



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DEFENDER LO PROPIO, AMPLIAR LO POSIBLE
MOVILIZACIÓN SOCIAL, REPRESENTACIÓN POLÍTICA Y AUTONOMÍA EN
LA SELVA CENTRAL (PERÚ) Y EL CAUCA (COLOMBIA)

Que para optar el grado de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales con
orientación en Sociología

PRESENTA:
ANAHÍ DURAND GUEVARA

TUTOR PRINCIPAL
Dr. Massimo Modonesi
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
Dr. Matari Pierre
Instituto de Investigaciones Sociales- UNAM
Dra. Mágina Millán
Centro de Estudios Latinoamericanos- UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. Mx julio 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no hubiera sido posible sin un conjunto de apoyos, solidaridades, redes afectivas y de militancia político intelectual que acompañaron y enriquecieron la investigación en distintos puntos de Perú y nuestra América y son un soporte permanente para esta investigadora. En primer lugar, debo agradecer la solidaridad del pueblo de México que, mediante sus impuestos, hizo posible se me otorgara la beca CONACYT para estudios de posgrado. Agradezco también a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y particularmente a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, por la confianza, el espacio y el espíritu crítico que pude encontrar. Muchas de estas reflexiones evidencian además el intercambio con profesores y colegas, en particular agradezco a mi director de tesis Dr. Massimo Modonesi el apoyo constante y reconozco tanto su agudeza analítica como su capacidad para establecer un diálogo respetuoso y desafiante a la vez. Reconozco también a los miembros del comité tutor la Dra. Mágina Millán y el Dr. Matari Pierre por la solidaridad permanente y los agudos comentarios. Mención especial merece mi banda mexicana y latinoamericana instalada en la Ciudad de México: Hadlyn Cuadriello, Irene Lungo, Francly Sará, Melissa Salgado y Mafe Carrillo, amigas y compañeras indispensables toda esta temporada y más allá de la misma.

Incluir a Colombia en la investigación fue un reto que pude abordar gracias al apoyo de amigos y compañeros colombianos. En el Cauca, agradezco en primer lugar a las y los dirigentes y miembros del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que accedieron mis entrevistas y compartieron sus evaluaciones e historias de vida que son historias de lucha y dignidad. En particular agradezco a Pedro Pablo Tattay, a la profesora Graciela Bolaños y a mi querida Libia Tattay por el cariño y apoyo en Bogotá, Popayan o donde tocara encontrarnos. Gracias también a mi colega y camarada Alexander Gamba por la permanente asesoría en lecturas y las discusiones sobre la apasionante realidad colombiana.

En Perú, debo agradecer a las y los dirigentes, asesores y miembros de la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC) que, en mis constantes visitas

a la selva, siempre accedieron a mis preguntas y entrevistas, compartiendo sus historias, evaluaciones y expectativas. Mi reconocimiento particular a Lyndon Pishagua y Olber Achahuanco, que no decaigan en la tarea de fortalecer la organización indígena autónoma y enraizada. Ha sido fundamental también en este trabajo, el constante intercambio con compañeros y compañeras con quienes coincidimos desde los tiempos (casi) adolescentes del colectivo Amauta y las primeras lecturas mariateguistas y hoy impulsamos la Revista Ojo Zurdo, un esfuerzo por dar cabida al debate y desarrollo del pensamiento socialista en el Perú: gracias a mis queridos camaradas Ramón Pajuelo, Álvaro Campana, Flor Huilca, Carlos Pinto, Pedro Tello, Abel Gilvonio, Ana Cecilia Campana (+), por el tiempo y el espacio para intercambiar lecturas, debatir ideas y compartir la vida. Debo reconocer también los aprendizajes con el Movimiento Nuevo Perú, proyecto político en el que participo en el esfuerzo de construir un Perú nuevo en un mundo nuevo, gracias a quienes empujan este espacio, especialmente a Verónica Mendoza, Ruth Luque y muchas más mujeres valientes con quienes comparto y aprendo día a día.

En Lima, debo agradecer a mi alma mater y hoy centro de trabajo, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), en particular a la Facultad de Ciencias Sociales, que me otorgó una licencia fundamental para poder concluir el último tramo de la investigación. Ha sido y es muy importante para mí compartir con los estudiantes e intercambiar debates e inquietudes con las y los colegas que, entre todas las precariedades, mantienen el compromiso con la universidad pública.

Esta tesis se la dedico a mi familia que es el cable que me ata a la tierra y me une a los sueños más realizables, mis hermanas Abisag, Juncalí y Natalí, a mi hermano Juze, a mi madre y especialmente a mi papá Julio Durand Lazo, que partió muy pronto en medio de esta abrupta pandemia, dejando pendientes muchas discusiones político literarias y demasiadas aventuras por nuestro Tahuantinsuyo. Finalmente, todo adquiere sentido, razón y sentimiento en la deslumbrante Emilia Raymi, van para ella todos mis esfuerzos.

INDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPITULO I.....	25
APROXIMACIONES TEORICAS SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES, POLITICA Y AUTONOMÍA	25
1. Movimientos sociales, movimientos socio políticos y luchas indígenas.....	26
1.1. El estudio de los movimientos sociales; principales enfoques teóricos.....	26
1.2. Movimientos socio políticos en América Latina	33
1.3 Movimientos indígenas; etnicidad, protesta y participación política.....	46
2. Autonomía, política y movimientos sociales	55
2.1 Autonomía, polisemia y teorías críticas	57
2.2 Autonomía y luchas de los pueblos indígenas en América Latina.....	65
CAPITULO II	73
EL SUJETO SE (RE) CONSTRUYE: El movimiento indígena en el Cauca: Unidad, tierra y cultura...y autonomía	73
1. Proceso de construcción del movimiento indígena en el Cauca, Colombia	73
1.1 Construyendo organización: El Consejo Regional Indígena del Cauca.....	76
1.2 Movilización indígena popular; plataformas de lucha y protesta social	89
2.Participación y representación política del CRIC	100
2.1 Experiencia fundacional: La Asamblea Constituyente	101
2.2 Política de alianzas; la Alianza Social Indígena (ASI)	110
2.3 El Instrumento Político; el Proyecto MAIS	118
CAPITULO III.....	126
EL SUJETO SE EX/DE TERMINA: El movimiento indígena en la Selva central; la ruta del pueblo ashaninka	126
1. Despojo, resistencia y organización indígena en la selva central, Perú	126
1.1 Violencia política y organización indígena en la selva central	129
1.2 Organizarse en tiempos de posguerra: plataforma de lucha ashaninka.....	140
2. Movilización y representación ashaninka en tiempos de extractivismo	151
2.1 Movilización indígena y presión extractiva en la Amazonía	153
2.2 Representación política electoral: AIDSESEP y la selva central.....	166

CAPITULO IV	183
DESPLEGANDO LA AUTONOMIA: mantener independencia en la gubernamentalidad neoliberal.....	183
1. Mantener (cierta) independencia: Esfuerzos autónomos en el Cauca.....	188
1.1 Institucionalidad y sistemas propios en el Cauca.....	188
1.2 La experiencia de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI)	198
2. Centralismo y subalternidad; la independencia (im) posible	210
2.1 Gestión local y gerencias indígenas en la selva central	210
2.2 Inclusión social y gubernamentalidad neoliberal para los pueblos indígenas.....	223
CAPÍTULO V	234
TENSANDO LA AUTONOMÍA: experiencias político sociales y auto determinación	234
1. Autodeterminación y defensa de lo propio; territorio y paz en el Cauca.....	238
1.1. La auto defensa del territorio; del Quintín Lame a la Guardia indígena.....	238
1.2 Paz y autonomía; propuesta de paz y articulaciones con el campo popular	250
2. Resistencia sin auto determinación: territorio y consulta en la selva central ...	262
2.1 Preservar el territorio ashaninka; Autodefensa y titulación	262
2.2 Derecho a la consulta previa, extractivismo y autonomía	278
CONCLUSIONES	295
GLOSARIO DE SIGLAS.....	315
BIBLIOGRAFIA	317
ANEXOS.....	329
RESULTADOS ELECTORALES	329
INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS.....	335

INTRODUCCIÓN

“Existe un desconocimiento muy grande de lo que es el mundo indígena, de cómo nos autodeterminamos al interior de las comunidades, de cómo ejercemos el control territorial y de cómo buscamos sanar las desarmonías que los comuneros cometen. Por otro lado, creo que la sociedad aún nos mira con desconfianza, prevención e irrespeto. Hemos sido fuertemente fustigados en los últimos años, en términos de decirnos que nos oponemos al desarrollo, que tenemos tierras y no las trabajamos, que somos proclives a la insurgencia, que nos confabulamos con el narcotráfico, y eso ha ido creando una imagen de las comunidades indígenas muy desfavorable.

Pero también hay gente que ha visto con agrado lo que venimos proponiendo en términos de autonomía y de construir algo alternativo. Lo ve con esperanza, como una posibilidad para construir algo más allá; creo que la gente está buscando que se cree algo diferente. Nos miran como una opción y por eso nos hemos articulado con afros y campesinos en el norte del Cauca; por eso le apostamos a la Cumbre Agraria y le apostamos decididamente al tema de la paz”
(Feliciano Valencia, indígena nasa, vocero del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC)¹

Hasta principios del s. XX las élites políticas y económicas latinoamericanas veían con profundo desconocimiento y desconfianza a la población originaria o “indígena” asentada en sus países, asociándola frecuentemente con el atraso y exponiéndola como un obstáculo para sus planes modernizadores a imagen y semejanza de occidente. Muestra de ello es lo planteado por el educador y filósofo peruano Alejandro O. Deustua, quien en 1930 escribió: “el Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que en su disolución psíquica no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes de las razas en períodos de progreso”². No es pues reciente la desconfianza ni el irrespeto ante lo indígena que señala el líder nasa Feliciano Valencia, debiendo los mismos pueblos organizar la movilización y la participación política para revitalizar su cultura y defender su capacidad de dirigir la vida en colectivo, ensayando distintas expresiones de autonomía. Históricamente, tanto en la selva central de Perú como en el Cauca de Colombia los pueblos asháninka y nasa respectivamente, han demandado el pleno ejercicio de sus derechos, enfrentando la indiferencia de los gobiernos, la presión de

¹Entrevista a Feliciano Valencia, 12 de julio 2017. Tomado de <https://www.cric-colombia.org/portal/existe-un-gran-desconocimiento-de-lo-que-es-el-mundo-indigena/>

² Cita en Degregori, Carlos Iván “Perú: Identidad, Nación y Diversidad Cultural” Lima, mayo de 2004. Tomado de http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b_dfo_030404.htm#

políticas económicas extractivistas y la violencia que amenaza sus territorios. La persistencia de los pueblos indígenas por preservar lo que consideran propio y ampliar a la vez los límites de lo posible en el marco del Estado nación y sociedades fuertemente racistas, ofrece elementos importantes para comprender la construcción de procesos políticos de autonomía, inscritos en un horizonte de larga duración, que requiere ser profundizada y analizada.

Antes de su constitución como repúblicas, lo que hoy conocemos como países latinoamericanos fueron territorios conquistados por la corona española configurándose un escenario inédito de reestructuración de las relaciones de producción; matriz y resultado de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas donde la racialización del poder fue un factor clave para ordenar privilegios y jerarquías. Las respuestas de los pueblos colonizados frente a la conquista, subordinación y explotación de las autoridades coloniales fueron diversas y permanentes. De un lado, abarcaron lo que Scott (2000) denomina la “infra política de los desvalidos”, es decir los múltiples ejercicios de resistencia e insubordinación manifiestos en discursos cultos, engaños, tácticas dilatorias del trabajo, rituales o expresiones culturales. De otro lado, incluyeron experiencias de abierta confrontación que pueden dividirse a su vez en “motines de indios” o protestas ante nuevos abusos, y “rebeliones” entendidas como momentos de gran convulsión política y social. Durante la colonia, tanto en los Andes como Centroamérica se sucedieron cientos de motines, pero sólo existieron dos rebeliones, la rebelión de los Zendales en Chiapas el año 1712 y la de Túpac Amaru en el sur andino en 1782. Ambos procesos involucraron a miles de indígenas y otros grupos subordinados, que se sumaron a los alzamientos cuestionando no sólo el orden imperante, sino también proponiendo nuevas formas de gobierno, economía y organización social (Martínez, 1985). La cruenta represión a la que estos dos alzamientos fueron sometidos, no impidió que ambas rebeliones impactaran profundamente en la estructura de dominación colonial, logrando repercusiones en distintas zonas de sus respectivos virreinos y perdurando en la memoria colectiva de larga duración de los pueblos involucrados (Stern, 1990).

Pese a la amplia incidencia de las rebeliones indígenas anti coloniales, los procesos independentistas del siglo XIX dirigidos por las elites criollas, no se asumieron como continuidad ni parte de estas. Por el contrario, compartieron sentidos y prácticas coloniales signadas por exclusiones y jerarquías en las que el factor étnico jugaba un papel

preponderante. Sectores de población calificados como “indígenas” cuantitativamente mayoritarios, mantuvieron su situación de subordinación y explotación persistiendo el extendido panorama de dominación étnica. Los grupos criollos que asumieron el gobierno de las nacientes repúblicas, estuvieron lejos de incorporar las demandas de los pueblos indígenas continuando en gran medida el pensamiento y las prácticas coloniales. Siguiendo a Guerrero, se implementaron regímenes de administración étnica de poblaciones, basados en prácticas coloniales como la asignación de tributos o de intermediarios locales, enmarcadas en discursos positivistas que afirmaban la inferioridad racial del indio en clara colisión con la pretensión universalista de construir una comunidad política nacional (Guerrero, 2010). Asimismo, como plantea Aníbal Quijano, América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial sustentado en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular, de modo que el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Se fue articulando así una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, que aparecía como naturalmente asociada, reafirmando el eurocentrismo como ideal para la humanidad y sedimentando la denominada colonialidad del poder que trasciende el virreinato y perdura en las nacientes repúblicas incidiendo en la vida política, económica y cultural, en desmedro de las poblaciones indígenas (Quijano, 2000).

Justamente, durante el primer siglo de vida republicana los pueblos indígenas de países como el Perú o Colombia, se encontraron excluidos de su condición ciudadana, sin acceso al voto, a derechos sociales y constantemente presionados por hacendados y terratenientes que amenazaban las tierras comunales. El Estado actuó por un buen tiempo como “fracción de la casta dominante” por el carácter hereditario de quienes se turnaron el gobierno mediante distintos partidos o facciones políticas siempre con el aval militar (Zavaleta, 1986). En el caso de Perú, los procesos de modernización iniciados a fines del s. XIX alentados por la bonanza económica de la exportación del guano, asentaron lo que historiadores como Alberto Flores Galindo y Manuel Burga denominan la “república oligárquica” entendida como el ejercicio minoritario y excluyente del poder, con élites dirigenciales que manifestaban serias dificultades para gobernar las mayorías indígenas,

alentando el debate sobre sus posibilidades de integración. Resaltan así pensadores como José de la Riva Agüero o Víctor Andrés Belaúnde, que abogaban por la asimilación del indígena a partir de un mestizaje en el que debía primar la herencia hispana y lo más rescatable del pasado inca. En tal sentido, para Riva Agüero el Inca Garcilaso de la Vega era el símbolo más excelso del mestizaje pues era fruto del cruce de dos razas en el plano más elevado: el de la aristocracia inca y española. Se configuró así una corriente “hispanista” caracterizada por la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica y su predominio en el Perú contemporáneo, que otorgaba valor a lo indígena en las formas mestizas y proclamaba la grandeza del imperio Incaico, pero ignoraba los vínculos de la población originaria con dicho imperio (Arguedas, 1967). Estas corrientes fueron respondidas críticamente por voces como la de Pedro Zulen y Dora Mayer, promotores y fundadores de la Asociación Pro Indígena, que refutaron la idealización del mundo hispano y denunciaron la imposición del poder del hacendado, remarcando la situación de postración del indígena. Estos pensadores encontraron eco especialmente en el terreno intelectual y de la literatura, dando lugar al denominado “indigenismo” que planteó la inclusión del indio a la vida nacional por medio de la educación escolar y la valoración de su cultura (Flores, 1986).

Fue José Carlos Mariátegui quien definió el “problema del indio” como un problema de dominación política y económica, deslindando con quienes lo asumían como un tema moral, ético o pedagógico. Para este autor, reivindicar a los pueblos originarios y sacarlos de su postergación, implicaba necesariamente modificar la concentración de la tierra favorable al terrateniente, revalorando a la vez los vínculos colectivos de solidaridad y reciprocidad presentes en las comunidades. El proyecto socialista de Mariátegui enfatizaba en estos componentes culturales del mundo andino, resaltando que su encuentro con la doctrina socialista, pudiera ser mucho más favorable para enfrentar el orden capitalista occidental (Mariátegui, 1931). Bajo la influencia de estas ideas emancipadoras, y de la acción de los partidos comunistas de la época, se inició un proceso por el cual miles de indígenas articularon la defensa de su cultura a la lucha por la tierra, conquistando derechos, pero evidenciando también las múltiples tensiones de asumirse indígena y campesino, de construir sindicatos u organizaciones étnicas, de militar en partidos de izquierda o construir instrumentos políticos propios.

Posteriormente, desde mediados de la década de 1950 y hasta fines del siglo XX, este panorama de lucha y reivindicaciones se vio impactado por el ascenso de la “vía armada” como mecanismo prioritario para la transformación revolucionaria de la sociedad. El anquilosamiento de los partidos comunistas vinculados a la Unión Soviética, el triunfo de la revolución cubana, por un lado, y de la China maoísta por el otro, reafirmaron en numerosas organizaciones de izquierda latinoamericana la apuesta por proyectos político-militares donde, dado el poco peso de la población obrera, el campesinado jugaba un rol central (Manrique, 2002). Distintos grupos guerrilleros ingresaron a territorios indígenas y campesinos buscando lugares propicios para expandir “el foco” o construir bases de apoyo. No en todos los países andinos los proyectos armados tuvieron similares repercusiones; en Bolivia y Ecuador la violencia estuvo muy lejos de alcanzar la magnitud de lo ocurrido en Perú o Colombia en lo que refiere al nivel de involucramiento de los pueblos indígenas, fuera como parte de los grupos insurgentes, integrantes de destacamentos contrasubversivos o como los principales afectados del conflicto. Sin embargo, pese a su expansión, los procesos de violencia no impidieron que los pueblos indígenas de Perú y Colombia conformaran organizaciones autónomas a nivel local, regional y nacional, confrontando a los actores armados. Las organizaciones indígenas, pudieron articular experiencias de auto defensa frente a las guerrillas y/o la represión del Estado, a la par que desarrollaban dinámicas de movilización y politización, vinculándose con el campo popular y posicionando confluencias en torno a la paz desde la reivindicación de su identidad, cultura y autonomía.

A fines de los '80, el panorama de crisis económica generalizada llevó a que la mayoría de países latinoamericanos optara por la aplicación del modelo neoliberal, cuyos impactos resultaron decisivos a nivel político, económico y social. En Perú, bajo el gobierno autoritario de Alberto Fujimori, el modelo neoliberal profundizó la expansión de la industria extractiva, energética y de los agro negocios, concediendo extensas zonas de los andes y la amazonia a capitales transnacionales con la anuencia del Estado. Ello generó a su vez una fuerte presión sobre el territorio y los recursos naturales, afectando directamente a los pueblos indígenas ubicados donde estos se localizan, excluyéndoles de su explotación y beneficios. En el periodo 1990-1997 mientras la inversión en exploración minera a nivel mundial creció en 90% en América Latina aumentó en 400%. Siguiendo lo planteado por el marxismo y

actualizado por el geógrafo David Harvey (2004) la actual etapa de expansión del capital puede calificarse como “acumulación por desposesión”, proceso que agudiza la confrontación de intereses respecto a la cuestión del territorio, los recursos y el medio ambiente. Se origina así una frenética mercantilización y depredación de bienes ambientales vinculada a lo que Marx denominó acumulación “primitiva u originaria” aunque incluye un rango más amplio de procesos como la mercantilización y privatización de la tierra, la expulsión forzosa de poblaciones campesinas o indígenas, la conversión de diversas formas de derechos de propiedad - comunal, colectiva, estatal - en derechos de propiedad exclusivos; la supresión de formas de producción alternativas y procesos de apropiación de activos incluyendo de recursos naturales en tierras consideradas “no productivas” y territorios comunales.

Entre los años 2002 y 2010, se produce la etapa de mayor alza de precios de los minerales, llevando a los gobiernos latinoamericanos a desarrollar una agresiva política de promoción de las inversiones y entrega de concesiones. Para el caso peruano, según cifras del Ministerio de Energía y Minias, entre 1998 y el 2008 el valor de las exportaciones mineras se multiplicó siete veces pasando de poco más de 3 mil millones de dólares en 1999 a la cifra histórica de 21.723 millones durante el 2010 (Bebbington, 2007). En este escenario, se configura lo que diversos autores han denominado “neo extractivismo” en tanto plantea una versión renovada del extractivismo clásico. Para la socióloga Maristela Svampa, en su versión actualizada, el extractivismo contemporáneo puede ser definido como “un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital” (Svampa, 2019: 21). Junto a esta intensificación de la dinámica extractiva, vuelve con fuerza la “ilusión desarrollista” expresada en la idea de que, gracias a las oportunidades brindadas por el nuevo auge de los commodities y más aún del papel activo del Estado, será posible lograr el desarrollo. Distintos gobiernos latinoamericanos compartieron esta ilusión implementando sendas políticas económicas que contemplaron la firma de tratados de libre comercio y la flexibilización de los marcos legales favorables a la inversión extractiva. Para las comunidades locales y pueblos indígenas, esta presión neo extractivista sobre sus territorios significó una amenaza directa sobre sus territorios y formas de vida, organizado

distintas formas de protesta locales y nacionales para contener proyectos mineros, hidrocarburíferos o de mega infraestructura. Dichos eventos tuvieron como respuesta la criminalización de la protesta y el incremento de la violencia estatal y paraestatal, pero también visibilizaron a las organizaciones indígenas dejando en claro su capacidad de movilizarse y participar políticamente, interpelando a los actores políticos partidarios, generando solidaridades y demandando autonomía para gestionar sus territorios.

Justamente, la movilización de los pueblos indígenas durante el intenso ciclo de protesta anti neoliberal que vivió Latinoamérica entre fines de los 90 y la primera década del 2000, conllevó también un mayor protagonismo indígena a nivel de participación política, siendo parte de procesos que, en países como Bolivia y Ecuador, derivaron en la elección de los denominados “gobiernos progresistas”. Sin ahondar en las características particulares de estos regímenes - ni en las tensiones que afrontaron y afrontan con los movimientos sociales- destaca el que líderes vinculados a organizaciones indígenas ocuparan puestos de poder sin perder el vínculo con sus organizaciones. Este mayor protagonismo político se expresó en la definición de alianzas electorales y sobre todo en la construcción del “instrumento político”, entendido como la forma en que la organización define participar en política, dando cuenta de una dinámica constitutiva que incluye la participación en el terreno contencioso y en la política representativa. En Perú y Colombia, si bien no fueron elegidos gobiernos progresistas, las organizaciones indígenas tampoco restringieron su acción a la protesta, protagonizando diversas iniciativas de participación política electoral. De este modo, al tiempo que desarrollaban mingas y paros regionales demandando atención a sus plataformas, buscaban competir por la elección de representantes directamente involucrados a sus intereses en el gobierno local o el Parlamento. No sin dificultades, las organizaciones indígenas han logrado desenvolverse como actores socio políticos, consiguiendo, con más o menos éxito, consolidarse como referentes de movilización y representación, operando la autonomía como eje articulador de ambos procesos en la medida que remarca su independencia para definir estrategias y que forma parte del horizonte emancipatorio que expresan a través de experiencias de autogobierno y democratización de sus decisiones.

Se trata entonces de distintos procesos de acción colectiva protagonizadas por grupos sociales tradicionalmente excluidos, pero también con una larga historia de resistencia, donde lo social y lo político se vincula ampliando los marcos institucionales vigentes desde la

defensa de lo que consideran propio de su existencia como pueblos. Persiste la vitalidad por mantener formas de gestión y poder no sólo a nivel local, sino también desafiando lo normalizado en sociedades donde se ha impuesto lo que Foucault denomina “gubernamentalidad”, entendida como la implementación de una economía del poder, que administra y coloniza distintas esferas de la vida institucional, comunitaria y subjetiva de las sociedades y las personas, un conjunto de saberes, tecnologías y formas de administrar la sociedad que despliegan una racionalidad de nuevo tipo (Foucault, 2006).

En países como Perú o Colombia, destaca la imposición de una forma de gubernamentalidad neoliberal que, con distintos niveles de éxito, limita y enfrenta las luchas sociales y los esfuerzos de las organizaciones indígenas por ejercer autonomía. El neoliberalismo es definido aquí como un *programa intelectual* o conjunto de ideas y, como un *programa político*, con medidas de política económica, leyes y arreglos institucionales que, a diferencia del liberalismo clásico, no concibe el mercado como un hecho natural, sino que debe ser impulsado y defendido por el Estado, clave para expandir la lógica de mercado en la sociedad (Escalante, 2016). En esta línea, siguiendo lo planteado por Gago, (2004) el neoliberalismo es también un *modelo de sociedad*, en tanto organiza un régimen de existencia y formas de convivencia susceptibles de reproducirse también desde abajo, en las subjetividades y prácticas populares su propia lógica. Frente a los pueblos indígenas, la gubernamentalidad neoliberal ha buscado imponer su propia lógica, cuestionando su defensa de los bienes comunes, caricaturizando sus culturas y costumbres e imponiendo una “política de los gobernados” que busca administrarlos como poblaciones beneficiarias de políticas públicas diferenciadas que cooptan esfuerzos autónomos y los subsumen en una serie de procedimientos y técnicas burocráticas focalizadas y especializadas (Chartajee, 2011).

La resistencia al statu quo de los pueblos indígenas, tensada por el avance del neo extractivismo e inmersa en la gubernamentalidad neoliberal, evidencia su capacidad para organizar la protesta, administrar recursos estatales, competir electoralmente y mantener formas de auto gobierno y manejo comunal que dinamizan la acción política, demostrando a los Estados que requieren ser tomados en cuenta. Esto implica nuevos desafíos para los movimientos y la necesidad de utilizar otros enfoques para el análisis de la actual crisis de representación política, generalmente abordada desde el rol de los partidos políticos, tomando a los movimientos sociales como aliados coyunturales. En su praxis misma, los

actores mencionados demuestran que no se ubican a la saga de los partidos, sino que establecen distintos niveles de intercambio y relacionamiento que les faciliten disputar puestos de poder, ejercer cargos de autoridad y participar del debate público (Tavera, 2017). Dichos procesos socio políticos, presentan también una interpelación al sistema, en tanto contienen no solo críticas a su actual estructuración, sino también alternativas posibles que implementar para la economía, la cultura, la política y los distintos aspectos de la vida social.

Este escenario de resistencia, impugnación y construcción, nos lleva a plantear la pregunta que guía la presente investigación: ¿cómo los pueblos indígenas, a través de sus organizaciones representativas, logran constituirse en movimientos socio políticos articulando movilización social y participación política desde la defensa de su autonomía? Al respecto, se han construido líneas de respuesta relevantes que ponen énfasis en distintas aristas de la problemática. La filósofa maya Gladis Tzul, plantea una entrada que enfatiza en la capacidad de los pueblos indígenas para “defender lo comunal como forma de gobierno que produce instituciones para autorregularse hacia adentro y que, al mismo tiempo, no pierde de vista y se hace cargo de los cambios y las regulaciones que el Estado y el capital realizan en las comunidades” (Tzul,2019:107). Estos procesos, no exentos de contradicciones, han permitido a las comunidades indígenas interpretar la especificidad de las practicas del ejercicio de poder y en distintas ocasiones, limitar al capital en sus intentos de abarcar las tierras y bienes comunales. En similar sentido, Gutiérrez propone una lectura de las luchas indígenas desde su capacidad de ensayar pautas legítimas de convivencia, que dan lugar a experiencias de auto regulación social autónoma, en permanente disputa por emanciparse de las regulaciones y temporalidades que impone la lógica estado céntrica (Gutiérrez, 2008). Ambas aproximaciones son fundamentales para responder la pregunta central de la investigación y son tomadas en cuenta especialmente para analizar las dinámicas internas de los procesos de resistencia local que defienden “lo propio”, incluyendo los bienes comunes permanentemente amenazados por la voracidad del capital. No obstante, tal como desarrolla la presente investigación, es necesario también tomar en cuenta las interacciones con el espectro político estatal que estas mismas organizaciones indígenas concretan, desafiando los límites de la gubernamentalidad neoliberal y la representación partidaria. Los movimientos indígenas aquí analizados trascienden el ámbito comunal, desarrollando

dinámicas de participación política que reivindican la autonomía tanto en el gobierno de su territorio como en la disputa por representación política a nivel local, regional y nacional.

Frente a ello, desde una perspectiva más bien institucionalista, de abrumadora hegemonía en los países de análisis, al abordar la acción colectiva de los actores político sociales, la mayoría de respuestas ensayadas desde la sociología y la ciencia política, enfatizan en las características institucionales del sistema político y la actuación de los partidos, ignorando el papel que juegan los movimientos sociales. Scott Mainwaring (2006) por ejemplo, plantea que la persistencia de la debilidad democrática y la tendencia al caudillismo es un problema de deficiencias estatales. La pobre actuación del Estado en materia de políticas sociales y el mal uso de recursos públicos (corrupción) serían las causas de la desconfianza de los sectores populares en los partidos políticos y el sistema democrático en general, favoreciendo con esto la proclividad de los actores a organizarse al margen de los partidos y acercarse a opciones autoritarias. Más recientemente, a puertas del bicentenario peruano, adquieren relevancia lecturas de larga duración, que explican la crisis política como un tema de “república inconclusa”, donde las instituciones no garantizan los derechos ciudadanos ni permiten un adecuado juego político. En esta línea el Perú no habría conseguido aún constituirse como una sociedad de hombres iguales ante la ley, con instituciones políticas representativas y con un sentido de fraternidad general que otorgue estabilidad al sistema político (Vergara, 2013). En general, se comparte el supuesto anotado por Cruig (2001) respecto a que, en un sistema político estable, los partidos políticos son los únicos medios autorizados para que los ciudadanos planteen sus demandas al Estado, excluyendo dinámicas contenciosas y el protagonismo de los movimientos sociales.

En el marco de esta problemática y las discusiones detalladas, la presente tesis se plantea como objetivo general analizar el proceso por el cual las organizaciones indígenas se constituyen como movimientos socio políticos, articulando movilización social y participación política en un proceso donde la autonomía opera como eje articulador y orientador de las decisiones. Específicamente la investigación se propone:

-Definir un marco teórico adecuado para el análisis de los procesos de movilización social y participación política de las organizaciones indígenas, enfatizando en la noción de autonomía como eje articulador de dichos procesos y orientador de la interacción con otros actores.

- Estudiar el proceso de movilización de las organizaciones sociales representativas de los pueblos indígenas desde su dinámica organizativa, abarcando su constitución como un cuerpo organizado capaz de impulsar la protesta y generar vínculos con el campo popular.
- Abordar las dinámicas de participación política de las organizaciones indígenas, expresados en las estrategias de participación electoral, la construcción de instrumentos propios y la interacción con el aparato estatal a través de los planes y programas de gobierno.
- Analizar el despliegue de la noción de autonomía por parte de las organizaciones indígenas y la forma cómo opera en los territorios, adquiriendo un carácter relacional que les permite interactuar frente al Estado y la gubernamentalidad neoliberal.
- Analizar el ejercicio de la autonomía por parte de las organizaciones indígenas al desarrollar experiencias de autodefensa y gestión territorial susceptibles de ser enunciadas en un discurso emancipador, tensionando la relación con el Estado y los actores políticos.

Para abordar el problema de estudio, la tesis toma como sujeto de análisis a los pueblos indígenas de la selva central del Perú, y a los pueblos indígenas ubicados en la región del Cauca en Colombia, identificando como unidad de análisis a la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC) en Perú y al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia. Se considera que ambas experiencias logran desarrollar procesos socio políticos que apelan a la defensa de la autonomía como un eje clave en la articulación, pues les permite mantener independencia de acción frente a otros actores, a la vez que se posiciona como un eje en la construcción de proyectos políticos propios, sin ser excluyente de diversos relacionamientos con el Estado y la sociedad que relativizan posturas más bien auto centradas. En cada uno de los casos operan elementos específicos relacionados a procesos histórico nacionales, dinámicas económicas regionales y trayectorias político dirigenciales, que permiten un contraste que enriquece el análisis, aportando luces respecto al despliegue de una autonomía principalmente relativa y relacional. Asimismo, ambas organizaciones desarrollan experiencias de gestión y defensa del territorio, cuya enunciación de manera más o menos explícita en sus discursos y plataformas incide en la relación que establecen con otros grupos políticos y gremios del campo popular ampliando las opciones de concretar sus propuestas. Específicamente, en cada caso puede destacarse lo siguiente:

- La Selva Central como zona del departamento de Junín con fuerte presencia de población indígena amazónica especialmente del pueblo asháninka, caracterizada por una dinámica

económica de colonización primero y neo extractivista después, con élites regionales débiles y desarticuladas de los mercados nacionales. En esta zona el proceso de organización indígena, expresado en la constitución de ARPI SC, presenta una trayectoria reciente marcada por el fuerte impacto del conflicto armado y la represión estatal, lo cual limita sus posibilidades de articular dinámicas de movilización, contar con liderazgos consolidados y disputar con éxito la representación política. La organización indígena incluye la demanda de autonomía en el discurso de modo más bien superficial enfrentando una serie de obstáculos para concretarla en algún nivel de auto gobierno, debiendo acentuar el carácter relativo de la misma para lograr la atención del Estado. En un contexto empobrecido por la violencia y la presión extractiva, ARPI SC se involucra también en la ejecución de políticas focalizadas propias de la gubernamentalidad neoliberal, incursionando con dificultad en la política electoral, primando la desconfianza frente a las organizaciones del campo popular.

- El Valle del Cauca como departamento del sur occidente colombiano con fuerte presencia de población indígena, especialmente del pueblo nasa, caracterizado por una dinámica económica productiva agrícola y ganadera manejada por una élite económica tradicional vinculada a los grandes mercados. En esta zona el proceso de organización indígena, expresado en la constitución del CRIC, presenta una trayectoria de varias décadas que logra resistir el conflicto armado, mantiene una estructura de movilización, consolida liderazgos y disputa con éxito la representación política. La organización indígena asume y enuncia explícitamente la demanda de autonomía como manejo y reconocimiento de lo propio, interactuando frente al Estado con relativa independencia pese al entramado burocrático de la gubernamentalidad neoliberal instalada. Asimismo, el CRIC ensaya formas de auto gobierno y gestión en el territorio, ampliando los límites político institucionales a la vez que impulsa un proyecto político propio pero articulado al campo popular colombiano.

En cuanto al período de estudio consideramos conveniente realizar un corte temporal hacia el año 2017. Se consideró esta etapa relevante en tanto hacia fines de ese año, se desarrollaron procesos electorales en ambos países además de la firma Acuerdo paz en Colombia y la realización de procesos de Consulta Previa vinculados a la expansión petrolera en la selva central del Perú. Sin duda el análisis puede ser actualizado, pero para términos operacionales resulta relevante colocar un punto referencial que cierre la temporalidad del estudio.

Frente a esta problemática, se plantea como hipótesis general que las organizaciones indígenas mencionadas, con especificidades y dificultades distintas, logran constituirse en movimientos socio políticos capaces de desarrollar procesos de movilización y representación, articulando una dinámica donde prima una autonomía relativa que orienta las decisiones e interacciones con el Estado y la sociedad. El despliegue de tal autonomía relativa adquiere importancia definitoria en las decisiones del colectivo, a la vez que permite desarrollar distintas experiencias de relacionamiento y negociación con el Estado, la política institucional, los partidos políticos y otras organizaciones sociales. Tal despliegue de autonomía relativa no se contrapone al desarrollo de experiencias de defensa y gestión del territorio, incidiendo en procesos de autodeterminación cuya enunciación explícita en discursos y plataformas expresa a la vez un mejor desenvolvimiento, tanto al momento de organizar la protesta como al participar en política electoral, orientando decisiones y articulaciones que tensionan los límites de la gubernamentalidad neoliberal. Dichos procesos se inscriben en un horizonte de larga duración, donde la lucha de los pueblos indígenas por derechos y reconocimiento presenta momentos de confrontación, insertos en ciclos económicos productivos, que afectan directamente a los territorios influyendo en las iniciativas políticas desarrolladas. Las dos últimas décadas, los pueblos indígenas, y particularmente el pueblo asháninka organizado en ARPI SC y el pueblo nasa organizado en el CRIC, han consolidado estructuras organizativas articuladas a instancias nacionales, cuyas plataformas destacan por la defensa del territorio, el auto gobierno, una identidad propia acorde a su cultura y una capacidad de enunciación más o menos explícita de la demanda de autonomía. Si bien inicialmente ambas organizaciones indígenas privilegiaron la movilización y la protesta, cambios en la estructura de oportunidad política y avances en una mayor subjetivación, hicieron que se orienten también hacia el terreno de la representación, logrando importante protagonismo. Han demostrado así capacidad de interpelar al Estado y la sociedad, exponiendo sus posturas frente a temas decisivos de la agenda nacional como la militarización de sus territorios o a la expansión de la industria extractiva, reivindicando su derecho a la auto determinación y tejiendo diversas articulaciones con distintos grados de independencia que los ayudan a concretar sus demandas.

Puede afirmarse entonces que las organizaciones indígenas mencionadas asumen el ejercicio de la política en dos niveles. Por un lado, desde la participación en la política

institucional en los distintos niveles de gobierno – municipal, sectorial o nacional- que el Estado despliega en sus territorios y que abarca la gestión, medianamente autónoma, de recursos, programas y políticas públicas. Esto incluye la participación de representantes indígenas en instancias de gestión como gerencias municipales y administración de servicios de salud o educación, además del ejercicio de derechos que les otorgan cierto nivel de decisión frente a la dinámica extractiva como es el derecho a la Consulta Previa. Por otro lado, desde la disputa por representación política, compitiendo electoralmente, con mayor o menor éxito en distintos niveles territoriales. Dicha opción a su vez, supone definir dos factores importantes: a) cómo debe participar el movimiento en política, sea en alianza con otros partidos o construyendo un “instrumento político”, b) cómo mantener el vínculo con la autoridad electa, de modo que permanezca la lealtad a los principios y propuestas del movimiento. En ambas decisiones la noción de autonomía, enunciada más o menos explícitamente, opera tanto como principio relacional para decidir estrategias o negociar alianzas, cuanto como principio emancipatorio que sustenta la identidad compartida y motiva la articulación al campo popular. Ello implica renovados debates en el movimiento respecto a qué interacción establecer con el Estado, los actores políticos y agentes económicos, pero también afirma su potencial democratizador al poner en agenda pública la defensa de derechos colectivos o la viabilidad del actual modelo de desarrollo.

Vale señalar que no se trata de un estudio comparativo, sino del análisis de dos procesos de construcción orgánica que, si bien tienen líneas en común, también presentan importantes especificidades étnicas, históricas y nacionales a tener en cuenta. Si bien puede notarse cierto énfasis en Perú y la experiencia de ARPI SC, se ha logrado un balance analítico importante de ambas experiencias. De este modo, ensayando una hipótesis relacional, destacan tres aspectos claves que diferencian la experiencia de ARPI SC en el Perú y el CRIC en Colombia en relación a la autonomía. Primero tendríamos que, en el caso colombiano, la defensa de la autonomía opera como criterio clave de independencia frente a otros actores y a la vez como componente central de proyecto propio inscrito en un horizonte emancipador, favoreciendo una mejor articulación entre la dinámica de movilización y representación pues señala límites y puntos no negociables. En el caso peruano, la autonomía opera básicamente a nivel de criterio relacional para emprender alianzas y negociaciones, pero no tanto como eje de un proyecto político emancipador pues elementos como el tipo de intervención estatal

y lo reciente del conflicto armado, inciden en su poca relevancia. Segundo, la reivindicación de la autonomía en el caso del CRIC en Colombia es explícita y fundamental en sus discursos y plataformas, signando su ubicación en el “campo popular” y orientando una dinámica fluida de articulación con organizaciones sociales y proyectos políticos de izquierdas. En Perú, las organizaciones indígenas reivindican la autonomía de modo más superficial, presentando dificultades para reconocerse parte del campo popular y evidenciando una constante desconfianza para articularse a plataformas sociales y partidos políticos cuestionadores del modelo neoliberal. Tercero, compartiendo la preminencia de una autonomía relativa, la experiencia del CRIC logra desarrollar con mayor solvencia iniciativas “autonomistas” entendidas como experiencias de auto gestión y defensa del territorio en aspectos claves para la reproducción de la vida comunitaria y supervivencia del pueblo como la auto defensa y la paz. En el caso de ARPI SC estas experiencias autonomistas son mucho más limitadas, debiendo lidiar la organización con estructuras gubernamentales más centralizadas y burocráticas, así como con su propia historia reciente de militarización y confrontación con la presión de la industria extractiva.

Abordar esta problemática resulta relevante en tanto permite analizar el protagonismo de las organizaciones indígenas y su búsqueda por autonomía desde una perspectiva que resalta el despliegue de sus dinámicas socio políticas. Ello implica trascender el marco tradicional de estudio de los movimientos sociales, siempre asociados al terreno contencioso y de la protesta o aliados circunstanciales de los partidos políticos. Se trata de asumir a las organizaciones indígenas más bien como sujetos sociales en constante actividad política, comprendiendo la multiplicidad de la acción colectiva desde la dimensión comunal y en permanente interacción con otros actores sociales, políticos y económicos, incluyendo gubernamentales y militares (o para militares). Estos esfuerzos ameritan ser tomados en cuenta especialmente en países que viven profundas crisis, afectados por conflicto armado y sendas políticas de extractivismo neoliberal. En el caso peruano la crisis asociada al caso Lavajato ha involucrado en delitos de corrupción a todos los ex presidentes desde el regreso a la democracia, y en Colombia el entrapamiento del autoritarismo debilita el cumplimiento del reciente Acuerdo de Paz con las FARC. En este marco, la dinámica socio política desplegada por las organizaciones indígenas en su búsqueda de autonomía, consigue ampliar lo que el sistema les ofrece como posible para auto gobernar su vida en comunidad,

enunciando, con mayor o menor énfasis, otros horizontes de convivencia social importantes de conocer para pensar un régimen de existencia distinto al ofrecido por el neoliberalismo.

De otro lado, enmarcado en el debate sobre la crisis internacional del capitalismo neoliberal como sistema económico predominante, buscamos aportar también a la comprensión de un actor que se ve permanentemente confrontado con una propuesta de desarrollo y manejo extractivista de los recursos naturales cualitativamente distinta a la propuesta por los gobiernos neoliberales. Las organizaciones indígenas cuestionan el rol primario exportador de sus países y la actual expansión de la industria extractiva de grandes capitales transnacionales, modernas tecnologías y profesionales calificados. Las ganancias que traen estas actividades pueden ser importantes en términos macro económicos, pero para las poblaciones indígenas donde generalmente se ubican los recursos, los beneficios son escasos, demostrando los límites de las políticas económicas impulsadas por las elites. Justamente, para paliar tal exclusión de los pueblos indígenas, el Estado propone políticas sociales focalizadas y algunos mecanismos de redistribución a gobiernos locales muy cuestionados por los mismos pueblos indígenas tras calificarlos de insuficientes. Resulta significativo entonces reparar en los argumentos y propuestas de estas organizaciones en el terreno de la gestión política local y el ejercicio de determinados derechos que deberían permitirles decidir sobre los recursos.

Desde el terreno de los procesos de construcción de la subjetividad política y las luchas por autonomía, estudiar a las organizaciones indígenas, puede brindar luces sobre las características de los actuales sujetos políticos, en tanto los cambios y continuidades que subyacen en sus identidades y procesos de conciencia étnica y campesina, expresadas en sus discursos y demandas. Justamente, es importante analizar la dinámica política indígena profundizando en componentes primordiales de la identidad colectiva, tales como la politización de los elementos culturales, la enunciación de un discurso crítico con demandas explícitas de autonomía o la reivindicación de derechos colectivos como el derecho al territorio. A esto se agrega la apuesta por determinadas estrategias, algunas violentas otras más bien simbólicas, que guardan conexión con experiencias históricas, rebeliones y resistencias, incluyendo procesos recientes vinculados al actual momento de globalización que permite activar e intercambiar con redes locales e internacionales de solidaridad. Esto tomando en cuenta además una mayor apertura intercultural y cierta sensibilidad pública con

la defensa global de los pueblos indígenas, sostenida en la promulgación de instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT o nacionales como la Ley de Consulta Previa, herramientas que hacen estratégico apelar a lo indígena para reivindicar derechos.

Finalmente, creemos importante analizar las organizaciones indígenas en los países andinos de Perú y Colombia en el marco de los procesos de construcción utópica planteadas por los movimientos indígenas en la historia del continente. Junto a la influencia de la ideología marxista, que enfatiza en la identidad de clase campesina, los pueblos indígenas de Latinoamérica desarrollaron lo que Alberto Flores Galindo denomina “horizontes utópicos” enmarcados en la larga duración y que contienen explicaciones y propuestas desde su propia cultura respecto a las posibilidades de transformar el injusto orden de cosas que los afecta. Es el caso de narrativas como la denominada “utopía andina” que resalta el legado igualitario del imperio incaico como contrapropuesta a la sociedad occidental, injusta y desigual, imbricado con demandas igualitaristas que enlazan puntos de encuentro entre socialismo y comunidad indígena abordados también por José Carlos Mariátegui (Flores,1986). Es importante analizar cómo estas narrativas emancipatorias, partiendo de lo indígena, conviven, entran en tensión, se enriquecen y resignifican con otros marcos discursivos como el clasismo campesino o las luchas socio ambientales, expresándose en propuestas de autonomía como alternativa frente a la recolonización y expansión del capital.

El desarrollo metodológico de la investigación comprendió en un primer momento el levantamiento de información secundaria, acopiando material bibliográfico, hemerográfico y bases de datos de instituciones específicas, visitando bibliotecas especializadas tanto de Perú como de Colombia. Se sistematizaron además los datos estadísticos relacionados con aspectos económicos, protestas indígenas, participación y resultados electorales. En un segundo momento, se desarrolló el levantamiento de información en fuentes primarias, realizándose entrevistas semi estructuradas a los actores claves y relevantes para la investigación. En esta etapa, en distintas oportunidades se visitó el Valle del Cauca, especialmente la ciudad de Popayan, entrevistando a líderes y autoridades indígenas y visitando las instituciones más relevantes del movimiento como el local institucional del CRIC y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI) además de entrevistar complementariamente a líderes indígenas nacionales, académicos y expertos vinculados al tema en Bogotá. De otro lado, en diversas ocasiones se visitó la selva central,

especialmente la ciudad de Satipo en la región Junín, visitando los locales de ARPI SC y la Universidad Intercultural Juan Santos Atahualpa (UNIISA) y entrevistando dirigentes y autoridades locales. Además, en la ciudad de Lima se entrevistó a líderes indígenas nacionales, académicos y profesionales vinculados con la dinámica de estudio. En las visitas de campo, se acopió también material interno de las organizaciones, tales como actas de reuniones, documentos orgánicos, boletines, folletos y otras publicaciones. Finalmente, en un tercer momento se analizó la información recogida, estableciéndose relaciones y comparaciones entre diferentes datos, variables e indicadores. Esto incluyó el análisis de los documentos y datos consignados en las matrices, la transcripción de entrevistas semi estructuradas realizadas y el análisis de las entrevistas recogidas (Ver Anexos).

La investigación consta de cinco capítulos y un apartado final de conclusiones. En el primer capítulo se expone el marco teórico referido a la temática de estudio, ensayando definiciones conceptuales que expliquen la dinámica socio política de los movimientos indígenas y la concepción de autonomía que reivindican y orienta dicha relación. De esta forma, se definen los conceptos más relevantes como movimientos sociales, política y autonomía, situando la discusión en el contexto latinoamericano de inicios del s. XXI signado por la implementación del modelo neoliberal, que afirma una gubernamentalidad institucional y una dinámica económica extractivista particularmente extendida en Perú y Colombia donde se desenvuelven las organizaciones indígenas analizadas. El segundo capítulo analiza la dinámica político social emprendida por el movimiento indígena en el Cauca colombiano, abordando el proceso de construcción del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) como organización representativa, abordando los procesos de protesta y movilización que organiza y la participación política que logra articular en momentos claves como la Asamblea constituyente, en permanente articulación con el campo popular colombiano. El tercer capítulo, se centra en la dinámica socio política que articula el movimiento indígena en la selva central desde la construcción de la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC) inserta en una historicidad signada por la presencia de actores armados y la presión extractivista, que influyen en los procesos de movilización y protesta, así como en su débil articulación con los actores políticos y otras organizaciones sociales del campo popular peruano.

El cuarto capítulo analiza los procesos por los cuales las organizaciones indígenas, CRIC en Colombia y ARPI SC en Perú, participan en la ejecución de diversas políticas e instituciones de la gubernamentalidad neoliberal, desplegando una concepción de autonomía flexible y relativa, que orienta la interacción con diversos actores políticos y organizaciones sociales, en aras de mejorar las condiciones actuales de vida. El quinto y último capítulo, aborda el ejercicio de la autonomía a partir del desarrollo de experiencias de defensa del territorio y derechos colectivos que tensionan la relación con el Estado y otros actores políticos, expresando el compromiso con un proyecto político emancipador, enunciado de forma más o menos explícita en sus discursos y plataformas. Finalizamos la investigación con un apartado final de conclusiones que resume los principales hallazgos y aportes de la investigación, planteando también algunas preguntas que se desprenden del análisis y que sugieren líneas de análisis que esperamos puedan ser abordadas en posteriores investigaciones.

CAPITULO I

APROXIMACIONES TEORICAS SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES, POLITICA Y AUTONOMÍA

El presente capítulo se propone presentar las principales aproximaciones teóricas frente a los conceptos claves de la investigación, tales como movimientos sociales, política y autonomía, profundizando en los componentes relevantes para la problemática de estudio desde una perspectiva crítica. Se trata de exponer y discutir aportes teóricos pertinentes para explicar los procesos de constitución de las organizaciones indígenas como actores socio políticos capaces de articular dinámicas de protesta y de participación política, más o menos expresadas en demandas y estrategias de autonomía, situando la discusión en el contexto latinoamericano, la región andina con énfasis en Perú y Colombia.

En primer lugar, se realiza un breve recuento de los principales enfoques teóricos que han primado en el estudio de la acción colectiva y específicamente los movimientos sociales, deteniéndonos en los aportes realizados por dos grandes aproximaciones, no necesariamente contradictorias entre sí pero que parten de diferentes preguntas y apuntan a distintos objetivos. De un lado las teorías de movimientos sociales surgidas hacia mediados del s. XX principalmente en Europa y los Estados Unidos para explicar fenómenos de movilización que trascendían la acción colectiva de los sindicatos y los partidos políticos. De otro lado, los enfoques que desde una perspectiva crítica apuntan a explicar el surgimiento y acción de lo que podría denominarse “movimientos socio políticos”, surgidos sobre todo en América Latina a mediados de la década de los 90 en cuestionamiento a las políticas neoliberales, los cuales además de organizar la protesta asumieron la acción política, llegando incluso a formar parte de gobiernos progresistas. En tal sentido, se aborda también el protagonismo político de las organizaciones indígenas, las mismas que, desde la reivindicación de la etnicidad, interpelan aspectos fundamentales del sistema político tales como la crisis de los partidos, la gestión estatal y la configuración de alternativas de poder nacional que los incluyan, pero a la vez respeten su autonomía.

En segundo lugar, se aborda la discusión sobre autonomía, un concepto polisémico que ha generado distintas aproximaciones desde las ciencias sociales, la filosofía e incluso la economía y que se considera aquí, en relación con los procesos de subjetivación política

insertos en el eje de comprensión subalternidad –antagonismo- autonomía planteado por Modonesi (2010). En tal sentido, desarrollamos la noción de autonomía a partir de las corrientes críticas que la desarrollan, especialmente el anarquismo y el marxismo, centrándonos en la doble acepción planteada desde este último; como un criterio de independencia relacional frente a otros actores políticos, y como parte central de horizontes emancipatorios que se proponen la superación de la dominación existente, incidiendo significativamente ambas dimensiones en la construcción de proyectos políticos (Modonesi, 2010). En esa línea, se ensaya una discusión respecto a la relevancia de la autonomía en la constitución de las organizaciones indígenas en América Latina y su reivindicación más o menos explícita en discursos y plataformas, que influye en su vinculación al campo popular, orientando los procesos de movilización y participación política. Se finaliza desarrollando las hipótesis de trabajo respecto al carácter flexible y articulador de la autonomía en la movilización y la participación política, con efectos relevantes en los procesos organizativos y en la construcción de los denominados “instrumentos políticos”, que la distancia de posturas autonomistas excluyentes y les permite interactuar con el Estado y otros actores políticos, más aún en momentos de particular presión económica sobre sus territorios.

1. Movimientos sociales, movimientos socio políticos y luchas indígenas

1.1. El estudio de los movimientos sociales; principales enfoques teóricos

Actualmente el término “movimiento social” es empleado para explicar una amplia gama de acciones colectivas en distintos contextos sociales y políticos, abarcando una diversidad de demandas, identidades y formas de protesta. Esta heterogeneidad ha dado lugar a diferentes enfoques que enfatizan diversos componentes de la acción colectiva. Si bien existen ya balances teóricos y resúmenes exhaustivos que exponen las principales corrientes teóricas en el estudio de los movimientos sociales³ vale citar de modo general los enfoques que han dominado la investigación desde las ciencias sociales. En primer lugar, se cuenta la denominada “Teoría de la movilización de recursos” (TMR) que surge a inicios de los ‘70 en los Estados Unidos. Entre sus principales representantes destacan

³ Ver por ejemplo Tavera, Ligia. 2000. “Movimientos sociales”. En: Baca y otros compiladores. *Léxico de la Política*. FLACSO México, CONACYT, Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México. También Casquette Jesús, 1998. *Política, cultura y movimientos sociales* Ed. Bakakeaz, Bilbao.

Zald y Mc Carthy (1977) quienes, tomando como referente el modelo racional-instrumental planteado por Olson⁴, ponen énfasis en los recursos que dispone un determinado grupo para conseguir objetivos comunes. Los movimientos sociales son definidos como formas de acción mediante las cuales, los individuos excluidos del poder, organizan los recursos necesarios para movilizarse en pos de demandas compartidas. La satisfacción o no de los objetivos comunes depende de la capacidad del movimiento para acopiar recursos, constituir redes sociales y/o tejer alianzas, adquiriendo una mejor posición para enfrentar a las elites políticas. Los movimientos sociales se hallan inmersos en juegos estratégicos de cálculo instrumental en torno a las relaciones de poder que inciden en su orientación política institucional y en su capacidad de auto producirse a sí mismos, generando nuevos cursos de acción según se disponga de más y mejores recursos.

Reconociendo, el aporte de este enfoque, vale mencionar que el énfasis puesto en el cómo surge y se desarrolla el movimiento, sesga la explicación respecto al porqué de su existencia. En el mismo sentido, el énfasis colocado en los cálculos racionales de los actores para negociar alianzas, obtener recursos o propiciar intercambios, deja de lado dimensiones más bien subjetivas vinculadas a motivaciones culturales y a solidaridades no necesariamente mediadas por la lógica instrumental. Este enfoque, además, adopta una perspectiva según la cual las “elites” decisorias del sistema político son básicamente los actores institucionales, específicamente los partidos políticos. A los movimientos sociales les corresponde negociar con los partidos a la vez que siguen un curso tendiente a la institucionalización, pues en la medida que logran legitimar sus demandas, suelen ser incorporados al ámbito de la política partidaria.

A fin de dotar a estas explicaciones de un mayor marco contextual, autores como Charles Tilly, Sydney Tarrow y Doug Mc Adam desarrollan la “Teoría de oportunidades políticas” (EOP) la cual, si bien comparte el enfoque racional instrumental de la TMS, introduce la variable del contexto político. Mientras que para la TMR los movimientos sociales se explican por su capacidad de gestionar recursos por sí mismos, manteniéndose y auto produciéndose, en la teoría de oportunidades políticas son las condiciones del escenario

⁴ Olson plantea que la acción colectiva es posible en tanto existen incentivos positivos que maximicen sus beneficios

político las que influyen decisivamente en el surgimiento y desarrollo de un movimiento social. Elementos como las relaciones de poder, la constitución de los partidos políticos o el carácter del régimen, ya sea democrático o autoritario, definen estructuras de oportunidad que favorecen o limitan la acción de los movimientos. Para Mc Adam (1996) la estructura de oportunidad se define como el grado de probabilidad que tienen los grupos de acceder e influir sobre el poder político, siendo tres los puntos principales a tomarse en cuenta en su estudio: a) diferenciar oportunidades políticas de otras clases de oportunidades (culturales, sociales etc.), b) tener en cuenta las dimensiones que abarca la “estructura de oportunidad política y c) considerar las diferentes posiciones que puede tomar la EOP en el análisis, ya sea como variable independiente o variable dependiente.

La teoría de oportunidades políticas ha sido utilizada con diversos énfasis. De un lado, se ha privilegiado estudiar el nivel institucional nacional, explicando cómo cambios en las legislaciones o en la estructura estatal influyen en la acción colectiva y la formación de los movimientos sociales (Kitschelet, 1993). De otro lado, el énfasis se ha colocado en los aspectos menos institucionalizados del sistema, relacionados con situaciones de crisis que dan lugar a momentos de conflictividad, tales como nuevos repertorios de protesta, cambios en la configuración de las elites o la capacidad de respuesta del movimiento a las políticas represivas implementadas por el Estado (Tarrow, 1997). Si bien la propuesta de analizar los movimientos sociales a la luz del contexto político es un aporte pertinente, puede también soslayar otros factores tales como la capacidad del movimiento para generar nuevas condiciones que faciliten el surgimiento de nuevos movimientos y el papel activo que juega la acción colectiva en la reconfiguración de las elites políticas. La oportunidad política debe ser vista no solo como lo que explica sino también como una variable dependiente explicada a su vez por otros factores (Mc Adam, 1996). La EOP, además, comparte la idea de que los movimientos sociales buscan incorporarse al sistema político, ámbito del que por definición no son miembros, estableciendo relaciones de rivalidad o complementariedad con los partidos según los intereses en común y las condiciones políticas del contexto.

Finalmente, una tercera línea de estudio es la denominada teoría de los “Nuevos movimientos sociales”, desarrollada en la década de 1970 en un escenario signado por los cambios estructurales del capitalismo occidental y el declive de las organizaciones obreras

con el surgimiento de movimientos como el ecologismo, el pacifismo o el feminismo, cuyos ejes articuladores antes que la clase o la ideología se centran en valores como la autonomía o la identidad. Se trata de una corriente fuertemente influenciada por las movilizaciones de mayo del 68, las cuales revelaron la pérdida de centralidad del trabajo en los conflictos sociales y la emergencia de otros referentes de sentido y articulación. Pensadores como Touraine, Habermas, Melucci o Pizzorno analizaron los cambios en la acción colectiva coincidiendo en señalar que las protestas se orientaban cada vez menos al control político del Estado y más a la democratización de la sociedad. Para Alain Touraine, los nuevos movimientos sociales podían definirse como conductas colectivas en lucha contra el poder dominante compuestas por tres elementos fundamentales: a) El principio de identidad, según el cual el actor se define por sí mismo, siendo consciente de su organización y práctica conjunta, b) el principio de oposición, referido a la capacidad del movimiento de nombrar a un adversario que surge en el conflicto, tomando conciencia de confrontar otras fuerzas, c) el principio de totalidad, entendido como la capacidad del movimiento para trascender al sistema histórico. La confluencia de estos tres principios otorga a los nuevos movimientos sociales mayor capacidad para lograr su objetivo de interpelar al sistema, estableciendo para ello alianzas e intercambios con los partidos sin necesariamente plantearse el ejercicio de puestos de poder político (Touraine, 1999)

En similar sentido, autores como Cohen y Arato (2000) analizan los movimientos sociales desde una teoría social dual, según la cual los nuevos movimientos sociales a la vez que actúan sobre el terreno cultural, las normas y las instituciones, inciden en las estructuras económicas y políticas estatales. La acción de los movimientos sociales no necesariamente se orienta hacia el Estado ni a la consecución de beneficios económicos, sino que prioriza la democratización de aspectos excluyentes de la sociedad. Cercana a esta línea de reflexión se cuenta lo propuesto por Offe (1996) para quien los movimientos sociales cuestionan “los límites de la política institucional” desdibujando la línea que separa los asuntos netamente “políticos” de los “privados” (como los temas morales, por ejemplo). Se apunta así a la politización de las instituciones de la sociedad civil, tanto por vías contenciosas y formas simbólicas de protesta, como por canales políticos representativos y burocráticos, impactando en el ejercicio de la autoridad política que se ve obligada a replantear sus viejos paradigmas de autoridad.

El enfoque de los nuevos movimientos sociales incorpora así elementos importantes a la reflexión, tales como el énfasis en la capacidad de la acción para reorientar sentidos excluyentes o el papel de la identidad, resaltando su potencial emancipador y el impacto en los componentes culturales y subjetivos de la sociedad. Justamente, pensando fenómenos contemporáneos relacionados con una mayor centralidad de las reivindicaciones de la identidad étnica, resulta importante lo anotado por Pizzorno (1998) respecto al carácter abierto de la identidad colectiva en tanto se mantiene receptiva a cambios propios de su composición, orientación o contexto temporal. Cuando la identidad vigente se encuentra amenazada o desgastada, la dimensión abierta permite que los sujetos luchen por obtener otra o resignifiquen la existente pues la acción colectiva existe solo en base a una identidad. Tal proceso de cambio refiere a variaciones en las subjetividades compartidas que llevan a repensar la lealtad al grupo. La lealtad se afirma no solo en el reconocimiento de intereses comunes sino en la situación de compartir condiciones de vida que involucran ocupaciones, sensibilidades, aspectos culturales y la posibilidad de gozar beneficios colectivos. Estos elementos permiten a los individuos afrontar los diversos grados de incertidumbre que implica la acción colectiva y que escapan al cálculo racional, pues es imposible tener elementos de evaluación para todas las variables inmersas en los momentos de la acción. La identidad abierta que propone Pizzorno se sostiene en lazos cambiantes por los cuales los diferentes yos inter temporales brindan los marcos necesarios para afrontar la contingencia. En línea similar se encuentra la vertiente denominada políticas de la identidad (“identity politics”) según la cual el reconocimiento de ciertas características compartidas, constituye uno de los ejes principales que operan cuando los movimientos sociales incursionan en la esfera pública. En tal sentido F. Polleta y J. Jaspers (2001) cuestionan el énfasis excesivo que las teorías de elección racional, colocan en los intereses como eje de la acción colectiva. Por el contrario, los autores destacan el rol que juega la identidad en las diferentes fases del desarrollo del movimiento social, confiriendo a la acción un carácter expresivo que puede motivar nuevas adhesiones entre quienes comparten o se sienten identificados con las características del grupo impulsor.

Si bien se puede constatar una mayor capacidad analítica en la teoría de los NMS, este enfoque tiende a tratar a los movimientos sociales como fenómenos unitarios en los que prima lo simbólico identitario, remarcando el rol de las tecnologías de la información

y el relacionamiento en redes por encima de estructuras organizativas, la fuerza de sedimentos históricos y la capacidad de acción política. Se tiende a sobredimensionar así la búsqueda de lo “novedoso”, frecuente en sociedades desarrolladas principalmente occidentales, dando por sentado que la acción de los movimientos se interesa más por cambiar sentidos comunes dominantes que por disputar poder en el terreno de la política. En el caso de Latinoamérica, esta teoría pierde capacidad explicativa para analizar importantes procesos de acción colectiva que, además de su contenido cultural e identitario, plantean reclamos de carácter distributivo e incursionan con fuerza en la lucha por lograr puestos de representación y gobierno. Es por ello que, para términos de la investigación, se rescata de este enfoque el énfasis colocado en la construcción de identidades colectivas abiertas y estratégicas, además de la atención prestada al impacto de los nuevos movimientos sociales en el terreno político y la democratización de las sociedades.

Una vez trazado este panorama general de los enfoques trabajados en el estudio de los movimientos sociales, corresponde aclarar que no se trata necesariamente de adherirse o negar determinadas corrientes teóricas, sino de reconocer sus posibles aportes para la problemática de estudio, asumiendo que no son la única posibilidad interpretativa de los procesos de acción colectiva. En el caso de la academia peruana, ha primado el afán por comprender las luchas sociales de las últimas décadas desde las aproximaciones mencionadas, priorizando lo contencioso por sobre el entramado socio político que articulan, obviando la variable emancipación del sentido de la acción de los actores, sus discursos y proyectos político reivindicativos. Con la intención de ensayar otras miradas, se considera pertinente aquí tomar los enfoques presentados como “teorías de rango intermedio”, sin enfatizar en sus pretensiones interpretativas, rescatando sus alcances descriptivos y utilizando varios de sus aportes desde una proyección crítica (Modonesi, 2015). Esto a la par que se toman también otras aproximaciones teóricas que abarcan la complejidad de los fenómenos socio políticos surgidos en el continente, en particular aquellos que renuevan la resistencia a formas hegemónicas de dominación y plantean otras formas posibles de organización y auto gobierno, como puede ser el caso de los pueblos indígenas y sus organizaciones representativas.

Para fines de la investigación, además de rescatar los aportes mencionados del enfoque de los nuevos movimientos sociales sobre las identidades colectivas y los procesos de democratización, nos interesa recuperar dos aspectos puntuales de las teorías mencionadas. Primero la noción de *ciclo de movilización* desarrollada por Tilly y Tarrow dentro de la EOP, en tanto permite identificar ritmos en las protestas y puntos de inflexión que facilitan la periodización y la ubicación de momentos de ascenso y declive. Ello teniendo en cuenta que los probables desenlaces de la movilización, no necesariamente tienen que ver con la consecución o no de reformas institucionales logradas por el movimiento, pues se estaría poniendo como fin último de la acción colectiva la atención institucional de las demandas, sin tomar en cuenta horizontes transformadores o cuestionamientos sistémicos. Asimismo, las etapas de ascenso o declive de la movilización suelen tener impactos diferenciados a nivel nacional y local por lo que el cierre de determinado ciclo puede ser relativo de acuerdo al arraigo territorial de la organización. El segundo aspecto importante a tener en cuenta es el concepto de “*framing*” o *enmarcamiento* que brinda una entrada interesante de análisis al considerar los movimientos sociales como agentes activamente comprometidos con la producción y mantenimiento de sentidos, que durante la acción colectiva desarrollan “procesos de enmarcamiento”, entendidos como formas de organizar la experiencia y ubicarla en referentes discursivos que los trascienden.

Los procesos de enmarcamiento pueden operar en el movimiento en tres sentidos: como *marcos de diagnóstico* (identificando problemas y atribuciones), *marcos de pronóstico* (orientando evaluaciones) y *marcos de motivación* (o referentes a tener en cuenta). En base a este núcleo, los marcos de acción permiten al movimiento atender sus problemas de forma interrelacional, fomentando acuerdos entre elementos disímiles e incrementando su capacidad de movilizar a la población (Bendford y Snow, 2000:145)

No todos los discursos ni enunciados presentan la misma capacidad de enmarcamiento, por lo que es central identificar los “marcos maestros” aquellos que son más inclusivos y flexibles y pueden incidir en la acción colectiva de todo el sector de movimientos sociales. Una característica de este tipo de marcos es su potencial de “resonancia”, referido a su capacidad de incrementar la efectividad y legitimidad de las demandas. Existen marcos que resuenan más que otros y esto se debe a dos factores: uno a la credibilidad de quien enuncia el marco en tanto su consistencia discursiva y su constatación empírica, y dos a su legitimidad y capacidad de generar consensos

articulando en torno suyo a otros discursos, como sucede por ejemplo con el discurso de los derechos humanos. Los procesos de enmarcamiento influyen en la definición de estrategias y abren oportunidades políticas a la vez que repercuten en la construcción de la identidad, pues incluyen memorias compartidas e imaginarios colectivos (Bendford y Snow, 2000). En tal sentido, por ejemplo, las reivindicaciones culturales y étnicas propias de los movimientos indígenas, dan cuenta de procesos de enmarcamiento según los cuales el movimiento organiza su discurso y experiencia en torno a un marco que lo dota de mayor legitimidad y resonancia en un contexto global favorable a la interculturalidad y el respeto de los derechos colectivos.

Dicho esto, pasemos a analizar los enfoques desarrollados para estudiar los procesos de acción colectiva que enfatizan en la constitución de actores socio políticos, desarrolladas principalmente en América Latina desde una perspectiva crítica que incluye un cuestionamiento más sistémico de la sociedad. En esta línea, son claves los estudios que abordan la acción política como parte constitutiva en el desarrollo del movimiento social y no como punto de una agenda externa. Es por ello que organizaciones como las conformadas por los pueblos indígenas dan vida a también “instrumentos políticos”, directamente vinculados a la organización y que les permiten acceder a diferentes niveles territoriales de gobierno.

1.2. Movimientos socio políticos en América Latina

Tal como se ha mencionado, estudiar el proceso de constitución de actores socio políticos que articulan dinámicas de movilización y de acción política, requiere tener en cuenta la complejidad de su constitución organizativa y la dinámica política en la que se involucran, además de los contextos en que se desenvuelven y las problemáticas en torno a las cuales se articulan. En tal sentido, consideramos importante analizar el problema desde una perspectiva crítica, que trascienda el marco de aceptación de las dinámicas políticas establecidas cuestionando aspectos fundamentales del ordenamiento social. Vale señalar que aludir a la noción de “crítica” como característica de una orientación de análisis, refiere en buena cuenta a los planteamientos expuestos por la Escuela de Frankfurt y sus diversas apropiaciones, las mismas que cuestionan la expansión del pensamiento único propio de la

sociedad moderna fundada en la explotación, que ve diluida su dimensión histórica y con ello su potencial transformador (Marcuse, 1993). En contraposición a las corrientes conservadoras que exaltan el “progreso capitalista”, la teoría crítica llama la atención respecto a la necesidad de recuperar la conciencia histórica de los sujetos y sus posibilidades de desenvolvimiento en un contexto de relaciones específicas de dominación y subordinación. En términos de Adorno (1986) se trata de cuestionar el sentido dominante de la racionalidad instrumental en la cultura moderna, señalando el vínculo entre el poder y la cultura, pues cada vez más las ideologías dominantes se constituyen a través de las distintas formaciones culturales y se reproducen por los medios de masas e instituciones vinculadas a los poderes establecidos. Esta aproximación cuestionadora de la realidad, cobra importancia en la región en tanto las teorías predominantes han privilegiado sistemáticamente perspectivas centradas en la elección racional, que no profundizan en las impugnaciones que los sujetos movilizados realizan al orden establecido y menos en las posibilidades de transformación que plantean. Es desde este enfoque que ubicamos el análisis asumiendo una corriente donde la crítica opera como criterio de distinción, permitiendo aludir a una serie de autores y enfoques anti deterministas, anti positivistas, anti mecanicistas o historicistas cuyos rasgos anti dogmáticos se traducían en una postura crítica no solamente orientada hacia las sociedades capitalistas burguesas y el pensamiento que las regía, sino hacia adentro, hacia el movimiento socialista y el marxismo mismo (Modonesi, 2015).

Más específicamente, el interés se centra en explicar las prácticas de movilización y acción política que adquirieron relevancia en América Latina, y particularmente en el área andina, entre mediados de la década del ‘90 y fines de la primera década del 2000, generando luchas sociales antineoliberales y crisis políticas en distintos países. De este modo, los actores sociales desarrollaron también procesos de subjetivación política, en tanto se constituían como sujetos con capacidad de modificar el escenario institucional, participar en procesos electorales y, en algunos de los casos, ser parte de gobiernos progresistas. Se trata entonces de ensayar aproximaciones que, desde la mencionada perspectiva crítica, analicen los “movimientos socio políticos” como un área específica al interior del espectro más amplio que abarca los estudios de movimientos sociales.

Situándonos en América Latina, el análisis de los movimientos sociopolíticos requiere tener en cuenta algunos elementos centrales. Primero las múltiples realidades – políticas, económicas, sociales y culturales- que conviven en nuestro continente dotando de mayor complejidad a los procesos de movilización social y representación política. En palabras de Aníbal Pinto (1973), vivimos una suerte de “heterogeneidad estructural” manifiesta en la coexistencia y compenetración de diferentes niveles productivos, espacios sociales y dinámicas culturales. La modernización de Latinoamérica se haya signada por esta convivencia de fenómenos simultáneos en el tiempo y en el espacio que impactan en la vida cotidiana de los sujetos y los procesos organizativos que protagonizan. La reestructuración de la economía a escala mundial no anula dicha heterogeneidad, sino que la reconfigura, instalando en el continente procesos productivos altamente tecnificados, como los centros de maquila articulados a grandes transnacionales, que conviven con bolsones de pobreza donde los individuos subsisten empleados en actividades primarias o engrosan el contingente de pobres urbano marginales. La convivencia de formas económicas, sociales y culturales de origen temporal diverso, producen fenómenos de simultaneidad y fragmentación entre los actores sociales, dificultando el reconocimiento como parte de una misma problemática. La exclusión y la polarización social se vuelven características frecuentes en la dinámica de movimientos que deben luchar por no caer en el aislamiento.

De otro lado, influyen en la acción de los actores sociales los cambios suscitados a nivel del sistema político, principalmente a raíz de las “transiciones democráticas” y los procesos de ajuste estructural que significaron las reformas neoliberales. Al respecto, Álvarez y Escobar (1992) destacan dos factores comunes en esta etapa; la crisis del modelo de desarrollo en la región (denominado modelo de sustitución de importaciones) y la crisis de los partidos políticos y los mecanismos de representación. Con la vuelta a las democracias y el declive de los Estados desarrollistas, las formas de articulación social apuntan también hacia la identidad y la organización desde la vida cotidiana. Estas nuevas identidades se asumen de un modo distinto a occidente, pues acrecientan su potencial como medio para democratizar diferentes espacios de la sociedad; el movimiento feminista por ejemplo vincula sus reivindicaciones de autonomía a la transformación del espacio doméstico, lo cual se expresa en la organización de cocinas populares que buscan garantizar el derecho a la alimentación del colectivo. De otro lado, se producen cambios en las relaciones entre partidos

políticos y movimientos sociales, las mismas que tradicionalmente se habían inclinado hacia el predominio de la estructura partidaria y el condicionamiento a determinadas líneas ideológicas. Las organizaciones que surgen reclaman mayores márgenes de autonomía y cuestionan el rol de base movilizable a la que habían sido confinados. Los partidos políticos, debilitados por una persistente crisis de representación, deben aceptar negociar con los movimientos sociales, tejiéndose nuevas alianzas y formas de interacción que incluyen la posibilidad de que el movimiento construya su propia organización política identificándola como “instrumento” para participar de la arena electoral.

Otro aspecto relevante para el análisis es el papel del Estado y su relación con los grupos históricamente excluidos, particularmente los movimientos sociales que demandan un nivel de participación y representación en el mismo. Para ello, se considera la comprensión del Estado desde la perspectiva planteada por Gramsci, como la suma de la sociedad civil y el aparato coercitivo, es decir la suma de los componentes represores y el aparato de coacción legal administrativo más el espacio donde se construye el sentido común y el consenso. En torno al Estado actúan organismos e instituciones que refuerzan la hegemonía del grupo dominante, actualizando la mirada leninista que remarcaba su carácter de instrumento de la clase dominante (Gramsci, 1980). Justamente, tomando distancia con la mirada del Estado como una cosa o un mero instrumento de clase, es importante lo que Jessop denomina carácter estratégico relacional, que busca entender al Estado como una relación social, donde existen más bien tendencias y no necesariamente determinaciones estructurales, lo cual lo lleva a satisfacer unas demandas más fácilmente que otras. No es un terreno neutral, sino que tiene estrategias que le llevan a seleccionar unas demandas y no otras; s resultado de las victorias históricas de unos sectores sobre otros y de la correlación de fuerzas manteniendo una autonomía relativa respecto a las fracciones del bloque en el poder (Jessop, 2017). No obstante, si bien la condición relacional permite a los grupos subalternos mantener ciertos niveles de agencia, los sectores populares solo tienen un Estado heredado y carecen de las “palancas” necesarias para acceder a su manejo y representación, debiendo acudir frecuentemente a las protestas clásicas para hacer valer sus demandas. Se trata de profundas desigualdades en el acceso a la representación y al ámbito administrativo estatal, que se agudiza con la globalización, con las grandes campañas electorales y el poder de los medios de comunicación, exigiendo a los grupos menos favorecidos plantearse

alianzas y decisiones políticas que incrementen sus posibilidades de acceder al Estado para llevar adelante procesos de transformación social (Monedero, 2018). En esa línea se inscribe la participación de distintos movimientos y organizaciones sociales en el ascenso y consolidación de los denominados “gobiernos progresistas” los cuales como afirma Thwaites (2012) se caracterizan por cuestionar la primacía del mercado y la subordinación a la lógica de la acumulación global, planteando caminos alternativos al modelo neoliberal clásico. Es el caso de Ecuador y más claramente el de Bolivia, donde el triunfo de partidos o coaliciones políticas responde directamente a la dinámica de los actores movilizados. A nivel subnacional, los movimientos socio políticos también se plantean la disputa del poder estatal en gobiernos regionales y locales, generando lazos orgánicos con las autoridades electas, las mismas que deberían responder al movimiento sobre sus decisiones, generándose momentos de tensión entre la lógica estatal y las necesidades del movimiento.

Asimismo, conviene resaltar el momento económico en que se desenvuelve la acción colectiva, caracterizado por una suerte de re-primarización económica centrada en actividades de poco valor agregado, de un perfil productivo con alta especialización en actividades extractivas. Ello impide la diversificación productiva y el desarrollo tecnológico, ya que las empresas transnacionales tienen sus propios centros de innovación tecnológica no conectados a las necesidades del país y crean pocos puestos laborales, instalando enclaves de exportación desvinculados de las comunidades locales que afectan el medio ambiente y agotan los recursos naturales (Nadal, 2009). Siguiendo a Harvey, la actual etapa de expansión del capital puede calificarse como “acumulación por desposesión” proceso que agudiza la confrontación de intereses respecto a la cuestión del territorio, los recursos y el medio ambiente. Esto implica una frenética mercantilización y depredación de bienes ambientales vinculada a lo que Marx denominó acumulación “primitiva u originaria” aunque incluye un rango más amplio de procesos como la mercantilización y privatización de la tierra, la expulsión forzosa de poblaciones campesinas o indígenas, la conversión de diversas formas de derechos de propiedad – comunal, colectiva, estatal - en derechos de propiedad exclusivos; la supresión de formas de producción alternativas y procesos de apropiación de activos incluyendo los recursos naturales (Harvey, 2004). De este modo, la depredación de los bienes ambientales (tierra, aire, agua) y la degradación ambiental avanzan en transformar la

naturaleza en mercancía, mercantilizando también las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual configurando un panorama extendido de desposesión.

Sobre estas características, es que entre mediados de la década del 90 y fines de la primera década del 2000, se articulan y adquieren relevancia dos problemáticas diferenciadas, pero históricamente ligadas en tanto refieren al uso del territorio y el aprovechamiento de los recursos en el momento económico descrito. Se trata de un lado de la denominada problemática “socio ambiental” presente en casi todo el continente a raíz de la intensificación de las actividades extractivas y de los agro negocios, y de otro, de la movilización de los pueblos indígenas u originarios, que adquiere renovado protagonismo en los países de la región, exigiendo mayor participación y autonomía en las decisiones políticas. Consideramos importante analizar ambas problemáticas y las intersecciones que tejen entre sí, particularmente en países como Perú y Colombia impactados por la actividad extractiva neoliberal y una dinámica de movilización social, incluida la ambiental e indígena, que no deviene necesariamente en gobiernos progresistas, pero si afirma un mayor protagonismo en la agenda política local y nacional.

Respecto a la problemática socio ambiental, la relevancia que adquiere las dos últimas décadas se vincula directamente al modelo económico reprimarizador extractivista basado en la sobre explotación de recursos naturales en su mayoría no renovables, y los efectos de desposesión que trae en los territorios, dando lugar a nuevas formas de dependencia y dominación. Siguiendo a Svampa (2009) el extractivismo fue adoptado por los países de la región dos décadas atrás al asumir el modelo neoliberal, e incluye actividades tradicionales como la minería y los hidrocarburos, pero también los agro negocios o la producción de bio combustibles, transfiriendo recursos de la economía real al sector financiero. No obstante, pese a las críticas al modelo extractivo señaladas, los defensores de tal reprimarización, suelen resaltar sus impactos positivos en el crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB), lo cual dinamizaría el consumo y el sector servicios, generando rentas que el Estado puede utilizar para la lucha contra la pobreza mediante programas sociales focalizados a poblaciones consideradas vulnerables, como los pueblos indígenas.

En este contexto socio económico se desarrolla lo que Svampa denomina “movimientos socio ambientales”, caracterizados por compartir una particular valoración del

territorio, colocándolo al centro de una disputa que, además, incluye la preservación de los recursos naturales, dinámicas de desarrollo contrapuestas, cosmovisiones y marcos identitarios diferenciados (Svampa,2012). Organizaciones de pobladores, campesinos, pequeños productores, entre otros deben enfrentar la presión de grandes proyectos sobre sus tierras y recursos, problematizando aspectos como la gestión pública, el destino de los recursos naturales y la protección de “lo común” entendido como el cuidado de bienes colectivos no privatizables históricamente defendido por las comunidades y pueblos indígenas. Para la filósofa maya quiché Gladis Tzul (2016), la defensa de lo común genera y establece límites a la lógica del capital y a la fuerza estatal, operando como un elemento central en la concepción de los bienes y recursos por parte de las comunidades, siendo a la vez un eje fundamental de sus procesos de resistencia. Sin embargo, el extractivismo busca imponerse a esta concepción, instalando una lógica de desarrollo expoliadora que, con algunos matices, ha sido asumida también por los gobiernos progresistas, compartiendo la idea de que en este momento histórico es casi la única vía posible para la sobre vivencia de las economías nacionales y el financiamiento de proyectos de desarrollo que beneficien a las mayorías. Para Enrique Left se produce una “ambientalización de las luchas rurales” refiriéndose al entramado de acción en el que participan gremios campesinos, pueblos indígenas, redes de apoyo y organizaciones no gubernamentales con conexiones en el extranjero, los cuales participan de conflictos ligados al acceso y control de los recursos naturales, el territorio y el ambiente, estableciendo disputas respecto a qué se entiende por desarrollo y democracia (Left, 2006). Se configuran así luchas de poder por la distribución de bienes materiales (valores de uso), pero sobre todo de valores asignados a los bienes, necesidades, ideales, deseos y formas de existencia que definen los procesos de adaptación y transformación de los pueblos a la naturaleza.

1.2.1 Movimientos socio políticos y neoliberalismo en el área andina; Perú y Colombia

En el área andina las últimas décadas del s. XX se caracterizaron por el protagonismo de actores sociales que adquirieron relevancia impugnando las políticas neoliberales impuestas al amparo del consenso de Washington. Las denominadas “transiciones democráticas” que sucedieron a los autoritarismos de las décadas del ‘60 y ‘70, quedaron atrás pero no concretaron su promesa de que la democracia mejoraría la calidad de vida de las mayorías.

Por el contrario, en países como Perú, siguieron años de conflicto armado e hiper inflación especialmente trágica en el primer gobierno aprista, dando lugar a una profunda crisis que se resolvió por la vía autoritaria tras el auto golpe de Alberto Fujimori, que impuso un nuevo régimen político sustentado en el neoliberalismo y la carta Constitucional de 1993. También en Colombia fueron años de convulsión y violencia que no se resolvieron con la aprobación de una Constitución bastante progresiva en derechos sociales y políticos, pero de corte neoliberal en materia económica. La implementación de políticas desregularizadoras y la llegada de nuevos capitales, básicamente en la industria extractiva, dieron paso a un nuevo ciclo de protestas y movilización donde distintas organizaciones sociales impugnaron las nuevas condiciones que imponía el neoliberalismo en lo social y también en la política, ampliando la democracia y con ello los límites del orden establecido.

Para autores como Bonilla y Maseo (2000) analizar el papel de los movimientos sociales en los procesos democratizadores, requiere detenerse en la situación específica de cada país, y lo que significa en cada uno oponerse a dicho orden político, a la par que profundizar en los cambios que estos movimientos se proponen conseguir, dentro de su lucha por la democratización. Los autores presentan los movimientos sociales surgidos entre las últimas décadas del s. XX y las primeras del s. XXI en grupos, resaltando en primer lugar los más clásicos como los sindicatos o movimientos campesinos, seguidos de nuevos grupos orientados más a la movilización de recursos y articulaciones identitarias como las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que impulsan iniciativas de desarrollo. Un último grupo importante sería el de los movimientos indígenas, que forman un campo diverso y complejo, pero con características similares como, por ejemplo, el énfasis en la identidad étnica y la revaloración de la ‘comunidad étnica’ como el actor central de la dinámica de revitalización indígena. En lo discursivo, los movimientos indígenas reivindican “lo propio” como lo étnico cultural que les caracteriza, rechazando la aculturación, pero afirmando la interculturalidad y demandando relaciones respetuosas con el Estado y la sociedad. Además, valoran los derechos humanos, buscan integrarse al Estado nación y disfrutar de los beneficios de la modernización y la democracia, lo cual precisa una estrategia participativa en lo político, que implique fomentar alianzas y reorientar sus propuestas para hacerlas más adecuadas con el discurso dominante en un momento dado (Le Bot, 1994). En países como Ecuador o Bolivia, las organizaciones indígenas lograron participar en el debate político con

éxito y competir electoralmente, afirmándose como sujetos socio político que han tenido que aliarse o negociar con gobiernos progresistas a los que generalmente apoyaron para su ascenso al poder. En Perú y Colombia, las organizaciones indígenas han enfrentado la imposición del “neoliberalismo” cuyo avance afecta directamente sus territorios y los conmina a resistir, defendiendo lo propio sin dejar de reclamar una mayor democratización de la sociedad.

Tal como se adelantó, abordar el neoliberalismo, requiere en primer lugar comprenderlo a partir de tres acepciones básicas predominantes en su concepción e implementación. Primero; como *un programa intelectual* “Un conjunto de ideas cuya trama básica es compartida por economistas, filósofos, sociólogos, juristas entre los que destacan Friedrich Hayek, Milton Friedman, Hernando De Soto entre otros cuyo principal énfasis se coloca en restaurar el liberalismo amenazado por las tendencias colectivistas del s. XX” (Escalante, 2016:18). Segundo, como un *programa político*; una serie de leyes, arreglos institucionales, criterios de política económica, fiscal derivados de aquellas ideas con el propósito de frenar y contrarrestar el colectivismo en aspectos concretos, tanto en la economía, la educación, la salud, etc. Finalmente, como un *modelo de sociedad*, un régimen de existencia que impone determinada racionalidad y formas de convivencia susceptibles de reproducirse también desde abajo, en las subjetividades y prácticas populares (Gago, 2014)

Centrándonos en el neoliberalismo como una ideología – la más exitosa del s. XXI- puede constatar que opera como una forma de entender el orden social, una moral, un abanico de políticas públicas que transforman el orden económico, y también el horizonte cultural. Como menciona Escalante (2016) a diferencia del liberalismo clásico, el neoliberalismo resalta la convicción de que el mercado no es un hecho natural, no surge de manera espontánea, sino que tiene que ser creado, defendido y apuntalado por el Estado. No basta el “laissez faire” se requiere un Estado más activo. De otro lado, para el neoliberalismo el mercado es expresión material de la libertad. Los neoliberales tienden a desconfiar de la democracia y otorgan prioridad absoluta a la libertad, es decir al mercado como garantía de la libertad individual atribuyendo una superioridad técnica y moral de lo privado sobre lo público. Para el neoliberalismo es fundamental concentrarse en el “el arte de gobernar” pues los colectivistas y los laisser fairistes se equivocaron, por razones contrarias, sobre lo que debería ser el orden político; unos quieren administrar todas las relaciones de los hombres

entre ellos y los otros piensan que estas relaciones son libres de modo natural (Guillén, 2018). En esa línea, resalta la importancia de gobernar y administrar un orden social cambiante pues las nuevas condiciones del capitalismo demandan una adaptación permanente que no puede dejarse al espontaneísmo del mercado siendo necesaria una política de gobierno que apunte a la vida individual y social. Sin detenernos en los avatares históricos de consolidación del neoliberalismo, vale resaltar su arribo a Latinoamérica primero en Chile con el golpe de Pinochet y luego con el denominado Consenso de Washington; un conjunto de recomendaciones de política económica formuladas en 1989 con el objetivo de orientar a los países en desarrollo para superar las crisis económicas que atravesaban. Con el aval de los organismos económicos multinacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, el Consenso de Washington propuso para los países latinoamericanos, la combinación de políticas de liberalización y estabilización que impulsaran el crecimiento económico, minimizando la intervención del Estado y desarrollando políticas como la disciplina fiscal, la reducción de las prioridades del gasto público, promoviendo la liberalización de la inversión extranjera directa, las privatizaciones de empresas públicas, entre otras (Martínez y Rangel, 2012).

En el Perú, el neoliberalismo se institucionalizó con el aval de la cúpula militar empresarial vía una nueva Constitución Política, aprobada en 1993 meses después del auto golpe de Alberto Fujimori por un cuestionado Congreso Constituyente Democrático y fue refrendada luego por un dudoso referéndum.⁵ Este régimen colocó las garantías necesarias para asegurar una nueva gobernabilidad. En un inicio, Fujimori y su entorno hicieron posible estos cambios, pero rápidamente se sumaron las elites empresariales vía la CONFIEP, la iglesia y el ejército subordinado a Montesinos. Se aseguró así la gobernabilidad “por arriba” con la gestión pública y la arquitectura legal institucional, y se fortaleció la gubernamentalidad “por abajo” generando “un conjunto de saberes, tecnologías y formas de administrar la sociedad que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no se impulsa ni se piensa sólo desde arriba (Foucault, 2006). Se trata de una “racionalidad” no puramente abstracta ni macro política sino desplegada por las subjetividades y las prácticas de la vida cotidiana incluyendo

⁵ En el referéndum de 1993 la Constitución fue aprobada por el 52,33% que voto por el Si a la nueva Constitución frente a un 48% que votó por el No. El proceso de consulta fue controversial pues se denunciaron casos de fraude en algunas localidades de Puno, Arequipa y Trujillo; el propio miembro del Jurado Nacional Electoral, Juan Chávez Molina, cuestionó el proceso por la “pérdida” de actas y renunció a manera de protesta. (Cotler, 1994)

una afectividad colectiva (Gago, 2014). La gubernamentalidad neoliberal es, por tanto, el gobierno de la sociedad en base a criterios empresariales, debiendo ser comprendida y regulada con los criterios de la economía la que, a su vez, tiene como principio fundamental, ya no el intercambio como proponía el liberalismo clásico sino la competencia como propone el neoliberalismo (Torres Apablaza, 2017) Junto a ello, es importante ubicar la implementación y desarrollo de la gubernamentalidad neoliberal en sociedades afectadas por violencia, conflicto armado o convulsión social, que generaron condiciones para su legitimación apelando a sendos estados de excepción como imperativo legal o extralegal que facilitaron el orden a partir de la obediencia. Justamente, para Agamben (2010), el poder contemporáneo requiere legitimarse a través de la excepción y su apelación a una situación permanente de peligro; produciendo el “estado de emergencia” como el momento del derecho en que, para garantizar su existencia, el orden jurídico se suspende, garantizando un mayor control tanto a través institucionalidad como de la biopolítica o gestión sobre la vida. En América Latina, el “estado de emergencia”, fue y continúa siendo una pieza fundamental en el desarrollo y consolidación de la gubernamentalidad neoliberal, facilitando su aceptación y asimilación en diversos sectores sociales.

En Perú, el neoliberalismo, alabado por los pregoneros del capitalismo popular, amplificado por los medios de comunicación y argumentado por una nueva intelectualidad, fue calando rápidamente en la sociedad. En medio de un contexto de posguerra, crisis de las izquierdas, informalidad y precariedad, sin discursos ni ilusiones alternativas, la promesa neoliberal de consolidar un país de emprendedores logró arraigo. Con el respaldo de los poderes facticos, el Fujimorismo instauró el régimen neoliberal peruano y le impregnó características propias como altos niveles de corrupción y autoritarismo. Este régimen sobrevivió la caída fujimorista, acomodándose a la nueva etapa democrática, teniendo la Constitución de 1993 como pieza fundamental de consenso.

La caída del fujimorismo, impulsada por movilizaciones populares, pero también avalada por la pérdida de apoyo de los Estados Unidos y grupos de poder nacional, dio lugar a una “transición” marcada por las continuidades. Del 2001 en adelante ninguno de los presidentes que ejerció el poder -Alejandro Toledo, Alan García y Ollanta Humala - desmontó el andamiaje neoliberal instalado, básicamente porque compartían dicha plataforma. La prolongada crisis de las organizaciones sindicales y populares, abonaron a la

superficialidad de los cambios, de modo que no se revisó el festival de privatizaciones ni se realizaron grandes reformas al sistema electoral, continuando vigente, además, el régimen laboral lesivo para los trabajadores. La transición democrática continuó e incluso reforzó el neoliberalismo, precarizando a los sectores populares bajo promesas de éxito para los “emprendedores”, debilitando los lazos sociales, reforzando la hegemonía del mercado y favoreciendo el clientelismo político. Los sucesivos gobiernos que asumieron el poder por la vía democrática continuaron este modelo de gobernabilidad neoliberal y se aferraron al pacto constitucional reformulándolo cuando hacía falta más bien para reforzarlo. Como afirma el economista Francisco Durand, los sectores neoliberales que capturaron el Estado durante el gobierno Fujimorista, mantuvieron el poder en el manejo de organismos claves del aparato de Estado como el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) o la Superintendencia Nacional de Administración tributaria (SUNAT) y otras redes sociales y políticas que la transición fue incapaz de desmontar y que operan como una suerte de “mano invisible” que favorece a los grupos empresariales. (Durand; 2004) Asimismo, en lo referido a las actividades extractivas, la vuelta a la democracia coincidió con el boom de los precios de los commodities que se mantendría por casi dos décadas. Se inició así un período de reprimarización de la economía nacional por el cual se priorizó la promoción de la inversión en explotación de recursos naturales, principalmente minerales, gas y petróleo, incrementando la presión sobre los territorios donde éstos se ubicaban. Los grupos en el poder, aliados a poderes transnacionales, reforzaron el modelo para aprovechar el periodo de bonanza, sumando cuantiosos ingresos con la lluvia de licitaciones y concesiones, al tiempo que ofrecían a las mayorías un impreciso bienestar producto del “goteo” de sus ganancias.

Pese a esta hegemonía neoliberal y los afanes de las élites políticas por mantener la gubernamentalidad instalada, la sociedad peruana no dejó de manifestar diversas impugnaciones al modelo, expresadas básicamente en las demandas por una mejor redistribución del crecimiento económico, por el respeto a los territorios frente a los efectos de la presión extractiva y los daños socio ambientales, y por (re) conquistar derechos sociales constantemente amenazados. Las impugnaciones al neoliberalismo se han expresado en una constante movilización social, que, pese al tejido social debilitado por el conflicto armado, el fujimorismo y la crisis política, ha conseguido articular nuevos espacios organizativos. En

este horizonte de impugnación se sitúan las comunidades y pueblos indígenas articulados en organizaciones representativas para la defensa de sus derechos colectivos.

En Colombia, el neoliberalismo se impuso a principios de los años 90, durante la presidencia de César Gaviria, quien atacó los componentes proteccionistas y lanzó el plan denominado “Apertura Económica” que conllevó privatizaciones, desregulación y cambios en la fiscalidad. Aunque en el corto plazo los resultados trajeron cierto auge económico, en lo que respecta a la política agraria, directamente vinculada con el movimiento indígena y campesino, el neoliberalismo colombiano mantuvo la alarmante concentración histórica de las tierras de uso agrícola, dando un nuevo aire al gran latifundio y, con este, a los poderes paramilitares asociados a su control. Ello aceleró el empobrecimiento del campesinado que, junto a la estrategia violenta y expansionista del latifundio ganadero y narcotraficante, fueron la principal razón de que en Colombia llegaran a sumarse cerca de dos millones de desplazados forzados (Sánchez; 2006).

Los dos períodos de gobierno autoritario y neoliberales encabezados por Alvaro Uribe y la implementación del Plan Colombia, acentuaron esta estructura de concentración de la tenencia de la tierra, favoreciendo a terratenientes y latifundistas, además de intensificar los enfrentamientos entre el ejército y la guerrilla de las FARC y el ELN. En ese difícil contexto de conflicto social y violencia armada, la economía campesina e indígena se vio fuertemente impactada, organizando masivos movimientos de protesta conocidas como las “Mingas” que en distintos territorios del país y principalmente en el Cauca rechazaron la expropiación violenta, el asesinato selectivo, las masacres, y bombardeos que venían soportando las comunidades por parte del Estado, pero también por la implementación de políticas "públicas" agrarias excluyentes. Los esfuerzos por implementar el Acuerdo de Paz firmado el 2016 durante los gobiernos de Juan Manuel Santos, son todavía bastante superficiales y poco exitosos, pues el presidente Iván Duque prefirió continuar la política guerrillista de su mentor Álvaro Uribe, llevando a una disidencia de las FARC a retomar las armas. Sin embargo, esta violencia estructural, no ha impedido que, desde la promulgación de la Constitución de 1991, el movimiento indígena sostenga una activa participación, pugnando por el desarrollo de normas favorables a la autonomía territorial indígena que posibilitan ciertos niveles de auto gestión que serán desarrollados en los siguientes capítulos.

A la par que el neoliberalismo se impone y expande desde la gubernamentalidad, la cooptación y la violencia, los pueblos indígenas organizan la acción colectiva reivindicando su etnicidad, desplegando la protesta y participando en distintos aspectos de la política.

1.3 Movimientos indígenas; etnicidad, protesta y participación política

En este contexto, caracterizado por el neoliberalismo y la presión extractiva sobre los territorios, se produce un renovado protagonismo de los pueblos indígenas, los cuales, aunque puedan compartir elementos de la agenda socio ambiental, cuentan con una historicidad y una trayectoria que les otorga identidad propia y una especial complejidad. Vale anotar que por “pueblos indígenas” nos referimos aquí a los grupos étnicos que coexistieron en América latina antes de la conquista española, presentando distintas culturas y lenguas, y estableciendo patrones de poblamiento que permitieron aprovechar óptimamente los recursos naturales de diversos ecosistemas. Crearon también sistemas tecnológicos que permitieron grandes transformaciones en armonía con la naturaleza tales como pisos ecológicos de cultivo, obras hidráulicas, fertilización de tierras, entre otras. Además, configuraron sistemas religiosos basados en el reconocimiento de deidades y de espíritus contenidos en los propios recursos naturales, que tenían “vida espiritual” como protagonistas de su cosmovisión. Sus expresiones lingüísticas fueron múltiples y sus formas de comunicación y de organización política permitieron la integración y el desarrollo de expresiones culturales particulares. Si bien las referencias al término “indígena” datan de varios siglos atrás, es a partir del trabajo de organismos internacionales, como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) con el Convenio 169, que la categoría “pueblo indígena” es normada jurídicamente a nivel internacional, definiéndose como

“pueblos originarios cuyos antepasados se encontraban en territorios que luego fueron conquistados y que han logrado conservar sus instituciones culturales, lenguas y una identidad propia” (Convenio 169 OIT, 1989)

Históricamente, los pueblos indígenas han desarrollado distintas formas y niveles de organización afirmando una identidad colectiva que los presenta ante la sociedad y los articula en torno a una serie de demandas relacionadas con su existencia misma, tales como la lengua, el

territorio y el auto gobierno. Ello ha sucedido generalmente en contextos adversos, pues el ideal de Estado nación predominante en las nacientes repúblicas latinoamericanas se planteaba sociedades mono culturales occidentales, estigmatizando a las poblaciones indígenas como reductos de atraso que debían integrarse al país en base a una asimilación homogeneizante. Se produjeron así diferentes momentos de tensión con el Estado y las elites gobernantes, que dieron lugar a su vez a ciclos de movilización y confrontación, evidenciando la dificultad del proyecto republicano para asumir la diversidad étnica cultural. Durante las primeras décadas del s XX, el debate sobre la cuestión indígena cobró un nuevo giro con los planteamientos de José Carlos Mariátegui, quien deslindó con las posturas de quienes lo asumían como un tema moral, ético o pedagógico, definiéndolo como una cuestión político económica.

“La cuestión indígena arranca de nuestra economía, tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverlo con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo mientras subsista la feudalidad (José Carlos Mariátegui, 1931).

De este modo, superar la situación de rezago y postergación de los pueblos originarios, implicaba un ejercicio de crítica socialista que apuntara a transformar las causas estructurales para reestructurar la tenencia de la tierra, preservando a la comunidad como eje productivo. Tal como señala Flores Galindo (1986), el proyecto socialista de Mariátegui enfatizaba en los componentes culturales del mundo andino expresados en sus vínculos colectivos de solidaridad y reciprocidad, resaltando que su encuentro con la doctrina socialista sería la base para la transformación de la sociedad. Mariátegui, además, vinculaba el marxismo con el mundo andino, asumiendo que el socialismo ordenaba y define las reivindicaciones de la clase trabajadora y en Perú la mayoría de los trabajadores eran indígenas. Por lo tanto, el socialismo peruano necesariamente tendría que solidarizarse y asumir las reivindicaciones indígenas como propias desde su condición material, distanciándose de posiciones autoctonistas que ponían por delante los componentes étnico culturales (Flores, 1986).

No obstante, pese a la heterodoxia de los planteamientos Mariateguistas, las corrientes dominantes del marxismo latinoamericano tendieron a subsumir la problemática indígena en visiones dogmáticas clasistas, que los consideraban ante todo un componente de la clase campesina en base a criterios económicos y discursos relacionados al trabajo productivo y las condiciones de vida comunes. Al respecto, Armando Bartra (2010) problematizó sobre lo que

denomina “campesindios”, señalando que en América Latina, antes que buscar la diferenciación estricta entre lo indígena y lo campesino, debía entenderse los fundamentos por los cuales hombres y mujeres que tienen su base socio económica en la comunidad agraria y su raíz en los pueblos originarios, luchan todavía contra el colonialismo interno, resistiendo desde sus raíces histórico culturales pero también desde su sociabilidad derivada de la economía y el trabajo de la tierra. En casi todos los países del continente hasta la década de los 70, las demandas por reforma agraria se entrelazaron con la defensa de la propiedad colectiva de la tierra, reclamando además ciudadanía y reconocimiento.

Más recientemente, a partir de la década del ‘90 cobraron fuerza otros procesos de movilización étnica, que desde la reivindicación de la identidad indígena se plantearon también la participación política, constituyéndose muchas veces en movimientos socio político que, al tiempo que organizaban la protesta, disputaban puestos de representación en distintos niveles del estado nacional, regional y/o local. En países de los andes y Mesoamérica como Ecuador, Bolivia, México o Guatemala, las organizaciones de los pueblos indígenas han logrado constituirse o formar parte de fuerzas que no plantean proyectos separatistas frente a la unidad nacional de los Estados, sino que proponen la reformulación democrática de los sistemas de poder imperantes, afirmando un sentido plurinacional e intercultural. Esta característica diferencia a los movimientos indígenas de América Latina de aquellos fenómenos de reivindicación étnica y religiosa que surgieron simultáneamente en otras latitudes, desatando conflictos muy violentos por ejemplo el medio oriente o Europa del Este (Pajuelo, 2007). De otro lado, ya en la actual etapa de reprimarización económica, la movilización indígena se ha orientado a la organización de procesos de movilización frente a la presión extractiva sobre sus territorios, en tanto buena parte de los recursos a explotar, sea minerales o hidrocarburos, se ubican en zonas habitadas por ellos ancestralmente. Las organizaciones indígenas han adquirido renovado protagonismo, intentando representar las preocupaciones y demandas de sus comunidades sobre este aspecto, y colocarlo como punto prioritario en las agendas políticas nacionales. Esto los ha llevado a impulsar o formar parte de alianzas y plataformas junto a otras organizaciones gremiales, campesinas y políticas críticas al modelo, capaces de plantear otras alternativas para el desarrollo y bienestar, disputando además su implementación desde el ejercicio de puestos de poder político. Analicemos algunos aspectos teóricos conceptuales relevantes para comprender los procesos de constitución de movimientos

indígenas como movimientos socio políticos, inmersos en dinámicas de protestas y participación política.

La acción colectiva de los pueblos indígenas durante la última mitad del s. XX ha llevado a la conformación de organizaciones que articulan una identidad colectiva y una plataforma de demandas centradas en la reivindicación de la etnicidad. Si bien estos esfuerzos pueden inscribirse en la continuidad de resistencias indígenas ocurridas desde la conquista, este momento de movilización indígena -y más específicamente el que cobra impulso desde mediados de los 90- responde sobre todo a cambios y reacomodos en el actual contexto de globalización, incluyendo el avance de la política económica extractiva. Se trata de analizar el proceso dinámico de luchas indígenas donde la etnicidad se potencia y reconfigura sin perder vínculo con el legado histórico, dando lugar a importantes eventos de protesta y permitiendo a la vez el emprendimiento de iniciativas políticas. No estamos entonces frente a “nuevas etnicidades” que surgen intempestivamente ni ante una reeditada instrumentalización de la etnicidad para acceder a derechos, sino ante procesos de reinvención de la tradición, que interpelan al Estado y la sociedad sobre nociones dominantes de nación, diversidad, pluri culturalidad y ejercicio de derechos individuales y colectivos.

Desde la teoría, el concepto etnicidad ha sido desarrollado por distintas vertientes de la antropología para dar cuenta de aspectos culturales de determinadas poblaciones. Siguiendo lo planteado por Smith, la etnicidad se define como “una categoría de la población con nombre, descendencia, mitos, historia, cultura y asociación territorial comunes. Una comunidad con un sentido de la identidad y la solidaridad” (Smith, 1986: 29). Los grupos humanos asumen una determinada etnicidad que los dota de pertenencia y los diferencia frente a otras colectividades, es decir les permite construir identidad. Vale señalar que la identidad colectiva es una construcción social, resultado de diversas condiciones socio históricas y de la interacción de personas o grupos, constituyéndose como las formas en que los miembros de una colectividad se definen y son definidos por “otros”. La identidad colectiva presenta un carácter relacional, donde la cultura juega un rol fundamental, aunque abarque otras dimensiones. La identidad también presenta un carácter integrador, pues proporciona un marco interpretativo que permite al sujeto ligar experiencias pasadas, presentes y futuras”, pudiendo articular en torno a ello también dinámicas políticas dado su carácter cambiante y estratégico. En este sentido,

teorías como la “identity politics”, abordan la importancia de la identidad en la acción colectiva, pues el reconocimiento de ciertas características compartidas, y en particular las étnicas, constituye uno de los ejes principales que operan cuando los movimientos sociales incursionan en la esfera pública. Para F. Polleta y J. Jaspers (2001) el rol que juega la identidad en las diferentes fases del desarrollo del movimiento social es clave, en tanto confiere a la acción un carácter expresivo que puede motivar nuevas adhesiones entre quienes comparten o se sienten identificados con las características del grupo impulsor.

(La identidad) es una conexión cognitiva moral y emocional entre el individuo y la comunidad, grupo o institución. Es una percepción compartida de una posición o relación que puede ser imaginada antes que, experimentada directamente, y es distinta de la identidad personal, aunque pueda formar parte de esta. La identidad colectiva se expresa en aspectos culturales – narrativas, símbolos, rituales, etc.- no se centra en cálculos racionales de elección de beneficios y permite el desarrollo de sentimientos positivos hacia los miembros del grupo (Polleta y Jaspers, 2001:285).

Desde este enfoque, la identidad también cumple un rol importante en términos de generación de nuevas lealtades que impulsen la movilización, tales como conexiones emocionales y orientaciones racionales que actúan como marcos de interpretación y permiten procesar las satisfacciones no solo en términos de conseguir beneficios personales sino también en el reconocimiento de avances colectivos. Los movimientos tendrían capacidad para inventar nuevas identidades y conectarlas con otras expresiones ya existentes, de modo que los nuevos miembros encuentran intereses comunes a la vez que estrechan lazos de solidaridad. Se rechaza así la supuesta oposición entre la identidad como lo expresivo y lo estratégico como lo instrumental, en tanto existen identificaciones y elementos que conciernen a ambas esferas. La identidad colectiva puede repercutir positivamente en los resultados ya sea que estos se manifiesten como cambios en las reglas de juego o como ampliación de marcos de reconocimiento simbólico, como sucede por ejemplo al promulgarse leyes favorables a los pueblos indígenas (Polleta y Jaspers, 2001).

Ubicándonos en la región andina, destaca el ascenso de movimientos indígenas entendidos como la acción colectiva de organizaciones representativas de estos pueblos, que comparten una identidad étnica y sustentan su accionar en la apelación a un sentido de identificación étnica y a un reclamo de pertenencia nacional. Como señala Pajuelo (2007), en

contraste con lo que ocurre en otras áreas del mundo, donde los movimientos étnicos adquieren tintes excluyentes que llegan a acarrear conflictos separatistas, existe una identificación étnica que reivindica su participación en la comunidad nacional más amplia, siendo menores las plataformas esencialistas o separatistas. A partir de los '90, son estos movimientos indígenas los que han activado en países como Ecuador, Bolivia, Perú o Colombia, inmersos en contextos de implementación de políticas neoliberales, crisis de los referentes partidarios de izquierda y aperturas institucionales que facilitan su participación. De este modo, los movimientos indígenas andinos logran implementar políticas de identidad donde la lucha étnica adquiere una especial complejidad reflejada tanto en la formulación de discursos políticos y el despliegue de eventos de protesta, como en la paulatina transformación en movimientos socio políticos de importancia nacional. Ello implica un mayor protagonismo político no sólo a nivel de orientación discursiva, sino también en la disputa por lograr puestos de representación política que les permitan ejercer poder

Es importante también asumir el concepto de política como ejercicio del poder en distintos niveles de la vida pública; específicamente como participación en el gobierno y como disputa por la representación de la autoridad. Respecto a lo primero, es pertinente anotar lo que plantea Foucault (2006) respecto al poder como mecanismos y relaciones que operan en los distintos niveles de la sociedad. Por lo tanto, el poder no se posee, el poder se ejerce y sus efectos no son atribuibles a una apropiación sino a ciertos dispositivos que le permiten funcionar a cabalidad y que en las sociedades contemporáneas va indisolublemente unido a la idea de gobierno. En esa línea, el gobierno se estructura como un régimen dominado por distintas técnicas organizadas para el dominio de la población, la cual debe ser debidamente administrada (Foucault, 2006). La *población* se convierte en el fin último del gobierno, el cual debe mejorar su destino, aumentar su riqueza, su longevidad, su salud, etc., siendo a su vez el objeto de saber específico del gobierno a través del desarrollo de técnicas como la estadística. El régimen contemporáneo de poder contempla así la ya explicada “gubernamentalidad”, que garantiza la legitimidad no por medio de la participación de los ciudadanos en los asuntos de estado, sino por pretender brindar bienestar a la población a la par que impone una disciplina estableciendo los límites normativos que dispone la ciudadanía para la convivencia. El ejercicio del gobierno se vuelve así una práctica especializada y compuesta por técnicas y dispositivos que los grupos gobernantes deben administrar.

En el caso de países con pasado colonial, históricamente la gubernamentalidad estatal ha incluido la clasificación de la población según sus características étnico raciales, razón por la cual durante el virreinato convivieron la “república de españoles” y la “república de indios”, ambas bajo tutela del rey de España, pero con normas y tributaciones diferentes, además de intermediarios étnicos que facilitaron la dominación. En las actuales repúblicas, la lógica de clasificación y diferenciación étnica de poblaciones adquiere renovados y modernos matices que marcan la interacción entre los indígenas y el Estado. Pensando en la India, pero plausible a Latinoamérica, la escuela de estudios subalternos aporta nociones relevantes para reflexionar la clasificación de los grupos de población para los propósitos de la política de administración de bienestar, especialmente las políticas sociales que focalizan la acción política en los sectores vulnerables, grupo en el que suelen incluirse a los pueblos indígenas (Chartajee, 2011). En Perú y Colombia, a nivel nacional o subnacional, el Estado organiza instancias y políticas públicas específicamente orientadas a administrar diversos derechos relacionados con la población indígena, incorporando la variable étnica en las estadísticas y el enfoque intercultural o diferencial en los dispositivos de gobierno. Las organizaciones indígenas deben decidir así su nivel de participación en estas políticas, sean programas de transferencias condicionadas, gerencias municipales, servicios de salud o el mismo ejercicio de la consulta previa. Las organizaciones indígenas generalmente han optado por participar en la implementación de estas políticas étnicas, tensionadas por los escasos márgenes de autonomía que estos dispositivos permiten, pero decididos a defender las formas de convivencia que consideran propias, y ampliar sus márgenes de auto gestión y gobierno.

De otro lado, la política como ejercicio de representación nos remite en primer lugar a los ejes de discusión planteados por Hobbes respecto a cómo el soberano es autorizado por sus súbditos a actuar por ellos, representándolos y garantizando la paz pública. Si bien Hobbes desarrolla una perspectiva que acaba por abogar a favor del absolutismo del monarca, sienta las líneas del debate sobre la representación política en las que han profundizado tanto la filosofía como las ciencias sociales y la ciencia política. Con el desarrollo del pensamiento liberal en el S. XIX el concepto de representación política se vincula al proceso de aglutinación y expresión de intereses desvinculados presentes en una sociedad y a la idea del sufragio como el mecanismo más adecuado en la elección de los representantes. Para el liberalismo americano, la representación política consiste en la articulación de intereses individuales, razón por la cual los

parlamentarios deben tratar de reflejar dichos intereses lo más fielmente posible. El representante debe ser un “delegado” de los representados, uno más con sus mismas vivencias y por lo tanto no puede emitir un juicio ni definir una postura ni decidir sin consultarlos previamente. En ambos casos la representación política se piensa como el mecanismo que permite a todos los ciudadanos participar en el gobierno vía el sufragio, eligiendo las autoridades únicamente entre los distintos partidos políticos. Siguiendo un enfoque liberal, Pitkin propone una definición de representación que abarca mecanismos, procedimientos y también significados:

Representación significa actuar en interés de los representados, de manera sensible ante ellos. El representante debe actuar independientemente; su acción debe implicar discreción y discernimiento. El representado debe ser también capaz de acción y de juicio independiente y no comportarse siempre como necesitado de cuidado (Pitkin, 1962: 233).

La representación política se da siempre en un nivel público y en las democracias implica que los representados puedan elegir y juzgar a sus representantes limitando la discrecionalidad de sus decisiones. Dentro de este mismo enfoque liberal, los partidos políticos son sumamente importantes pues establecen estructuras de funcionamiento y canales de interlocución por los cuales ciudadanos y gobernantes eligen o son elegidos, siendo vías privilegiadas de acceso a los puestos de gobierno. Para Sartori (1986) la representación es un acto de delegación de responsabilidades públicas en un representante que es elegido entre varios partidos por elecciones libres y competitivas. El acceso a los puestos políticos se restringe a los partidos, lo mismo que la interlocución con el Estado, dando por sentado que los movimientos sociales quedan fuera de la dinámica de representación política.

Otro enfoque de aproximación al estudio de la representación es el denominado “post estructuralista” según el cual en determinados momentos el todo puede representar al conjunto. Ernesto Laclau es uno de los principales exponentes de este enfoque y concentra su análisis en la representación política bajo condiciones democráticas, cuestionando a la teoría clásica el énfasis en que el representante transmita lo más fielmente posible la voluntad de quienes representa. La función de representar no es simplemente transmitir la voluntad de los representados sino hacer creíble esa voluntad ante ciudadanos distintos entre sí. La voluntad del representante, aunque siempre sea más cercana a un grupo determinado, debe demostrar que este interés sectorial es compatible con el interés general, por lo que no puede comportarse como un agente pasivo. La representación política abarca así un proceso en dos movimientos: un

movimiento desde el representado hacia el representante y un movimiento correlativo del representante hacia el representado. Antes que el hecho de elegir entre partidos y delegar autoridad a los líderes electos, la representación contempla la tarea de incorporar demandas marginales que exceden las exigencias de su grupo. Por ello, una tarea importante del representante es transmitir puntos de identificación a los distintos actores sociales presentes en la sociedad, acortando la distancia entre el interés del grupo y el de la comunidad nacional (Laclau, 2001: 209). La representación en su doble movimiento -desde los representados hacia el representante y desde el representante hacia los representados- suele generar una tensión entre particularidad y universalidad, entre homogeneidad y heterogeneidad pues una pluralidad de demandas tiene que encontrar su expresión en una de las partes. Se desarrolla así un proceso de homogenización sustentado en coincidencias e identificaciones, donde los partidos juegan un rol importante pero no son los únicos actores, pues las voluntades colectivas pueden articularse en torno a un líder carismático, una demanda compartida o una organización sectorial. Si bien pueden existir diferencias muy grandes entre los grupos presentes en la comunidad, la presencia de partidos no asegura el cierre de una brecha que solo puede ser mediada por una representación a la que se considera legítima, capaz de condensar y transmitir determinadas demandas o aspiraciones. Por ejemplo, durante los años '80 en América Latina, el movimiento de derechos humanos logró representar la lucha contra los regímenes dictatoriales, adquiriendo la representación política un componente de expresividad donde el todo se reconoce en alguna de las partes, no necesariamente un partido político o una institución gubernamental.

Para las organizaciones indígenas, el ejercicio de la política, como participación en el gobierno y disputa por representación, refiere así en primer lugar al involucramiento en el ejercicio de algún nivel de gobierno o gestión pública, generalmente a nivel local, que demanda de los movimientos sociales y particularmente de las organizaciones indígenas hacer parte de la administración estatal. Esta decisión de participar en los programas y proyectos pone en tensión la reivindicación de autonomía como posibilidad de auto gobierno disputando constantemente con el poder estatal los límites de dicha posibilidad, logrando muchas veces su ampliación y otras tantas debiendo ceder y actuar sobre lo que plantea el Estado. No se trata de procesos lineales ni decisiones racionales de costo beneficio donde los líderes toman la decisión arbitrariamente, existen procesos de deliberación comunal y críticas que las dirigencias deben procesar y

comunicar a sus bases y que, generalmente, se enlazan con la otra arista de la participación política; disputar la autoridad vía el ejercicio de puestos de representación.

Justamente, en el caso de la representación política, tiene que ver más bien con el proceso por el cual individuos y agrupaciones tejen articulaciones que les permiten consensuar demandas y expresarlas en la esfera pública. El proceso de identificación de intereses, y la elección de representantes que los concreten, son puntos fundamentales en los que las organizaciones y los partidos políticos entran en juego. Sin embargo, como afirmamos aquí, además de los partidos también los movimientos sociales pueden disputar esta tarea, desarrollándose una serie de interacciones que complejizan la trama política de las democracias contemporáneas. En el caso de los movimientos indígenas, estos adquieren mayor protagonismo político y mayor presencia en el campo de la representación política en un contexto de implementación o profundización de medidas propias del régimen neoliberal, que afectan su situación socio económica, debiendo protagonizar protestas y levantamientos que los colocan en escena pública nacional. Asimismo, dicho protagonismo, coincide con la implementación de reformas institucionales que han ampliado los límites de la participación política indígena, a nivel local y regional, promulgándose leyes como la Constitución de 1991 en Colombia o la ley de municipalidades en Perú. Esta normativa permite la elección de alcaldes distritales por voto popular y ya no por designación del ejecutivo, en un contexto de crisis de los referentes ideológicos y partidarios vinculados a las izquierdas. A diferencia de un momento anterior de movilización en que las demandas indígenas se hallaban muy imbricadas con la problemática campesina, estos movimientos indígenas “politizan la etnicidad”, organizan la protesta y se plantean la participación política desde la negociación de alianzas o la construcción de “instrumentos” propios que les permite acceder a puestos de representación. Se constituyen así en movimientos socio políticos en los cuales, tal como afirma la hipótesis de investigación, la autonomía opera como un eje constituyente de la identidad, discurso, plataformas y dinámicas de articulación.

2. Autonomía, política y movimientos sociales

Retomando las preguntas que guían la investigación, y que refieren al proceso de construcción de determinadas organizaciones indígenas como movimientos socio políticos, destacamos la importancia de la autonomía como elemento constitutivo de la identidad y eje

articulador de ambos procesos. Así mismo, consideramos que cumple un rol importante en los procesos de subjetivación política, en tanto orienta decisiones y relaciones referidas a la afirmación de sí mismos como sujetos políticos. Esto implica el desarrollo de procesos de comprensión y re significación de lo autonómico ligados tanto a la tradición de resistencia en la larga duración, como a la afirmación de una identidad actual distinta, que los cohesiona y distingue de otros grupos al tiempo que los acerca a otros desde sus especificidades y condiciones. En un contexto internacional y jurídico mucho más favorable para las demandas de los pueblos indígenas, la autonomía se inscribe también en un marco mayor de defensa y reivindicación de derechos colectivos y cambios al modelo de desarrollo, ubicándolos en un campo de relaciones y actores críticos al sistema y cercanos a propuestas de izquierda.

La autonomía es un concepto de múltiples significados que alude a diversas corrientes de pensamiento tanto desde la filosofía, las ciencias sociales, e incluso la economía. En concordancia, el concepto ha sido utilizado también por diferentes grupos y corrientes de acción política que lo asumen como parte de sus discursos y plataformas, sea para afirmar su independencia o para aludir a un horizonte de transformación que los incluye y trasciende. Las últimas décadas, muchos de los grupos que cuestionan el actual momento de globalización, se declararon también “autonomistas” o favorables a una mayor independencia, rechazando la intromisión del Estado y los partidos en las dinámicas de disputa política y de movilización. Esta diversidad de usos y significados requiere justamente de un desarrollo del concepto de acuerdo a lo planteado por la investigación por lo que en primer lugar se profundiza en las distintas acepciones del concepto autonomía, centrándonos en lo detallado por las teorías críticas, en particular el anarquismo, el marxismo, el género y/o las luchas indígenas. Seguido a esto, se profundiza en el concepto de autonomía, inscrito en el eje de comprensión subalternidad –antagonismo- autonomía para dar cuenta de los procesos de subjetivación política articulados en torno a experiencias de dominación, conflicto y emancipación (Modonesi,2010). El presente acápite aborda estos temas problematizando en torno a la relevancia de la autonomía en los procesos de movilización-representación de los pueblos indígenas en América Latina, particularmente las experiencias mencionadas en la selva central de Perú y el Cauca en Colombia, donde el ejercicio de la autonomía adquiere características particulares de comprensión y expresión de lo propio que inciden en relacionamiento con el Estado y la sociedad.

2.1 Autonomía, polisemia y teorías críticas

Abordar el concepto de autonomía implica referirse a un concepto polisémico y relacional que alude a múltiples significados cuyos énfasis y atributos pueden variar pero que coinciden en señalarla como una cualidad de determinación propia frente a otros. Remite además a lo que Mabel Thwaites denomina “el ansiado campo de la libertad”, pues evoca el fin de condicionamientos, replanteando límites que constriñen el desenvolvimiento de la voluntad personal o colectiva (Thwaites,2012). En torno a esta idea, se han elaborado diversos discursos y cuerpos de análisis que enfatizan en determinado aspecto de la autonomía, signando a la vez programas políticos y plataformas de movilización asumidas por los actores sociales, partidos, colectividades nacionales o corrientes de pensamiento. A fin de situar mejor la discusión, se considera conveniente detallar algunos de los planteamientos principales ubicando tres grandes grupos: la autonomía desde el liberalismo económico frente a la regulación del Estado, las autonomías territoriales frente a los estados nación y las teorías críticas que resaltan el aspecto emancipador del concepto, donde pueden ubicarse sin perder de vista su especificidad, las luchas de los pueblos indígenas.

Desde la teoría liberal, y más específicamente desde el liberalismo económico, se ha utilizado el término autonomía para defender la libertad de los agentes económicos frente al poder regulador de los estados. Se cuenta así lo expuesto por el liberalismo clásico respecto al hecho de que, antes de la formación de los gobiernos, los hombres eran libres independientes e iguales por lo que tenían el mismo derecho a la libertad y la propiedad sin que el Estado debiera intervenir para regular sus relaciones. En esa línea, autores como Locke, plantean el principio de “ley natural” también explicado como “autonomía”, el cual refiere al respeto a ciertas reglas de la naturaleza que gobiernan la conducta humana y permiten discernir entre el bien y el mal para gozar plenamente de la libertad individual sin afectar a la de otros (Locke,1999). Una versión reeditada de estos planteamientos es el “neoliberalismo” donde posturas como la Friedman, Rhome entre otros, ubican el liberalismo en contra posición a los estados de bienestar y, en particular, de las políticas keynesianas que apuntaban la intervención estatal para la provisión de derechos y servicios (Guillén, 2018). Desde mediados del s. XX, esta corriente neoliberal retoma con más fuerza la idea de apertura de los mercados y el fin de las barreras arancelarias, así como la defensa del individualismo y la libertad de elegir como base del bienestar y crecimiento de las sociedades. Esta

utilización de la autonomía poco tiene que ver con la problemática de investigación, en tanto plantean una oposición entre lo individual y lo colectivo que difiere sustantivamente de la identidad y cosmovisión de los pueblos indígenas, profundamente asociada a lo comunitario. Asimismo, el liberalismo enfatiza en la primacía del mercado en desmedro de una participación del Estado, mientras los pueblos indígenas y sus organizaciones históricamente han demandado una mayor presencia estatal en los territorios, demandando el pleno ejercicio de derechos y el acceso a servicios respetuosos de su cultura, y formas de auto gobierno.

En cuanto a las denominadas autonomías territoriales, estas refieren a la demanda de control y gestión de territorios con base en identidades locales frente al poder de los Estados nación, ubicándose entre las de más larga data y mayor documentación. En general, puede definirse como una expresión de independencia socio-espacial, que apunta a conseguir mayores márgenes de auto determinación para una nación o región pues, aunque no necesariamente implica soberanía, si exige un amplio dominio sobre los límites territoriales que considera propios (Preciado, 2010). Es el caso por ejemplo de las autonomías nacionales vascas o catalanas que demandan al Estado español autonomía territorial e incluso soberanía, o el caso de las autonomías regionales en Bolivia o Ecuador donde regiones de dinamismo económico y de particular configuración cultural, como Santa Cruz o Guayaquil, exigen también un mayor grado de control sobre sus recursos y decisiones políticas. Desde una perspectiva más bien de gestión multicultural, el tema ha sido visto como una cuestión de “minorías”, donde la concesión de mayores parámetros de autonomía podría permitir a la vez su mejor articulación frente al Estado nación. Se trata así de favorecer una coexistencia pacífica que permita la satisfacción de los derechos de distintas culturas en una misma unidad nacional. En tal sentido, los Estados liberales tienen que procurar la articulación de las minorías a la sociedad mayor, proveyéndoles de derechos especiales de representación y desarrollando acciones afirmativas, procurando a la par que las prácticas culturales no violen principios fundamentales, actuando favor de la integración y contra la formación de guetos. (Kymlicka, 1996). Las demandas de autonomía territorial podrían ser tratadas entonces dentro de un marco de gestión del multiculturalismo y la concesión de mayor discrecionalidad política y económica a las autoridades regionales.

No obstante, esta mirada soslaya los conflictos y los diferentes intereses que abarcan las demandas de autonomía territorial, pues confrontan a los Estados contemporáneos con el

manejo de la diversidad étnica, con la libertad de los individuos y con las posibilidades de democratización, planteando el desafío de repensar realidades político-culturales que se han complejizado desde la década de los '70 (Gutiérrez, 2008). En el caso de América Latina, los orígenes de las reivindicaciones en torno a la autonomía territorial, como una expresión político territorial del amplio debate sobre la libre determinación de los pueblos, guardan estrecha relación con el rechazo a todas las expresiones de colonialismo interno ejercidas durante la construcción del Estado nación, por parte de los pueblos explotados y excluidos histórica y espacialmente. Se trata de grupos étnicos o regiones rezagadas o excluidas dentro del proyecto de repúblicas configurado luego del período colonial, que tuvo –y mantiene todavía- un fuerte sesgo centralizador y culturalmente homogeneizador (Preciado, 2010). A esto se agrega el hecho de que, las primeras décadas del s. XXI, la autonomía regional fue levantada como una reivindicación política de las elites y grupos de poder local frente a los denominados “gobiernos progresistas”, operando como instrumento de desestabilización. Las autonomías regionales plantean así una línea de análisis ligada a la distribución y manejo de los espacios político territoriales, la soberanía y la diversidad cultural, siendo parte también de proyectos políticos y de las aspiraciones de diversos grupos de poder económico, pero no necesariamente se vinculan con procesos de movilización y acción política que cuestionan el sistema y proponen alternativas emancipadoras y de mayor auto gestión como puede ser el caso de las organizaciones indígenas.

Finalmente, deteniéndonos en las teorías críticas, especialmente el anarquismo y el marxismo y sus diversas variantes libertarias socialistas y sindicalistas, la autonomía ha cobrado renovada relevancia, apuntando particularmente a la discusión sobre el accionar de los movimientos sociales, su potencial crítico al sistema, su carácter emancipatorio y su relación con los “gobiernos progresistas”. Fue el anarquismo una de las primeras corrientes en enfatizar este concepto, vinculándolo tanto a la libertad y la voluntad de los individuos como al espacio político en que los pueblos consiguen sustraerse del dominio del tirano. Siguiendo lo planteado por el investigador italiano Claudio Albertani, en el pensamiento anarquista, también denominado libertario, destaca la autonomía como una apuesta vital que parte del sujeto, pues la autonomía colectiva descansa en la autonomía individual, siendo necesario realizar esta emancipación en el presente sin postergaciones para un futuro indeterminado (Albertani, 2011). Considerando al capitalismo como un modelo que expolia

a los seres humanos de sus capacidades creativas enajenándolos para la subsistencia, Proudhon propone como respuesta la acción autónoma de los trabajadores a través de las asociaciones obreras de ayuda mutua y la abolición de la propiedad privada, afirmando la idea de que la “emancipación de la clase obrera debía ser obra de la propia clase obrera”. Con esta postura defendía una autonomía de clase frente a otras lecturas que abogaban por salidas reformistas de alianzas con la burguesía en desmedro de la iniciativa y protagonismo de los trabajadores. Durante el siglo XX el movimiento anarco sindicalista rescata esta tradición y retoma el principio de autonomía insertando la noción de “acción directa” al tiempo que, en oposición a lo planteado por posturas marxistas ortodoxas, aboga por el derecho de los sindicatos a la independencia de criterios y de movilización y por la facultad de las comunidades de actuar sin representaciones ni medicaciones. En esta línea, se avanzaría en construir un sujeto más autónomo, libre de estructuras y consciente para enfrentar cualquier posibilidad de sumisión.

Los cambios en el mundo de la producción, tales como la desregulación de las economías, la deslocalización de la producción y la precarización del trabajo, significaron en países de occidente el fin del estado bienestar y también el declive de las organizaciones sindicales. Miles de trabajadores debieron hacerse cargo de sí mismos, desarrollar emprendimientos económicos e interiorizar valores capitalistas para poder sobrevivir a la arremetida neoliberal. En ese contexto, el anarquismo se vinculó más bien a la resistencia y generación de centros sociales, el impulso a prácticas contraculturales, el enfrenamiento directo a grupos extrema derecha y también a las luchas feministas y crítica al actual proceso de globalización económica en manifestaciones como la de Seattle o con los *Occupy Wall Street* entre otros. Más allá de estos cambios, el principio de autonomía se habría mantenido como referente para un sector de la población crítico con el sistema económico, el ideal de vanguardia y el poder de partidos políticos deslegitimados, proponiendo más bien la vigencia del colectivo y la auto organización como referente y reducto de resistencia. Se inscribe, entonces, como un legado de lucha contra toda sumisión y forma de servidumbre voluntaria, afianzando una postura que reivindica los vínculos comunitarios y el establecimiento de relaciones de horizontalidad y democracia directa como principios organizativos no negociables (Albertani, 2011).

En el marxismo, desde sus inicios, el concepto de autonomía aparece como pieza importante de este cuerpo de pensamiento. El mismo Marx⁶ expone la autonomía principalmente como sinónimo de independencia de la clase proletaria en su proceso de construcción política; abordándola como principio de ruptura política y como expresión de emergencia del poder de la “clase para sí” que le otorga independencia. Asimismo, en discusión con la filosofía del derecho de Hegel, se plantea la importancia del sujeto social para actuar como un ser autónomo en las esferas objetivas de la sociedad (económica, política, cultura) que son interdependientes entre sí. La “autonomía” es adscribible al sujeto social, no a las diversas esferas objetivas de la sociedad, adquiriendo el sujeto proletario conciencia de organización para promover su propia liberación al tiempo que logra autonomía respecto de los aparatos, formas de vida e ideología burgueses. Posteriormente, continuadores del pensamiento y praxis marxista como Rosa Luxemburgo, otorgaron mayor relevancia a la discusión sobre la autonomía como una clave que involucra la disputa y construcción de una nueva hegemonía, tomando distancia de la imposición y el dogmatismo del comunismo soviético, pero también de la visión gradualista de la socialdemocracia europea (Ouvina, 2018). Para Luxemburgo, la autonomía era una necesidad de clase indispensable del proletariado en general, y polaco en particular, como respuesta a la ocupación nacional que vivía Polonia y a la dominación de clase que soportaban los obreros. La lucha de clases requería por tanto el desarrollo independiente de todos los componentes que conforman una cultura y desarrollan la conciencia y acción proletaria. Por ello, el papel de los comunistas no debía limitarse a fundar un partido político para dirigir a la clase obrera, debiendo más bien poner su experiencia de lucha y su acervo teórico al servicio del desarrollo autónomo del movimiento proletario en una dirección comunista. Las principales actividades debían ser el debate, agitación y propaganda en el seno mismo de la clase obrera, no tanto para adoctrinar o ganar políticamente a los obreros a determinado programa, sino para contribuir a que la clase obrera, organizada en sus propias estructuras de poder, pudiera enfrentar y superar por sus propios medios a la burguesía (Luxemburgo, 1970). Justamente, el Consejo Obrero inspirado en Rosa Luxemburgo y la experiencia de los soviets, planteó una noción de autonomía social y política de la clase trabajadora como conjunto de prácticas

⁶ Ver por ejemplo *El Manifiesto del partido comunista* Marx (1985b: 129); *Crítica al Programa de Gotha* Marx (1985b: Tomo III, 14)

y de experiencias de autodeterminación orientadas a la ocupación y autogestión de las fábricas. Ello implicaba impulsar cambios económicos que no resultaran de reformas externas sino de la misma acción de los trabajadores, desplegando un proceso permanente de auto liberación. También aquí se percibe la referencia de autonomía como experiencia relacional de la clase trabajadora en sus esfuerzos por constituirse como sujeto histórico capaz de disputar el poder a la burguesía.

En la década de 1960 destaca la contribución del grupo Socialismo o Barbarie, surgido en Francia en el contexto del auge de la nueva izquierda y cuyos planteamientos resultan importantes en tanto se propusieron articular las nociones de autonomía como independencia y como emancipación. La idea de autonomía aparece, así como medio y como fin de la lucha de los trabajadores, de modo que la sociedad socialista no es otra cosa que la organización de esta autonomía. Estos planteamientos señalan además una crítica a la burocratización de la URSS, donde el peso del partido único y del Estado terminó por anular la potencia revolucionaria de los soviets. Retomando a Modonesi (2011) la propuesta de Socialismo y Barbarie sostiene tres pilares fundamentales en torno a la autonomía a) la idea de autonomía como praxis que alude a la experiencia y subjetivación política, b) la articulación de su duplicidad como medio y como fin, como proceso y acontecimiento y c) la circularidad e interdependencia de presente y futuro, la orientación de las luchas de hoy y la forma de la sociedad futura. En esa misma etapa se abre una corriente denominada “*autonomista*” desarrollada principalmente por Antonio Negri, la cual defiende el principio de autonomía como criterio de caracterización de los movimientos tanto en sus dinámicas organizativas como en sus proyecciones emancipatorias, abarcando las distintas expresiones de resistencia que se manifiestan espontáneamente, sin mediaciones ni necesariamente el peso de cargas ideológicas (Negri, 1994). Estas corrientes tuvieron su auge durante la década los '70, sentando bases importantes para planteamientos posteriores que retomaron a la autonomía como eje de un proyecto político emancipatorio que aboga por la emancipación subjetiva y colectiva a partir de las experiencias de auto determinación.

A fines de los 90, tras la caída de los socialismos realmente existentes en Europa del este, la idea de autonomía apareció con mayor frecuencia coincidiendo además con el surgimiento de movimientos altermundistas críticos al proceso de globalización capitalista y con el desarrollo de reflexiones neo y post marxistas. En el caso de América Latina el

concepto de autonomía se vinculó especialmente a la experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México y a las movilizaciones de inicios de siglo XXI en Argentina, concitando la atención de activistas y pensadores de diversos lugares, conectados por las nuevas tecnologías. Destaca así lo planteado por John Holloway (2002) en su libro más difundido “Cambiar el mundo sin tomar el poder” donde reflexiona sobre el *poder sobre* y el *poder hacer* como contraposición entre subordinación y no subordinación. Para este autor, el desarrollo de movimientos autonomistas implica una articulación por fuera del capital y de las luchas por el poder estatal, resaltando los componentes anti sistémicos y la potencia del *anti poder* presente en las luchas cotidianas en desmedro de articulaciones mayores con niveles de centralismo en las decisiones (Holloway, 2002). En tal sentido, la autonomía es a la vez proyecto y movimiento, es un eje fundamental de un proceso de transformación de la sociedad que necesariamente debe ir contra -y más allá - del capital y que debe ser lo central, sin perderse en concesiones que terminan abogando por distintas formas de capitalismo, como ocurriría en los gobiernos progresistas que tomaron el poder en países como Venezuela o Bolivia. En esta línea, lo real es el “anti poder” presente en las múltiples luchas cotidianas, privilegiándose el rechazo a la dominación y exaltándose el potencial subjetivo anti sistémico de las multitudes por sobre disquisiciones teóricas y tensiones organizativas que deben enfrentar las luchas y procesos de subjetivación de los actores políticos.

Tras este apretado recorrido por los usos marxistas del término autonomía, a fin de delimitar con mayor precisión los diferentes enfoques teóricos frente a este concepto, Modonesi (2010) plantea dos vertientes principales que se consideran oportunas para los fines de la investigación:

“En el fondo, los usos marxistas de concepto de *autonomía* pueden resumirse en dos vertientes: la autonomía como *independencia de clase* - subjetiva organizativa e ideológica- en el contexto de la dominación capitalista burguesa y la autonomía como *emancipación*, como modelo, preformación o proceso de formación de la sociedad emancipada” (Modonesi, 2010: 24)

En tal sentido, la autonomía puede explicarse como uno de los ejes constitutivos y constituyentes de los “procesos de subjetivación política”, es decir de las formas y dinámicas de conformación de subjetividades políticas en torno a conjuntos o series de experiencias colectivas surgidas de relaciones de dominación, conflicto y emancipación, expresándose en

momentos de subalternidad, antagonismo y autonomía (Modonesi, 2011: 16). Esto implicaría que, en el proceso de lucha social y política, el actor atraviesa por experiencias de subordinación y dominación que lo colocan en posición de subalternidad y que dan paso a situaciones de conflicto y surgimiento del antagonismo en la confrontación política, permitiendo a su vez experiencias de emancipación. Se propone así una serie de combinaciones sincrónicas y diacrónicas que permiten al actor constituirse sujeto político en un momento histórico dado, donde la autonomía opera en su doble acepción; como independencia de criterio que signa decisiones y articulaciones exponiendo un carácter procesual relacional, y también como horizonte emancipador desde un papel de abstracción o “mito” en la línea trazada por Sorel y retomada por Gramsci y Mariátegui, como un horizonte utópico movilizador. La especificidad de la autonomía remite a la formación subjetiva inherente y derivada de procesos de liberación construida en base a la incorporación de experiencias colectivas de emancipación que superan la dominación del presente y la proyectan hacia el ejercicio de un poder hacer que abarca el futuro (Modonesi, 2011).

En tal sentido la autonomía surge y se forja en el cruce de relaciones de poder y construcción de sujetos capaces de generar sus propias normas de conducta, avanzando en una mayor autodeterminación colectiva. En este proceso articulan y confrontan distintos niveles de relacionamiento con el Estado nacional y sus instituciones que colocan límites a su ejercicio, debiendo enfrentar, pero también negociar la ampliación de estas restricciones en aras de una mayor auto determinación. En el caso específico de los pueblos indígenas, la noción de autonomía ha sido y es uno de los principales ejes de su constitución como movimientos socio políticos, en tanto alude a procesos de imposición y confrontación - que pueden leerse como de subalternidad y antagonismo- frente a un otro externo que les ha ido imponiendo reglas de gobierno, convivencia y desarrollo al amparo de la legalidad, pero también por la fuerza. Pasemos entonces a analizar algunos de los principales esfuerzos de reflexión que vinculan el tema de autonomía y pueblos indígenas desarrollados desde Latinoamérica, los mismos que cobran mayor impulso a partir del levantamiento zapatista en Chiapas, pero que tienen profundas raíces e importantes antecedentes en la historia de resistencia y lucha del continente.

2.2 Autonomía y luchas de los pueblos indígenas en América Latina

La historia misma de América Latina, y su constitución como continente, refiere directamente a los esfuerzos de los pueblos indígenas u originarios por existir enfrentando procesos de exterminio, colonización y asimilación. Estas respuestas han estado permeadas por la reivindicación de autonomía, no necesariamente enunciadas explícita y nominalmente, pero sí referidas a proyectos de vida y convivencia en los cuales se demanda el derecho al libre uso de sus territorios y recursos, el respeto a formas de organización y representación política propias, así como el ejercicio de la justicia a partir del derecho propio. No se trata, como se afirmó anteriormente, de una exigencia de autonomía territorial separatista, sino más bien del reclamo por replantear la situación ante los Estados y hacerlos funcionales a una realidad de diversidad cultural, expresando sus aportes históricos y exigiendo el respeto a su derecho a la auto determinación. Más aun, en esta fase del capitalismo de acumulación por desposesión, estos esfuerzos adquieren relevancia pues buena parte de las inversiones transnacionales apuntan a los recursos naturales situados en sus territorios, así como a sus saberes ancestrales amenazados por la industria farmacéutica y de patentes o de la moda y el diseño. Se destaca así una exigencia de autonomía sustantivamente distinta; que señala límites de independencia en el relacionamiento con el Estado nación, planteando críticas al sistema y proponiendo ampliar las posibilidades de emancipación

Respecto a las demandas y luchas desplegadas por los pueblos indígenas de Latinoamérica y su relación con la noción de autonomía, destaca lo planteado por López Bárcenas, quien señalaba que a lo largo de la historia han existido diversos momentos en que los pueblos indígenas han expresado reivindicaciones autonómicas en sus luchas. Primero en sus esfuerzos por resistir a la violencia de la colonia española, oponiéndose a la homogenización de las distintas culturas pre hispánicas en la categoría de “indios”. Luego con la formación de los estados nacionales, cuando debieron enfrentar al colonialismo interno que continuó administrando el aparato colonial cambiando sólo el liderazgo a las elites criollas. Ya en el s. XX los pueblos originarios debieron lidiar con políticas indigenistas que buscaban una integración desde la exaltación del mestizaje, ubicando a sus culturas como parte del pasado, pero obviándolos de sus proyectos de desarrollo y bienestar. Por último, a partir del año 1992 con las celebraciones del V Centenario de la llegada de los conquistadores europeos a América, los pueblos indígenas y sus organizaciones tomaron un nuevo impulso,

independizándose de los movimientos campesinos y asumiendo más claramente en sus discursos y plataformas la defensa de autonomía como una forma específica del ejercicio de la libre determinación (Bárceñas, 2011).

En el actual momento de lucha y organización de los pueblos indígenas, los esfuerzos por concretar demandas de autonomía se han intensificado en distintos países y territorios, siendo asumidas por los Estados con distintos énfasis. Tenemos así lo avanzado por las autonomías comunitarias, dentro de las cuales se reconoce a las comunidades indígenas personería jurídica y algunas competencias como sujeto colectivo, aunque subordinados siempre a mandatos nacionales más amplios y de mayor rango. Es el caso, por ejemplo, de la legislación peruana que reconoce a los pueblos indígenas en la figura jurídica de comunidades campesinas en los andes y nativas en la Amazonía, con derecho al territorio comunal pero no a los recursos que se encuentran en el subsuelo. Se cuentan también las autonomías indígenas regionales, complementarias a las comunitarias, donde el Estado reconoce regiones autónomas integradas por pueblos o comunidades indígenas, creando con ellas un régimen especial de gobierno. Esto ocurre en Colombia en la región del Cauca, donde el movimiento indígena ha logrado un nivel de auto determinación territorial consiguiendo un desarrollo progresivo de la legislación que lo permite. Sin embargo, como plantea López y Rivas, para los pueblos indígenas los regímenes de autonomía existentes no han sido concedidos fácilmente por los Estados, por el contrario, lo étnico-identitario se desenvuelve en un campo de conflicto de intereses estructurales, en el que la lucha por el territorio y los criterios de pertenencia a una identidad étnica suelen aparecer contrapuestos al proyecto civilizatorio y homogeneizador del Estado-nación capitalista (López y Rivas, 2008). Es en la lucha por autonomía que los pueblos indígenas han debido tejer relaciones con otros actores que comparten la crítica al sistema o plantean propuestas transformadoras, como pueden ser asociaciones civiles o los partidos políticos, planteándose siempre criterios de independencia para orientar sus decisiones y acciones en pro de los objetivos políticos consensuados.

Uno de los procesos de lucha por autonomía indígena con mayor resonancia en el continente, es la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y las comunidades mayas de Chiapas, bastante abordado por las ciencias sociales desde análisis que enfatizan en el potencial crítico al actual sistema capitalista enunciado por las experiencias autonómicas indígenas y particularmente por el zapatismo. Para Larissa Ortiz

(2011) la característica principal de la autonomía indígena es el ejercicio del auto gobierno, la implementación de sistemas normativos y el derecho a una cosmovisión propia como sustento de una nueva visión de desarrollo. De este modo, los planteamientos de los pueblos indígenas en América Latina y particularmente en México, no se oponen frontalmente a la estatalidad vigente, sino que plantean una nueva relación entre el Estado, la sociedad y los mismos pueblos basada en el reconocimiento y el respeto mutuo. Para la autora, experiencias como la de los pueblos indígenas de Chiapas que hacen parte del Ejército Zapatista, revelan muy claramente a la autonomía como el eje de una alternativa de vida comunitaria, basada en una cosmovisión propia que, por naturaleza, se opone a la de un sistema que sobre explota a las personas y la naturaleza para obtener beneficios monetarios (Ortiz, 2011). Si bien estos planteamientos abren una discusión respecto a qué tanto el sistema capitalista ha penetrado la vida de las comunidades y pueblos indígenas, vale resaltar los esfuerzos de estos pueblos por plantear otras formas de desarrollo que trasciendan la lógica de relación costo beneficio del mercado, afirmando sus principios comunitarios, rescatando elementos históricos y proyectándose hacia el futuro como sujetos políticos plenos. En línea similar se cuentan las reflexiones de Ramírez Cuevas (2011) sobre la lucha de los zapatistas de Chiapas, donde confluye una historia de resistencia indígena inscrita en la larga duración, una cultura comunitaria que ha sobrevivido siglos al despojo y a la explotación, junto con ideas políticas y experiencias revolucionarias del mundo occidental. De este modo

“(…) los pueblos zapatistas resisten haciendo uso de la democracia comunitaria y desplegando un poder popular encarnado en las asambleas y en las Juntas de Buen Gobierno, cuyos cargos se eligen en las comunidades y se rotan permanentemente operando como un referente obligado de las alternativas sociales, económicas, culturales y políticas en el nuevo siglo” (Ramírez, 2011: 406).

El zapatismo destaca así por su carácter autonómico y autonomista en las distintas esferas de la lucha política, marcando claramente el principio de independencia frente al Estado y los actores políticos incluso del campo popular, tal como ocurrió durante las elecciones del 2006 cuando el EZLN expuso una fuerte distancia crítica con Andrés Manuel López Obrador, el candidato presidencial de las izquierdas. Asimismo, se caracteriza por una tensa relación frente al Estado, marcada más por el antagonismo que por la negociación, configurando una dinámica de resistencia territorial que interpela constantemente a la sociedad mexicana y ha tenido momentos de violencia más allá del levantamiento armado de 1994.

Entre los procesos de lucha por autonomía política con fuerte arraigo étnico territorial, resalta la experiencia del pueblo mapuche en Chile, donde los procesos de insubordinación antagonista adquieren particular relevancia para confrontar el orden neoliberal existente. En esta línea, César Enrique Pineda (2013) aborda la lucha del pueblo mapuche en Chile como representativa de los esfuerzos indígenas por “desarticular-modificar-superar” las relaciones de dominación que la forma Estado y la forma capital imponen. Se genera así una tríada de interacción antagónica capital- Estado- grupos subalternos, en el cual organizaciones indígenas como la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) demandan autonomía plena, organizando la acción colectiva e incluso la acción directa para la recuperación de tierras ancestrales. La CAM reconoce su propia condición subalterna como grupo colonizado y entiende esto como punto de partida para su acción política y su visión emancipatoria que incluye una definición anti capitalista. Sin embargo, ello no implica que se asuman parte constitutiva del campo de las izquierdas marxistas pese a las coincidencias tácticas que pudieran tener con agrupaciones como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) o el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) con las que en algún momento se les quiso vincular (Pineda, 2009). En tal sentido, la CAM asume más bien una postura “indianista” que incluye la posibilidad de reconstitución nacionalista como horizonte emancipatorio desplegando procesos en los que la recuperación de tierras y el “control territorial” son pilares fundamentales de la acción política. Resalta así una permanente insubordinación y confrontación con el Estado chileno, especialmente unitario y homogeneizador, cuestionando y rechazando las políticas gubernamentales hacia los pueblos indígenas como la consulta previa indígena que se intentó implementar en la Araucanía⁷.

En lo que respecta al mundo andino, desde una perspectiva crítica que aborda las resistencias indígenas inscritas en procesos de insubordinación, búsqueda de autonomía y emancipación, se cuentan algunos análisis que la presente investigación toma en cuenta. Resalta así lo planteado por Raquel Gutiérrez (2008) sobre el proceso de movilización y convulsión social que atravesó Bolivia a fines del siglo pasado y la primera década del presente, en el cual los pueblos indígenas tuvieron el protagonismo, llevando al MAS y a Evo

⁷ El 2014, diversas organizaciones mapuches agrupadas en el Pacto por la Autodeterminación rechazaron la Consulta Previa emprendida por el Gobierno chileno y la propuesta de "paz social" para la Araucanía de la entonces presidenta Bachelet. Al respecto ver <https://www.servindi.org/actualidad/112951>

Morales a la presidencia. Desde esta perspectiva, el proceso de movilización antineoliberal indígena boliviano es, ante todo, un proceso de emancipación que debe ser entendido como

“(…) un conjunto de acciones colectivas de insubordinación, autonomía y, tendencialmente autogobierno, y no como punto de llegada o como la conclusión de un proceso acumulativo previo hacia lo estado céntrico” (Gutiérrez, 2008:48).

Gutiérrez encuentra en la potencia desplegada durante los años más intensos de la movilización, entre el 2001 y el 2002, expresiones de un poder que trascienden el orden del capital y del Estado, resaltando la horizontalidad en la toma de decisiones y la rotación en el ejercicio de cargos dirigenciales como principales características, arraigadas además en la tradición de las comunidades andinas quechuas y aimaras. Este proceso de cuestionamiento al poder instituido, se expresaría en distintas iniciativas y articulaciones que abren posibilidades para una auto regulación de la convivencia social que supera los límites del estado moderno occidental y la lógica del capital, permitiendo renegociar los límites de la autonomía y la desconcentración del poder. La movilización de pueblos y comunidades ha conseguido así exceder las fronteras del discurso nacional popular, el cual históricamente tiende a asimilar la diversidad de demandas e identidades impugnadoras al sistema, logrando articular una tríada que exige y construye “dignidad, autonomía y cooperación”. Existe entonces la necesidad de comprender y potenciar estos rasgos anti estatales y anti capitalistas presentes en la experiencia boliviana que aportan figuras de agregación plural diversas más allá de la ilusoria unificación estatal (Gutiérrez, 2009). Si bien posteriormente el gobierno del MAS incide en el curso del proceso, presionado por su institucionalización, la ruta de análisis propuesta por la autora resulta relevante para ponderar los distintos momentos de la protesta; los “ritmos del Pachacuti” para usar el término de la mitología quechua que alude a las grandes y violentas transformaciones que preceden la construcción de un orden nuevo. En este marco, la autonomía opera como la capacidad de los pueblos indígenas para ensanchar los límites de relacionamiento con la matriz estado céntrica occidental, a la vez que forman parte de un nuevo poder constituyente emancipatorio.

No obstante, las luchas indígenas por autonomía y sus alcances en términos de dinámicas antagonistas y emancipatorias, deben tomarse en cuenta en el marco de la historicidad de

cada pueblo, y las condiciones político estructurales en las cuales se desenvuelven, las mismas que dan lugar a evaluaciones y decisiones que pueden centrar las dinámicas políticas más en la interacción con el Estado desde una autonomía relativa y menos en una dinámica insurreccional autonomista. Es el caso de contextos afectados por largos y cruentos procesos de violencia política, como Perú y Colombia, donde los pueblos indígenas debieron organizar la auto defensa para confrontar la imposición de los actores armados, sean los grupos guerrilleros o las fuerzas militares, la pacificación del territorio y la estabilización de la vida comunitaria se torna en un anhelo y un logro conseguido y reivindicado por las organizaciones. Este pasado reciente de violencia, represión y posterior pacificación, no niega la presencia de dinámicas de insubordinación, por el contrario, el antagonismo contra el poder estatal se despliega en medidas de protesta concretas como la Minga indígena del Cauca o el Paro Amazónico en la selva central, aunque mediado por evaluaciones que tienden a priorizar el momento de negociación y acuerdos institucionales que, consideran, resultan favorables para sus demandas de autonomía, como ocurre con la aprobación de la Ley de consulta previa en Perú previa tras el Paro Amazónico del 2009.

Tomar en cuenta la historicidad de cada pueblo, y las formas específicas que adoptan los momentos de subalternidad- antagonismo y emancipación, es clave para evitar miradas externas que pueden distorsionar el análisis. Es lo que ocurre, por ejemplo, con lo planteado por Escárzaga (2017) quien fuerza una definición de insurgencia indígena que conecta a las comunidades zapatistas del EZLN con los militantes andinos del auto denominado Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL). Según sus planteamientos, en tanto Sendero reclutó entre sus filas muchos militantes provenientes de familias quechua hablantes especialmente de la región andina de Ayacucho, consiguió constituir un movimiento insurgente indígena. Esta afirmación obvia el expreso discurso científicista “marxista leninista pensamiento Gonzalo” enarbolado por el PCP SL y asimilado por estos mismos militantes que veían con desprecio al mundo indígena, tildándolo de atrasado y arcaizante. Dicho desprecio tuvo lamentables consecuencias en zonas como la selva central, donde la población indígena asháninka fue diezmada y esclavizada por Sendero, debiendo organizar experiencias de autodefensa como el “ejército asháninka” para defenderse (CVR, 2004).

Se trata entonces de abordar las luchas indígenas por autonomía tomando en cuenta la diversidad de contextos históricos, experiencias antagonistas e interacciones con el Estado

y los actores políticos y sociales involucrados que inciden en la forma de expresar y desplegar la autonomía; sea como criterio de independencia o como parte de un proyecto emancipador. Se cuentan así experiencias más bien “autonomistas” como la zapatista en Chiapas o la lucha Mapuche en la Araucanía, donde la independencia del proyecto político es constitutiva del horizonte emancipador, expresando un relacionamiento antagonista con el poder del Estado y también una distancia crítica frente a otros actores políticos, priorizando la construcción de un proyecto propio. De otro lado, se cuentan experiencias desarrolladas por pueblos indígenas en Colombia o Perú, donde la autonomía es más bien criterio de relacionamiento y marca los límites de lo propio, operando de modo flexible al desplegarse en la negociación con el Estado y en la articulación de plataformas políticas con otros actores del campo popular o de izquierdas a quienes consideran aliados. En ambos casos, el antagonismo se expresa en momentos claves de insubordinación que permiten ampliar límites y restricciones institucionales impuestos por un Estado que les es hostil, a la par que refuerza lo conseguido y posiciona mejor al colectivo para disputar representación y empujar proyectos propios de mayor emancipación y auto gobierno. No obstante, es más complejo trazar una línea autonomista de emancipación que dé lugar a un proyecto propio, lo cual no implica que no insistan en desarrollar experiencias autonómicas en los territorios donde pueden desplegar un mayor nivel de auto gobierno.

En este marco, es importante también tomar en cuenta que, en países como Colombia o Perú, donde el neoliberalismo se ha impuesto no sólo como política económica y modelo de gobierno sino como régimen de existencia, permeando las prácticas y racionalidades de los de abajo, es conveniente resaltar lo planteado por Gago (2014) respecto a la tendencia a victimizar a los sectores populares que lleva a la moralización, la condena o la condescendencia. No moralizar las luchas populares, incluyendo las luchas indígenas, exige ir más allá de la moral metafísica occidental y comprender los modos en que los sujetos se articulan, piensan, agencian redes compiten y se desenvuelven. Tal complejidad y ambivalencia en la organización de estrategias para existir incluyen cálculos y negociaciones, más aún en contextos de gran asimetría de poder que los enfrentan a actores poderosos, como las empresas transnacionales de la industria extractiva, economías ilícitas o el mismo Estado, sin que ello anule sus demandas de autonomía o los coloque contrapuestos a las experiencias autonomistas.

Se trata entonces de analizar luchas indígenas, y particularmente las desarrolladas por el pueblo ashaninka en la selva central de Perú y nasa en el Cauca de Colombia, caracterizadas por la demanda de autonomía como un elemento de fuerte sedimento histórico, enunciado más o menos explícitamente en sus discursos y presente en la praxis de sus organizaciones, que signa su relacionamiento con el Estado y otros actores de la política y la sociedad, al abarcar la exigencia del respeto a lo propio. Asimismo, esta reivindicación de la autonomía, contiene un potencial de crítica sistémica que frecuentemente tensiona la gubernamentalidad neoliberal y antagoniza con el orden económico extractivo, a la par que proyecta posibilidades de emancipación que trascienden lo que el orden actual ofrece como posible, ensayando formas propias de vida, autogobierno y bienestar.

Situándonos propiamente en el terreno de la investigación pasemos en el siguiente punto a analizar la dinámica socio política emprendida por el movimiento indígena en el Cauca colombiano, abordando el proceso de construcción del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) como organización representativa de los pueblos indígenas presentes en dicha zona. Se abordan así, los procesos movilización que el CRIC organiza, así como los niveles de participación política que logra articular, poniendo atención en cómo se expresa la noción de autonomía al momento de sumar a la protesta, concretar alianzas para la representación política y tomar decisiones colectivas en un contexto de prolongada violencia y permanente presión sobre sus territorios.

CAPITULO II

EL SUJETO SE (RE) CONSTRUYE: El movimiento indígena en el Cauca: Unidad, tierra y cultura...y autonomía

1. Proceso de construcción del movimiento indígena en el Cauca, Colombia

Según la división administrativa vigente, Colombia se divide en 32 departamentos, uno de los cuales es el departamento del Cauca, cuya capital es la ciudad de Popayan y se ubica en el sur occidente colombiano, abarcando una extensión de 29.308 km² con una población aproximada de un millón 300 mil habitantes. Según estadísticas del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), después de la Guajira, el Cauca es el departamento de Colombia con mayor concentración de población indígena, alcanzando el 20% del total poblacional del departamento. La población indígena de la región se distribuye en cinco grupos étnicos, los nasa o paez son los más numerosos (65%), los yanaconas (15%), guambianos (13%), coconucos (5%), emberas e ingas (2%) la mayor parte esta población (cerca del 70%) se concentra en 16 municipios del nor oriente⁸.

Antes de la conquista española, la región estuvo habitada principalmente por los pueblos nasa y los pueblos guambianos y otros más pequeños como los coconucos, El pueblo nasa logró organizar un sistema de cacicazgos, siendo los caciques figuras político religiosas que gozaban de un poder económico y político no centralizado. Se configuró así un entramado de poderes dispersos y menos jerárquicos que permitió resistir la arremetida militar, cultural y política de la conquista, a diferencia de lo que ocurrió por ejemplo en los andes, donde la captura del Inca y la nobleza local permitió a los españoles avanzar en desmantelar el Tahuantinsuyo. Siguiendo lo señalado por Rappaport (2000), la invasión española se inició en 1536 cuando Sebastián de Benalcazar, fundador de Quito y luego de Popayan, arribó a la zona procedente del virreinato del Perú. Tras imponerse militarmente, los españoles organizaron el control de las comunidades indígenas a través del sistema de encomienda, el cual consistía en una concesión de tierras otorgada por el rey a los

⁸ Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE)
<https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema>

conquistadores en reconocimiento por sus servicios a la corona. La encomienda otorgaba al beneficiario el derecho a recibir tributo de los miembros de la comunidad, es decir los indígenas, a cambio de lo cual se comprometía a evangelizarlos y protegerlos. Para finales del s. XVII, los nasa y demás pueblos indígenas del Cauca habían sufrido una fuerte caída demográfica, producto de los enfrentamientos militares, las nuevas enfermedades y los desplazamientos forzados, lo cual afectó también la identidad comunitaria y la autoridad política. No obstante, se activaron también mecanismos de resistencia basados en la señalada dispersión poblacional, lo cual permitió un menor nivel de sumisión a la encomienda y mantuvo el poder de los caciques que asumieron también el rol de intermediarios de la autoridad colonial. Esta suerte de “adaptación en resistencia”, para usar el concepto de Scott (2000), supuso el establecimiento de ciertos límites al poder político y administrativo español, y consiguió el reconocimiento de derechos territoriales en base al “sistema de resguardo”, institución traída por los españoles que los nasa adaptaron a sus fines y ha sido clave en el proceso de organización indígena contemporáneo.

Vale mencionar que, debido a las continuas denuncias de abusos cometidos por los encomenderos que explotaban a los indígenas en grado extremo y por lo general menguaban los impuestos que debían entregar a la corona, los resguardos fueron concebidos como un medio para contrapesar el poder de la encomienda y asegurar los recursos del rey, convirtiendo el tributo indígena en patrimonio de Estado. El resguardo consistía en el reconocimiento de una comunidad indígena que vivía dentro de determinadas tierras, las cuales no podían ser compradas ni vendidas, dividiéndose en tierras comunales, bosques, pastos y parcelas individuales, teniendo los miembros de la comunidad derechos de usufructo y tributando directamente al rey de España (Gonzales, 1979). El título de tierras de resguardo era otorgado al órgano de gobierno de la comunidad, denominado “Cabildo”, compuesto por un cacique y sus principales, quienes disfrutaban de ciertos privilegios y debían cumplir algunas tareas de la administración colonial. Este régimen basado en los resguardos mantuvo la estructura agraria comunal y otorgó mayor margen para la resistencia cultural de los pueblos indígenas, los cuales además recibieron a la población africana traída como mano de obra esclava, incrementando la diversidad étnica y complejizando el panorama económico productivo en la región.

Con la independencia, en 1824 se creó el departamento del Cauca como una subdivisión administrativa y territorial de la Gran Colombia, el cual perduró hasta la disolución del país en 1830. Ya en 1857, con la conformación de la actual República de Colombia, fue creado el Estado Soberano del Cauca, el cual tenía poder sobre las antiguas provincias de Pasto, Cauca, Chocó, Buenaventura y Caquetá. En 1886 se modificó la jurisdicción y el estatus del Cauca fue cambiado a departamento y dicha condición se ratificó en 1910 manteniéndose a la fecha. El nuevo orden político republicano significó variaciones importantes en la estructura de propiedad de la tierra, y con ello en la organización de las comunidades indígenas. Si bien fue el fin de la encomienda, el sistema de haciendas se mantuvo, concentrando la elite criolla amplias extensiones de tierras productivas básicamente para la industria ganadera y la producción de caña de azúcar. En el caso de los resguardos, como señala Fals Borda (1975) muchos de ellos fueron ocupados o vendidos a través de negocios amañados que favorecían a las haciendas, las mismas que empezaron a utilizar la figura del “terraje”, a través del cual el terrateniente permitía a los indígenas campesinos trabajar un lote de sus tierras, debiendo ellos en contraprestación cultivar varios días gratis en la hacienda y entregar parte de su cosecha. La práctica del terraje continuó durante el siglo XX, lo mismo que la parcelación de las tierras comunales, causando estos factores rebeliones indígenas, entre las que destaca el levantamiento encabezado por el líder nasa Manuel Quintín Lame en 1920 y el proceso organizativo emprendido en la década del 60 en el marco de las luchas por la reforma agraria (Borda, 1975).

Tras esta descripción general de la zona, el presente punto se propone explicar el proceso de organización y movilización emprendida por los pueblos indígenas del Cauca, los mismos que en base al rescate y reconstrucción de la identidad étnica, han logrado articular un aparato organizativo, una plataforma de lucha y una identidad colectiva que los moviliza y cohesiona. Se aborda así en primer término el proceso de conformación y consolidación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), enfatizando en la articulación orgánica, construcción de plataformas fundacionales y afirmación de la identidad colectiva. Seguido a ello, se analizan los procesos de movilización desplegados por el movimiento, ubicando ciclos de protesta en determinadas coyunturas políticas que le permiten posicionar sus agendas y afianzarse como interlocutor frente al Estado, en un contexto de violencia donde la presencia

de los actores del conflicto armado colombiano y los procesos de despojo en su territorio inciden decisivamente en las dinámicas socio políticas y el ejercicio de la autonomía.

1.1 Construyendo organización: El Consejo Regional Indígena del Cauca

Si bien existen numerosas publicaciones que abordan el surgimiento y la organización del movimiento indígena en el Cauca, para la problemática de estudio se considera importante explicar el proceso por el cual el actor logra establecer una estructura organizativa, consensuando a la vez plataformas de lucha y constituyendo una identidad colectiva que asume y expresa abiertamente demandas de autonomía.

1.1.1 Organización indígena y lucha por la tierra

Históricamente, la estructura de tenencia de la tierra en el Cauca se caracterizó por la extrema concentración en encomiendas, haciendas y obrajes organizadas por la corona española, conviviendo con resguardos y reducciones indígenas amparados en la legislación colonial. Los cambios ocurridos durante la independencia y posterior instalación de la república de Colombia, variaron en algo la propiedad de las haciendas, pero no afectaron significativamente el patrón de concentración, pues las grandes haciendas se mantuvieron conviviendo con resguardos indígenas de menor tamaño y cada vez más amenazados. En el s. XIX se afirmó el poder de familias latifundistas del Cauca como los Mosquera, los Zambrano, los Valencia y los Arboleda, que detentaron títulos de propiedad sobre terrenos ancestrales de los pueblos indígenas, pese a que la ley 89 de 1890 garantizaba el carácter no enajenable de las tierras de los resguardos, siendo el mecanismo para el logro de estas propiedades la ilegalidad y la violencia (Espinoza, 2012). Asimismo, los cambios en las fuerzas productivas, la introducción de la tecnología y la contratación de fuerza de trabajo libre a bajo precio entre ex esclavos y pobladores de la zona, incrementó el poder de la clase terrateniente que afianzó su dominio en la región. La llegada del s. XX mantuvo la misma tendencia afectando la permanencia de los resguardos indígenas. Como afirma el estudio de Espinoza, el inicio del s. XX en el Cauca se caracterizó por tres factores decisivos; la concentración de la tierra en pocas manos, el aumento de la producción y de la productividad especialmente en las plantaciones de café y la liberación de la fuerza de trabajo compuesta

sobre todo por peones provenientes de regiones donde los resguardos estaban siendo desplazados (Espinoza, 2012).⁹

En ese contexto, los inicios de la organización indígena pueden ubicarse a fines de la década del '60, durante el gobierno de Carlos Lleras Restrepo en un momento de modernización económica que intentó variar las estructuras de propiedad agraria en la región, reimpulsando las demandas de reforma agraria históricamente levantadas por el campesinado colombiano. El gobierno tomó algunas medidas orientadas a frenar el latifundio, tales como la compra de tierras para entregar a los campesinos y la creación del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) que empleó y movilizó a cientos de profesionales jóvenes comprometidos con las ideas de cambio social, entre ellos por ejemplo el sacerdote Camilo Torres. En este período se crearon también organizaciones campesinas nacionales entre las que destaca la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), con un fuerte componente ideológico de izquierda y espacio de disputa para los partidos políticos que pugnaban por lograr su conducción. La ANUC logró movilizar a cerca de un millón de campesinos bajo la consigna “tierra para el que la trabaja” sumando espacios gremiales como el Frente Social Agrario (FESAGRO) o la Federación Campesina Nacional (FANAL) con mayor presencia en el departamento del Cauca y que organizó cooperativas agrarias básicamente integradas por indígenas que exigían tierras y demandaban el fin del nefasto sistema de terraje.

Justamente en el Cauca, esta coyuntura de movilización campesina e impulso estatal a la reforma agraria, abrió una oportunidad política propicia para el encuentro de comunidades indígenas despojadas de sus tierras y activistas políticos y profesionales, cuya confluencia permitió reinventar una identidad y una tradición de lucha hasta entonces bastante fragmentada (Peñaranda, 2012). Tanto los profesionales como los líderes indígenas locales, compartían la evaluación respecto a la necesidad de constituir una organización sólida que pudiera sostener el proceso de movilización en la zona en el corto y mediano plazo. El primer esfuerzo organizativo fue en 1962 con la constitución del Sindicato Gremial

⁹ Para mayor información sobre la trayectoria histórica de la propiedad de la tierra en el Cauca pueden revisarse informes exhaustivos como “Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca. Pontificia Universidad Javeriana, diciembre 2013 o el elaborado por la Organización no Gubernamental Pax Christi, *Hacia una solución de la problemática de la tenencia de la tierra en el norte del Cauca*, junio 2008.

Agrario, afiliado a la FANAL y a la Unión de Trabajadores del Cauca, cuyas primeras acciones buscaban resolver problemas tales como el acaparamiento de tierras por parte de las haciendas y el monopolio de los comerciantes que bloqueaban la salida de los productos provenientes de las comunidades. El trabajo sindical marcó un hito importante en la historia organizativa del movimiento, pues permitió el encuentro de líderes indígenas hasta entonces dispersos y la discusión de la problemática común, identificando tres puntos básicos; recuperación de tierras, respeto a las costumbres de las comunidades y fin de las formas de explotación directa o indirecta a las que estaban sometidos como el terraje. El apoyo conseguido con la actividad sindical llevó a un proceso de recuperación de tierras, algunas mediante el apoyo del INCORA que compraba tierras para entregarlas a los campesinos, y otras mediante la recuperación directa. Para gestionar estas tierras recuperadas se constituyó la Cooperativa Agraria Las Delicias, con apoyo técnico y financiero de la Caja Agraria, que hizo posible el funcionamiento de esta experiencia de auto gestión y mantuvo una importante dinámica económica por quince años.

Tanto la experiencia sindical como la desarrollada en la cooperativa, aportaron al empoderamiento de los indígenas, reafirmando en ellos la necesidad de consolidar espacios organizativos propios que superaran la dispersión de agendas y la sobre ideologización gremial. De este modo, durante la Asamblea Indígena celebrada en el Resguardo de Toribío el 24 de febrero de 1971, se constituyó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) con la presencia de cerca de 2000 indígenas y dirigentes de resguardos del Cauca como Tacueyo, Jambaló y Tototoro. Como señalan los documentos de la organización, el proceso formó parte de las movilizaciones en demanda de tierras lideradas por la ANUC y contó con el apoyo de campesinos organizados en el Frente Social Agrario (FRESAGRO). El punto principal acordado en ese primer Congreso se resume en *“No más pago de terraje y expropiación de las haciendas que anteriormente pertenecieron a los resguardados, a fin de que sean entregadas tituladas y de forma gratuita a las familias indígenas”* (CRIC,1990). Se trata de un momento fundacional inserto en una dinámica de movilización por la tierra donde confluyen campesinos, indígenas y profesionales de izquierda bastante más politizados. Si bien autores como Castillo (2007), mencionan la constitución del CRIC como un momento de confrontación entre dos tendencias; por un lado, una visión clasista- campesinista que se nutre del marxismo y por otro una perspectiva que enfatiza la dimensión cultural y étnica del

indígena desde un enfoque “indianista”, esta disputa entre dos líneas no parecería haber sido lo predominante. En palabras de otro de los dirigentes fundadores, el ingeniero agrónomo y asesor político Pablo Tattay, en esta etapa de construcción inicial lo que prima es la búsqueda de unidad y confluencia

El CRIC se formó en febrero de 1971 y en setiembre del mismo año se consolidó la dirección y empezó a trabajar, pero sin dejar de asistir a la ANUC, digamos que el CRIC no fue dependiente de la ANUC en el sentido que esta lo dirigiera, aunque intento hacerlo. Pero no había ninguna tensión digamos de identidad contradictoria (...) Es importante entender eso por qué hoy muchos antropólogos y sociólogos tratan de presentar que hay una división esencial entre indígenas y campesinos por la “naturaleza” de los indígenas y la naturaleza de los campesinos y esa visión de que se separaron por fronteras esencialistas no fue así.¹⁰

Al respecto, es importante señalar que el proceso fundacional se enmarca en una etapa histórica de mucha politización y encendidos debates al interior de la izquierda latinoamericana en general y colombiana en particular, cuyos partidos disputaban la direccionalidad del movimiento social organizado. Además, el triunfo de la revolución cubana resaltaba la opción de la lucha armada como camino para llegar al poder y realizar grandes transformaciones, alentando la conformación de grupos como el Ejército de Liberación Nacional (ELN) que entre 1967 y los 70 se instaló en la zona del Cauca, intentando organizar focos de acción guerrillera. Esto sumaba a la presencia anterior de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), surgidas a fines de la década del 50 y que ya ocupaba zonas del Cauca, con cierta base campesina, aunque con limitaciones para lograr vínculos entre la acción militar guerrillera y la movilización social y política. (Palacios, 2012). En general, las guerrillas y los grupos políticos radicalizados de vertiente leninista, guevarista, maoísta y sus distintas variantes y combinaciones, compartían el interés por asentarse en el Cauca, constituir bases de apoyo y conseguir la conducción de las organizaciones campesinas e indígenas que se organizaban exigiendo derechos.

Volviendo a lo señalado por Peñaranda (2012), y coincidente con lo recogido durante las entrevistas realizadas para la investigación, el surgimiento del CRIC como organización indígena, sería resultado de la confluencia de dos procesos. El primero de movilización institucional a favor de la Reforma agraria a través funcionarios de INCORA y profesionales

¹⁰ Entrevista a Pedro Pablo Tatay, Asesor Político CRIC- MAIS. Ex Responsable Político del Movimiento Armado Quintín Lame, realizada por Anahí Durand, Popayan 10 de septiembre del 2014.

vinculados al proceso vía conexiones laborales o la militancia política, que actuaron como agentes políticos brindando soporte al movimiento. El segundo de desarrollo de experiencias locales de organización comunitaria, lideradas por indígenas que fueron objeto de despojo en épocas anteriores muchos de ellos trabajando todavía bajo la figura de “terraje”. El encuentro de ambas experiencias habría forzado una ruptura con la actitud hasta entonces dócil de los cabildos, doblegados en su mayoría por la presión de los terratenientes y las autoridades políticas de la región (Peñaranda, 2012). Asimismo, el encuentro de líderes indígenas de entonces como Trino Morales, Gregorio Palechor o Julio Tunubalá y de asesores como Henri Caballero o Pablo Tattay, ambos provenientes de espacios de izquierda, fue fundamental pues tuvieron la claridad estratégica de no priorizar discusiones fuertemente ideologizadas ni ceder a la presión de los partidos, pero si vincularse a las movilizaciones populares y las luchas campesinas de las cuales finalmente hacían parte. Esto les permitió consolidar la organización y enfrentar poderes dominantes, especialmente después de 1972 en que finaliza la etapa de reformismo agrario y los terratenientes vuelven a apelar a la violencia para enfrentar a los indígenas.

En este esfuerzo por consolidar organización, otro aspecto clave es la identificación de los cabildos, como el instrumento con mayor potencial para constituirse en el eje político organizativo. Tal como se explicó, los cabildos eran una figura de gobierno interno de origen colonial, pero apropiada por los indígenas para resistir los poderes de autoridades externas y de terratenientes, permitiéndoles decidir aspectos claves de la vida comunitaria. En la etapa fundacional del CRIC pocos cabildos se sumaron a la lucha de terrajeros y comuneros indígenas por la recuperación de sus tierras, pues muchos se habían debilitado y estaban al servicio de la iglesia o de terratenientes. No obstante, como señala Tattay (2012), si existía consciencia en varios de los dirigentes del CRIC respecto al rol histórico que jugaron los cabildos para defender los resguardos y resistir a la disolución comunal, decidiéndose finalmente priorizar su reconstrucción. Para ello se apeló también al marco legal existente, el mismo que fue utilizado desde una mirada estratégica orientada más a fortalecer organización indígena y menos a cuestionar el sustrato racista de la norma. Durante la fundación del CRIC estaba vigente aun la Ley N° 89 promulgada en 1890 y según la cual, a la par que se consideraba a los indígenas menores de edad, se señalaba el carácter “imprescriptible, inembargable e indisoluble de los resguardos indígenas” otorgando a los

cabildos facultades como legítimas autoridades indígenas al interior de los resguardos. En el I Congreso de Toribío, la asamblea del CRIC acordó exigir la eliminación de esta Ley por su carácter racista, pero en una segunda evaluación, tomando en cuenta las nulas posibilidades de que el Congreso actualizara dicha norma de forma favorable a sus intereses en un corto plazo, se valoró mejor de la protección que otorgaba, optando por preservarla hasta su derogación en 1991 con la Asamblea Constituyente. De este modo, en lugar de innovar creando nuevas instancias, se decidió reconstruir los cabildos y ponerlos al servicio de la organización y la lucha por la tierra rescatando su densidad histórica y reconociendo su capacidad para operar como eje de autogobierno con mayor legitimidad que una liga o federación sindical (Gross, 1991).

Desde su fundación y hasta la actualidad, el CRIC se constituye como una entidad pública de carácter especial, reconocida como Autoridad Tradicional, representante de ocho pueblos indígenas del Cauca: nasa-paez, guambianos, yanacunas, cocunucos, emberas, totoroes, ingas y guanacas organizados en 115 cabildos y 11 asociaciones de cabildos. La principal instancia de decisión es el Congreso Regional Indígena, donde se definen políticas, estrategias y líneas de acción, nombrándose a los consejeros que hacen parte de la Consejería Mayor un periodo de dos años. La Consejería Mayor del CRIC es la instancia político operativa y se compone de nueve consejeros presididos por el Consejero Mayor, que coordina los tres proyectos que componen la estructura organizativa y hacen parte del plan de vida: a) El Proyecto Político, cuyo objetivo es orientar el qué hacer de las comunidades en aspectos organizativos, culturales y económicos desarrollando los programas de capacitación, comunicaciones y jurídico, b) el Proyecto Cultural, constituido con el fin de liderar la reconstrucción de los procesos culturales, la identidad y las relaciones de interculturalidad, rescatando valores, prácticas y formas de pensamiento propio a través de los programas de Educación, Salud, Jóvenes y Mujer, c) el Proyecto Económico orientado a fortalecer las organizaciones económicas comunitarias, particularmente en las tierras recuperadas, de acuerdo con los usos y costumbres de las comunidades indígenas.

1.1.2 La identidad colectiva; historicidad y discurso

Para abordar la construcción de la identidad compartida por el movimiento indígena en el Cauca, nos centramos en dos aspectos fundamentales, primero en los principales hechos

históricos que marcan su existencia, segundo en la construcción del discurso asumido y compartido por el CRIC, identificando los principales hilos de reflexión y marcos de significado con los que los actores se reconocen y enuncian para afrontar diversas luchas de poder. Así, mientras de un lado la historicidad moldea la identidad, el discurso a la vez que la constituye la expone y explica ante la sociedad y los posibles adversarios.

Respecto a la historicidad, vale mencionar que es entendida aquí como una condición compartida de reconocimiento, apropiación y manifestación de una serie de procesos espacio temporales que anteceden al movimiento social. Como afirma Sommers (1994), la constitución y desarrollo de los movimientos sociales presenta necesariamente un sedimento histórico sobre el cual se desarrollan las interacciones y se tejen identificaciones de solidaridades y antagonismos inscritos en procesos de disputas por el poder. No hay una historia universal ni un único agente histórico, sino que cada colectividad es susceptible de desarrollar historicidad, en base a componentes de etnia, género, clase social y las distintas formas en que se distribuye el poder. Atender a los hechos históricos que preceden y enmarcan a un movimiento social, permite conocer y entender mejor la relación entre las distintas partes implicadas, las causas de la acción, la apropiación selectiva que los actores sociales hacen de estos hechos y las relaciones entre secuencias de temporalidad y lugares en los que se sucede la historia y se conecta al presente. La historicidad no solo refiere a hechos en tanto acontecimientos del pasado susceptibles de registrar y conocer, tiene que ver también con las narrativas construidas respecto al mismo y que abarcan desde historias amplias y de larga duración, hasta otras más bien locales relacionadas con la cotidianeidad y el presente de los individuos (Sommers, 1994).

Sobre la historicidad que hace parte de la identidad colectiva del movimiento indígena del Cauca, por cuestiones cualitativas y cuantitativas¹¹ nos centraremos en el pueblo nasa, pues las últimas décadas ha emprendido un proceso sostenido de reconstrucción de la memoria histórica. Desde inicios de la década del '60, antropólogos, líderes locales y la misma organización, asumieron la tarea de reconstruir y contar la historia nasa desde una mirada descolonizadora, asumiendo que las historias indígenas difieren de la estructura narrativa de la

¹¹ Cuantitativamente, después del pueblo wayu, los nasa son el pueblo indígena con más habitantes en Colombia, El Censo DANE (2005) reportó 186.178 personas auto reconocidas como pertenecientes al pueblo Nasa, el 88.6% se concentra en el departamento del Cauca. Cualitativamente es uno de los pueblos con mayor protagonismo político organizativo en la constitución del movimiento indígena de Colombia.

historia occidental, siendo más bien episódicas y organizadas en torno a canciones, ritos y lugares de asentamiento. Se ha configurado así la conciencia histórica de un pueblo pre hispánico que supo mantener su independencia frente a las esporádicas avanzadas del imperio incaico y otros pueblos que intentaron llegar y apoderarse de sus territorios. En esta consolidación del pueblo nasa, fue clave la articulación de cacicazgos dispersos, entendidos como sistemas de poder económico y político no centralizado, dependientes del apoyo popular y sostenidos a través de la autoridad sobre natural esgrimida por el cacique (Rappaport, 1987). En líneas generales, podría decirse que la etapa pre hispánica es asumida como un momento de independencia, orden y armonía con la naturaleza, donde se desarrollan relaciones recíprocas y solidarias, a la par que se afirma un sentido de autodefensa, que frena los intentos expansionistas de otros pueblos y aporta a la memoria de un pueblo guerrero.

Un siguiente momento en la historicidad del movimiento es la llegada de los invasores españoles a la región de Tierra Adentro, que data del s. XVI, dando lugar a cruentos combates reseñados por cronistas que destacaban la presunta “ferocidad nasa”. En este encuentro violento originado por la conquista prima el enfrentamiento militar, aunque, dada la superioridad de los invasores, los indígenas son finalmente derrotados y con ello se impone un nuevo sistema de ordenamiento social que abarca todos los ámbitos de la vida. La colonia se instaló no sólo por la fuerza de las armas, sino también porque organizó un aparato legal y religioso, por ejemplo, los jesuitas se establecieron en el valle administrando encomiendas y cristianizando a la población en un proceso que implicó la persecución de ritos y practicas ancestrales. La etapa colonial es asumida en la historicidad como momento de imposición donde si bien se mantuvo el carácter guerrero del pueblo nasa hubo una derrota que deterioró la identidad comunitaria y la autoridad política. (Rappaport; 2000). Es el momento de la mencionada “adaptación en resistencia” donde los grupos que carecen de poder se plantean estrategias conspirativas para no ser del todo subalternizados, sin recurrir a una abierta rebelión que contravenga directamente al poder dominante (Scott,2000). Una de estas estrategias de resistencia fue mantener la dispersión geográfica que les permitió escapar a la relocalización en núcleos administrados por el sistema de encomienda. Asimismo, los líderes indígenas acudieron con frecuencia a la vía judicial para hacer valer el poder de los caciques y reclamar la vigencia de los resguardos, fue el caso de personajes como Juan Tama Cacique de Vitoncó

y Pitayó quien, tras diversos litigios, pudo conservar el título de cacique y con ello mantener cierta autoridad frente a la corona (Rappaport, 2000).

Tras la independencia de España, la elite criolla continuó por más de un siglo buena parte del legado colonial, manteniendo mecanismos de dominación como el terraje y las haciendas, avalando con ello el despojo de las tierras de los resguardos y la desestructuración del poder de los cabildos. En esta etapa, la historicidad del movimiento resalta la lucha de Manuel Quintin Lame, líder nasa que a inicios del s. XX protagonizó una serie de levantamientos y acciones legales y políticas a favor de los derechos indígenas. En 1914, Quintin Lame dirigió un levantamiento indígena en el Cauca y quiso extenderlo al Huila, Tolima y Valle, denunciando el terraje, el abuso y la discriminación del que eran objeto los indígenas. El gobierno de entonces lo acusó de intentar construir una república de indígenas y fue arrestado permaneciendo en prisión varios años. Al recuperar su libertad, Lame continuó la lucha a través de trámites y gestiones legales, consultando abogados, estudiando el Código Civil y llegando a publicar el libro *“El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas”* donde recogió su trayectoria y reflexiones sobre cómo mejorar las condiciones de vida de los indígenas en la nación colombiana. Volviendo a Rappaport (2000), en la historicidad nasa, Lame se constituyó como una autoridad empeñada en lograr una conciencia nacional y moral entre los indios, centrando su preocupación en evidenciar una continuidad moral entre los tiempos antiguos y el presente y en revivir la fuerza comunitaria del resguardo. Quintin Lame asumió además la figura del Cacique que dicta pautas morales basadas en la tradición y busca la preservación de lo propio, dando forma a un ideal de resistencia que fue asumido por el CRIC varias décadas más tarde.

En suma, la identidad colectiva del movimiento indígena del Cauca, presenta una historicidad que ubica en los tiempos pre hispánicos el origen de un pueblo independiente, que logra configurar un sistema cultural y político, preservando su territorio e identidad. Con la conquista, esta característica de resistencia se afirma, nutriendo la idea de un pueblo guerrero, que enfrenta militarmente la invasión y aunque es derrotado, consigue resistir la imposición colonial al preservar la lengua, las practicas ancestrales, y las tierras de resguardos que permiten mantener la vida comunitaria. Ya en la historia contemporánea, resalta la lucha por lograr el reconocimiento de derechos por parte del Estado colombiano, la misma que tiene un hito fundacional en la resistencia de Manuel Quintin Lame quien por diversas vías buscó hacer

escuchar sus reclamos. Destaca además el reconocimiento respecto a la importancia de transmitir la historia a las nuevas generaciones como un punto central para mantener no solo la organización sino sobre todo la identidad que los dota de conciencia como pueblo. En tal sentido van las palabras de Luis Quina, joven nasa estudiante de derecho y presidente del Cabildo Indígena Universitario

(..) Mantener su lengua, sus tradiciones, sus costumbres y, toda su identidad como pueblo Nassa; ese ha sido el legado principal de la lucha del movimiento indígena y pues, claro está eso fue gracias a la lucha de nuestros mayores, en especial Manuel Quintín Lame que fue uno de los primeros luchadores por la defensa del territorio(...) Entonces, en ese legado pues el movimiento indígena ha sido muy estratégico e inteligente en poder organizarse para seguir vigente hasta el momento y ahí está el legado de Quintín, él decía que la historia era la base principal para luchar por lo que nos pertenecía, y aún hoy en día luchamos sobre esa historia, porque no hemos olvidado la historia. Yo a pesar de que soy joven porque no hago parte de la época la conozco y la transmito...¹²

De otro lado, tenemos el discurso como eje estructurante de la identidad colectiva, el cual es definido en términos de Foucault como una producción social, controlada, seleccionada y distribuida a través de procedimientos que tienen por función otorgar explicaciones, pero también dominar acontecimientos reduciendo la contingencia. El discurso excluye y enfatiza, deja fuera significantes y manifestaciones, inscribiéndose en diversas luchas de poder que enfrentan al actor y lo posicionan frente a determinados enunciados. “El discurso no es solo aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino también aquello por lo que se lucha, y por medio de lo cual se lucha; aquel poder del que uno quiere adueñarse” (Foucault, 1973: 15). El movimiento indígena en el Cauca construye discurso desde su conexión con tradiciones de pensamiento previas que han signado la vida política del país y han sido adoptadas en conexión con sus propias vivencias, en tal sentido afirma enunciados propios a la par que los inscribe en “marcos maestros” que lo dotan de mayor resonancia y ubican en determinado campo ideológico político de la sociedad, haciendo parte de estos.

En primer lugar, destaca lo étnico como principal eje articulador del discurso y cuya centralidad revela un complejo deslinde frente a la identidad de clase. En sus comienzos la organización indígena forma parte del tronco común clasista campesino, organizado en este caso en la ANUC, pero va marcando distancias asumiendo sus particularidades étnicas y

¹² Entrevista a Luis Quina, integrante del CRIC y presidente del Cabildo Indígena Universitario, realizada por Anahí Durand, Bogotá, 14 de octubre 2014

distanciándose de posiciones políticas más ideologizadas. Va forjándose así una etnicidad que reivindica una indianidad distinta, ya no definida por rasgos físicos o costumbristas, sino por una apelación política a la identidad, las tradiciones, la lengua, los usos y costumbres, avanzando en construir pensamiento y discurso propio (Gross, 1991). Como los mismos líderes lo señalan, es en la interacción con el mundo gremial campesino y al calor de los debates, que reconocen las diferencias y marcan distancia, re pensando lo propio y lo que los diferencia, tal como señala la dirigente nasa Aída Quilque

*Los pueblos indígenas tenemos una ideología diferente, los campesinos siempre van a preferir defender lo individual, lo privado de lo de los demás, en cambio para los indígenas siempre ha sido defender lo colectivo, toda una comunidad.*¹³

En el caso del CRIC, el proceso de deslinde es principalmente con los partidos políticos de izquierda que pugnaban por la conducción del gremio campesino y no tanto con las bases regionales y líderes campesinos nacionales; al parecer no hubieron encendidas rupturas, pero si el reconocimiento y afirmación de particularidades. Por ello los documentos de la organización afirman que *“el movimiento indígena hace parte del movimiento campesino, pero a la vez los indígenas debemos contar con cierto grado de autonomía, en razón de las características específicas, sobre todo culturales que nos corresponden”* (CRIC, 1990). Como señala el sociólogo colombiano Mauricio Archila, para llegar a la construcción de esta identidad étnica, el movimiento indígena debió deslindar de una afiliación simple y homogenizante a la clase campesina, superando la tensión etnia -clase que vivieron los indígenas en casi toda América Latina producto de políticas estatales, discursos políticos incluido el marxista, pero también resultado de confrontaciones y desacuerdos al interior de los mismos pueblos (Archila, 2009). Esa línea de distinción identitaria es la que logró consolidarse sin que desaparezca la afinidad con lo campesino, en tanto se compartía la lucha por la tierra y la demanda de adecuadas políticas agropecuarias pues son las principales actividades económicas que involucran a la población indígena.

Otro aspecto relevante del discurso del movimiento indígena es la orientación crítica que lo ubica dentro del campo socio político de las izquierdas en Colombia. Esto no quiere decir que todos los indígenas sean de izquierda ni que se pretenda encasillarlos en una

¹³ Entrevista a Aída Quilque, Líder nasa y consejera de derechos de los pueblos indígenas, derechos humanos y paz de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) realizada por Anahí Durand. Bogotá, 30 de octubre 2014

distinción ontológica o esencialista. Se trata más bien de entender que la construcción del campo socio político de izquierda es un proceso relacional e histórico en el cual el movimiento indígena, y en particular el CRIC, se inserta y hace parte compartiendo nociones de sentido y reivindicaciones, tejiendo, además, vínculos y alianzas con partidos y frentes sociales (Archila, 2009). Puede identificarse en el discurso la demanda de un país más justo y la convocatoria a la suma de esfuerzos no con fines separatistas, sino más bien desde el reconocimiento de ser parte de un sector articulado *“en torno a una causa común que no es otra que la unidad de todos los pobres, explotados, y humillados de Colombia contra la opresión y explotación”* (CRIC, 1990). La articulación de la lucha por una causa común se liga a la lucha por una causa propia que reclama autonomía y respeto a la diferencia, siendo el reto para el movimiento indígena operar en estos dos marcos discursivos.

Justamente, una característica relevante en el discurso del CRIC es la enunciación explícita de la demanda de autonomía, la misma que fue incluida en sus plataformas y documentos organizacionales a partir del VI Congreso realizado en 1981. En esta línea, la autonomía es planteada como un proceso de auto determinación orientado a erradicar la dependencia del Estado en distintos ámbitos de la vida comunitaria, especialmente la economía, la educación y la salud, sosteniendo lo que se denomina el “proyecto propio” o conjunto de medidas y disposiciones que organizan la pertenencia y reproducción de la vida del pueblo nasa desde el territorio y en la relación con el Estado nación. Tal como detallan los documentos de la organización, no se trata de una autonomía que plantea la auto exclusión o rechaza la coordinación con otras culturas o instituciones, se trata más bien del reconocimiento y valoración de lo propio como eje relacional para establecer intercambios de mayor independencia y horizontalidad.

“Con la autonomía no se quiere decir encerrarse para protegerse de ideas de afuera. Por el contrario, significa generar un desarrollo dentro del cual las ideas externas entran en un diálogo horizontal con un sistema de pensamiento que las adecua a sus propios esquemas culturales.” (CRIC, 2004: 112).

Desde esta reivindicación de autonomía, el CRIC se articula al denominado campo popular colombiano, conformado por diversas organizaciones sociales y agrupaciones de izquierdas, adhiriendo a causas tales como la defensa de los derechos humanos y de una paz dialogada con justicia social, asumiendo en su plataforma de lucha fin del conflicto armado, pero

también de las distintas violencias que afectan a los sectores menos favorecidos. Influye también en el discurso, especialmente las dos primeras décadas desde su fundación, la teología de la liberación y la denominada “doctrina social de la iglesia”, con que involucró a líderes representativos como el sacerdote Álvaro Ulcue y otros jóvenes indígenas formados en seminarios o que ejercieron el sacerdocio en el Cauca. No obstante, la última década la situación habría variado perdiéndose el vínculo por el giro conservador de la iglesia, Así lo plantea Jesús Chávez, ex sacerdote conocido como el “Padre Chucho” hoy presidente de la plataforma Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS)

Sí en un primer momento de la organización sí hubo alguna presencia de una iglesia social comprometida, junto a su pueblo... pero ha variado muchísimo, ahora yo veo una parte eclesial muy conservadora. Yo por más que intentaba que vieran la realidad social y por más que yo insistía, la orientación era siempre mantener el orden eclesial y no permitir mucha articulación con los procesos sociales y organizativos de nuestros pueblos mismos (...).¹⁴

Finalmente vale señalar que este discurso, apropiado por dirigentes y bases y expuesto en distintas actividades públicas, logró calar en la identidad gracias al sólido trabajo de formación política que la organización puso en marcha. Fue importante la influencia de la educación popular propugnada por Paulo Freyre y otros educadores latinoamericanos, entendida como orientación teórica y metodológica aplicada en la pedagogía y en el trabajo social y comunitario que destaca lo “popular” en oposición a “lo oficial, identificándolo como fuente de conocimiento imprescindible para generar transformaciones sociales al modificar el rol de los actores considerados subalternos por el sistema (Freyre, 1968). En esta línea, el CRIC inició un trabajo con adultos en dos niveles; en un primer nivel se desarrollaban cursos político gremiales para dirigentes donde se caracterizaba la problemática de los resguardos, discutiendo la plataforma y consensuando lecturas sobre la coyuntura política, regional, nacional e internacional, elementos de socialismo y movimiento indígena. En un segundo nivel se realizaban talleres en los territorios, donde participaban líderes locales y las personas más activas de los resguardos, abordando temas como la historia de las luchas indígenas y la discusión política coyuntural. Esta tarea formativa, orientada a afirmar “conciencia crítica” e identidad colectiva, devino posteriormente en el Programa de Capacitación mucho más

¹⁴ Entrevista a Jesús Chávez, presidente de relacionales regionales del movimiento político MAIS. Realizada por Anahí Durand. Popayan, 12 de setiembre del 2014

estructurado y con más recursos. No obstante, estas acciones pedagógicas iniciales fueron fundamentales para consolidar el proyecto, tal como lo señala la educadora Graciela Bolaños

*Al inicio hacíamos fundamentalmente educación política, educación popular en el marco de visibilizar los derechos de la gente, en ese afán de ir potenciando las “palabras generadoras” de conciencia a partir del método de Freyre El espacio formativo que se levanta desde los inicios de la organización social y se centra propiamente en lo que son las reivindicaciones indígenas, en estas escuelas políticas hacíamos un análisis de clase y abarcaba desde un poco de historia, reconocer amigos y enemigos, y las potencialidades de desarrollo, de mayor justicia donde siempre salía a relucir el tema de la cultura, en el cual después fuimos profundizando y hoy le damos más peso por ejemplo desde la Universidad Indígena (...)*¹⁵

Tenemos entonces que el discurso del movimiento indígena del Cauca tiene como eje la afirmación de la etnicidad y defensa de la autonomía, presentándose como un pueblo con identidad originaria propia, que asume lo campesino como parte del campo de actividades que le competen a la vez que reivindica la autonomía como independencia organizativa y de proyecto de vida. Asimismo, se inscribe y hace parte de un marco discursivo más amplio vinculado a las izquierdas, que reclama justicia social e igualdad sin dejar de exigir respeto a sus particularidades y diferencias. La identidad del movimiento, arraigada en una densidad histórica y constituida en un discurso étnico político, junto a una estructura consolidada y la formulación de plataformas de lucha, son aspectos fundamentales para entender la acción del movimiento en la protesta y su posicionamiento como interlocutor válido frente al Estado.

1.2 Movilización indígena popular; plataformas de lucha y protesta social

1.2.1 Plataforma de lucha. Unidad, tierra y cultura... y autonomía

En cuanto a la plataforma de lucha, entendida como el conjunto consensuado y estructurado de demandas que orienta las acciones para el logro de los objetivos exponiendo al Estado y la sociedad los puntos críticos de la problemática, a lo largo de sus 40 años y XV Congresos ordinarios el CRIC ha organizado este plan en torno a tres pilares fundamentales: “*Unidad, Tierra y Cultura*”, sumando posteriormente la demanda de *Autonomía*. Construir esta agenda unitaria y organizar en torno a su cumplimiento la movilización y acción política, ha sido y

¹⁵ Entrevista a Graciela Bolaños, educadora, fundadora y asesora del equipo de Educación Bilingüe intercultural del CRIC, realizada por Anahí Durand. Popayán 10 de octubre del 2014

es para el CRIC un proceso complejo de discusiones, deslindes y negociaciones signadas por el contexto nacional, pero también por el empoderamiento de la misma organización.

Realizando un repaso histórico de la construcción de la plataforma vigente, es durante el II Congreso Ordinario del CRIC realizado en setiembre de 1971, a menos de un año de su fundación, que se estructura una plataforma de siete puntos, los cuales hasta la fecha son bases de su programa. De acuerdo a los documentos internos publicados, los siete puntos son los siguientes:¹⁶

1. Recuperación de las tierras de los Resguardos
2. Ampliación de los resguardos
3. Fortalecer los cabildos indígenas
4. No pagar terraje
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores bilingües para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su propia lengua

En esta primera etapa, el CRIC compartía en lo fundamental la plataforma del movimiento campesino exigiendo la devolución de las tierras expoliadas por los terratenientes a los resguardos. Es por ello que estas demandas fueron a la vez asumidas por la ANUC, que las incorporó en sus pliegos, pues la relación orgánica entre ambas organizaciones se mantuvo al punto que en sus primeros años el CRIC intentó organizar la Secretaria de Asuntos Indígenas de la ANUC, en la cual participó con delegaciones indígenas de otros departamentos del país. No obstante, la iniciativa fue de corta duración y para mediados de la década de los 70 la sobre ideologización de este espacio y las pugnas de los grupos de izquierda por lograr su control, hizo insostenible la situación, llevando a una ruptura definitiva entre el CRIC y la ANUC, pues como señala el asesor Henri Caballero

Comenzó una politización excesiva, pues los grupos maoístas se disputaban el control de la ANUC y eso se volvió una guerra y no consolidaron las recuperaciones de tierras que debía ser la actividad principal tanto de campesinos como de indígenas. Lo que pasa es que después hubo contradicciones inclusive en el IV Congreso del CRIC en 1975 asistió la gente de la ANUC y trató de enfrentar a la dirigencia del CRIC y reclamar su dominio. Creo que el rompimiento definitivo con la ANUC se da en 1977 en el Congreso de Tomalá donde la ANUC ya estaba de capa caída con varias divisiones internas y prácticamente expulsaron a los indígenas¹⁷

¹⁶ Documento “Caminando La palabra, Congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) febrero 1971-marzo 2009”. CRIC Popapayan, 20101

¹⁷ Entrevista a Henri Caballero, fundador del equipo de comunicaciones del CRIC y Asesor Político realizada por Anahí Durand. Popayán, 11 de octubre del 2014.

En los 80, el panorama para el movimiento indígena se tornó bastante más violento, pues el CRIC asumió la tarea de recuperar las tierras despojadas a los resguardos, realizando diversas tomas de terrenos que permitieron la extensión y fortalecimiento de los cabildos, pero a la vez generaron la respuesta violenta de los poderes regionales. Se produjeron entonces decenas de asesinatos de indígenas ligados a la organización en manos de sicarios pagados por los terratenientes, conocidos como “pájaros”. También desde el Estado, se produjo una fuerte represión, pues muchos dirigentes indígenas y no indígenas fueron torturados y encarcelados en el intento de frenar las acciones del movimiento. Esta violenta arremetida, generó un proceso de acercamiento con las organizaciones de defensa de los derechos humanos a nivel nacional e internacional, las cuales se solidarizaron con el movimiento e hicieron eco de su situación. En este contexto de intensa violencia y fuerte represión, se realizó el VI Congreso Ordinario del CRIC en 1981, acordándose incorporar la demanda de autonomía a los ejes de orientación para la lucha como un elemento clave para construir proyecto de vida propio, siendo en adelante cuatro los ejes fundacionales: “*Unidad, tierra, cultura y autonomía*” (CRIC, 2010). En este evento se definió además la necesidad de avanzar en la articulación del movimiento indígena nacional apoyando procesos entonces en curso como la conformación del Consejo Regional Indígena del Tolima y posteriormente la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

La década siguiente, entre 1982 y 1990, fue de violencia y recrudecimiento del largo conflicto armado colombiano, con repercusiones directas en la organización indígena pues se intensificó la acción de militares, grupos guerrilleros y bandas paramilitares que disputaban el control de los territorios indígenas. Esta violencia supuso persecución y muerte de dirigentes y colaboradores entre ellos el asesinato del sacerdote nasa Alvaro Ulcue, baleado por sicarios presuntamente pagados por terratenientes locales. Tal situación llevó a incorporar la demanda de paz como punto prioritario de la plataforma del CRIC, exigiendo la desmilitarización de los territorios indígenas y el respeto a la vida e integridad de los indígenas y sus comunidades. En este momento es que surgió el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), estructura de auto defensa vinculada a la organización indígena que en 1990 se sumó a las conversaciones de paz iniciadas entre el Estado y la guerrilla del M19. Luego de casi seis años de existencia, el Quintín Lame acordó su desmovilización consiguiendo, además de atención estatal vía proyectos productivos, educativos y de salud para los

resguardos, ensanchar las posibilidades de participación y representación política del movimiento indígena (Tattay, 2012). Las negociaciones de paz fortalecieron el proyecto de autonomía pues el contar con representantes indígenas en la Asamblea Constituyente de 1991, facilitó impulsar una serie de normas y compromisos, posicionándose el movimiento como uno de los grupos mejor organizados del país.

Durante los años '90, la plataforma de la organización, mantuvo los siete puntos fundacionales, además de las demandas de autonomía y paz, pero inscritos ahora en el marco de los compromisos consignados en la Asamblea Constituyente. Vale señalar que es un momento en que puede hablarse ya de la existencia de un movimiento indígena nacional pues la ONIC adquirió mayor presencia en la política representativa, desempeñándose sus dirigentes como senadores a través de los escaños reservados designados por la nueva Constitución para la circunscripción indígena. Justamente, en el caso del CRIC, las discusiones del X Congreso ordinario, realizado en marzo de 1997 destacaron la necesidad de fortalecer el proyecto político propio, enfatizando en la capacitación permanente de los dirigentes y en el establecimiento de acuerdos y alianzas con otras fuerzas políticas consideradas parte del campo popular colombiano. Junto a ello se acordó avanzar en el desarrollo de un proyecto económico, fundamentado en procesos de trabajo comunitario, que habilitara condiciones para establecer redes de servicios y capacitación acordes con exigencias actuales, desde la solidaridad, avanzando también en el desarrollo de sistemas de salud propios que valoraran la medicina tradicional presente en cada cultura (CRIC, 2010).

Más recientemente, durante los dos periodos presidenciales de Álvaro Uribe entre el 2002 y el 2010, la organización mantuvo la plataforma fundacional, pero enmarcándola en la demanda de cumplimiento de los derechos reconocidos por la Constitución de 1991 y el rechazo al modelo neoliberal autoritario que se venía implementando. En un contexto de fuerte represión y profundización del modelo neoliberal, que redujo la atención estatal al tiempo que el Plan Colombia militarizaba el Cauca en nombre de la lucha contra el narcotráfico y la guerrilla, se abrió un ciclo de intensa movilización del campo popular colombiano confluyendo indígenas, afros y campesinos en las denominadas “Mingas de resistencia”. Una demanda central en estas protestas fue el rechazo al Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos, denunciando la amenaza que suponía para la agricultura local, los territorios y derechos de los pueblos indígenas. El CRIC consiguió

realizar una consulta ciudadana contra el TLC donde votaron cerca de 51 620 personas pronunciándose el 97% en contra del mismo (CRIC; 2012). Se insistió además en la demanda por una salida pacífica al conflicto armado, pues la propuesta militarista de Uribe derivaba en una mayor militarización del Cauca, incorporándose muchos jóvenes a los grupos armados ante la falta de oportunidades de desarrollo.

Ya durante gobierno de Juan Manuel Santos, la plataforma de lucha del CRIC y el movimiento indígena estuvo signada por dos procesos en curso, de un lado los diálogos de paz con las FARC que culminaron en el Acuerdo del 2016, y de otro la implementación del fallo de la Corte Constitucional que ordenó al Estado colombiano la implementación de autonomías territoriales incluyendo el establecimiento de sistemas propios que trasladaran competencias y recursos a sus organizaciones, básicamente para los servicios de salud y educación. De este modo, el CRIC consiguió implementar el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) organizando distintas fases formativas desde la educación básica hasta la superior con la Universidad Indígena Intercultural. Actualmente la plataforma fundacional del movimiento se ha adecuado a la actual coyuntura, manteniendo en lo básico los siete puntos fundacionales, pero formulándolos con precisiones acordes al contexto y agregando dos puntos adicionales.

1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida a las comunidades indígenas
2. Ampliar los resguardos
3. Fortalecer los cabildos indígenas
4. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación
5. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas
6. Formar profesores y profesionales indígenas
7. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias
8. Recuperar, defender, proteger los espacios de vida en equilibrio con la Madre Tierra
9. Defensa de la familia

En suma, el CRIC y el movimiento indígena del Cauca en general, han logrado consolidar una plataforma de lucha sustentada en cuatro ejes fundacionales, de los que se derivan puntos de agenda programática y hacen parte del proyecto político. Asimismo, han conseguido enmarcar la problemática de la violencia, permanentemente presente en los territorios indígenas, dentro de la exigencia mayor de paz como fin al conflicto armado en base al dialogo, el respeto a la autonomía y una mayor justicia social. La organización se va constituyendo así en un movimiento socio político, con estructuras, procedimientos de

decisión y liderazgos establecidos, con una plataforma unitaria que articula la acción colectiva y un nosotros compartido que define una identidad común sustentada en la densidad histórica y que se presenta como discurso cotidiano, pedagógico y a la vez político.

1.2.2. Movilización y protesta; de paros y Mingas

Finalmente, en su proceso de constitución como movimiento social, el CRIC, destaca por su capacidad de organizar la movilización, desplegando repertorios que signan ciclos de protesta y se enmarcan en discursos y enunciados de mayor resonancia. La organización no sólo consigue movilizar miles de indígenas del Cauca y del país, si no que logra trascender acciones de protesta propias del repertorio clasista latinoamericano, como los paros, marchas o tomas de carreteras, resignificándolas y renovándolas al enmarcarlas en el discurso étnico cultural que le es propio, como sucede con las denominadas “mingas”¹⁸ de resistencia. Estos ciclos y repertorios, delinear también las alianzas políticas y las dinámicas de negociación con los gobiernos de turno y sus posturas respecto a temas como el conflicto armado y los derechos indígenas.

En términos de ciclos de movilización, explicados en el marco teórico como períodos que permiten identificar ascensos y declives en la protesta incluyendo desenlaces temporales (Tarrow,1997), la acción del CRIC podría agruparse gruesamente en dos ciclos, mediados por períodos donde aparecen como prioritarias otras formas de acción colectiva distintas a la protesta social. El primer ciclo corresponde al momento fundacional y de consolidación orgánica, abarcando desde inicios de los ‘70 hasta mediados de la década del 80, cuando adquiere relevancia la autodefensa armada y luego la participación política en torno a la Asamblea Constituyente de 1991. El segundo ciclo, puede identificarse a fines de la primera década del 2000 con la organización de las “mingas de resistencia” desplegadas como jornadas de protesta que enfrentan la política neoliberal del gobierno de Uribe y continúan durante el de Santos, presionando por el cumplimiento de los derechos establecidos en la Constitución. Ambos momentos ponen en relevancia una estructura orgánica capaz de impulsar las acciones y desplegar la identidad construida, alimentando la historicidad del

¹⁸ La palabra “minga” o “mink’a”, de origen quechua, podría traducirse como “trabajo colectivo” hecho en favor de la comunidad”. Refiere a una tradición precolombina de trabajo comunitario o colectivo voluntario con fines de utilidad social o de carácter recíproco, actualmente vigente en varios países latinoamericanos, por ejemplo, Perú, Colombia e incluso Haití donde se le conoce como *koumbit*.

movimiento. Asimismo, expresan el ejercicio de los principios fundacionales, en particular la autonomía, que opera tanto como criterio de relacionamiento al establecer alianzas y recibir adhesiones en las protestas, cuanto como horizonte de transformación que hace parte del proyecto político propio.

Respecto al primer ciclo, podría afirmarse que este se inicia con la conformación misma de la organización en 1971, momento en que predominan las invasiones o recuperaciones de tierras en la región del Cauca. De este modo, según la base de datos del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), entre 1975 y 1980 se contabilizaron 29 acciones de protesta, siendo la tierra la principal demanda mencionada en los pliegos y plataformas, seguida por la exigencia de respeto a los derechos humanos, o presentándose ambas de manera entrecruzada (Archila, 2009). Muchas de estas recuperaciones de tierras tuvieron desenlaces violentos por parte de fuerzas del estado o grupos paramilitares, como sucedió por ejemplo en 1984 con la toma de tierras del resguardo López Adentro, que dio lugar a un cruento desalojo incluyendo el asesinato del sacerdote nasa Alvaro Ulcue entre otros líderes indígenas. Otras acciones de protesta frecuentes fueron las movilizaciones a las ciudades de Popayán o Cali, para presionar por el cumplimiento a los acuerdos de entrega de tierras suscritos entre la organización y el INCORA, exigiendo se ejecuten los cronogramas de entrega aplazados y/o cancelados.

Durante este primer ciclo de protesta, destaca también la articulación del CRIC, a acciones de lucha dentro del denominado “campo popular” en especial a los gremios campesinos, buscando sumarse a repertorios ya existentes, impulsados y apoyados además desde las fuerzas de la izquierda política partidaria. De este modo, además de las protestas por la tierra reseñadas, el CRIC se sumó a jornadas de luchas populares como por ejemplo el Paro Cívico Nacional del 14 de septiembre de 1977, donde tras consultar a las comunidades existió un apoyo unánime a la jornada pues, como afirmaban sus dirigentes, *“los indígenas no estamos al margen de los problemas y penalidades que sufren las masas explotadas de nuestro país”* (Unidad Indígena, 1977). Esta participación masiva se repitió durante el segundo Paro cívico nacional en 1981, donde, como bien anota Archila (2009), el CRIC logró que en el pliego de peticiones de las centrales sindicales fueran incorporadas las demandas indígenas en particular el rechazo al estatuto indígena, la denuncia de los asesinatos a comuneros y la militarización de los territorios. Destaca también la actuación del CRIC en

movilizaciones convocadas por la ONIC y otros gremios y sindicatos principalmente a favor de salidas negociadas al conflicto armado y el respeto a los derechos humanos y los territorios de los pueblos indígenas.

En esta etapa no sólo se cuentan momentos antagonistas de confrontación, enfrentamiento y acción directa, también se desarrollaron diálogos y negociaciones, como sucedió por ejemplo durante el gobierno de Betancourt, quien a inicios de la década de 1980 impulsó el Plan Integral para agilizar el reconocimiento de los resguardos indígenas. El declive de la protesta puede ubicarse a mediados de los '80, en el marco de un clima de violencia generalizada y auge del narcotráfico en Colombia con el protagonismo de carteles de la droga como el Cartel de Cali o el de Medellín. Aproximadamente hacia 1986, recrudece la agresión armada contra las comunidades indígenas, intensificándose la acción de las “bandas de pájaros” al servicio de los terratenientes, los grupos paramilitares, las fuerzas armadas y también las guerrillas del ELN y las FARC (Gutiérrez, 2006). Esta situación incide en las evaluaciones de la organización, llevando a la decisión de constituir el Movimiento Armado Quintín Lame, experiencia de autodefensa indígena que operó en el Cauca aproximadamente hasta 1990 y cuya dinámica se retoma más adelante. La apuesta por la acción guerrillera, marcó el declive del ciclo de movilización, pues los esfuerzos se reorientaron a la organización de la estructura militar primero y a la negociación de la paz después, incluyendo la participación en la Asamblea Constituyente.

La presencia indígena en la Asamblea Constituyente y el protagonismo conseguido, dio paso a un período de participación y negociación política en torno a la implementación de los acuerdos consagrados en la Constitución, y tuvo también un impacto sobre los diálogos de paz llevado a cabo durante el gobierno de Andrés Pastrana. Entre 1998 y el 2002, el gobierno colombiano y las FARC iniciaron conversaciones para lograr un acuerdo que pusiera fin al conflicto armado estableciendo una zona desmilitarizada en la región del Caguán y logrando el acompañamiento de diversos países, organizaciones internacionales y sectores de la sociedad civil colombiana y extranjera. No obstante, ante el descontento de las fuerzas armadas colombianas y una opinión pública más alineada con la “lucha contra el terrorismo” los diálogos fracasaron marcando un punto de inflexión en la posibilidad de una salida dialogada al conflicto, fortaleciéndose los sectores autoritarios (Pizarro, 2006). Justamente,

el ascenso al poder de Álvaro Uribe el 2002, marcó este giro en el país, profundizando el modelo neoliberal y asumiendo un sesgo eminentemente represivo frente a las luchas sociales. De este modo, el CRIC asumió priorizar la movilización social, dando lugar a un segundo ciclo de protestas, enmarcadas en un discurso étnico cultural que brindaba mayor resonancia. Las “mingas de resistencia” se posicionaron como referente de movilización indígena dentro del movimiento popular, desarrollándose en jornadas de lucha decididas por la comunidad y ejecutadas en base al trabajo recíproco y colaborativo en torno a los objetivos comunes consensuados. Aunque muy probablemente el término “minga” llegó al Cauca durante la colonia española vía la predica de misioneros del sur andino, la organización indígena, y el pueblo nasa en particular, lo ha asimilado e incorporado a su discurso llegando a presentarlo como parte de una estrategia propia de su “cosmovisión”. Así lo refiere Luis Quina dirigente del cabildo universitario indígena

(...) La minga es una estrategia muy histórica del movimiento indígena, se hace tanto por la liberación de la madre tierra, para salir a exigir nuestros derechos a las carreteras, pero también es una estrategia cosmogónica espiritual donde el pueblo se reúne en masa para poder alcanzar sus objetivos, eso transcurre desde la estructura familiar, estructura comunitaria y la estructura más grande, que es toda la asamblea en general... Hoy en día los jóvenes son los que más se hacen partícipes de las mingas del pueblo nasa: así sea para una marcha pacífica, para la liberación de la madre tierra o para una minga de pensamiento. Es una movilización de toda la comunidad, toda la comunidad se involucra (...).¹⁹

Las primeras mingas de resistencia pueden ubicarse el año 2002, luego de que el entonces presidente Uribe diera por concluidos los diálogos de paz con las FARC en la región del Cauca, optando por una política contra insurgente eminentemente militarista frente a la guerrilla y represiva con el movimiento social. Esto incluyó el apoyo al Plan Colombia, asumiendo la profundización del modelo neoliberal y alineándose con el gobierno del entonces presidente norteamericano George W. Bush. El año 2004 el CRIC organizó la primera “Minga por la vida” que movilizó hacia Cali a miles de indígenas de los resguardos y comunidades, exigiendo principalmente se cumplan los decretos relacionados a la entrega de tierras. Demandaban además la desmilitarización del Cauca, denunciando los constantes asesinatos, secuestros y desplazamientos forzosos del que eran víctimas las comunidades indígenas por parte de los actores armados, FARC, ELN, paramilitares y la fuerza pública. Si bien en la protesta se desplegaron acciones no necesariamente novedosas, como la marcha

¹⁹ Luis Quina, entrevista citada.

por las carreteras y el cierre de rutas; la presentación que se hizo de estas, enmarcándolas en una tradición de lucha indígena, logró posicionarla como parte de un repertorio propio y renovado. La masividad de las protestas, tanto como este nuevo repertorio, permitieron al movimiento indígena ubicarse en el nuevo escenario, sumando solidaridades y expresando un amplio potencial de convocatoria, que sin embargo no perdió de vista en ningún momento la exigencia de autonomía desde la especificidad y relevancia de lo indígena.

La capacidad convocante de las mingas quedó mucho más clara durante el segundo gobierno de Álvaro Uribe, adquiriendo ahora un alcance nacional y consiguiendo resultados concretos. En octubre del 2008, entre 30,000 y 45,000 personas, la mayoría indígenas dieron inicio a la “Minga de Resistencia Social y Comunitaria”, cuyos principales puntos de agenda fueron el respeto a los derechos humanos y el cumplimiento de los acuerdos previos, resaltando *“el continuo desmonte de las garantías constitucionales y legales que fueron otorgadas en la Constitución de Colombia en 1991, tales como la autonomía de los territorios indígenas establecida en el Artículo 286”* (Unidad Indígena, 2008). Esta minga tuvo un sentido anti neoliberal mucho más claro, manifestándose contra el TLC con los Estados Unidos y el apoyo del gobierno colombiano a la iniciativa norteamericana de suscribir el ALCA. Asimismo, se exigía la defensa de la autonomía, los recursos naturales, la biodiversidad, el derecho a la consulta previa a las comunidades y la desmilitarización del territorio. La marcha se concentró en la María Piendamó en el Cauca, pero la represión dejó varios indígenas heridos y un muerto, desplazándose la movilización a Cali donde se convocó al presidente de la república para iniciar el diálogo. La delegación presidencial que incluyó a Uribe llegó varios días después, y tras reunirse con los líderes indígenas no llegó a ningún acuerdo, por lo que el CRIC anunció que la Minga continuaría.

La minga se posicionó como uno de los principales eventos de protesta y oposición social al uribismo, convocando cada vez más adhesiones y logrando amplia repercusión mediática. En octubre del 2009 el CRIC convocó a la “Minga de resistencia indígena y comunitaria”, contando esta vez con el apoyo de los gremios campesinos pese a que la postura poco dialogante del gobierno se mantuvo. Ya durante el gobierno de Juan Manuel Santos, en octubre del 2013 la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el CRIC como principal base de esta organización convocaron a la “Minga Social, Indígena y Popular – por la Vida, el Territorio, la Autonomía y la Soberanía”. En esta ocasión, además

de la exigencia de paz y desmilitarización de territorios indígenas, la minga demandó la promulgación de los denominados “Decretos autonómicos”, los cuales otorgarían a la organización indígena la facultad de administrar los “sistemas propios” en materia de salud, educación saneamiento y agua potable, el sistema de pensiones y justicia, debiendo entregar el Estado recursos para ello.

Resultado de esta masiva minga nacional, y en el contexto de la campaña por su reelección, el presidente Santos se comprometió a promulgar los denominados Decretos Autonómicos, destinados a normar y desarrollar la autonomía de los territorios indígenas, cosa que finalmente hizo un año después. Es el caso Decreto 1953 firmado el 07 de octubre del 2014, en concordancia con el artículo 329 de la Constitución Política, que crea un régimen especial para poner en funcionamiento la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas en sus territorios²⁰. La implementación de esta norma configuró un nuevo desafío en términos de gestión y administración de los recursos, y también de diseño de “lo propio” entendido como una gestión de las políticas públicas cualitativamente distintas desde los pueblos indígenas. Asimismo, ante la implementación de los decretos la organización indígena se involucró directamente en la política del gobierno a nivel local, organizando los servicios de salud y educación, debiendo enfrentar una serie de técnicas que tensionaban sus reivindicaciones de autonomía, como es analizado en el capítulo IV. En suma, las mingas son claves en el avance cualitativo de los derechos indígenas, pues como señala Gerardo Jumí, indígena embera ex constituyente y asesor de la ONIC, las mingas además de fortalecer la unidad del movimiento tienen resultados concretos.

De lo positivo creo que en Colombia el proceso de unidad de los pueblos indígenas es muy fuerte, hay distintas expresiones de organización, pero todas se encuentran en mesas y espacios de negociación, eso se ha consolidado, en la lucha... ahí las mingas han sido determinantes, nos han dado visibilidad, y han permitido lograr cosas concretas. .²¹

La dinámica de movilización sostenida por el CRIC, los repertorios desplegados, el trabajo de enmarcamiento de las protestas en la identidad étnica definida y la capacidad de convocar y sumar adhesiones, revelan esta capacidad de la organización para operar como movimiento social. En cada uno de los ciclos mencionados, la organización indígena logra posicionarse

²⁰Revisado en <http://www.minjusticia.gov.co/>

²¹ Entrevista a Gerardo Jumí, ex Senador y miembro de la Asamblea Constituyente y asesor de la Junta Directiva de la ONIC realizada por Anahí Durand, Bogotá marzo 2015

como impulsor y referente articulador del campo popular, pero siempre desde el ejercicio de la autonomía, evidenciada en la defensa de su plataforma y en el relacionamiento con el Estado y las otras organizaciones. Dentro de ello, las mingas definen orientaciones estratégicas en sentido amplio, exponiendo la dirección de la lucha, sea por la resistencia, la armonía territorial o el cese de la guerra. Esto les permite un diálogo permanente con el escenario regional y nacional, siendo protagonistas del quehacer político, pese a su relativo poco peso cuantitativo poblacional. No obstante, la consolidación del CRIC no va dissociada de la participación política, tratándose de procesos complementarios, logrando operar como movimiento socio político que impulsa proyectos para disputar representación, participa en elecciones y ejerce cargos de autoridad, tal como se desarrolla en el siguiente punto.

2.Participación y representación política del CRIC

La constitución del movimiento indígena en el Cauca como sujeto socio político, capaz de desenvolverse tanto en el plano de la protesta social como en el terreno de lo político, evidencia un rico proceso de construcción y relacionamiento donde la autonomía juega un papel fundamental. Esta dualidad no responde necesariamente a etapas sucesivas ni compete a estructuras claramente diferenciadas, tanto la lucha social como la participación política hacen parte de un continuum de evaluaciones, decisiones y apuestas enrevesadas y frecuentemente superpuestas. Prácticamente desde el momento de su fundación, la organización indígena se planteó la necesidad de tener llegada a los espacios de gestión y representación política como una condición para sacar adelante su agenda y concretar sus exigencias, tomando distancia de otros procesos más bien “autonomistas” que rechazaban la posibilidad de gestionar el aparato estatal. Esto los lleva a ensayar alianzas electorales con los partidos de la izquierda que consideran cercanos o, posteriormente, conformar un instrumento político propio, e incluso combinar ambas estrategias según el nivel de gobierno en el cual deciden participar sin ceder en independencia y defensa de su autonomía.

Tal como se desarrolla en este punto, la participación política del movimiento indígena del Cauca a partir del CRIC, lejos de tener tintes separatistas, se inscribe en lo reseñado anteriormente respecto a la política indígena en América Latina, donde la reivindicación de la identidad étnica se liga a las exigencias de pertenencia nacional. De este modo, en distintas

coyunturas políticas, el CRIC ha conseguido una presencia propia, a la par que ha consolidado un lugar en la escena política nacional, en base a un trabajo de articulación con otras organizaciones del campo popular, en particular aquellas de base étnica como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) o el movimiento afro colombiano. Este vínculo, junto a las adhesiones y simpatías que consigue en los sectores urbanos, son claves para visibilizar la agenda y los logros electorales, tomando en cuenta no sólo los aspectos cuantitativos y de localización geográfica, sino también la presentación de un discurso convocante lejos de sectarismos y exclusiones.

Para analizar la dinámica política del movimiento indígena del Cauca organizado en el CRIC, y cómo opera la autonomía en esta disputa, el presente punto aborda tres momentos políticos que, a su vez, implican el desarrollo de tres estrategias distintas de competencia electoral. Cada estrategia es decidida por la organización indígena, logrando resultados de triunfo, pero también de derrota, acumulando importantes aprendizajes respecto al desempeño político propio y cómo definir tácticas y alianzas sin ceder en la pretensión de autonomía. En primer lugar, se aborda la participación en la Asamblea Constituyente de 1991, que marcó un hito fundacional de participación política del movimiento indígena del Cauca y del país. Un segundo momento tiene que ver con la articulación de la Alianza Social Indígena (ASI) como iniciativa del CRIC en alianza con fuerzas de izquierda y progresistas que consiguieron colocar autoridades indígenas, aunque no pudieron mantener el vínculo con la organización. Finalmente, se cuenta la actual decisión del CRIC y la ONIC de construir el “instrumento político”, directamente orgánico al movimiento, pero a la vez abierto a alianzas y compromisos con las fuerzas de izquierda que respeten la autonomía y plataforma indígena.

2.1 Experiencia fundacional: La Asamblea Constituyente

2.1.1 Asamblea constituyente y participación indígena

Siguiendo la terminología de la teoría de movimientos sociales, el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) desarrollado en Colombia durante el año 1991, creó una estructura de oportunidad política (EOP) favorable a las demandas de las organizaciones indígenas no solo a nivel regional en el Cauca si no a nivel nacional, propiciando su participación. La instalación de este espacio fue exigida en los diálogos del Estado con las

guerrillas, y también en foros y eventos de la sociedad civil colombiana, como sucedió en 1989 en el Encuentro de Convergencia Nacional y Popular, donde participaron organizaciones sociales incluyendo la ONIC y el CRIC. Al año siguiente, el fallo de la Corte Suprema de Justicia declaró favorable la convocatoria a la ANC y en diciembre de 1990 se llevaron a cabo las elecciones para elegir los delegados. La Asamblea se instaló el 5 de febrero de 1991, y contó además con 4 constituyentes de los grupos que dejaban las armas; dos por el Ejército Popular de Liberación (EPL), uno por el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y otro por el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL). También se desmovilizó la guerrilla del M19 que participó como el movimiento legal Alianza Democrática- M19, alcanzando la segunda mayoría.

En este marco, las dos organizaciones indígenas nacionales entonces existentes - Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)- decidieron participar presentando candidatos a Constituyentes. La primera en anunciar su participación fue la AICO, organización cuyo origen refiere al proceso organizativo del pueblo misak que formó parte del CRIC en un primer momento, aunque se separó al poco tiempo por considerar su estructura muy politizada, manteniendo desde entonces perfil indigenista bastante más étnico. Con miras a la Constituyente, AICO presentó como candidato al “Taita” Lorenzo Muelas, indígena de Nariño, terrajero de la Guambía, fundador del movimiento indígena y muy representativo las luchas indígenas desde sus inicios. En casi 20 años de trabajo, AICO también había logrado tejer solidaridades, principalmente entre intelectuales y estudiantes que apoyaban sus propuestas.

La ONIC por su parte tomó más tiempo en decidir su participación en la ANC, básicamente por los debates suscitados al interior del CRIC, principal base de la organización. El movimiento indígena en el Cauca salía de una etapa de violencia y mantenía cierta desconfianza respecto al proceso de apertura. Como afirman los líderes, el sólo hecho de participar en la Asamblea Constituyente fue algo muy debatido e implicó una serie de reuniones y consultas en bases. Según documentos del CRIC, la primera propuesta esbozada por la Directiva era que la participación en la ANC fuera por organización en un sentido más corporativo; esta propuesta no tuvo acogida suficiente y no llegó a ser elevada al gobierno, objetando que sería inviable negociar suficientes escaños con ese esquema gremialista. La siguiente propuesta, que sí alcanzó consenso, fue la de participar con un candidato único,

elegido en la instancia nacional correspondiente, es decir desde la ONIC. Esta decisión partía de reconocer la importancia de ampliar las posibilidades de ganar fuera del Cauca, más aun teniendo en cuenta que la AICO ya había anunciado la participación de Lorenzo Muelas.

Durante el III Congreso Nacional Indígena de Colombia, realizado en Bogotá en 1990, las organizaciones participantes concluyeron que la ANC era un espacio político necesario para lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas y por lo tanto debían presentar candidatos a Constituyentes. En tal sentido, el III Congreso fijó las principales propuestas de reforma que los representantes debían llevar a la ANC en caso de ser electos, destacando la creación de entidades territoriales con autonomía política administrativa y fiscal. La Asamblea eligió como candidato a Francisco Rojas Birry, indígena embera del departamento del Chocó y estudiante de derecho en la ciudad de Medellín, bastante joven en comparación con Lorenzo Muelas, pero con mucha llegada a las comunidades negras de Chocó. La ONIC realizó la campaña electoral en 20 días, demandando una Asamblea Constituyente “Multi étnica y pluricultural” capaz de garantizar el reconocimiento de las diferentes razas y culturas dentro territorio colombiano (Castillo, 2007). Además, la campaña tomó los principios fundacionales del CRIC “Unidad, tierra, cultura y autonomía” apelando así a los votantes de las redes de solidaridad construidas en los sectores urbanos y las organizaciones del campo popular que permitieran incrementar votantes fuera del Cauca.

Las elecciones para elegir los delegados a la ANC se realizaron el 9 de diciembre de 1990. En términos partidarios, el Partido Liberal obtuvo la mayor cantidad de escaños (25) seguido por la ADM-M19 (19). Los candidatos indígenas Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry obtuvieron en total 54,226 sufragios, cifra que evidenciaba un porcentaje importante de electores no indígenas que decidieron votar por ellos, pues el universo electoral indígena se calculaba en 20,000 votantes (Castillo, 2011). Asimismo, el candidato de la ONIC logró 31,783 votos sobre los 22,442 conseguidos por Lorenzo Muelas de la AICO. El departamento que registró la votación más alta para las organizaciones indígenas fue Cundinamarca, incluida Bogotá, donde votaron 10,440 electores, prácticamente la mitad por AICO y la otra mitad por el candidato de la ONIC. La segunda votación más alta se registró en el Cauca donde votaron aproximadamente 10,175 personas, el 70% por el candidato de la ONIC, seguido por Nariño donde el candidato de AICO se impuso largamente. También Antioquia

y el Tolima registraron porcentajes importantes de electores, así como en el Chocó, lugar natal de Rojas Birry donde su votación fue exponencialmente alta. (Ver Anexos)

Con estos resultados, los dos candidatos indígenas consiguieron proclamarse como delegados a la Constituyente. Asimismo, la alta votación conseguida, incluida en ciudades como Bogotá, demostró un fuerte respaldo al movimiento indígena y sorprendió a la opinión pública nacional, demostrando simpatía con los líderes indígenas, que eran vistos como actores alternativos a los que tradicionalmente habían primado en el sistema político colombiano (Laurent, 2005). Si bien debe tenerse en cuenta que fue una situación excepcional pues la votación general fue baja, ello no desmerece el éxito obtenido y el esfuerzo desplegado por las organizaciones indígenas para visibilizar sus propuestas y candidatos. En el caso de la ONIC, y el CRIC como su principal base regional, en el balance resaltan el haber concretado la posibilidad política de presentar sus demandas al país, tomando en cuenta que sus luchas generalmente habían sido territorialmente focalizadas. Se consiguió a la par, articular importantes apoyos, como fue el caso del movimiento afro colombiano, que no logró colocar un candidato propio, pero sí se inclinó por los candidatos indígenas con quienes compartían mucho de su agenda y reivindicaciones.

Además de esta competencia electoral, en la que participaron y ganaron los dos candidatos indígenas de la AICO y la ONIC respectivamente, en el caso del Cauca el proceso de la Asamblea Constituyente se desarrolló en el marco de los diálogos de paz con las guerrillas, en particular con el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) vinculado al movimiento indígena. De este modo, en junio de 1990, el MAQL planteó entre los términos de su desmovilización, la participación de uno de sus delegados en la Asamblea Constituyente, cosa que fue aceptada por los representantes estatales con voz, pero sin voto. De conformidad con lo establecido en el Decreto N°1926 de 1990, fue designado como representante del Quintín Lame para delegatario en la ANC el líder indígena nasa Alfonso Peña Chepe, hermano de uno de los comandantes desmovilizados, quien se posicionó en su cargo en la plenaria del 9 de abril de 1991.

En general, la participación indígena en el proceso constituyente de 1991 es evaluado por los mismos dirigentes como de vital importancia para el movimiento indígena colombiano, logrando una victoria decisiva sin claudicar en sus principios fundacionales. Marca así un

momento fundacional en la dinámica de participación política del movimiento, que signa el derrotero para futuras intervenciones. Así lo plantea Gerardo Jumí, ex senador y parte del equipo de Rojas Birry durante la Asamblea Nacional Constituyente.

(...) fue un período de unidad política, de expresión de unidad política de los pueblos indígenas de Colombia alrededor de las elecciones para la Asamblea Constituyente, fue un momento fundacional donde por primera vez resultaron elegidos líderes indígenas para redactar la carta política de todos los colombianos. Los indígenas llegan con la idea de dialogar con el Estado, de hacer cumplir la constitución y entran en un período de negociación de llevar propuestas...quizás no se consiguió todo, pero fue muy importante para la organización, para hablarle al país²².

Para el movimiento indígena en el Cauca y a nivel nacional, la participación en la Asamblea Nacional Constituyente configuró un hecho político determinante, que puso a prueba su capacidad de movilizar recursos, presentar propuestas y conseguir adhesiones por fuera de la organización. Si bien en el caso del CRIC, la decisión de participar fue asumida con cierto recelo por parte de sectores que veían con desconfianza al sistema político bipartidario colombiano, primó la evaluación de que se trataba de un momento decisivo del cual no podrían quedar fuera. Además, el CRIC comprendió que era la ONIC el espacio más adecuado para impulsar la participación, y pese a ser tener mucha más fuerza que las otras organizaciones no impuso como candidato a ninguno de sus cuadros más relevantes. El balance de la participación ha sido evaluado como ampliamente positivo, pues les permitió conseguir votos y presencia en la ANC además de presentar a sus líderes sin ceder en su plataforma fundacional, centrada en el territorio, el respeto a la cultura y la autonomía. Ya en la Asamblea, los representantes tuvieron el desafío de colocar su agenda y defender sus propuestas en medio de las demandas de diversos grupos, algo que como se desarrolla en el siguiente punto, realizaron con resultados concretos, dejando este proceso lecciones fundamentales para los futuros escenarios de participación política.

2.1.2 Logros y lecciones de la participación indígena en la ANC

El trabajo del movimiento indígena en la ANC, a través de los dos delegados elegidos y uno asignado, significó un aprendizaje democrático trascendente para el movimiento y contribuyó decisivamente a impulsar reformas estructurales respecto a los pueblos indígenas,

²² Gerardo Jumí, entrevista citada.

la organización del Estado, y el reconocimiento de una nación diversa. Siguiendo lo señalado por Castillo (2007) los logros del movimiento indígena son resultado de la particular correlación de fuerzas políticas al interior de la ANC, de las alianzas estratégicas que establecen, la movilización social que desarrollan y un ambiente nacional favorable generado en torno a ello. En tal sentido, es importante analizar los logros destacados tanto en el ámbito nacional como en el Cauca, ubicando lecciones que han influido decisivamente en futuras actuaciones políticas del movimiento indígena.

En términos de la acción política desarrollada por los delegados indígenas en el espacio de la ANC, un tema relevante es la articulación de alianzas que logran concretar y que les permitió tejer una correlación de fuerzas favorable a su agenda y objetivos. Una vez instalada la Asamblea Constituyente, se organizaron dos bloques visibles, de un lado la coalición integrada por la AD-M19, el MSN, los indígenas y la Unión Patriótica, de otro lado el Partido Liberal. A un nivel estratégico, los líderes indígenas establecieron una alianza con la AD-M19, segunda fuerza en la Asamblea conformada por políticos y ex militantes guerrilleros que apoyaban los proyectos de los representantes indígenas y asumieron su defensa, incluyendo los temas más álgidos como el debate sobre derechos territoriales algo que sectores conservadores rechazaban tenazmente. Este acercamiento respondía a un trabajo previo del M-19 con las organizaciones indígenas, en especial con el Movimiento Armado Quintín Lame con quienes formaban parte de la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar. Existían entonces los vínculos previos necesarios para poder trabajar en conjunto y tener la fuerza para impulsar las propuestas sociales e indígenas construyendo una plataforma unitaria (Peñaranda, 2012).

Respecto a los principales puntos de la agenda indígena en la ANC, destacan tres ejes que orientan la participación; el derecho a territorios autónomos, el respeto a la diversidad cultural y la demanda de participación política en decisiones del Estado que afectaran sus derechos. El tema del territorio es un punto vital para el movimiento indígena, particularmente en el Cauca, donde ante una reforma agraria inconclusa, el CRIC había emprendido un proceso de recuperación de tierras. Por tanto, la reforma constitucional debía dar lugar a una nueva división político administrativa más respetuosa de los grupos étnicos, donde, en palabras de Rojas Birry, sus territorios fueran “reconocidos como entidades

territoriales, con autonomía política, administrativa y presupuestal”.²³ En cuanto a los derechos culturales, se planteaba la necesidad de plasmar en la Constitución el carácter multiétnico y pluricultural de la nación colombiana, desde un enfoque de unidad en la diversidad, dejando atrás la pesada carga colonial. En general, fue un momento de unidad de las organizaciones indígenas y sus representantes, que desarrollaron un trabajo conjunto elaborando exposiciones, presentando proyectos de reforma constitucional o coordinado las alianzas y apoyos necesarios.

No obstante, como bien señala Laurent en el texto citado, durante el proceso de la ANC los delegados indígenas también presentaron puntos de divergencia importantes, relacionados con trayectorias vitales diferenciadas y, sobre todo, las distintas posturas de sus organizaciones. De este modo, los delegados de la ONIC y del Quintin Lame, mantuvieron una misma orientación, enfocada en problemas nacionales que trascendían las reivindicaciones focalizadas en las poblaciones indígenas, al punto que Francisco Rojas se convirtió también en portavoz de las comunidades afro colombianas. Asimismo, las alocuciones y posturas de estos dos delegados, se dirigieron frecuentemente al conjunto de la sociedad o a los oprimidos y al campo popular, siguiendo la línea de actuación que tanto el CRIC como la ONIC expresaron desde su fundación. Por su parte el representante de AICO Lorenzo Muelas, optó por referirse exclusivamente a los pueblos indígenas, diferenciándolos siempre de otras minorías étnicas y grupos poblacionales, exponiendo la posición de AICO sobre el “Plan de reconstrucción económica y social para los pueblos indígenas” y dándole a su participación un sentido más cultural y hasta esencialista.

Entre los logros conseguidos por el movimiento indígena en el proceso de la ANC, resalta en primer lugar la aprobación de los artículos referidos a los territorios indígenas. Se logró así que los artículos 63 y 329 de la nueva Constitución determinaran que las tierras de los resguardos indígenas son “de propiedad colectiva no enajenable, imprescriptibles e inembargables”. Se reconoció también el carácter histórico de los resguardos como una de las entidades territoriales en que se divide la nación junto a los departamentos y los municipios. De este modo, las llamadas Entidades Territoriales Indígenas (ETI) debían ser gobernadas por Consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades (Artículo 330). Las ETI gozarían además de autonomía para la gestión de sus

²³ Actas de debate de la ANC cita en Laurent 2015 op.cit

intereses con derecho a gobernarse por autoridades propias, administrar recursos, participar en las rentas nacionales y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones. Sin duda, este fue un paso concreto para ampliar los márgenes de auto gobierno pues implicaba la posibilidad de gestionar recursos propios para implementar servicios básicos y reconocía la jurisdicción especial, dando a las autoridades de los pueblos indígenas el estatus de autoridades propias, con facultades de ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial.

Justamente, dada la trascendencia y significado del territorio en la construcción misma del movimiento indígena nacional y particularmente en el Cauca, la dirigencia del CRIC ha reconocido este logro relacionado a la relativa autonomía territorial como el más relevante. Esta conquista reafirmó como acertada la decisión de participar en la ANC, pese a las varias discusiones y desconfianzas iniciales planteadas. Así lo manifiesta Rosalba Ipia, dirigente del CRIC y Coordinadora de la Universidad Intercultural, cuyo esposo además fue asesinado por grupos paramilitares en el Cauca.

Los derechos territoriales han sido fruto de la Constituyente de 1991, que se da en un escenario de las desmovilizaciones del Quintin que surgió también en el seno de la lucha organizada y de varias evaluaciones de la organización...Se abrió la posibilidad de tener presencia política de los compañeros indígenas en la Constituyente y ahí estuvo Rojas Birry y también Lorenzo Muelas. Eso nos da el respaldo del Estado para exigir con más legalidad el derecho al territorio, a recursos para educación, a lo que es la autogestión de nuestros territorios, poder reclamar las tierras por las cuales aquí han muerto tantos compañeros.²⁴

Otro logro de los pueblos indígenas en la ANC que dirigentes y académicos coinciden en resaltar, es que la nueva Constitución Política del Estado colombiano logró estipular derechos de participación y representación política para los grupos étnicos en el poder legislativo. Quedó establecida así en el artículo 171 la “Circunscripción electoral especial” que garantizó la presencia de dos senadores indígenas en el Senado de la Republica. A la par, el artículo 176 estableció una circunscripción especial para asegurar la participación en la Cámara de representantes (diputados) de los grupos étnicos, de las minorías políticas y de los colombianos residentes en el exterior, pudiendo elegirse mediante esta circunscripción hasta cinco representantes. Con estas acciones afirmativas se buscaba equiparar la representación

²⁴ Entrevista a Rosalba Ipia, Coordinadora general de la Universidad Autónoma Indígena (UAIN) realizada por Anahí Durand. Popayan 14 de setiembre 2014

política de los pueblos indígenas, no sólo por su carácter culturalmente diferenciado y cuantitativamente minoritario, sino también por su exclusión histórica del proyecto de país. Estas disposiciones ampliaron las posibilidades de los indígenas de ser elegidos, incentivando su participación electoral en futuras contiendas.

Finalmente destacan los logros relacionados con los derechos de identidad étnica y pertinencia cultural que incluyeron la aceptación del carácter multicultural de Colombia y abarcan temas como la etno educación, la lengua y la lucha contra la discriminación. Esto evidencia un deslinde más enfático con la herencia colonial y un avance concreto en la adecuación a los instrumentos internacionales de protección a los pueblos indígenas como el Convenio 169 de la OIT. En adelante, la Constitución reconoce la igualdad y la dignidad de todas y todos los ciudadanos que conviven en el país, señalando que los miembros de los grupos étnicos tienen derecho a una “formación que respete y desarrolle su identidad cultural” (Artículo 80). Asimismo, quedó estipulado que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios y que la enseñanza en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias necesariamente debía ser bilingüe. Estas disposiciones ampliaron el marco legal y sentaron las bases para la exigencia del respeto a los sistemas propios en salud, educación y administración de justicia en los territorios indígenas, lo cual abarca mucho más que el bilingüismo contemplando un enfoque intercultural y la revaloración de saberes propios de los pueblos (Bolaños, 2012).

El proceso de la ANC configuró entonces un aprendizaje que dejó importantes lecciones respecto a la participación política indígena en espacios institucionales nacionales y también sobre el ejercicio de la autonomía en procesos electorales y puestos de representación. De este modo, el movimiento indígena asumió la autonomía con relativa flexibilidad, tomando distancia de los proyectos autonomistas que rechazan la participación institucional, desplegando la doble acepción expuesta en el capítulo teórico. Como criterio de relacionamiento, el movimiento es cuidadoso de establecer alianzas con aquellos grupos que apoyan la agenda indígena respetando la especificidad de sus demandas y sin subsumirlos en su ideología o líneas políticas prioritarias. Como expresión del proyecto político alternativo, la autonomía opera sentando las características de lo “propio” como eje constitutivo de la propuesta indígena y condición necesaria para una sociedad emancipada. Además, lejos de promover el separatismo territorial, el movimiento indígena colombiano y

del Cauca en particular, llega a la ANC con un mensaje que demanda el pleno ejercicio de derechos para las mayorías del país, impulsando estas ideas junto a sus aliados.

En suma, la experiencia de participación y representación política en la ANC es una experiencia fundacional, que coloca al movimiento en el escenario nacional y posiciona un discurso favorable a los pueblos indígenas en buena parte de la opinión pública. Al finalizar su trabajo, la ONIC y el CRIC publicaron pronunciamientos de respaldo a la Asamblea, destacando el apoyo de las organizaciones y comunidades indígenas a la nueva Constitución, pues tomaba en cuenta la mayor parte de las peticiones formuladas por los delegados indígenas (CRIC,1990). Cerrado el proceso de la Asamblea Constituyente, la organización indígena pasó a evaluar los siguientes pasos, asumiendo el desafío de exigir y acompañar la implementación de lo estipulado en la nueva carta magna. Ello implicaba demandar el cumplimiento de los derechos territoriales y culturales conseguidos, pero también ejercer las posibilidades de participación política abiertas, fuera a nivel legislativo o a nivel local en municipios y gobernaciones, algo que decide realizar a partir de la conformación de las estructuras partidarias que se analizan en el siguiente punto.

2.2 Política de alianzas; la Alianza Social Indígena (ASI)

Tras la participación en la Asamblea Nacional Constituyente, el movimiento indígena colombiano, y particularmente el CRIC, pudo afirmar y demostrar su capacidad de competir electoralmente y ejercer representación política. El desempeño de sus representantes, el respaldo activo de las organizaciones y los logros conseguidos en términos de reformas constitucionales, brindaron a la organización los elementos necesarios para decidir continuar participando de la arena política, tanto a nivel nacional en el Parlamento como a nivel regional y local en la elección de alcaldes y gobernadores. El CRIC apostó por continuar el trabajo político buscando concretar una fórmula de participación pues, a diferencia de lo ocurrido durante la Asamblea Constituyente donde presentaron candidatos como organizaciones indígenas, en los siguientes procesos electorales necesitarían inscribir un partido o formar parte de una coalición.

En esta ocasión, el proceso de desmovilización de las guerrillas generó la estructura de oportunidad política adecuada para la conformación de un partido político vinculado al

movimiento indígena, ya que entre los acuerdos de paz entre el Estado y el Movimiento Armado Quintín Lame se contaba el otorgamiento de personería jurídica para la participación electoral. De este modo, el MAQL, en coordinación con el CRIC y la organización indígena del Tolima, fundaron en junio de 1991 la Alianza Social Indígena (ASI) buscando ser una alternativa política para los sectores populares. Como señalan sus documentos fundacionales, destaca el papel de la sociedad civil y de las organizaciones sociales para conseguir los cambios políticos que la sociedad colombiana necesitaba. En estos mismos documentos la ASI se definió como:

“una organización que cuestiona la separación constante y estructural de la lucha social y la lucha política, rota solamente bajo condición de la subordinación de la primera a la segunda (...) Una organización que surge cercana a las luchas indígenas pero que responde a una problemática más amplia, y en ese sentido es una propuesta desde lo popular y pretende actuar en el campo de una alternativa de poder (ASI, 1992).

Creada al calor de la experiencia de la ANC, signada por la buena recepción del movimiento indígena en la sociedad nacional y en un contexto de crisis del bipartidismo, la ASI logró sumar movimientos cívicos, grupos locales, campesinos y también actores urbanos como los estudiantes. La ASI intentó constituirse como articuladora de la lógica étnica y la identidad de clases, ambas presentes en el movimiento indígena del Cauca. Como era de esperarse, su principal base territorial se ubicó en la zona del Cauca, pero se expandió con éxito a las regiones de Tolima, Antioquia, Chocó y el Valle (Cali). En estas zonas de influencia indígena, la ASI generó expectativas en torno a la posibilidad de contar con un proyecto político común contra la exclusión y a favor de una política alternativa, respetuosa de la diversidad cultural (Laurent, 2005).

Este carácter abierto de la ASI fue su principal potencialidad, pero, como veremos más adelante, también el punto más débil y la razón por la cual terminaría fragmentándose una década después de su auspiciosa aparición. No obstante, en la etapa inicial, la organización indígena apostó por construir la ASI como un partido político donde lo indígena no fuera el único eje, pues su lucha formaba parte de las reivindicaciones por justicia social del pueblo colombiano. Se trataba entonces de abrir el partido a las organizaciones del campo popular, concretar alianzas y avanzar en consolidar una propuesta de cambio a favor de las mayorías. Así lo reconoce Pablo Tattay, asesor del CRIC integrante de la comisión política

del Movimiento Armado Quintin Lame, que participó de los diálogos de paz y luego fue coordinador de organización de la ASI

*Siempre fue claro que en la ASI no iba a primar la orientación indigenista, sino que se tenían en cuenta las características específicas de las comunidades indígenas, de las mismas autoridades tradicionales, pero que la lucha era una lucha de las mayorías del pueblo colombiano por un cambio social y político*²⁵

La ASI participó por primera vez como partido político electoral en los comicios al Congreso realizados en octubre de 1991. En dicha ocasión se presentaron ocho candidatos por las organizaciones indígenas, tres al senado y cinco a la Cámara de representantes. Los grupos indígenas que llevaron candidatos al senado fueron la ONIC que todavía mantenía personería jurídica y presentó al líder amazónico Gabriel Muyui, la AICO que presentó a Floro Tumbalá y la ASI con su candidato Anatolio Quirá de la región del Tolima. Los tres candidatos resultaron electos concentrando nuevamente con el voto indígena pero también el respaldo de las principales ciudades del país. La AICO conservó el respaldo en Bogotá y Nariño, mientras la ONIC sacó ventaja en las regiones amazónicas del Putumayo y Amazonas. La ASI fue la menos votada, pero mantuvo ampliamente el respaldo en el Cauca y el Tolima. En general, AICO capitalizó los votos de la división entre la ONIC y la ASI que no lograron un acuerdo para ir en conjunto pues la primera insistió en una plataforma y candidatura netamente indígena y la segunda planteaba una mayor apertura (Ver Anexos).

Al poco tiempo de estas elecciones la ONIC perdió personería jurídica y la nueva dirigencia decidió que no iba a participar como tal en política electoral, aunque en la práctica se mantuvieron cercanos a la ASI. Durante las elecciones parlamentarias de 1994 se presentaron once candidatos indígenas, cinco al senado y seis para la cámara de diputados. En esta ocasión la ASI presentó como candidatos a senadores al ex constituyente Francisco Rojas Birry y al joven líder nasa Jesús Enrique Piñacue, quienes compitieron con los candidatos de AICO Lorenzo Muelas y Floro Tumbalá. A ellos se sumó Gabriel Muyui, que formó el partido Movimiento Indígena Colombiano (MIC). Esta vez fueron Lorenzo Muelas y Gabriel Muyui quienes resultaron electos ocupando las dos curules de la circunscripción especial. Los dos candidatos de la ASI se inscribieron en la circunscripción ordinaria y pese a que alcanzaron votaciones más altas que Muyui no lograron un lugar en el Senado.

²⁵ Pedro Pablo Tattay, entrevista citada.

A nivel de gobiernos locales, la ASI consiguió participar y ganar algunas alcaldías en las regiones de mayor presencia indígena, especialmente en el Cauca y el Chocó. En las elecciones municipales y departamentales de 1994 se presentaron las mismas agrupaciones políticas que disputaron candidaturas al Congreso (AICO, ASI y MIC). La ASI se concentró en los tres departamentos donde evaluaron que su base social era mayor, logrando colocar siete alcaldes entre los cuarenta municipios del departamento del Cauca y uno en el Chocó.

La ASI también participó a nivel de gobierno regional o departamental, compitiendo en las elecciones de Asambleas Departamentales ese mismo año. Entre los tres grupos políticos indígenas en competencia (AICO, ASI y MIC) la ASI consiguió la mayor cantidad de votos, logrando que fueran elegidos dos de los cuatro candidatos presentados en el Cauca, uno en Antioquía y otro en el Chocó. De esta forma la ASI consolidó su presencia territorial ya evidenciada en las elecciones parlamentarias y de alcaldes. Cuatro años después, en las elecciones a Asambleas departamentales de 1997, la ASI volvió a tener la mejor participación entre las agrupaciones indígenas, presentando más candidatos y teniendo mayor número de asambleístas elegidos. En general, la ASI mantuvo su aceptación en el Cauca, el Chocó y el Tolima, logrando además presencia en otros departamentos donde competía en alianza con agrupaciones locales siguiendo la estrategia de expansión articulada a grupos locales no necesariamente indígenas.

Las elecciones parlamentarias de 1998 fueron las últimas en las que la ASI participó como proyecto político representativo de los pueblos indígenas. En esta ocasión, se presentaron las mismas tres agrupaciones indígenas (AICO, MIC y ASI) pero la ASI optó por tentar las dos circunscripciones del Senado; candidateando Francisco Rojas Birry por la circunscripción especial y Jesús Enrique Piñacue por la vía ordinaria en alianza con el grupo Franja Amarilla de Antanas Mockus. Los resultados fueron ampliamente favorables a la ASI, que logró colocar a sus candidatos, consolidando el voto en el Cauca y aglutinando el voto de ciudades como Bogotá, donde la AICO perdió al presentar un candidato desconocido. Algo similar ocurrió en la cámara de representantes (diputados), donde también sus dos candidatos resultaron electos. Estos comicios demostraron la aceptación y el posicionamiento electoral conseguido por la ASI y su buena recepción en la sociedad nacional, confirmando en un buen sector de las dirigencias que la dinámica de alianzas con fuerzas progresistas era el camino más adecuado para ocupar niveles de gobierno. No obstante, luego de estas

elecciones, la ASI entró en período de crisis caracterizado por la agudización progresiva de las tensiones respecto al rol de las organizaciones indígenas y los niveles de apertura a considerar en las alianzas con otras fuerzas políticas.

2.1.1 Límites de la apertura; evaluaciones del movimiento sobre la ASI

¿Por qué, el movimiento indígena, o más concretamente la dirigencia del CRIC, considera que fracasó la experiencia de la ASI? ¿Lograron las organizaciones indígenas, y particularmente el CRIC, manejar adecuadamente la política de alianzas?, ¿hasta qué punto cedieron en la defensa de su autonomía para alcanzar mejores resultados electorales? Todas estas preguntas y otras asociadas a este tema han sido discutidas colectivamente por la organización, consensuando lecciones importantes que posteriormente fueron tomadas en cuenta para continuar participando en la arena política.

La primera conclusión apunta a evaluar críticamente la política de alianzas y la apertura de los actores mostrada al respecto, sin ninguna restricción interna que garantizara el carácter indígena del proyecto. De este modo, en el tramo final de su participación, al tiempo que la ASI incrementaba su votación avanzaba en concretar alianzas que difuminaban cada vez más la plataforma e identidad indígena. Por ejemplo en las Elecciones municipales del año 2000, la ASI concretó en Bogotá una coalición con la Asociación de Usuarios de Créditos y el movimiento independiente Visionarios los cuales prácticamente desconocían de la lucha indígena. El 2004, el cambio de directiva de la ASI marcó el ascenso de Alonso Tobón, mestizo de Antioquía inicialmente vinculado al movimiento indígena, quien empezó a copar el espacio con gente de su entorno. En las elecciones regionales del 2007, la ASI obtuvo la alcaldía de Cúcuta y la de Medellín con candidatos que no tenían ninguna relación con el movimiento indígena. Esto provocó cuestionamientos y llamadas de atención de la ONIC y del CRIC durante los años siguientes, a los cuales la Dirección Nacional partidaria respondió con una resolución de agosto del 2009 solicitando al Consejo Nacional Electoral el cambio de nombre a Alianza Social Independiente, eliminando lo “indígena” pero manteniendo las siglas ASI. El Consejo rechazó el pedido pues no contaba con el respaldo de todos los miembros de la Dirección, pero los líderes partidarios dirigidos por Tobón, realizaron una Convención Nacional en enero del 2011 - a la cual no fueron convocados ni asistieron los delegados indígenas-, refrendando por mayoría el cambio de nombre.

Oficialmente el 6 de julio de ese mismo año se reiteró la petición al Consejo Nacional Electoral quien esta vez respondió afirmativamente aceptando el cambio de nombre a través de la resolución N° 503 de 2011.

Los argumentos expuestos por quienes ejercían entonces la dirección del partido, de la cual ya se habían excluido a los líderes indígenas, sostenían que el cambio de nombre permitiría a la ASI crecer aún más como movimiento político, ampliar sus bases y hacer que la sociedad dejara de verlos como el ‘partido indígena’. Afirmaban además que la organización fue fruto de las luchas indígenas, pero desde un principio estaba claro que el proyecto político debía enarbolar otras banderas, diferentes a las de las minorías étnicas. Así lo afirmó el entonces presidente del Partido Alonso Tobón en una entrevista al Espectador

“Ahora somos un partido con expresiones urbanas y expresiones sociales fuertes. Si bien los indígenas siguen jugando un papel importante en la colectividad, hoy somos más multiculturales, este debe ser el gran partido de los independientes.”²⁶

Para el CRIC, este tramo final de crisis, fue un proceso largo y desgastante. Como señalan los dirigentes, hubo muchos intentos, todos fallidos, de corregir el rumbo de la ASI. Esto incluyó visitas de delegaciones de autoridades indígenas a Bogotá para reunirse con la directiva partidaria, y reiterados llamados a los dirigentes al Cauca para que explicaran la situación. A esta desconexión con el aparato partidario, se sumaron posturas críticas de sectores de la misma organización indígena, que ya desde antes veían con suspicacia la amplitud de la apertura a alianzas con grupos políticos y sociales poco interesados en conocer o compartir la plataforma indígena, instrumentalizando su inscripción legal para sus fines. La aprobación del nuevo nombre fue el punto final de la crisis, generando la ruptura explícita entre el aparato partidario y las organizaciones indígenas, tal como lo manifiesta la ONIC, que en su VIII Congreso en octubre del 2012 se pronunció cortando formalmente todo vínculo con el espacio. El CRIC hizo lo propio en su XIV Congreso del 2012, deslindando con la nueva ASI y afirmándose en la necesidad de contar con un espacio político propio²⁷.

Una segunda evaluación compartida por el movimiento, en particular por los líderes y asesores de la primera generación del CRIC, es que la ASI tuvo problemas de origen que permanecieron latentes e irresueltos. El principal habría sido no definir cómo construir un

²⁶Tomado de: <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso151375-de-alianza-indigena-independiente>

²⁷Tomado de: <http://www.nasaacin.org/index.php/informativo-nasaacin/3-newsflash/5868-mandatos-del-xiv-congreso-regional-del-cric>

espacio político que, a la par que posibilitara la representación política de los pueblos indígenas, estuviera lo suficientemente abierto a la sociedad para lograr reformas estructurales. Subyacente a esta preocupación se cuenta la idea de que la lucha indígena, dada su localización geográfica y poco peso cuantitativo, tendía a aislarse si no concretaba alianzas con otras fuerzas. Además, estaba presente la apuesta fundacional del CRIC por formar parte de las luchas del campo popular colombiano, evaluando que sólo junto a otros sectores excluidos podrían lograrse los cambios estructurales que los pueblos indígenas requerían. Respondiendo a estas preocupaciones finalmente se optó por construir la ASI como un espacio político abierto, sin relación orgánica formal con las organizaciones indígenas que le estaban dando vida. La ASI contó con una estructura independiente que incluía su propia directiva y sus estatutos, guardando un vínculo más bien informal con las organizaciones, las cuales dieron por sentado que los directivos de este espacio respetarían la plataforma indígena. A la larga, este grado de amplitud permitió que el aparato político de la ASI se desligara de la organización, lo cual facilitó la llegada de líderes políticos con ambiciones propias totalmente desinteresados del tema indígena. Así lo señala Pablo Tattay

*Entonces si bien participaron todas las organizaciones en la formación de la ASI, se le dio una estructura aparte, es decir teniendo toda la relación con el movimiento, la ASI tuvo su propio aparato, sus estatutos...y creo que ese fue un error...ese grado de autonomía de la organización política después fue creciendo y se perdió el control....Por un tiempo yo estuve al frente de la ASI varios años y la gente del Cauca participó muy bien, pero después se conformó una alianza con un grupo minoritario del Cauca y junto a la gente de Antioquia que se tomaron el proyecto y abrieron las puertas para todo el mundo y se fue desfigurando la propuesta, ya no tenía vínculo con la organización social tanto que se cambió el nombre a Alianza Social Independiente (ASI)...se fue perdiendo ese contacto, se perdió el control de la organización sobre las autoridades y los líderes políticos (...)*²⁸

Un tercer elemento de evaluación relevante tiene que ver con la falta de claridad respecto a cómo gestionar la autoridad propia, entendida como el ejercicio del gobierno por los mismos indígenas, sin ceder vocería ni representación a aliados por fuera del movimiento. Al conformar la ASI como un aparato externo a la organización indígena, sin definir mecanismos de articulación con el movimiento ni explicitar cómo debían expresarse y representarse la identidad y las demandas indígenas, la desconexión fue avanzando. En tal sentido, uno de los ejes del fracaso final, sería haber desligado el ejercicio de la autonomía, más como componente central de proyecto político indígena que como criterio de

²⁸ Pedro Pablo Tattay, entrevista citada.

relacionamiento de la política electoral dominada por presiones de cálculo instrumental. Esto llevó a que la organización fuera más vulnerable a las presiones y pretensiones de quienes no escatimaron en desplazar la autoridad indígena a favor de una mayor presencia política nacional. Así lo menciona Henri Caballero

La Alianza Social Indígena (ASI) jugó un rol muy importante, pero a la vuelta de estos más de 24 años en ese propósito perdió el rumbo y el movimiento político finalmente terminó en manos de una figura política, casi emparejándose a los proyectos políticos tradicionales, y se cambió a Alianza Social Independiente, ya no tenía lo indígena porque se decía que “lo indígena no permite que el movimiento crezca”. Por eso el 2012 en el décimo cuarto congreso el CRIC define que lo electoral es un tema estructural, es un tema articulador del proceso organizativo y no podemos seguir viéndolo como un tema aislado del ejercicio de la autoridad, porque no se puede llegar a tener plena autonomía si el tema electoral no lo orientamos y asumimos nosotros mismos²⁹

Finalmente, un cuarto y último elemento importante tiene que ver con cambios históricos, de carácter político ideológico y discursivo de alcance global, que afectaron también la sociedad colombiana de la época. A fines de los '90 se produjo la debacle de los denominados socialismos reales, entrando en crisis el discurso clasista de izquierdas del cual el CRIC, de algún modo, había surgido y formaba parte. La crisis de las ideologías desdibujaba así la apuesta por consolidar un campo popular compacto, capaz de confluir en un proyecto político de izquierda. Junto a ello se producía en la región el ascenso de los políticos “independientes” quienes se presentan como alternativa a los partidos tradicionales, incluyendo las izquierdas y el bipartidismo. Asimismo, se delineó un contexto internacional más favorable a discursos que revaloraban la etnicidad, así como experiencias organizativas que empiezan a plantearse el ejercicio del poder como tarea a asumir por la misma organización. La experiencia de la CONAIE en Ecuador e incluso el MAS de Bolivia adquirieron para el CRIC mayor resonancia como referentes organizativos, pues permitían a los pueblos indígenas replantear sentidos y concretar mecanismos exitosos de construcción política.

En suma, la experiencia de la ASI dejó lecciones importantes para el movimiento indígena colombiano y el CRIC en particular, que desde la participación en la Constituyente fue quien impulso y asumió la tarea de construir este espacio. Expone además un momento decisivo en el cual el movimiento asumió la actividad política electoral y representativa, trascendiendo la dinámica contenciosa y avanzando en configurarse como sujeto socio

²⁹ Henri Caballero entrevista citada.

político. Lo hizo respondiendo a las necesidades y nociones que primaban en un contexto todavía dominado por la tensión etnia - clase y por el convencimiento de que las alianzas amplias eran la opción para consolidar alternativas de poder para el campo popular y, por ende, para el movimiento indígena. En tal sentido, resulta interesante destacar que la noción de autonomía explicada anteriormente en su doble significado, opera como criterio de relacionamiento con otras agrupaciones pues efectivamente en un primer momento se concretan alianzas y negociaciones que respetan la plataforma indígena, pero se va desdibujando como componente de un proyecto político propio y emancipador, en aras de una táctica más favorable en el terreno electoral. Esa es una de las lecciones claves para el movimiento y es determinante para decidir el replanteamiento de la estrategia de construcción política.

2.3 El Instrumento Político; el Proyecto MAIS

Tras la experiencia de la ASI, que mostró las imitaciones de construir un proyecto político con énfasis en alianzas y articulaciones por fuera del movimiento indígena y terminó, desvinculándose del mismo, tanto el CRIC como la ONIC coincidieron en la necesidad de emprender un nuevo proceso de participación esta vez organizando un proyecto partidario propio. A diferencia del intento anterior, en esta ocasión debía quedar asegurado el vínculo orgánico e ideológico entre el espacio político y la organización social, por lo que tanto el programa como los posibles candidatos y autoridades debían tener una cercanía explícita con la organización. Se encontraba muy presente entonces la noción de “instrumento político” como referente de construcción a la luz de la experiencia boliviana en los noventa, cuando se conformó el Movimiento al Socialismo- Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) como organismo político sobre la base de la estructura orgánica del movimiento cocalero y la articulación de otros gremios. Según esta figura, en el instrumento político los dirigentes se encuentran sometidos a la estructura social que les dio origen, siendo electos los candidatos en la asamblea del movimiento el cual a su vez puede revocarlos y reemplazarlos. Como afirma, Álvaro García Linera, el triunfo del MAS, constituyó un esfuerzo exitoso de articulación político social en pleno asenso de la protesta, abriendo

posibilidades de llegar al poder a sectores excluidos, cambiando radicalmente relaciones hegemónicas de poder en el país (García, 2004).

Tal apuesta por insistir en la lucha política, fue reafirmada por el XIV Congreso del CRIC, realizado en el resguardo de Coconuco en junio del 2013. En dicho espacio se consensuó una resolución afirmando que la ASI (Alianza Social Independiente) ya no representaba a los pueblos indígenas y por lo tanto se cortaba todo vínculo al respecto. Se afirmaba también la disposición de construir un nuevo instrumento que viabilizara la participación política electoral donde el control del movimiento indígena sobre los lineamientos del espacio y sobre las autoridades elegidas fuera mucho más estricto. Ese mismo año durante el mes de mayo, se realizó la Asamblea Nacional de Autoridades Indígenas de la ONIC en Cundinamarca, donde se reafirmó la importancia de no renunciar a la participación política por la construcción de un Estado y una democracia verdaderamente pluricultural. La coincidencia de ambas posturas dio inicio a un nuevo período de trabajo coordinado entre el CRIC y la ONIC y aunque algunos sectores insistieron en recuperar el nombre Alianza Social Indígena, dadas las dificultades legales que ello planteaba se aprobó por consenso iniciar la construcción del Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS).

Una vez acordada la constitución del MAIS; se procedió a conformar la estructura orgánica y aprobar los documentos fundacionales del movimiento. Se definió así una estructura donde la Convención Nacional, constituida por todos los afiliados, fuera la máxima autoridad de dirección del Movimiento. La Dirección Nacional es el segundo órgano de autoridad del Movimiento, seguido por el Comité Ejecutivo Nacional como órgano designado por la Convención Nacional por un término de dos años para ejercer la administración del MAIS. A estas instancias se suman los órganos de base y los órganos de control que incluyen la veeduría y el tribunal de ética. Se publicó también el Documento de Orientación Política, donde se exponen los propósitos fundacionales y los elementos que los diferencian de otros proyectos políticos, destacando la reafirmación del compromiso por construir una nación diversa, como parte integral del ejercicio de sus derechos colectivos.

“El MAIS como proceso alternativo propende por impulsar y materializar los mandatos comunitarios, recoge la diversidad étnica, social, territorial y cultural de la nación colombiana y se plantea como un instrumento político de transformación social, que sirva de eje articulador de organizaciones sociales, políticas, económicas y culturales empeñadas en la

construcción de una nación multicultural y pluriétnica que responda a las nuevas circunstancias que hoy viven los pueblos indígenas y el conjunto de la sociedad”³⁰

Asimismo, el MAIS asumió una serie de mandatos y orientaciones colectivas respecto a ejes claves de su actividad política por parte de la ONIC y el CRIC como principales organizaciones impulsoras. Estos mandatos definen a la vez la relación que la organización debiera mantener con el resto de la sociedad, afirmando que la construcción del proyecto político tiene que avanzar “*en armonía con aquellos sectores sociales y populares con quienes coincidamos en nuestros idearios y respeten el mandato comunitario*” (CRIC, 2014). Con esta afirmación quedaba explícita nuevamente la apuesta por articular y sumar dentro del campo popular, pero con un mayor énfasis en el “mandato comunitario” como condición y eje estructurador del instrumento político. Entre los mandatos resalta también la necesidad de “*Retomar el corazón, el sentido, el ideario de la Alianza Social Indígena (por fuera de la alianza social independiente) pero complementándola y actualizándola a la luz de los cambios en la problemática indígena las últimas décadas y los demás sectores sociales y populares*” (CRIC, 2014). Con esta afirmación se daba por concluido el debate respecto a la ASI, cerrando el capítulo e iniciando uno nuevo con la construcción del MAIS.

En general, los líderes indígenas del Cauca y la ONIC compartían la opinión de que el movimiento indígena necesitaba contar con un instrumento político electoral que les otorgara mayor autonomía y margen de maniobra para ejercer poder en puestos de representación. La experiencia de la ASI demostraba que la estrategia de establecer alianzas amplias tenía claras limitaciones, no sólo en Colombia, también estaba presente la experiencia del movimiento Pachacutik y la alianza fallida con Lucio Gutiérrez que debilitó profundamente al movimiento indígena en Ecuador. Ante el desafío de construir un instrumento político que los representara efectivamente y les permita acceder y ejercer el poder, se aprobaron mecanismos de control de las comunidades y autoridades indígenas sobre el proyecto político. Esto incluía un mayor control tanto sobre la directiva del mismo Movimiento MAIS, como de los candidatos que pudieran ser elegidos bajo sus siglas y las autoridades que llegaran a ejercer un cargo y pertenezcan al mismo.

³⁰ Plataforma Ideológica del Movimiento Alternativo Indígena y Social MAIS. Tomado de. <https://www.mais.com.co/images/pdf/PLATAFORMA-IDEOLOGICA-FINAL.pdf>

No se trataba de cerrar la posibilidad de alianzas ni de perder de vista el horizonte articulador que caracterizó al movimiento indígena colombiano en sus comienzos, mostrándose siempre preocupado por situarse en el campo popular junto a otros sectores excluidos como los campesinos o los afros. Lo que se esperaba a era no repetir la experiencia de la ASI y por ello poner “candados formales” en los estatutos y reglamentos, además de compromisos claros para quienes quisieran sumarse al proyecto. Por ejemplo, se estableció que en todas las estructuras de orden directivo del MAIS se garantizaría la representación indígena en un mínimo de 30%. Además, se estableció que los candidatos no indígenas tenían que contar con el aval de organizaciones sociales, las mismas que debían asumir explícitamente compromisos relacionados con el acatamiento de “las decisiones y los postulados que asuma el movimiento indígena desde el marco colectivo-político”. Para Jesús Chávez, presidente de relacionales regionales del movimiento MAIS estos mecanismos de control deben operar como una suerte de “blindaje” frente a posibles acciones de líderes inescrupulosos que una vez en el poder pretendan adueñarse del proyecto político

Aquí la orientación que tenemos es que todos los que se vayan uniendo siempre estén bajo la orientación de las autoridades, y que nadie termine adueñándose del proyecto político. El problema es que cuando alguien llega al poder se cree el dueño del proyecto y pasa por encima del resto de las comunidades, principalmente de las autoridades aquí se ha visto y por eso incluso en la construcción de los estatutos ha quedado un blindaje para que eso no ocurra y todo esté en el marco de las autoridades tradicionales, ese blindaje nos permite hacer el movimiento con otros sectores sin temor a que vayan a apropiarse, porque va haber un momento en que las autoridades tradicionales tienen que refrendar lo que decía el movimiento³¹

De otro lado, en el nivel programático, MAIS definió una plataforma guiada por los ejes del movimiento “Unidad, territorio, cultura y autonomía”, incorporando también otros como el respeto a la madre tierra, la soberanía y el derecho a la paz y el buen vivir. En tal sentido, reafirmó el eje de la propuesta indígena en la Asamblea Constituyente demandado pluralismo político y democracia desde lo local y las bases. Asimismo, insistió en la defensa de la autonomía de las organizaciones sociales y locales para la definición de su forma de vida, incluyendo la posibilidad de formas de economía diversas en coexistencia con un modelo mixto que garantizara el buen vivir. Esto va afirmando la noción de autonomía como eje de un proyecto emancipatorio propio y no sólo como criterio de negociación para salvaguardar determinados derechos o posiciones frente a otras fuerzas políticas. La autonomía para el

³¹ Jesús Chávez, entrevista citada

“buen vivir” o “sumaq kausay” dialoga así con las posturas del movimiento indígena andino y latinoamericano, que busca un bienestar colectivo propio, donde las mismas comunidades definen sus planes de vida y prioridades de desarrollo, estableciendo pautas de interacción con el Estado nacional.

El proyecto MAIS expresa así un nuevo momento de participación política del movimiento indígena colombiano y particularmente del Cauca, en un contexto político distinto. Reponiéndose a la experiencia de la ASI, el movimiento decide fundar una nueva organización política que pusiera más cuidado en los mecanismos de control, las alianzas institucionales y posibles vetos. Como bien reconocen los líderes indígenas y los asesores, había que superar la crisis de la ASI y definir si finalmente continuaban participando políticamente en distintos niveles del Estado o se replegaban a lo local. La decisión colectiva fue por insistir en el camino abierto en 1991 con la participación en la Asamblea Nacional Constituyente, reafirmando en la opción de disputar representación propia de los pueblos indígenas. Así lo reconoce Marcos Cuetia, indígena nasa del resguardo Jambaló y coordinador de la Comisión Indígena Proyecto Político MAIS

*(...) siempre se puede no participar políticamente, pero la opinión compartida a partir de nuestra presencia en la Constituyente es que es importante y necesario...por ejemplo los zapatistas no lo hicieron y desde mi opinión tuvieron un papel nefasto en la no elección de López Obrador...esa es una posición algo purista de que somos nosotros nomas acá y el resto del Estado no interesa. Y sí hay críticas, muchas veces por ejemplo se ha dicho que se han logrado tener alcaldes indígenas más no alcaldías indígenas y puede sea cierto pero la opción alternativa es no participar del todo y hemos evaluado preferible participar aun con todas las limitaciones y dificultades.*³²

Transcurridos más de siete años desde su constitución, el MAIS participó ya en varios procesos electorales, locales y nacionales, entre los que destaca el primero en las elecciones al Congreso del 2014, y luego en las elecciones de alcaldes municipales y de gobernadores el 2015. Cerramos el capítulo con una mirada a los resultados obtenidos en estas dos contiendas, tomando en cuenta cómo operan las alianzas y la autonomía en el proceso.

2.3.1 Primeros resultados electorales y otras vías de participación política

Con miras a participar en los procesos electorales nacionales, el MAIS decidió participar con fuerza en las elecciones al Congreso del 2014 proponiéndose, por un lado, acceder a la

³² Entrevista Marcos Cuetia, indígena nassa, dirigente del CRIC y Coordinador Comisión Indígena Proyecto Político MAIS realizada por Anahí Durand Popayan, 20 de setiembre 2014

Cámara de diputados y al senado por la circunscripción nacional y, por otro lado, recuperar los escaños reservados para el movimiento indígena, pues hasta esa fecha los ocupaba los candidatos de la ASI. De este modo, definió las candidaturas acatando el mandato de la Primera Convención, que se desarrolló del 28 al 30 de agosto de 2014, con la participación de delegados de las organizaciones indígenas y también población afro, campesinos y ambientalistas. En dicha ocasión fueron elegidos tres candidatos Rosa Ibarán, Luis Ebelis Andrade por la ONIC y Jesús Chávez indígena nasa por el CRIC, todos para disputar la circunscripción especial.

Los resultados finales confirmaron al MAIS como la primera fuerza en indígena, pues tuvo la mayor votación para los escaños reservados, con una votación de 49,000 votos. Esta votación les permitió acceder a la curul del senado resultando electo Luis Ebelis Andrade, perteneciente al pueblo embera y ex presidente de la ONIC. Estos resultados permitieron al MAIS conseguir la personalidad jurídica pues superó la valla electoral logrando mejorar su constitución legal en los territorios indígenas con una identidad propia, pero manteniendo el perfil articulador, participativo y popular. Vale resaltar además que el MAIS no se cerró a las alianzas y su candidato tuvo el apoyo de buena parte del movimiento afro, sectores campesinos del Cauca y colectivos urbanos. Esta victoria también fue un triunfo sobre la ASI, que pretendía continuar ocupando la curul indígena, pese a no tener el aval de la mayoría de organizaciones.

Para las elecciones locales y regionales de octubre del 2015, el movimiento optó por continuar consolidando liderazgos y candidaturas indígenas, sin cerrarse a alianzas ni conversaciones con otras agrupaciones del campo popular. Tal es así que lograron sellar una confluencia con el Movimiento Progresistas liderado por el entonces el alcalde de Bogotá Gustavo Petro que no contaba con una personería jurídica para presentar sus candidatos. Esta alianza permitió que algunos candidatos provenientes del progresismo participaran avalados por MAIS, como el ex alcalde de Ibagué, Guillermo Alfonso Jaramillo. En el caso de la gobernación del departamento del Cauca se realizó una convergencia más amplia, y aunque el gobernador no provenía directamente del movimiento indígena sí era considerado un aliado interesado en mantener el vínculo y organicidad. Mirando los resultados electorales a nivel departamental, el MAIS obtuvo un resultado importante en el

departamento del Valle y en el Cauca, donde consiguió el tercer lugar sumando 40, 793 votos que representaban cerca del 10% y le permitieron colocar dos representantes a la Asamblea. Llama la atención que también la ASI (ya como Alianza Social Independiente) se ubicara en cuarto lugar sumando 40, 502 votos, aunque esta vez presentó como candidato un empresario ya sin ningún vínculo con el movimiento indígena. A nivel de los municipios, el MAIS ganó 5 de los 41 municipios del departamento. Destaca el triunfo en Toribio, donde MAIS logró el 59.52% de los votos, en Jambaló donde llega al 56.3%.

En suma, puede afirmarse que el MAIS ha logrado una importante consolidación institucional como parte de los actores políticos de Colombia, articulando diferentes organizaciones indígenas y procesos sociales. Como destaca en su página oficial, el Movimiento Alternativo Indígena y Social - MAIS *“no fue creado sólo para los Pueblos Indígenas, su esencia está dirigida al mundo entero, promoviendo el equilibrio, la armonía, la paz y el bienestar de las comunidades”*³³. En esa línea, el movimiento tuvo una participación decidida en el Plebiscito sobre los Acuerdos de Paz con las FARC realizado el 2016, llevando a cabo una intensa campaña a favor del SI principalmente en territorios indígenas donde esta opción se impuso por amplia mayoría. Es importante también el trabajo de formación que viene realizando a través de la Escuela Nacional de Formación Política como instancia permanente de formación democrática, promotora de la cultura política, social y electoral de carácter formativo, investigativo y de asesoría técnica. Si bien la sede fija se ubica en la ciudad de Bogotá, se desplaza permanentemente a diversas comunidades de Colombia.

Hasta aquí, queda explicada la capacidad del movimiento indígena del Cauca, organizado en el CRIC, para consolidar un movimiento socio político; con una dinámica social expresada en el desarrollo de movilizaciones y protestas, con momentos antagonistas como las mingas que interpela el orden neoliberal especialmente durante el gobierno de Alvaro Uribe primero y luego presionando por mayor participación en el proceso de paz con las FARC. Resalta así la reivindicación de autonomía, que orienta su articulación con el campo popular colombiano y le permite mantener independencia y claridad en la defensa de su agenda, para lo cual no duda en recurrir a las instancias judiciales incluyendo la Corte Constitucional. De otro lado,

³³ Para mayor información revisar su página institucional: <https://www.mais.com.co/>

a nivel de participación política, resalta la participación del movimiento en la Asamblea Constituyente donde concreta una política de alianzas con diversas agrupaciones políticas aprovechando la EOP que trae la paz con el M19 y el Movimiento Armado Quintín Lame, que les otorga personería jurídica y curules designadas en la circunscripción indígena. Aunque los resultados electorales no sean siempre favorables, marcan la pauta de una participación política indígena que insiste en mantener autonomía, tanto como criterio de independencia cuanto como defensa y prefiguración de un proyecto propio. En tal sentido, más adelante se analiza cómo el movimiento despliega la autonomía en iniciativas concretas relacionadas con el manejo político administrativo de la gubernamentalidad neoliberal, pero también a de experiencias de defensa territorial y auto gobierno territorial.

CAPITULO III

EL SUJETO SE EX/DE TERMINA: El movimiento indígena en la Selva central; la ruta del pueblo asháninka

1. Despojo, resistencia y organización indígena en la selva central, Perú

La división más básica del territorio peruano en relación a su geografía, tiene que ver con la estructuración de tres espacios claramente diferenciados; la franja costera donde se ubica Lima y las ciudades de mayor población, la sierra o región andina atravesada por la cordillera de los andes y la amazonía conocida como selva o montaña, que abarca cerca del 70% territorio nacional. El pueblo asháninka habita en la denominada “selva central” área que se extiende entre las laderas orientales de la cordillera de los andes y el alto Yurúa, abarcando las zonas de selva alta de los departamentos de Junín, Ucayali, Huánuco y Pasco. Los asháninkas se organizan en comunidades nativas y componen el pueblo originario amazónico demográficamente más numeroso del Perú, albergando según el censo del 2017 a 55,493 personas, más de la mitad de estas concentradas en la región Junín³⁴. Los primeros colonizadores los denominaron “campas” pero este término ha sido rechazado por sus connotaciones peyorativas, siendo lo pertinente atender a su auto denominación como “asháninkas”, que puede traducirse como ‘gente’ o ‘paisano’.

Históricamente en el Perú la selva central ha sido la última frontera para diferentes expediciones de colonización y proyectos expansionistas. Aunque existe poca información detallada, los cronistas distinguen tres tipos de expediciones: en primer lugar, las realizadas por caudillos o tribus descontentas que buscaban refugio en la montaña, como por ejemplo los jefes Chancas derrotados por los Incas en su huida hacia el norte, en segundo lugar, las expediciones incaicas infructuosas que naufragaron en medio de la selva y finalmente expediciones exitosas de conquista, como la expedición militar guiada por el inca Pachacutec que ingresó hasta Xauxa. Si bien los incas no establecieron en la zona bases

³⁴ El XII Censo Nacional de Población y Vivienda en el Perú fue el primero que incluyó la pregunta de auto identificación étnica “Por sus costumbres y/o sus antepasados usted se siente o considera...” Para mayor información revisar: <http://censo2017.inei.gob.pe/>

militares ni trasladaron población colonizada quechua - los “mitimaes” que solían movilizar para expandir el Tahuantinsuyo- si se produjeron una serie de intercambios medianamente sostenidos expresados por ejemplo en palabras asháninkas tomadas del quechua, el uso de túnicas largas y el trueque de alimentos como sal, yuca, papas entre otros (Varesse, 2011).

Durante la etapa colonial, a partir de 1635 se inició el proceso de evangelización por misioneros dominicos y franciscanos. La acción evangelizadora no consiguió gran éxito y debió enfrentar la permanente negativa de los asháninkas a dejar el patrón de asentamiento nómada, debiendo los franciscanos obligarlos a trabajar en las escasas reducciones que implantaron en la zona. Desde mediados del s. XVII el entonces virreinato del Perú enfrentó las más grandes sublevaciones indígenas hasta entonces conocidas en Sudamérica. Mientras en 1780 Tupac Amaru II se sublevó en los andes contra la corona española en el Cusco, en 1742 la selva central fue escenario de la rebelión liderada por Juan Santos Atahualpa contra los misioneros y conquistadores españoles. Esta rebelión fue consecuencia de una serie de tensiones ocurridas a lo largo del siglo XVII que posteriormente se unificaron y configuraron el movimiento interétnico liderado por Juan Santos, que logró la unión de pueblos indígenas tales como los asháninkas, yanasha, shipibo konibo, y obligó a las autoridades coloniales a cerrar las fronteras para detener el avance de la rebelión hacia los andes. Este hecho, marcó un hito en la historia asháninka, reafirmando su identidad como un pueblo aguerrido capaz de resistir a los invasores. Juan Santos Atahualpa eligió el Gran Pajonal en la selva central para llevar adelante la rebelión del “Taqui onkoy” o del canto y el baile encontrando una serie de mitos que favorecían su causa y acompañarían toda la historia del pueblo asháninka.³⁵ La rebelión sublevó a miles de indígenas que reconocieron a Juan Santos Atahualpa como “Apu Inca” y se enfrentaron a las tropas españolas enviadas desde Lima en escaramuzas que se prolongaron hasta mediados del s. XVIII. Agotados por la hostilidad, los españoles se replegaron a los andes; Juan Santos nunca fue capturado y en términos estrictos la rebelión nunca fue derrotada. Desde esa época y hasta un siglo después la selva central se mantuvo “inaccesible” a los

³⁵ Si bien se encuentran muy pocas historias sobre Juan Santos Atahualpa como tal, existen muchas versiones de un mito referido a un héroe cultural llamado Inca. Las historias asháninka explican que, en una época, Inca controlaba la creación de todos los artículos importantes, los españoles capturan a Inca y lo decapitan. Ese Inca era Itomi Pava, hijo del sol, y aunque los españoles se llevaron su cabeza, sigue con vida velando por los asháninka, quienes tendrán una vida de prosperidad cuando un Inca resucitado vuelva a la selva. Es un mito de pérdida y retorno, destrucción y renovación. (Fernández y Brown; 2001)

foráneos, recobrando los pueblos indígenas una independencia y autonomía perdidas (Santos Granero, 1994).

La independencia de España y posterior establecimiento de la república, trajo para el nuevo régimen la tarea de “integrar” la amazonia al territorio nacional e incluir a los pueblos originarios, vistos en el imaginario colectivo como salvajes. En general, se trató de una incorporación violenta, signada por las características del capitalismo de la época que demandaba a países periféricos como el Perú una serie de materias primas. Se inició así el “boom del caucho”, un látex que Europa había empezado a utilizar a inicios del S. XIX y cuya demanda fue en aumento con la industria del automóvil. En la amazonia peruana el caucho no se sembraba, sino que se recolectaba, buscando planta por planta en medio de la selva virgen, demandando una gran cantidad de mano de obra no calificada que conociera bien la selva y ubicara los árboles sin riesgo de perderse (Chirif, 2017). Fue Carlos Fermín Fitzcarrald, el “rey del caucho”, quien montó un imperio sobre la esclavitud de miles de nativos amazónicos. Actualmente, se reconoce esta etapa como un momento vergonzoso de la historia nacional pues supuso el genocidio de decenas de miles de indígenas durante las “correrías” donde se cazaban pueblos enteros para esclavizarlos, o en las mismas plantaciones donde las condiciones de trabajo eran infra humanas. En el Putumayo, cerca de la frontera con Colombia todavía pueden observarse los vestigios del mayor emporio cauchero y el régimen de terror implantado con el aval de autoridades nacionales e internacionales de la época³⁶. Si bien el boom del caucho en la selva central fue menos violento que en el Putumayo en la Amazonía norte, incluyó el comercio de seres humanos y enfrentamientos, pues los caucheros intentaron diversas incursiones para colonizar y expandir el negocio. La resistencia de los ashaninkas fue férrea, resaltando diversos ataques a la colonia de Pangoa, donde mataron a decenas de colonos caucheros y quemaron la zona para luego retirarse al Gran Pajonal, zona de refugio desde los tiempos de Juan Santos Atahualpa. Con el declive de la industria del caucho, la zona perdió importancia, decreciendo la presión externa, -estatal o privada- sobre los territorios indígenas.

A inicios del s. XX el gobierno peruano, bajo el argumento de “conquistar la selva”, fundó la Sociedad de Inmigración y Colonización que auspició el asentamiento de

³⁶ Sólo en la primera década del siglo XX se calcula que cuarenta mil indígenas witoto fueron exterminados en trabajos forzados, en los campos de caucheria o en las matanzas ejemplares. Al respecto puede verse el Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica Colombia, *Putumayo, la vorágine de las Caucherias*. Bogotá, 2015.

inmigrantes tirolesees alemanes en el extremo norte del territorio ocupado por yaneshas y asháninkas. Asimismo, migrantes andinos se instalaron en buena parte de las tierras que hoy conforman la extensa provincia de Chanchamayo, iniciando nuevos procesos de penetración al territorio asháninka que se extendieron hacia la provincia de Satipo, desplazando a varias comunidades indígenas (Santos Granero, 1994). En esa misma etapa se iniciaron diversos procesos desarrollistas destacando la construcción de la carretera de penetración conocida como la “Marginal de la selva”, impulsada por el ex presidente Fernando Belaunde a inicios de los 60 que facilitó masivas migraciones de población andina y costeña a las zonas de selva alta habitadas por pueblos indígenas. Los pueblos asháninka y yaneshas se vieron forzados a desplazarse a territorios más alejados y carentes de recursos pues el Estado, pese a propiciar el poblamiento de la zona, no articuló ninguna política de protección a sus derechos.

Es en ese panorama de desposesión, empobrecimiento y constante presión sobre el territorio, en las décadas de 1950 y 1960, los pueblos asháninkas y yaneshas, emprendieron sus primeros esfuerzos organizativos, exigiendo principalmente el reconocimiento de sus tierras y comunidades. No obstante, ello coincidió con la expansión de las guerrillas y la influencia del triunfo de la revolución cubana por el continente. La acción del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) primero, y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) y del Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso (PCP-SL) después, marcarían una larga etapa de convivencia y confrontación con actores políticos armados, forzando decisiones en la organización indígena respecto a su propio camino de auto determinación.

1.1 Violencia política y organización indígena en la selva central

La historia misma del pueblo asháninka se encuentra cruzada por la sobrevivencia a una serie de tentativas de colonización, esclavización e incluso exterminio. El constante desplazamiento ante la invasión de sus tierras afectó directamente su hábitat y formas de vida, pues al ser un pueblo dedicado a la caza, pesca y agricultura ocasional, el manejo del bosque siempre fue distinto al de las comunidades andinas quechuas, básicamente organizadas en torno a actividades agro pecuarias. A mediados del s. XX la apertura de carreteras de penetración incorporó abruptamente a la selva central a la dinámica nacional

abonando, junto la precaria presencia del Estado, al empobrecimiento de la población indígena e impactando en las altas tasas de mortalidad y en problemas crónicos como la desnutrición. Un entorno empobrecido, una creciente sensación de injusticia, sumado a un bagaje cultural rico en mitos mesiánicos, hicieron al pueblo asháninka particularmente receptivo a los discursos de liberación que los actores políticos de la época levantaban. La prédica izquierdista en esta región de montaña llegó asociada a la lucha armada como principal opción de resistencia, desatando una vorágine de violencia que se extendió hasta inicios del siglo XXI, con las respectivas consecuencias para los proyectos organizativos autónomos, que prácticamente debieron postergarse hasta lograr la pacificación de la zona.

Son dos los momentos de confrontación armada que vivió la selva central e involucraron directamente a los pueblos asháninka, yanesha y la población colona ahí asentada. El primer momento se ubica entre 1965 y 1967 cuando una de las principales columnas del grupo guerrillero Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), se asentó en la zona logrando la simpatía de la población indígena, aunque la brutal represión y las limitaciones de la táctica foquista terminaron aislándolo. El segundo momento se produce entre 1988 y el 2001 en medio del conflicto armado interno que vivió el país y que significó en la zona la llegada del MRTA y Sendero Luminoso, llevando a la población a conformar la iniciativa de auto defensa conocida como “ejército asháninka” para defenderse.

Ambos procesos de violencia incidieron directamente en los esfuerzos del pueblo asháninka por consolidar estructuras organizativas y consolidar liderazgos que articularan la acción colectiva. Pero ni en los momentos de más dura confrontación armada, el pueblo asháninka desistió de concretar organización autónoma. Aunque los esfuerzos priorizaran la auto defensa, no dejaron de demandar al Estado condiciones dignas para la subsistencia de las comunidades, en particular el derecho al territorio, la educación intercultural y la salud. Es así que a fines de los ‘70 tras la primera oleada de violencia se organizó la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) que luego de la pacificación de la zona a inicios del 2000 pasó a reorganizarse en la Asociación Regional Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC) que hoy representa las demandas de los pueblos indígenas. Tras mucho esfuerzo, ARPI SC ha logrado consolidar una estructura de movilización confrontando al Estado e interpellando a la sociedad civil sobre sus derechos, recobrando además la identidad de un pueblo guerrero que ha podido sobreponerse a lo peor de la guerra.

Más recientemente, en plena presión extractivista con la llegada de capitales transnacionales para la explotación hidrocarburífera las protestas indígenas adquirieron dimensión nacional protagonizando eventos como el paro amazónico en coordinación con la organización indígena nacional, la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). Analicemos los procesos de organización del pueblo ashaninka desde la confrontación a los proyectos armados y la conformación de estructuras organizativas autónomas para la defensa de sus derechos.

1.1.1 El sueño guevarista: la guerrilla del MIR y los pueblos indígenas

A inicios de la década del 60, la izquierda peruana de la época, se encontraba bastante dividida, enfrascada en contradicciones ideológicas y sin mucho arraigo en el movimiento popular. En contraste, el país vivía momentos de convulsión social especialmente en los andes, pues el sistema de haciendas que permitía una alta concentración de tierras en manos de terratenientes en desmedro de las comunidades indígenas y campesinas, había colapsado. Se multiplicaban las “tomas de tierras” en distintas regiones, destacando entre ellas las lideradas por Hugo Blanco y los campesinos de La Convención en el Cusco. En ese marco, el triunfo de la revolución cubana fue recibido con entusiasmo por jóvenes izquierdistas descontentos con el curso burocrático de las dirigencias comunistas, en su versión china o soviética. Una generación de revolucionarios peruanos, entre ellos Héctor Bejar, Javier Heraud y Guillermo Lobaton, visitaron la Cuba revolucionaria y regresaron al Perú decididos a organizar focos insurreccionales que pudieran iniciar la guerra de guerrillas. Se formó así el Ejército de Liberación Nacional (ELN) que tuvo una limitada actuación y posteriormente el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de mayor impacto y al mando del abogado trujillano y ex líder aprista Luis de la Puente Uceda (Lust, 2013).

El MIR conformó tres frentes guerrilleros uno de los cuales se estableció en la selva central con el nombre de columna Túpac Amaru, abarcando la zona de Satipo en territorio ashaninka. Dicha columna estuvo al mando de Guillermo Lobaton, joven de origen afro peruano con estudios de literatura y desterrado en París, que volvió al Perú a sumarse a la guerrilla. Como señalan Fernández y Brown en su libro “Guerra de Sombras” (2001) la columna Túpac Amaru, que entró en operaciones el mes de junio 1965 atacando distintas haciendas de la zona, consiguió el apoyo de pequeños campesinos y también de la población

asháninka entre quienes Lobaton consiguió una amplia aceptación. Conforme la guerrilla se adentró en la selva, las comunidades asháninkas la recibieron con expectativas por su discurso emancipador que prometía un orden social más justo. Vale mencionar que, en ese momento, los ashánincas vivían en permanente tensión por las constantes invasiones de sus tierras y la proliferación de terratenientes que los obligaban a trabajar en sus haciendas a cambio de cultivar una pequeña chacra. Los guerrilleros llegaron con un discurso liberador, prometiendo castigar a los abusivos y defender a los indígenas. Como afirma Guillermo Ñaco, dirigente asháninka con estudios de sociología

Hay que tener en cuenta que el MIR del 65 ha involucrado el valle, a toda la selva central porque era demasiado maltrato aquí. Yo tengo esa raíz porque mi padre era esclavo del hacendado en la zona de Pangoa, eso tiene que ver con toda la repartición del estado a las grandes haciendas, los repartía con todos los nativos dentro, también los andinos han sido esclavizados aquí. Me cuenta mi padre que eran haciendas de café y de barbasco y lo que hacían los hacendados esos años era que les pagaban una miseria y encima los emborrachaban con alcohol de caña y en les quitaban la plata... Entonces cuando llega el MIR los nativos estaban cansados de esa explotación y el MIR vino a ofrecer la liberación, por eso casi todos se sumaron ellos, tanto nativos y colonos, por eso han participado³⁷.

Al constatar la incapacidad de la Guardia Civil para frenar la guerrilla, el gobierno peruano ordenó al ejército asumir las operaciones de contra insurgencia y declaró el estado de sitio en la zona. Cerca de la ciudad de Satipo se instaló la base militar de Mazamari con asesoría norteamericana, y llegaron a la selva central comandos especiales entrenados en Panamá. La entrada del ejército a reprimir empujó a la guerrilla a adentrarse en la selva, involucrando más todavía a los pueblos indígenas en el conflicto. Si bien no existía un profundo arraigo territorial del MIR en la zona, hubo una rápida coincidencia, entre un grupo armado precario y bastante idealista de un lado, y de otro, un pueblo de fuerte identidad guerrera ansioso de lograr mejores condiciones de vida y avanzar en su liberación. Vale señalar que también estuvieron presentes elementos míticos como la asociación de Guillermo Lobaton con *Itomi Pava*³⁸ pues los shamanes vieron en el líder guerrillero la encarnación del espíritu enviado para liberar a su pueblo. Asimismo, los guerrilleros del MIR debieron hacer el ejercicio de explicar un marxismo menos conceptual, adaptándolo a esta visión milenarista en una actitud

³⁷ Entrevista a Guillermo Ñaco, Líder asháninka, egresado de sociología, fundador y Primer Presidente de ARPI SC realizada por Anahí Durand. Satipo, 15 junio 2016

³⁸ En la cosmología asháninka se encuentra presente la figura del hijo del sol o Itomi Pava, quien debe llegar a reordenar el mundo y hacerlo más favorable a su pueblo (Santos Granero, 1994)

que generó la crítica de los comunistas peruanos, quienes no dudaron en acusar al MIR de expandir una visión simplista y poco científica de la revolución (Fernández y Brown, 2001).

En la etapa de mayor confrontación, los guerrilleros enseñaron a los asháninkas a usar armas automáticas y atacaron desde el Gran Pajonal, tomando algunas haciendas y conventos de la zona y poniendo en jaque la provincia de Satipo. En general, la élite política peruana y sus asesores norteamericanos, temían una expansión del conflicto con el apoyo de los indígenas, quienes, según la visión gobernante, se habrían involucrado con la guerrilla por desconocimiento y manipulación asumiendo que los asháninkas eran cómplices pasivos y fáciles de engañar con promesas de bienes materiales. Tal como reseña el citado texto de Fernández y Brown, los periódicos de la época señalaban que “*Los comunistas están soliviantando a las tribus campas para que apoyen su lucha contra el ejército pues el campata tiene una mente infantil, violenta y manipulable*”³⁹ Sin duda, el racismo de la sociedad peruana y su desconocimiento de los indígenas amazónicos alimentaron prejuicios y temores.

La intensa arremetida represiva del gobierno de turno fue acompañada por la promulgación de un marco judicial punitivo y una intensa campaña de propaganda. Por un lado, se continuó el envío de tropas de rangers entrenados y equipados en los Estados Unidos que arreciaron los bombardeos aéreos e incluso se hablaba de vuelos con napalm como era la usanza en la guerra de Vietnam. De otro lado, se aprobó una ley que, entre otras cosas, contemplaba la pena de muerte para los guerrilleros y duplicaba las penas carcelarias para los colaboradores. Junto a ello, desde parlantes instalados en la plaza de las ciudades de la provincia o a través de volantes arrojados desde los helicópteros, se ofrecieron mil dólares por cada guerrillero entregado a la policía. También circuló el rumor de que la CIA había informado sobre la presencia del Che Guevara liderando a los guerrilleros del MIR, generando pánico en la sociedad limeña y la elite gobernante que no dudo en respaldar las medidas de emergencia tomadas por el gobierno (Lust, 2013). De esta forma, por más débiles que realmente fueran las columnas guerrilleras, la amplificación de los medios locales y la presión norteamericana, empujaron a un rápido y violento desenlace.

Para inicios de setiembre de 1965 el cerco se cerró y los rebeldes, enfermos, hambrientos y perseguidos en medio del difícil terreno amazónico, enfrentaron también

³⁹ Diario Expreso; Lima de agosto de 1965 Cita en Fernández y Brown op.cit

deserciones y divisiones internas. La muerte de Guillermo Lobatón en enero de 1966, selló el fin de la experiencia guerrillera en la selva central ante la satisfacción de las fuerzas armadas y la embajada de los Estados Unidos. Para las comunidades indígenas sobrevino un tiempo de cruenta persecución. No fueron detenciones masivas, pues todo indica que las autoridades estuvieron confundidas respecto al real papel de los indígenas en el conflicto y optaron por asumir la tesis de que los guerrilleros manipularon a los ashaninkas. De todas formas, se realizaron detenciones y torturas ejemplarizadoras de líderes como Pedro Kintaro y otros que estuvieron presos en cárceles de la región (Fernández y Brown, 2001). A nivel comunal y organizativo, siguió una etapa de tensión y desmovilización, además de conflictos internos signados por acusaciones y señalamientos mutuos entre quienes decidieron apoyar la guerrilla y quienes decidieron colaborar con el ejército, desatando en ambos casos la violencia. No obstante, esta tensión, tuvo un quiebre significativo tras el golpe liderado por el militar reformista Juan Velasco Alvarado en 1969 quien, entre otras importantes medidas, implementó una profunda reforma agraria que incluyó el reconocimiento de las comunidades nativas de la Amazonia como sujetos de derechos. En ese marco, la acción colectiva se orientó a trabajar por demandas vinculadas al desarrollo comunal, formándose las primeras federaciones locales, centrales regionales y cooperativas de producción.

1.1.2 La pesadilla armada: Sendero Luminoso, el MRTA y la pacificación fujimorista

No obstante, a mediados de los '80 este momento organizativo se vio interrumpido por el conflicto armado interno que enfrentó al Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP- SL) con el Estado peruano, al cual se sumaría luego el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA). Siguiendo lo anotado por el Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el conflicto armado iniciado en la región sur andina de Ayacucho en 1981 se extendió pocos años después a la selva central, identificándose cuatro grandes zonas de enfrentamientos. La primera zona corresponde a la provincia de Satipo, donde el grupo subversivo con mayor presencia fue Sendero Luminoso y fue la única zona en la selva central en la que se llegaron a crear Rondas y Comités de Autodefensa. La mayoría de estas rondas fueron promovidas por el Ejército para enfrentarse y detener el avance de SL, aunque también muchas otras fueron creadas por iniciativa propia. La segunda incluyó el valle del Perené en la provincia de Chanchamayo donde cohabitaban colonos de origen

andino con nativos asháninka y yanesha y fue donde estuvo más activo el MRTA, cuyos militantes eran llamados «los negros» por la población local, llegando a desplazar a Sendero, que limitó su presencia a acciones esporádicas. La tercera zona corresponde a la provincia de Oxapampa, en el departamento de Pasco, zona habitada por colonos, asháninkas, y yánesha donde pretendió ingresar el MRTA, pero fueron expulsados a principios de 1990, limitándose luego a acciones aisladas. La cuarta y última zona fue la meseta del Gran Pajonal habitada por el pueblo ashéninka, que pertenece al departamento de Ucayali, donde Sendero Luminoso fue rechazado de manera categórica (CVR, 2004).

El avance de Sendero Luminoso en la selva central se inició en 1985, cuando realizaron los primeros ajusticiamientos de quienes consideraban gente de “mal vivir” o delincuentes. Estas primeras acciones, que pretendían poner orden y autoridad, llevaron a muchos colonos que no simpatizaban con Sendero a abandonar la zona rural migrando hacia Satipo y otras ciudades de la región. Por su parte, la población asháninka, aunque sentía temor, consideraba positivo que se “pusiera orden” en los territorios, pues muchos de esos colonos estaban involucrados con temas como el narcotráfico o tala ilegal de madera. Sendero se enfrentó a las firmas de narcotraficantes, asumiendo en adelante y por varios años el control del negocio de la droga (CVR, 2004). En la selva central, la expansión del PCP-SL siguió un patrón similar al empleado en otras regiones del país; generalmente eran los mandos senderistas ayacuchanos quienes convocaban clandestinamente a algunos profesores y promotores asháninkas seleccionados por tener mayor nivel de instrucción, contacto con la ciudad y movilidad por la zona, pues dichas características les permitían asumir más fácilmente diversas tareas de adoctrinamiento senderista.

A inicios de los '90 Sendero ya había incrementado su presencia en la región a través de visitas regulares a las comunidades nativas, utilizando como intermediarios a asháninkas adoctrinados que cumplían un papel de enlace entre los mandos andinos y las comunidades indígenas. Los mandos «colonos» llegaban cada fin de semana para coordinar y “concientizar” (adoctrinar) a las autoridades de la comunidad. Ello permitió que, al interior de las comunidades, se expandiera un clima de temor y sumisión, pues Sendero se presentaba como posible protector ante la acción militar, conocida ya por las masacres, torturas y desapariciones que se producían en los andes. Sendero además militarizó las comunidades, manteniendo un control estricto sobre el territorio «liberado» cerrando los aeropuertos y

restringido el acceso fluvial. En esta época, Sendero comenzó a reclutar niños asháninka entre 10 y 15 años para ser adoctrinados y entrenados militarmente en las denominadas “Escuelas Populares” donde les enseñaban «la sujeción al Partido y al presidente Gonzalo”. Los niños más grandes, denominados “pioneros”, tenían más responsabilidades, tanto en el trabajo diario como en la actividad militar. El entrenamiento militar también era muy duro, pues además escaseaba la comida. Esta situación dio lugar a numerosas migraciones y desplazamientos, tal como explica Ludi Díaz, empleada municipal del distrito de Pangoa.

Yo pertenezco a la comunidad nativa de San Antonio Sonomoro, mi madre es originaria de ahí, mi padre es del norte chico. Yo he nacido y crecido ahí en la comunidad, hablo la lengua, parte de mi niñez la he pasado ahí. Yo nací en 1981, en la época de la subversión, que afectó bastante a mi comunidad, Sendero ingresó a la comunidad y mataron mucha gente. Mis padres vivían en la comunidad en ese tiempo, pero como mi papá tenía familia al norte de Lima decidieron que era mejor salir y nos llevaron a vivir allá, porque ya los mandos habían avisado que cuando yo acabara primaria sí o sí tenía que pasar a las filas de Sendero. Lo mismo ya había pasado con muchos compañeros y familiares, por ese temor nos tuvimos que ir.⁴⁰

Conforme avanzó el conflicto armado en la zona, las organizaciones indígenas autónomas conformadas los años previos en el marco de la reforma agraria y las luchas por reconocimiento y derechos territoriales fueron amenazadas y sus principales líderes exterminados. En 1988 fue asesinado el líder asháninka Pablo Santoma dirigente de la Central Ashaninka del Río Tambo (CART). Ese mismo año la comunidad Cutivireni, también ubicada en el Ene, fue atacada varias veces por Sendero Luminoso. Estas situaciones orientaron la acción colectiva cada vez más hacia la auto defensa, de modo que a inicios de los 90, varias comunidades asumieron la decisión de conformar el “Ejército Ashanninka”, pues una práctica de resistencia tradicional de este pueblo es la conformación de «ejércitos» temporales para enfrentar amenazas externas. La CART avaló esta decisión en su IV Congreso, expresando oficialmente su rechazo a Sendero Luminoso y creando formalmente el Comité Central de Autodefensa y Desarrollo Asháninka N° 25; reconocidos meses después por la jefatura del Ejército peruano. Durante cuatro años, el Comité asumió el liderazgo en la organización de las comunidades del Río Tambo, mientras que la CART adquirió un perfil bajo, ya que el principal tema de preocupación de los asháninka entonces era su defensa frente a la subversión (CVR,2004).

⁴⁰ Entrevista a Ludi Días, Subgerente de Desarrollo de Naciones asháninkas y nomatisguengas de la Municipalidad distrital de Pangoa. Realizada por Anahí Durand. Satipo 17 de junio 2016

En la zona de Oxapampa los pueblos ashaninkas y yaneshas debieron enfrentar principalmente la acción del MRTA. A diferencia de Sendero cuyo maoísmo era más bien *siu generis* en América Latina, el MRTA se reconocía como parte de la tradición de guerrillas guevaristas latinoamericanas y afirmaba ser la continuidad de la experiencia del MIR. Con este discurso, las columnas del MRTA llegaron a la zona en 1989, asumiendo entre sus primeras acciones el asesinato de tres dirigentes asháninkas, entre ellos Alejandro Calderón, *pinkátzari* (gran jefe) y dirigente de la federación que agrupaba a las comunidades nativas del río Pichis y afluentes. El argumento de los emerretistas para justificar estas muertes fue que los dirigentes habrían colaborado con el Ejército, facilitando la captura de los guerrilleros del MIR en 1966. Pese a que unos días después la dirigencia nacional del MRTA se retractó, los asháninka reaccionaron organizando al «ejército Asháninka» para expulsar al MRTA y a cualquier grupo armado de su territorio (Durand, 2015). Con esta experiencia de auto defensa, también los asháninkas del Pichis dejaron claro su rechazo al accionar tanto del MRTA como de Sendero Luminoso.

Tras unos años de auto defensa autónoma, el año 1992 fue decisivo, pues a partir de entonces, las Fuerzas Armadas, junto con la población asháninka organizada en Rondas o Comités de Autodefensa, iniciaron una importante contraofensiva, golpeando duramente a Sendero Luminoso. Fue también el año del auto golpe de Alberto Fujimori, quien declaró la denominada política de “pacificación nacional” imponiendo mayor presencia militar en zonas de conflicto y estableciendo una relación de mando frente a los Comités de auto defensas y ejércitos irregulares como el ashaninka que surgieron autónomamente los años previos. La ofensiva fue exitosa, expulsando al MRTA de la provincia de Oxapampa, y las ciudades de Puerto Bermúdez y Ciudad Constitución. El enfrentamiento a Sendero tomó algunos años más y fue bastante cruento principalmente por la práctica senderista de desplazar comunidades enteras en sus huidas, tomando a las familias como rehenes para habitar los “campamentos” en condiciones de semi esclavitud. Para inicios del 2000, quedaban remanentes de Sendero replegados en la zona de los valles del Río Apurímac y Ene (VRAE) coludidos con firmas de narcotraficantes, pero aun con decenas de familias asháninkas en cautiverio. A la fecha una parte del VRAEM continúa militarizada y en “estado de emergencia” distanciada de las dinámicas organizativas de los otros valles.

Sin duda, analizar las repercusiones de la violencia para el pueblo asháninka, tanto en la vida comunitaria como en el desarrollo político organizativo, requiere de investigaciones específicas de mayor profundidad. No obstante, vale resaltar el efecto nocivo de las organizaciones armadas y especialmente de Sendero Luminoso sobre los pueblos originarios, a quienes buscaba concientizar y redimir de su “status salvaje” a través del marxismo leninismo pensamiento Gonzalo. Contra lo que autores como la socióloga mexicana Fabiola Escarzaga plantean, no hubo en el proyecto político de Sendero un esfuerzo por emancipar la “comunidad insurgente” para consolidar una nación india y no mestiza, polarizando en términos de raza los conflictos de clase (Escarzaga, 2018). Los militantes senderistas andinos y probablemente quechua hablantes que llegaron a la zona asháninka estuvieron más cerca de manejar a los indígenas como una masa casi primitiva a la cual civilizar con las escuelas populares y la disciplina militar, que de reconocerse como indios comunitaristas. La realidad de la selva central -con comunidades dedicadas a la caza pesca y agricultura estacionaria muy distintas a la de los andes ayacuchanos eminentemente agropecuarios y con conflictos intra comunales que enfrentaban a campesinos ricos y pobres- fue abordada por Sendero Luminoso como un territorio de guerra y ocupación al cual controlar. Asimismo, a diferencia del MIR en los 60 que intentó dotar a su propuesta ideológica de elementos rituales mitológicos propios del pueblo asháninka que facilitaran el acercamiento y comprensión, la acción senderista fue dogmática e impositiva, sin tender ningún puente con el “pensamiento propio” de los indígenas, buscando más bien su modernización vía la redención del comunismo del presidente Gonzalo.

De otro lado, Sendero Luminoso controló el narcotráfico en la zona, enfrentando a firmas locales e involucrando a la población ashaninka en el negocio, abonando así al escenario de violencia y dejando un margen mínimo a toda forma de organización autónoma. Se hicieron frecuentes los asesinatos ejemplarizadores de líderes indígenas que se opusieran a las directivas senderistas y se obligó a los nativos a trabajar en cultivos de hoja de coca. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Sendero Luminoso secuestró a unos 10,000 asháninkas a quienes trasladaba selva adentro donde eran sometidos a condiciones de semi esclavitud. Asimismo, siempre según lo anotado por la CVR, en la región de la selva central se registraron por lo menos 15 masacres (de más de cinco personas) dirigidas por senderistas entre mayo de 1989 y setiembre 1994, durante el pico de violencia nacional. El

12 de abril de 1990 tuvo lugar la masacre de 50 indígenas Nomatsiguenga de Sonomoro (Pangoa) pues los senderistas incendiaron todas las casas antes de partir. Durante este año, por lo menos 76 profesores asháninka y nomatsiguenga desaparecieron en manos de los senderistas. La masacre más importante tuvo lugar en el valle de Tsiriari, en agosto de 1993, donde ronderos colonos y algunos asháninka, dirigidos por militares, asesinaron 72 personas (51 andinos, 21 nativos y 16 niños) acusadas de senderismo. De otro lado, la acción del MRTA, más allá de su esfuerzo por diferenciarse de Sendero, sumó al escenario de violencia, llevando a las comunidades a organizarse para la auto defensa. Aunque no se cuenta con cifras exactas que den cuenta de la magnitud de la catástrofe, se estima que durante el conflicto armado fallecieron alrededor de 6,000 ashaninkas sobre un total estimado de 52,000 identificados en el Censo de 1993 (CVR, Tomo V:162).

Tenemos así que hasta inicios del 2000 la selva central se mantuvo como zona de emergencia militarizada, concentrando todo el poder el jefe del Comando político militar, designado por el Comando conjunto de las Fuerzas Armadas, quedando suspendidas las autoridades civiles como alcaldes y regidores. En la primera etapa de confrontación armada, la organización indígena y la acción colectiva se orientaron a organizar la resistencia y defensa de las comunidades, primero autónomamente y después en alianza con el ejército que les proporcionó armas. Esta dinámica supuso un momento de subordinación del pueblo ashaninka a los dictámenes militares y la política pacificadora, pero se consideró un costo necesario ante lo insostenible de la presencia senderista y la violencia armada en general. Fue además un momento de exterminio que, en buena cuenta, terminó con una generación de líderes ashaninkas surgidos de la lucha por la tierra en los 70, cobrando protagonismo aquellos líderes que participaron en la auto defensa y ganaron legitimidad en el conflicto armado. Ya durante el fujimorismo, las comunidades indígenas retomaron la organización autónoma, asumiendo temas como la defensa territorial, el rescate de población todavía en manos de Sendero y la atención de población que regresaba del desplazamiento. Poco a poco, las principales organizaciones ashaninkas se reestructuraron tanto a nivel local como regional, reconstruyendo a la vez identidad colectiva, discurso y ejes de reconocimiento que les permitieron articular plataformas reivindicativas, organizar la movilización y tejer alianzas sin perder autonomía.

1.2 Organizarse en tiempos de posguerra: plataforma de lucha asháninka

Previo al conflicto armado interno, la organización ashaninka estuvo principalmente concentrada en la defensa de los territorios comunales y el desarrollo rural en el marco del proceso de reforma agraria decretado por el gobierno de Velasco. El año 1970 se formó el “Congreso Campa Amuesha”, una de las primeras organizaciones en la selva central que recogía la denominación que en ese tiempo se otorgaba a ashaninkas y yaneshas. El Congreso Campa – Amuesha, se abocó a realizar un trabajo político de incidencia para titular las comunidades nativas y fue fundamental en el acompañamiento a procesos organizativos locales en la zona del Pichis, Perené y Pachitea, donde también se constituyó la Federación de Comunidades Nativas Yaneshas (FECONAY) y la Asociación Nativos Ahsninkas del Perene (ANAP). Otra federación local creada en esa etapa fue la Central Ashaninka del Río Tambo (CART). Estas primeras organizaciones indígenas, además de enfatizar en la titulación de territorios, desarrollaron un importante proceso de revaloración cultural, demandando al Estado educación bilingüe en las escuelas de la zona. Posteriormente, el año 1978 se formó la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) como el primer esfuerzo por centralizar a las organizaciones locales, orientándose fundamentalmente a dinamizar temas agro productivos, relacionados a cultivos en expansión en la zona como el café o el cacao.

Es importante señalar que en ese momento también se consolidó el movimiento indígena amazónico nacional. Justamente, el año 1980 se constituyó la Asociación Inter Étnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), sostenida inicialmente por los pueblos ashaninkas y yaneshas de la selva central y los awajums y wampis del Alto Marañón en el nor oriente, cuyos dirigentes y autoridades tradicionales habían iniciado años atrás coordinaciones estableciendo una agenda conjunta en el marco de la mencionada Ley de Comunidades Nativas promulgada durante el gobierno de Velasco. Posteriormente se sumaron a AIDSESP los pueblos bora, huitoto, achuar, shipibo, ashaninka, kechuas, awajum, cocama, cocamilla wampis, shapras, candoshi, yaneshas, matisiguenga, entre otras, agrupando actualmente 65 federaciones que representan a las 1,500 comunidades donde viven 650,000 hombres y mujeres indígenas⁴¹.

⁴¹Información tomada de www.aideseporg.pe

En la selva central, el inicio del conflicto armado interno a mediados de los '80 obstaculizó la dinámica de organización local autónoma, pues los principales esfuerzos tuvieron que enfocarse en la auto defensa. Vale resaltar que la etapa de violencia implicó terribles consecuencias en prácticamente todos los ámbitos de la vida social: en la economía afectó la producción agrícola y la comercialización, en la educación generó problemas como la deserción escolar y ausentismo de profesores, en la salud implicó el saqueo de botiquines comunales y el secuestro de promotores de salud, etc. Incluso en el ámbito intersubjetivo y comunitario, las confianzas y relaciones de vecindad básicas se quebraron pues muchas veces los parientes y/o vecinos se habían visto involucrados en uno u otro bando del conflicto (Villasante, 2014). Las organizaciones locales existentes y las coordinadoras regionales como CECONSEC debieron también priorizar el apoyo a la formación de iniciativas de auto defensa como las Rondas o el ejército asháninka, postergando otros puntos importantes de la agenda indígena como la titulación y la educación propia.

A partir de 1994 se consolidó el proceso de pacificación, pero no se desmilitarizaron los territorios, por el contrario, se abrieron nuevos destacamentos de las fuerzas armadas y se instalaron los mencionados “Comando político militar” que reemplazaron a los alcaldes y concentraron la autoridad civil y militar hasta la caída del Fujimorismo. En ese contexto militarizado y en pleno auge del aparato clientelar fujimorista, se inició la reconstrucción de las comunidades y con ello se retomaron las iniciativas de organización autónoma. Fue una tarea difícil, que implicó acopiar una serie de recursos, así como establecer alianzas estratégicas con las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que funcionaron en la zona ejecutando proyectos de desarrollo o asistencia humanitaria con financiamiento de la cooperación internacional. También las iglesias jugaron un rol decisivo en la reconstrucción de la selva central, como es el caso de la pastoral social del Vicariato de San Ramón, creada durante los años del conflicto para la defensa de los derechos humanos y apoyo en temas asistenciales. Por su parte, las iglesias evangélicas, y especialmente adventistas que se expandieron durante la etapa de conflicto, reorientaron sus esfuerzos a apoyar el reemplazamiento de los desplazados llegando a la zona instituciones como ADRA (Agencia Adventista de Desarrollo) CARE, entre otras (La Serna, 2010).

En esta etapa, bajo el impulso de AIDSESEP y con la confluencia de actores relevantes, incluida la cooperación internacional, se constituyó en diciembre de 1993 la Comisión de

Emergencia Ashaninka (CEA) cuyo primer director fue el entonces dirigente asháninka Guillermo Ñaco. Desde una pequeña oficina en Satipo, el CEA funcionó hasta fines del 2000 como una ONG abocada a dos grandes temas de agenda; acompañar el proceso de pacificación de la zona atendiendo especialmente el repoblamiento, y recuperar el territorio asháninka afectado por la migración andina durante los años más duros de la violencia. Por varios años, la Comisión de Emergencia Asháninka, jugó un rol protagónico en el proceso de repoblamiento y recuperación de tierras, contribuyendo a que las comunidades y las organizaciones locales pudieran recuperarse y retomar la lucha por sus derechos. El CEA asumió también tareas asistenciales canalizando donaciones de alimentos, ropa, semillas, material de construcción para viviendas, entre otros insumos necesarios en ese momento. La actividad de esta organización fue un aporte importante para la recuperación de cierta normalidad en las comunidades, generando mejores condiciones para la consolidación de los procesos organizativos locales y regionales en curso.

Otro proceso organizativo fundamental desarrollado esta etapa de post conflicto fue el llevado a cabo por las mujeres. Conviene resaltar que durante el conflicto armado la participación de las mujeres asháninkas al interior de las comunidades adquirió mayor relevancia, no solo por la ausencia de los varones que debían priorizar la autodefensa, también por cambios generacionales que permitieron a más niñas acceder a educación primaria y abocarse a actividades menos limitadas al hogar como por ejemplo el comercio. Esta mayor presencia de las mujeres en la vida pública se vio reforzada por la presencia de ONGs que llegaron a la selva central a apoyar en el proceso de reconstrucción. Es el caso de la ONG feminista Flora Tristán o del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) que ejecutaron proyectos de salud reproductiva, asistencia alimentaria nutricional entre otros enfocados a mejorar las condiciones de vida post conflicto. Por su parte, las federaciones locales que iban reconstruyéndose, incluyeron en sus directivas la “secretaría de asuntos femeninos” que, si bien se enfocaban en temas de la reproducción de la vida como garantizar la alimentación o la distribución de alimentos, consiguieron viabilizar la elección de mujeres dirigentes. También la acción estatal contribuyó a la participación de las mujeres, especialmente a través del entonces recién inaugurado Ministerio de la Mujer que se propuso formar una organización nacional integrada por mujeres indígenas, colonas y mestizas realizando una ronda de consultas en la zona. Luego de un año de consulta en la

región, las mujeres de las comunidades lideradas por Luzmila Chiricente, convocaron a un Congreso para definir la creación de una organización específica de mujeres, conformando en 1997 la Federación Regional de Mujeres Asháninkas, Nomatiseguegas y Kakintes (FREMANK) con sede en la provincia de Satipo. Si bien los últimos años la FREMANK ha decaído en activismo, jugó un rol importante en el empoderamiento de las mujeres indígenas y su involucramiento en la problemática local, regional y nacional. No son ya solamente los hombres “guerreros” los únicos que ocupan cargos dirigenciales en las comunidades. La multiplicidad de problemas que resolver abarca lo cotidiano y son las mujeres quienes, cada vez más, también asumen responsabilidades públicas.

Esta lenta pero sostenida recuperación del tejido social, que implicó la reconstrucción de estructuras organizativas a nivel local, la elección de nuevas dirigencias, la gestión de recursos y el establecimiento de alianzas con nuevos actores como las ONGs, posibilitó un nuevo momento de coordinación más allá de las comunidades y la identificación de una plataforma conjunta que demandar al Estado. Fue clave también la recomposición de lazos y confianzas comunitarias, destruidas por la guerra que enfrentó a comunidades, vecinos y familias entre sí. La caída del Fujimorismo el 2001 y la vuelta al poder civil con la desactivación de los Comandos Políticos Militares ese mismo año, generó también una renovada actividad política, pues en muchos distritos de la selva central por primera vez se eligieron alcaldes y regidores. Pero el siglo XXI trajo también un período de expansión de la actividad extractiva en Perú y especialmente en la Amazonía. En este nuevo contexto, las federaciones locales lograron constituir una estructura mayor de coordinación, la misma que se ha mantenido como interlocutor legitimado frente a las comunidades y el Estado.

1.2.1 Organización e identidad: Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC)

La Asociación Regional de Pueblos Indígenas de Selva Central (ARPI SC) se fundó el 24 de mayo del 2004 como la confluencia de diez federaciones locales: la Asociación de Nacionalidades Ashaninka del valle Pichis (ANAP) fundada el 18 de junio 1987, la Unión de Nacionalidades Ashaninkasa y Yaneshas (UNAY) creada en 1992, la Central Ashaninka del Río Ene (CARE), la Central Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC), el Consejo de Comunidades Nativas del Valle de Mariankiari Satipo (CONAVAMSAT), la Federación de Comunidades Ashaninka del Bajo Perené (FECONABAP) fundada el 2000,

la Unión Ashaninka Nomatisiguenga del Valle de Pangoa (KANUJA) la Organización de Comunidades Ashaninka de Río Negro (OCAR), la Organización Ashaninka del Río Apurímac (OARA) y la Organización para el Desarrollo del Pueblo Kakinta (ODPK). Cada una de estas organizaciones locales agrupa a su vez decenas de comunidades nativas o indígenas⁴², de modo que en la actualidad ARPI SC representa a 356 comunidades nativas que abarcan a cinco pueblos indígenas; ashaninka, yanesha, nomachiguenga, yine, machiguenga y kakinte.

Tal como afirman sus principales líderes, la iniciativa de conformar una organización regional de la selva central, que pudiera agrupar las distintas federaciones locales, venía trabajándose desde el año 2000 aproximadamente. En un primer momento, se pensó que CENCONSEC podría convertirse en esa organización regional, pues era la más antigua y aglutinaba varias comunidades, sin embargo, los años de violencia la habían debilitado presentando problemas internos con algunas organizaciones locales y comunidades afiliadas. Esta falta de consenso llevó a la decisión de conformar ARPI SC como una nueva organización que incluso pudo articular a CECONSEC. Fue clave en este proceso, el trabajo de una generación de nuevos líderes formados durante en la etapa de violencia tales como Guillermo Ñaco, Libia Rengifo, Ruth Buendía, Lyndon Pishagua, entre otros. El año 2004 se fundó ARPI SC y el 2007 se incorporó a la organización nacional AIDSESEP como una de las nueve organizaciones indígenas regionales. Según la documentación oficial aprobada en su congreso fundacional del 2004, ARPI SC se propone como finalidad “*garantizar el buen vivir que la población indígena*” planteando como sus principios fundamentales

- . La transparencia en las decisiones y en la economía institucional .
- . El respeto a las organizaciones locales y sus decisiones en el marco de los derechos humanos, indígenas y del medio ambiente
- . La defensa de la unidad de los Pueblos Indígenas⁴³

Como puede observarse, los tres puntos descritos en la plataforma fundacional, que orientan la acción y hacen parte fundamental del discurso, presentan un fuerte sesgo organicista e

⁴² Si bien en el caso de las unidades territoriales propias de los pueblos indígenas amazónicos la normativa peruana habla de “comunidades nativas” suele usarse indistintamente el termino comunidades indígenas/ comunidades nativas, algo que replica la investigación.

⁴³ Información tomada de <https://arpisc.wordpress.com/nosotros/objetivos-mision-y-principios/>

institucional. Ello tendría que ver con la preocupación por consolidar la organización y asegurar su buen funcionamiento, después de una serie de problemas y tensiones entre las federaciones locales debido a malos manejos de recursos de la cooperación y a una excesiva concentración de las decisiones por parte de algunos líderes. Resalta además la incorporación explícita del “*buen vivir*” como aspiración a un bienestar propio y concordante con la naturaleza de los pueblos originarios, así como la importancia de la *unidad* pues durante la etapa de violencia las contradicciones entre comunidades por temas de tierras o conflictos intra familiares fueron exacerbadas, alineando a los grupos enfrentados con alguno de los bandos armados, sea Sendero, el MRTA o las los Comités de Autodefensa. No obstante, a diferencia del CRIC colombiano donde la autonomía es un componente explícito y prioritario de sus principios y plataforma enunciada explícitamente en el discurso, esto no ocurre en el caso de ARPI SC. Ni los documentos fundacionales ni los acuerdos publicados posteriormente producto de los sucesivos eventos de la organización, plantean una referencia abierta de la autonomía, sea como reivindicación de independencia frente al Estado y otros actores o como demanda de autodeterminación. Ello no quiere decir que la noción de autonomía se encuentra ausente de las discusiones de la organización o de las reflexiones de sus líderes, pero expresa todavía posturas defensivas y un proceso en curso respecto a cómo enunciarla y ejercerla sea en la interacción con el Estado o en la articulación a otras organizaciones del campo popular. Así pareciera expresarlo Lyndon Pishagua presidente de ARPI SC al ser consultado respecto a qué se refieren cuando apelan a la autonomía

Nosotros hablamos de autonomía para referirnos a las formas de gobierno propio, la autonomía se basa en eso, en nuestra toma de decisiones y nuestra gobernanza, decidir sobre nuestro territorio, recursos, todo lo que existe ahí, y también de determinación ¿Qué pueblos somos? ¿Cómo nos caracterizamos? Eso nos ha ayudado a permitir reflexionar y reafirmar nuestra identidad, territorialidad, forma de gobierno. Pero también debemos reconocer que muchas veces no se ha entendido bien el tema de autonomía y ya nos atacan diciendo que eso es hacer lo que uno quiere ... es parte ahorita de nuestro debate y reflexión.⁴⁴

De otro lado, ARPI SC ha procurado mantener una estructura orgánica conducida por un cuerpo directivo proporcional y representativo de los pueblos indígenas presentes en el territorio, de este modo el primer presidente electo para el período 2004 al 2007 fue Guillermo Ñaco, perteneciente al pueblo asháninka. Ñaco, proveniente de una familia de

⁴⁴ Lyndon Pishagua, entrevista citada.

líderes comunales politizada desde las luchas por la tierra en los 60, contaba con características que le otorgaban legitimidad, como tener estudios universitarios de sociología en Lima, experiencia de trabajo con AIDSESEP, y el ser fundador y director de la Central Emergencia Asháninka (CEA) que funcionó los primeros años de post guerra. El consenso alrededor del primer presidente de ARPI SC contribuyó a posicionar la organización y legitimarla ante las comunidades y federaciones locales hasta entonces dispersas e incluso enfrentadas. La segunda junta directiva se eligió el año 2008 tomando la posta Libia Rengifo, perteneciente al pueblo yanasha y ex dirigente de la UNAY. A diferencia de su antecesor, Rengifo no tenía formación política y enfrentaba el reto de ser la única mujer en una dirigencia de hombres razón por la que, según afirma, su período fue bastante criticado y finalmente no fue reelegida. Le sucedió en el cargo el 2010 Héctor Santos Lucas, asháninka del Pichis y dirigente de ANAP, quien tuvo una conducción intermitente y terminó su mandato cuestionado. El 2014 fue elegido presidente de ARPI SC Lyndon Pishagua, perteneciente al pueblo yanasha e hijo de un reconocido dirigente comunal que enfrentó a Sendero Luminoso y el MRTA durante la etapa de violencia, promoviendo la auto defensa comunal. Pishagua fue reelegido para el período 2017-2019 y ha logrado consolidar la organización, asegurando además un cuerpo de asesores que han contribuido a dotarla de un perfil político regional destacado.

De acuerdo a los documentos aprobados en su II Congreso del 2008 y refrendados por su congreso del 2016, las líneas de acción que definen la plataforma de lucha de ARPI SC refieren a los siguientes cuatro ejes

- . Gobernabilidad; lograr el fortalecimiento organizativo en base a la formación de líderes, la administración de justicia, iniciativas legales y adecuado relacionamiento con el Estado
- . Territorialidad; para lograr el saneamiento territorial y registral de comunidades nativas, áreas naturales protegidas, defensa de recursos naturales y biodiversidad
- . Cultura; para lograr la formación, capacitación y profesionalización de docentes interculturales bilingüe, investigación de medicina propia, además de medios de comunicación.
- . Economía; para lograr el desarrollo integral de las comunidades indígenas, promoción del turismo, seguridad alimentaria y artesanía.⁴⁵

⁴⁵ Tomado de <https://arpisc.wordpress.com/>

En el III Congreso macro regional del 2016 se agregó como nueva línea de trabajo la justicia indígena, demandando al poder Judicial la creación de la Corte Superior de Justicia Intercultural de la Selva Central. Asimismo, se remarcó la necesidad de continuar la lucha por la seguridad del territorio, renovando la alianza con la policía nacional y reconociendo rondas campesinas y nativas como un actor prioritario ante alguna posible amenazas narco terroristas, especialmente en la zona del VRAEM.

Tanto en la plataforma de ARPI SC como en los discursos de sus dirigentes, la defensa del territorio destaca como eje principal. No olvidemos que las tierras indígenas de la selva central, históricamente asediadas por colonos provenientes de la zona andina, se ven recientemente amenazadas por el desarrollo de proyectos extractivos impulsados por el Estado en el marco del “boom” minero y petrolero que ha vivido el Perú las últimas décadas. Es el caso del proyecto de la represa de Paquitzapango, ubicado en la zona del Ene que concitó el rechazo de las comunidades y fue paralizado debido a la intensa movilización protagonizada por CARE y la misma ARPI- SC. Ante la constante presión sobre los territorios comunales, las organizaciones, y los pueblos indígenas en general, consideran que la titulación de las comunidades nativas por parte del Estado es el principal mecanismo para su protección. No obstante, la titulación de comunidades nativas implica un proceso largo y costoso, que incluye el registro catastral y una serie de gestiones en distintas entidades del gobierno nacional y regional que entregan títulos de propiedad sin ningún criterio intercultural, de la misma forma que lo harían con cualquier predio rural. Además de los trámites burocráticos, las comunidades y organizaciones indígenas que intentan titular sus tierras deben enfrentar con frecuencia las mafias de traficantes que venden tierras comunales, a veces en complicidad con autoridades locales inescrupulosas y otras en base a la amenaza a líderes indígenas. Vale señalar que la defensa del territorio asume también una demanda identitaria como componente intrínseco a su existencia como pueblo en unidad con el ecosistema, de ahí que el Encuentro macro regional del 2016 acordó “*Defender los territorios en base a la unidad de los pueblos indígenas y exigir al Estado peruano respetar y amparar el derecho a la defensa territorial, como ordena la Constitución Política del Estado así como en otras normas nacionales e internacionales.*”⁴⁶ Asimismo, se reafirmó la decisión de

⁴⁶ Tomado de <https://www.servindi.org/actualidad/22/08/2016/unidad-ashaninka-bloquea-vulneracion-de-su-derecho-territorial>

defenderse activamente ante la amenaza de colonización de los territorios, sea por migrantes, por instancias estatales o por grandes empresas que amenazan con “*desmembrar el territorio ancestral indígena amazónico y las áreas protegidas como reservas comunales*”.

Otro eje que resalta en la plataforma y acción de ARPI SC es el relacionado a la educación bilingüe intercultural, denominada hoy educación propia. La educación es una demanda pionera de los pueblos de la selva central, expresada desde hace varias décadas en la exigencia de formación de maestros pertenecientes a los mismos pueblos para la enseñanza en las comunidades. Este pedido se intensificó una vez finalizado el conflicto armado, cuando se reconstruyeron las escuelas y los jóvenes dejaron de migrar a otras zonas de la región a continuar estudios. Un aporte clave en el eje educativo ha sido el apoyo del Centro de Formación Maestros Bilingües Interculturales de la Amazonia Peruana (FORMABIAP) iniciativa vinculada a AIDSESEP que nació en la selva nor oriental atendiendo a los pueblos awajum, kukama y otros de la región Loreto. A solicitud de la dirigencia de ARPI SC, el FORMABIAP organizó un programa especial de formación de maestros para los pueblos de la selva central. A la par, ARPI SC fue clave en la creación de la Universidad Intercultural Juan Santos Atahualpa el año 2008, aunque recién el año 2017 obtuvo su acreditación para recibir alumnos. Actualmente la universidad cuenta con las carreras de Educación Intercultural Bilingüe, Ingeniería Ambiental y Negocios internacionales. No obstante, pese esfuerzos de las autoridades indígenas, la Universidad ha debido seguir lo dispuesto por la Ley Universitaria en pautas de estudio y contratación de personal, por lo que es muy probable que termine replicando lo que hace cualquier universidad tradicional.

Recientemente, se han incorporado en la agenda de ARPI, las líneas de comunicación y economía o “desarrollo económico indígena”. En lo que respecta a la primera, hay una evaluación compartida por el movimiento indígena nacional e internacional respecto a la necesidad de impulsar medios de comunicación propios, y especialmente virtuales, que les permitan difundir sus demandas y propuestas independientemente de los medios nacionales. La plataforma Servindi⁴⁷, muestra lo trabajado en esta línea, articulando profesionales y activistas que cubren noticias, eventos y diversas actividades de los pueblos indígenas en Perú y la región. ARPI SC también cuenta con una plataforma web y redes sociales como

⁴⁷ Al respecto revisar <https://www.servindi.org/nosotros>

facebook, pero aún tienen dificultades para mantenerlas actualizadas. Respecto al desarrollo económico indígena, esta línea de trabajo se encuentra aún en una fase inicial, aunque algunas federaciones locales han conseguido desarrollar experiencias auto gestionarias con el apoyo de la cooperación internacional, como es el caso de la empresa “Kemito Ene, cacao asháninka” impulsada por CARE. Aunque la producción de la empresa todavía es pequeña, ha logrado insertarse en importantes redes de comercio justo y su dinamismo genera expectativas en otras organizaciones regionales y comunidades que ven posibilidades de desarrollar la producción y comercialización de sus productos.

Es importante reseñar también, los esfuerzos de ARPI SC por rescatar y revalorar la identidad y cultura del pueblo ashaninka, enunciando una narrativa que destaca su identidad como pueblo guerrero que resistió la colonización inca, la conquista española y también la voracidad de los caucheros. Se afirma así un camino de autodeterminación y liberación propia que marca además su difícil relación con las izquierdas, expresada en la tensa relación con la guerrilla del MIR en 1965, y posteriormente en el abierto enfrentamiento con el MRTA y especialmente con Sendero Luminoso, llevándolos a protagonizar experiencias de auto defensa. Este orgullo por la identidad guerrera, se cruza con el discurso de exitosa pacificación militar exacerbado por el fujimorismo y continuado por los posteriores gobiernos, que resaltan la alianza con el ejército como ente tutelar que acompañó y modernizó el combate de los Comités de auto defensas. No obstante, conforme la violencia de los grupos subversivos dejó de ser una amenaza latente, este temperamento militarista va cediendo, resaltándose más bien la disposición a defender el territorio de amenazas externas y la capacidad de conducir la vida pública en dicho ámbito socio geográfico. La identidad enunciada, incluye así intuitivamente la valoración de la autonomía como capacidad de defender el territorio y avanzar a mayores límites de auto gestión de los territorios indígenas.

Asimismo, existe una clara conciencia de que esta identidad ashaninka, y todo el bagaje cultural que la contiene y alimenta, requiere “revitalizarse” constantemente pues procesos contemporáneos como la llegada de los celulares, la conectividad del internet, las migraciones y también el avance de negocios ilícitos como la tala ilegal y el narcotráfico son un foco de tensión latente, que altera la vida comunal y especialmente a los jóvenes. Ante tal situación, las últimas directivas de ARPI han puesto mucho énfasis en fortalecer identidad cultural en dos ejes; el primero a través de la educación bilingüe intercultural, y el segundo

relacionado a la promoción y difusión de cantos, danzas y actividades culturales propias. Sobre el primer eje, ARPI ha demandado al Estado una efectiva implementación de la política de educación bilingüe intercultural, con maestros debidamente formados e infraestructura estatal adecuada que frene la migración de los jóvenes en busca de mejores centros de estudios. Esta demanda ha avanzado por las vías formales, pero ha significado también la movilización masiva de maestros asháninkas y yaneshas en el paro docente del 2017. Se manifiesta también una constante crítica a los programas del gobierno que insisten en un “enfoque de inclusión” que impone modelos educativos desarrollistas y excluye a los mismos indígenas en la construcción de currículas y propuestas epistemológicas. Es por ello que la organización indígena ha colocado mucho énfasis en una vertiente de fortalecimiento cultural más comunitaria y menos ligada a la escuela y los espacios de educación formal. En años sucesivos, por ejemplo, ARPI SC y sus bases locales en Río Negro o Río Ene, han organizado el Festival Anual de Comunidades Nativas donde las comunidades se reúnen a exponer canciones, mitos y juegos tradicionales, además de competencias de deportes y caza. El 2018, en coordinación con la Municipalidad distrital de Pichanaki, el Festival de comunidades nativas del bajo Quimiri, centralizó varias de las festividades, desarrollando juegos tradicionales como el como el “jala sogá”, o el “chontari”. Como reconocen los líderes comunales, este tipo de actividades les ha permitido afirmar identidad y rescatar una cultura amenazada permanentemente por la violencia. Como explica Rufner Angulo, maestro bilingüe asháninka y ex funcionario del Ministerio de Cultura

El chontari es una pelota de panca de maíz, que se sujeta con una mampeta con breá y se le colocan tres plumas, para que gire cuando es lanzada con la palma de la mano. Es un juego donde se saca desde el medio y está prohibido utilizar los pies y la cabeza; esta vez compitieron diez equipos en fase eliminatoria, vamos involucrando cada vez más comunidades y así fortaleciendo la cultura⁴⁸

En suma, el pueblo asháninka presenta un rico legado de resistencia al despojo y la violencia en defensa de una autonomía que, si bien no se enuncia explícitamente, permanece de modo subyacente vinculada a su capacidad de vivir en su territorio de acuerdo a su cultura. Se cuestionan y rechazan así, las imposiciones externas que pueden llegar como promesas de una vida mejor (como en el caso de las guerrillas o el proyecto militar clientelista del

⁴⁸ Entrevista a Rufner Angulo, maestro bilingüe y ex funcionario del Ministerio de Cultura realizada por Anahí Durand. Lima, 17 de noviembre 2015

fujimorismo) que acaban imponiendo, por la violencia o cooptación, sus propios códigos ideológicos y parámetros culturales. Asimismo, destaca la construcción de una estructura organizativa propia, que trasciende las formas de articulación propuestas por el Estado – sean Comités de autodefensas o Comando político militares- y reconstruye tejido social apelando a los vínculos comunitarios y la fuerza de las tradiciones culturales. Las federaciones locales primero, y la consolidación de ARPI SC después, revelan el éxito de este esfuerzo por generar organización autónoma y orientar la acción colectiva a demandar al Estado derechos largamente postergados, exponiendo también ante la ciudadanía la problemática de un pueblo especialmente afectado por la violencia. Se logra consolidar una plataforma de lucha propia, basada en la defensa territorial y revalorización identitaria, con capacidad de decidir los ejes de acción a los cuales destinar esfuerzos y recursos. Esto además en un contexto signado por la expansión de la actividad extractiva que amenaza los territorios, ante el cual la organización ashaninka participa también desde el terreno de la movilización y la política, sea a través de las protestas o la disputa por representación.

2. Movilización y representación asháninka en tiempos de extractivismo

Pasada la etapa de violencia y pacificación fujimorista, a la par que los pueblos indígenas de la selva central retomaron procesos organizativos, se consolidó en el Perú y especialmente en la amazonía una dinámica económica extractivista acorde al modelo neoliberal instalado luego del autogolpe de Alberto Fujimori en 1992 y continuado por los sucesivos gobiernos democráticos. Siguiendo lo anotado por Harvey (2004) este momento de desarrollo del capital refiere a un proceso de “acumulación por desposesión” lo cual supone una serie de ajustes espacio-temporales, que asignan a determinadas regiones del orbe un lugar en la producción de bienes y la acumulación de beneficios. En el proyecto de la elite político empresarial peruana, históricamente la amazonía ha ocupado -y continúa haciéndolo- el rol de proveedora de recursos, sea caucho, madera, hidrocarburos, electricidad o más recientemente bio combustibles vitales para sostener la gran industria y la reproducción de un estilo de vida cada vez más urbano de los países centrales y las periferias.

En tal sentido, las últimas décadas se ha incrementado el desarrollo de proyectos extractivos en la amazonia, confrontando un momento particular de proyección e

implementación de infraestructuras públicas y explotación de recursos naturales. Entre estos proyectos destacan las 26 centrales hidroeléctricas situadas en la selva, la industria de hidrocarburos que abarca el 72% del territorio amazónico concesionado y la minería que afecta 10 millones de hectáreas de la cuenca amazónica en forma de derechos titulados, principalmente en los departamentos de Amazonas y San Martín. A esto se suma la industria maderera y la construcción de grandes carreteras, pieza fundamental para concretar la explotación de la mayor parte de los recursos naturales (Dourojeanni 2009, Chirif, 2011). También se han proyectado 26 centrales hidroeléctricas, lo cual tendría enormes impactos sociales pues su proceso de implementación y posterior funcionamiento implicaría desplazar a poblaciones urbanas, rurales, comunidades indígenas y áreas naturales protegidas, localizándose además en el lecho de los ríos con la respectiva pérdida de la mejor tierra disponible para la agricultura. Por ejemplo, la proyectada construcción de la represa de Paquitzapango en la cuenca del río Ene, inundaría unas 18 comunidades asháninka.

En este contexto, las ciencias sociales latinoamericanas y peruanas han tendido a priorizar una aproximación al extractivismo como un proceso de despojo de recursos naturales, en los cuales los actores sociales afectados por su expansión suelen articular respuestas que enfatizan en la defensa socio ambiental, desconectadas de reclamos relacionados a los procesos reproducción y explotación de la fuerza del trabajo. Siguiendo a Gago y Mezzadra (2016) es importante complejizar el extractivismo desde los impactos que produce en los procesos de explotación de los recursos, en la fuerza de trabajo y en la politización de las poblaciones locales y sus formas de defender lo común. Así, “las operaciones que llamamos extractivas se articulan, por un lado, con operaciones del capital desarrolladas bajo una lógica distinta de la extractiva; mientras que, por otro lado, tienen que articularse con un tejido complejo de actividad y trabajo, de formas de vida y de cooperación” (Gago y Mezzadra, 2016:50). Analizar las respuestas al avance del extractivismo, requiere abordar las dimensiones múltiples de la extracción y su influencia en las dinámicas organizativas de los actores sociales que lo interpelan, lo cual incluye formas de protesta, auto defensa comunitaria, articulación de plataformas políticas, pero también aspiraciones de progreso y bienestar. Surge así una politización de lo social permeada por nuevos antagonismos que dan lugar a movilizaciones, pero también a esfuerzos por ampliar la participación en los niveles de conducción del gobierno y las formas de gubernamentalidad.

En el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, y particularmente el pueblo asháninka, la dinámica extractiva, en su concepción amplia de desposesión y apropiación de fuerza de trabajo, ha configurado un momento de renovada politización. Como ya se explicó, la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC) consiguió posicionarse como la organización representativa de los pueblos indígenas de la selva central, y base regional de la Asociación Inter étnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) que agrupan 65 federaciones locales y regionales indígenas amazónicas a nivel nacional, articulada a su vez a la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Los últimos años AIDSESP y sus bases regionales como ARPI SC, han desplegado una intensa actividad política exigiendo el respeto de los derechos colectivos. Por ejemplo, bajo la conducción de AIDSESP, miles de indígenas protestaron ante la amenaza a sus territorios protagonizando el paro amazónico que concluyó con la masacre tristemente conocida como el “Baguazo”. Sucesivamente, además, ARPI SC ha organizado diversos eventos de protesta en defensa de la propiedad colectiva de las comunidades y por el respeto a su cultura, lengua y educación propia.

En este punto, se analizan dos procesos socio políticos desarrollados por el pueblo asháninka en relación a su afirmación de mayor autonomía en medio de una fuerte presión extractiva. En primer lugar, se aborda la dinámica extractiva y los principales procesos de movilización y protesta desarrollados bajo la organización de ARPI SC, sea en el marco de protestas nacionales más amplias o de reivindicaciones locales o regionales específicas del territorio. En segundo lugar, se aborda lo referido a la participación política indígena, desde el ámbito de la competencia electoral a nivel nacional y regional en la selva central. Ambos procesos demandan de la organización indígena evaluaciones y decisiones colectivas que configuran a su vez líneas de acción y horizontes de expectativas respecto a la autonomía interpelando también al Estado y sociedad sobre los mismos.

2.1 Movilización indígena y presión extractiva en la Amazonía

2.2.1. Los Paros Amazónicos del 2008 y 2009

Desde inicios del siglo XXI, el debate en torno al extractivismo ocupó buena parte de las preocupaciones de las ciencias sociales y las agendas políticas en Latinoamérica. En sentido

estricto, no se trata de un fenómeno nuevo en el continente, pues prácticamente desde hace 500 años con la conquista europea los intereses económicos occidentales dominantes le asignaron al “nuevo mundo” el rol de proveedor de recursos naturales. Tal como afirma Horacio Machado, los orígenes del extractivismo pueden ubicarse como un producto histórico- geopolítico de la diferenciación y jerarquización originaria entre territorios coloniales y metrópolis imperiales; los unos pensados como espacios de aprovisionamiento y expolio de recursos para el aprovisionamiento y usufructo de los otros (Machado, 2013). Estas formas iniciales de aprovechamiento de recursos, vinculadas a la estructura colonial de Latinoamérica y rasgo estructural del capitalismo en la economía-mundo, adquirieron una modalidad contemporánea en el s. XIX, en el marco de la división internacional de trabajo que, tras la revolución industrial y el crecimiento de la industria, asignó niveles de especialización internacional indispensables para ampliar los mercados. Para Gudynas el extractivismo puede definirse como un modelo de crecimiento económico basado en la primarización de las exportaciones, o la venta al exterior de recursos naturales poco transformados, como la minería, la agricultura o el petróleo trazando una línea de continuidad entre el extractivismo de fines del siglo XIX con el actual, salvo las interrupciones del periodo de la industrialización liderada por el Estado la década de los 50- 60 principalmente en Brasil, México y Argentina (Gudynas; 2013) Vale mencionar también que la dinámica extractivista permea tanto las relaciones económicas como los procesos de subjetivación política, especialmente entre los grupos subalternos, involucrados como fuerza de trabajo cuyos bienes colectivos además son directamente afectados. En el caso de los pueblos indígenas, a la par que son brutalmente incorporados a la dinámica extractiva como siervos primeros y asalariados después, deben enfrentar el saqueo de sus territorios y la destrucción de su hábitat y medios de vida.

La constitución de las nuevas repúblicas dio lugar a diferentes ciclos económicos, aunque en general se mantuvo la pauta productiva de economías primario exportadoras dependientes de la explotación y exportación de materias primas que no produjeron mayor desarrollo económico. En Perú, el guano de las islas fue la materia prima que sostuvo los primeros años de la república. Justamente, en su célebre libro “Guano y Burguesía en el Perú” Heraclio Bonilla (1974) analiza los procesos político económicos articulados en torno a la extracción del guano como el recurso que sustentó la economía peruana entre 1840 y 1880,

constituyendo un bien de propiedad del Estado que sin embargo no pudo garantizar el desarrollo económico nacional. Para Bonilla, la debilidad del mercado interno y la peculiar composición de la clase dirigente como una burguesía sin proyecto de nación, fueron factores decisivos que frenaron el crecimiento económico del país, configurando un ciclo de bonanza y despilfarro bautizada por el historiador Jorge Basadre como la “prosperidad falaz” que finalizó cuando los recursos guaneros dejaron de ser rentables en el mercado mundial y no mejoró en absoluto los índices de bienestar (Bonilla, 1974). Posteriormente, la minería se constituyó en una de las actividades privilegiadas, desarrollándose esta industria vinculada a capitales transnacionales según el patrón de economías de enclaves que contrataba trabajadores semi rurales en condiciones de explotación. En la Amazonía, se desarrolló más bien un extractivismo esclavista, que sojuzgó a miles de indígenas para la explotación del caucho. Se configuró, además, el imaginario nacional de un país lleno de riquezas por explotar, siendo clave en ello la afirmación del sabio italiano Antonio Raymondi “*Perú es un mendigo sentado en un banco de oro*”. Si bien Raymondi se refería a las riquezas naturales en un sentido amplio y desde su visión de naturalista, los gobiernos utilizaron la frase para justificar el énfasis en la actividad extractiva. Incluso los esfuerzos industrializadores nacionalistas de Velasco Alvarado la década del 70, tuvieron como eje la nacionalización de industrias vinculadas al petróleo y la minería para dinamizar la economía nacional. Tras el golpe de 1992 y la implantación del neoliberalismo, el país ingresó a una fase de privatizaciones y reprimarización económica productiva enmarcada en lo que diversos estudiosos denominan “neo extractivismo”.

Siguiendo a Svampa (2018), el extractivismo del s. XXI, o neo extractivismo presenta una serie de continuidades y rupturas que lo dotan de especificidad e influyen a su vez en la respuesta de los actores sociales que lo viven y/o confrontan. En primer término, las continuidades tienen que ver con la permanencia del “ADN extractivista” que el capital europeo impregnó en la memoria de la región, alimentando un determinado imaginario social sobre la naturaleza y sus bondades, de modo que se asocia no sólo al despojo de los recursos naturales, sino también a las ventajas comparativas y las oportunidades económicas que supuestamente trae. De otro lado, las rupturas refieren a la nueva fase de acumulación del capital, caracterizada por la presión sobre los territorios y recursos naturales, que abre paso a nuevas disputas políticas, sociales y ecológicas, a resistencias sociales alejadas del

imaginario desarrollista dominante; que más bien denuncian un modelo mono productor que bien puede destruir la biodiversidad. Volviendo a D. Harvey (2004) hay una actualización del proceso de acumulación primitiva del capital, analizada por Marx en *El Capital*, y profundizada por Rosa Luxemburgo, como la expropiación y despojo de la tierra al campesinado, a quienes se arroja como proletarios al mercado de trabajo. Se configura así una nueva dinámica de desposesión que avanza sobre bienes, personas y territorios.

En suma, el neo extractivismo puede caracterizarse como un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital. Privilegia además la exportación de bienes primarios a gran escala, entre ellos, hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales y productos ligados al nuevo paradigma agrario como la soja o la palma africana (Svampa, 2018). Definido de este modo, el neoextractivismo abarca más que las actividades consideradas tradicionalmente como extractivas, pues incluye desde la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética, la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura –hidrovías, puertos, entre otros–, hasta la expansión de diferentes formas de monocultivos a través de la generalización del modelo de agronegocios. En esta línea, el neoextractivismo es también un modelo sociopolítico- territorial plausible de ser analizado a escala nacional, regional o local.

Puede afirmarse entonces que desde inicios de siglo XXI, la Amazonía peruana se insertó vertiginosamente en la dinámica neo extractiva, cualitativamente distinta a los procesos de desposesión desarrollados durante la colonización española y el primer siglo de vida republicana. Además, si durante la etapa de mayor impacto económico social en la selva, como fue el boom cauchero, el capital se expandió de la mano del esclavismo extrayendo los recursos en los límites de la legalidad. En este nuevo momento el capital avanzó gracias a un entramado legal orientado a garantizar la rentabilidad de las inversiones y la extracción de los recursos en un ambiente de paz social. Posteriormente, la Constitución de 1993 otorgó el marco normativo institucional necesario para garantizar la implementación y estabilidad del modelo económico básicamente neo extractivo y ha sido mantenida con cambios muy

específicos por los sucesivos gobiernos democráticos⁴⁹. En particular, el capítulo económico de la Constitución -que comprende básicamente todo el Título III (artículos 58 al 77) – no se ha tocado y ha sido el más defendido por los grupos de poder empresarial, pues consagra el esquema neoliberal favorable al neo extractivismo. Desde un enfoque que asigna al Estado el rol de promotor de la actividad de mercado, la Constitución incluye figuras como los “contratos-ley” (artículo 62) que establecen la obligación del Estado de otorgar seguridades a los privados de modo que los términos del acuerdo sólo pueden ser modificados legislativamente, blindando acuerdos e inversiones privadas. En el mismo sentido se plantean las Asociaciones Publico Privadas (APP) que permiten una serie de trampas favorables a los privados en desmedro del Estado favoreciendo esquemas de corrupción y asociación delictiva para lucrar con fondos públicos. La implementación del modelo económico facilitó lo que Francisco Durand (2004) denomina “la captura del Estado” por parte del sector privado, las corporaciones nacionales y multinacionales, allanando el camino hacia la extrema concentración del poder económico en torno a una pequeña élite empresarial y en desmedro de los bienes públicos y los derechos de los pueblos indígenas.

En este marco de cambios político, económicos e institucionales, y en un contexto global signado por el boom de los precios de los *commodities*, el Perú experimentó una presión extractiva nunca vista sobre su territorio y particularmente sobre la Amazonía. Al 2017, Perú era el país de Latinoamérica que había dado en concesión la mayor parte de su territorio amazónico para proyectos petroleros y gasíferos. Según datos del Ministerio de Energía y Minas de los 75 millones de hectáreas que representan la región amazónica en el territorio peruano, más de 53 millones de hectáreas están cubiertas por lotes de hidrocarburos y minerales⁵⁰. Esto significa que el 72% de la selva se halla lotizada en cuadrículas que se superponen a áreas naturales protegidas, territorios reservados para pueblos indígenas no contactados y territorios titulados de comunidades nativas. Solo por mencionar los casos de algunas de las zonas de mayor conflictividad, en la cuenca del Cenepa, cerca de la frontera con Ecuador, el Instituto Geológico Minero y Metalúrgico (INGEMMET) del Ministerio de

⁴⁹ Entre los cambios a destacar se cuenta el reemplazo de la firma de Alberto Fujimori por la de Alejandro Toledo. Para un análisis de los cambios constitucionales revisar por ejemplo Enrique Bernales Ballesteros, *El desarrollo de la Constitución de 1993 desde su promulgación a la fecha*. En “Pensamiento Constitucional N° 18, 2013, pp. 35-46, Pontificia Universidad Católica del Perú.

⁵⁰ www.minem.gob.pe

Energía y Minas registró un aproximado de 150 petitorios mineros. En la selva central, en la cuenca del río Ene, la empresa estatal Perú Petro adjudicó el lote 108 de casi dos millones de hectáreas a la transnacional Plus Petrol para la exploración y explotación de hidrocarburos, específicamente gas y petróleo.

Entre los años 2005- 2010, la etapa de mayor alza de los precios de los minerales, el gobierno peruano desarrolló una agresiva política de promoción de las inversiones y entrega de concesiones liderada por el entonces presidente Alan García. En su empeño por sacar adelante aspectos favorables a la inversión privada y el libre comercio, García levantó un discurso ideológico racista que culpaba a los indígenas de no permitir la explotación de los abundantes recursos del subsuelo en los andes y la Amazonía; trayendo a colación nuevamente la figura del mendigo sentado en el banco de oro, pero ahora enlazada al dicho colonial del “perro del hortelano”; el que no come ni deja comer. En dos artículos publicados en el diario El Comercio durante el 2007, el ex presidente García expuso su decisión de entregar en propiedad a inversionistas terrenos de la Amazonía y vender o alquilar las restingas (playas de los ríos) advirtiendo que para ello enfrentaría a los pueblos indígenas, verdaderos obstruccionistas del desarrollo nacional

“Hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: “Si no lo hago yo que no lo haga nadie”. El primer recurso es la Amazonía. Tiene 63 millones de hectáreas y lluvia abundante. En ella, se puede hacer forestación maderera especialmente en los 8 millones de hectáreas, pero para eso se necesita propiedad (...) Y contra el petróleo, han creado la figura del nativo selvático ‘no conectado’; es decir, desconocido pero presumible, por lo que millones de hectáreas no deben ser exploradas, y el petróleo peruano debe quedarse bajo tierra mientras se paga en el mundo US\$90 por cada barril”⁵¹

Las columnas de opinión de García fueron el rompe fuegos del conflicto social más cruento de su segundo gobierno. En diciembre de 2007 Alan García solicitó al Congreso facultades extraordinarias para legislar sobre temas relacionados a la implementación del Acuerdo de Promoción Comercial entre Perú y Estados Unidos (TLC). El Congreso accedió al pedido por un lapso de 180 días a condición de que los decretos fuera sólo para dicho fin. Al cabo del plazo establecido, García promulgó 102 Decretos Ley (DL) buena parte de ellos

⁵¹ Tomado de: http://www.elcomercio.com.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

http://www.elcomercio.com.pe/edicionimpresa/html/2007-11-25/receta_para_acabar_con_el_perr.html

orientados directamente a flexibilizar las condiciones para la inversión en actividades extractivas afectando las tierras de las comunidades indígenas y campesinas. Por ejemplo, el DL 1073 buscaba modificar el número de miembros necesarios para que las comunidades campesinas e indígenas tomaran decisiones sobre sus tierras, y el DL 994 se orientaba a promover la inversión privada en Proyectos de irrigación para la ampliación de la frontera agrícola desconociendo la propiedad de las comunidades. También el DL 1015 vulneraba los derechos indígenas al pretender unificar los procedimientos de las comunidades campesinas y nativas de los andes y de la selva a las de la costa, reduciendo el número de votos necesarios al interior de una comunidad indígena para decidir la venta de las tierras colectivas. Tal andanada de Decretos lesivos a los derechos indígenas, fue objetada por la Defensoría del Pueblo que interpuso una demanda de inconstitucionalidad ante el Tribunal de Garantías Constitucionales, denunciando el intento de modificar el régimen de disposición de tierras de las comunidades sin consultar a los pueblos indígenas contraviniendo el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT ratificado por el Perú.

Las organizaciones indígenas reaccionaron a estas medidas y el 9 de agosto del 2008, Alberto Pizango, indígena shawi, maestro bilingüe y presidente de AIDSESP, anunció el inicio del Paro Amazónico una “gran movilización nacional indefinida a lo largo de todas las comunidades, puertos y ciudades de la selva peruana”. En conferencia de prensa presentaron también su plataforma de lucha en la cual resaltaban tres exigencias: 1) Derogación del DL 1073 (antes 1015) y de los 38 Decretos Legislativos que vulneran los territorios de los pueblos indígenas amazónicos y de las comunidades campesinas de la costa y sierra. 2) Restablecimiento del carácter inalienable, inembargable e imprescriptible de los territorios indígenas establecido por la Constitución de 1979 y eliminados en la de 1993. 3) Respeto y cumplimiento del Convenio 169 de la OIT.

Las medidas de protesta organizadas por las federaciones regionales se expandieron con rapidez por toda la Amazonía afectando puntos neurálgicos de la producción extractiva. En la selva de la región Cusco, los indígenas Machiguengas capturaron las embarcaciones de la empresa Pluspetrol en Camisea, en una acción que involucró a 141 comunidades nativas y puso en riesgo la producción de la zona. Al nor oriente, en la región Amazonas, cerca de 600 indígenas Awajún tomaron la Central Hidroeléctrica de Aramango y la estación 5 de Petroperú. En la selva central, los asháninkas y yaneshas tomaron la carretera que une Satipo

con la capital Huancayo movilizándose por las principales ciudades con armas y trajes tradicionales. Finalmente, tras dos semanas de protesta, y ante el compromiso del presidente del Congreso de derogar los decretos que atentaban contra la integridad de las comunidades indígenas el Paro se levantó el 20 de agosto. Dos días después, tal como exigía AIDSESEP, el pleno del Congreso derogó los decretos legislativos 1015 y su modificatorio el 1073, al tiempo que conformaba una comisión evaluadora de los otros decretos legislativos cuestionados. No obstante García mantuvo su decisión de aprobar el nuevo marco normativo y, para avanzar en ello, convocó a una Mesa de Diálogo Permanente entre el Estado y los pueblos indígenas de la Amazonía, representados por la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) una organización escindida de AIDSESEP mucho más pequeña y favorable a la conciliación con las empresas. Como era de esperar AIDSESEP rechazó la iniciativa y denunció que la Mesa creada por el Ejecutivo alentaba el paralelismo como estrategia para debilitar los reclamos indígenas. Asimismo, la dirigencia comunicó que ante el desconocimiento de los acuerdos y la presión del ejecutivo para favorecer las empresas petroleras sobre las comunidades iniciarían un segundo Paro Amazónico.

Cumpliendo lo anunciado, el 9 de abril del 2009 los pueblos indígenas amazónicos iniciaron una nueva paralización con masivas protestas en ciudades como Bagua, Iquitos, Puerto Maldonado, Quillabamba, y Pucallpa. Transcurrieron prácticamente dos meses entre cartas y reuniones de diálogo que revelaron el desprecio del gobierno, al punto que el primer ministro de entonces Yehude Simon calificó a las demandas de los indígenas de “caprichos”. Cansados de las dilaciones, las federaciones de AIDSESEP intensificaron las protestas organizándose también movilizaciones en ciudades amazónicas como Satipo, Atalaya, alto y bajo Urubamba, Datem del Marañón y Yurimaguas. En la selva central, cerca de dos mil asháninkas se apoderaron del aeródromo de Atalaya exigiendo se respete la integridad de sus territorios. El gobierno continuó respondiendo con intransigencia y amenazando con mayor represión, advertencia que finalmente cumplió. El 5 de junio de 2009, día que pasó a la historia con el nombre del “Baguazo”, se produjeron cruentos enfrentamientos entre manifestantes indígenas y policías en la localidad denominada Curva del Diablo, provincia de Bagua, región Amazonas, con repercusiones en las ciudades de Bagua Grande, Bagua y en la Estación 6 de la empresa Petroperú (distrito de Imaza). Los enfrentamientos se produjeron tras la decisión del gobierno de desalojar la carretera iniciando disparos de

bombas lacrimógenas y balas (según testigos) desde helicópteros y por tierra, pese a estar enterados de la decisión de retirada de los indígenas para ese día. El saldo total de los enfrentamientos fue la muerte de 23 policías, 10 indígenas y más de 150 heridos graves, además de detenciones y la persecución de los líderes indígenas que obligó al presidente de AIDSESP, Alberto Pizango, a asilarse en la embajada de Nicaragua. Todo ello acompañado de una campaña oficial de intimidación, con acusaciones de terrorismo, delincuencia, barbarie y salvajismo contra los pueblos indígenas y sus representantes.

Los hechos de Bagua resultaron el epílogo de una grave crisis política cuyas repercusiones impactaron fuertemente en el accionar de los actores involucrados. Ante el contundente fracaso del tratamiento del conflicto, el gobierno de García tuvo que derogar los decretos cuestionados y convocar a una instancia de alto nivel para investigar y sancionar lo ocurrido, a la par que el Congreso instalaba una Comisión Especial con mandato de legislar a favor de los pueblos indígenas. Las organizaciones indígenas, si bien quedaron fuertemente golpeadas, ganaron adhesiones fundamentales en el sector de movimientos sociales y en la sociedad civil en general. La represión en Bagua no sólo reveló la brutalidad con la que se respondía las protestas sociales en democracia, también puso en evidencia la exclusión y abandono de pueblos que, pese a habitar los territorios de donde se extraían recursos que beneficiaban al país, permanecían en situación de extrema pobreza. Diversas voces de solidaridad de todo el mundo apoyaron la movilización indígena cuestionando la frenética carrera de concesiones petroleras en la amazonia que ponía en peligro al ecosistema en su conjunto. Asimismo, AIDSESP pudo demostrar liderazgo y representatividad, posicionándose como un interlocutor nacional válido para discutir temas sociales y también la política económica y de desarrollo. Los pueblos indígenas, frecuentemente subvalorados y presentados como salvajes, dejaron en claro su capacidad de actuar como sujetos políticos, capaces de acopiar recursos y múltiples apoyos, organizando una acción de protesta “pluri-dimensional” que articuló en torno a sus demandas a una red de organizaciones locales y regionales, formales e informales. En las principales localidades amazónicas, durante las protestas, los jóvenes indígenas provenientes de la organización que lideraban el paro contaron con el apoyo de instituciones sociopolíticas locales (las alcaldías distritales, las rondas campesinas, las asociaciones de productores, también de gremios nacionales como el

Sindicato de maestros (SUTEP), la Confederación Nacional Agraria (CNA) entre otras que se sumaron a los Comités de Lucha fueron fundamentales en la movilización (Romio, 2018)

En la selva central, dado el pasado reciente de violencia y las repercusiones del conflicto armado interno, los Paros Amazónicos no tuvieron la misma intensidad de lo ocurrido en el nor oriente en zonas como Iquitos, Bagua o Condorcanqui. La dirigencia de ARPI SC, base regional de AIDSESEP, fue cautelosa en la convocatoria consciente de que la población no estaba dispuesta a revivir hechos violentos ni largas confrontaciones. Aun así, acataron las medidas de protesta y organizaron la acción colectiva asumiendo que se trataba de una lucha fundamental para sus derechos, llevando a cabo acciones que repercutieron en las ciudades más importantes como Satipo, Mazamari y Pichaniki. La masacre de Bagua fue el disparador final que intensificó las protestas y solidaridades. En ese sentido van las declaraciones de Lyndon Pishagua, presidente de ARPI SC y en ese momento dirigente local

Producto del conflicto de violencia que vivimos tantos años, la reacción aquí fue más lenta. Claro en el Paro amazónico del 2009 nos sumamos porque ya era una cuestión de identidad, más todavía con lo que pasó en Bagua, era una cuestión de solidaridad (..)Por ejemplo esa vez, durante el Paro vino Yehude Simons a ver la selva central, para pasearse y no decir nada... Nosotros le exigimos el respeto al derecho territorial de los pueblos indígenas, en ese momento ya nadie les creía'⁵²

Los hechos de Bagua marcaron un antes y un después en la dinámica socio política de las organizaciones indígenas amazónicas. En primer término, quedó claro que el Estado neoliberal, estaban decididos a sacar adelante los proyectos extractivos vulnerando su propio marco de legalidad, aplicando violencia y polarizando el debate público. Consecuencia de ello, a diferencia de lo ocurrido hace unas décadas cuando las principales demandas de las organizaciones indígenas tenían que ver básicamente con educación intercultural o atención en salud, el eje de demandas indígenas pasó a ser la defensa del territorio, entendido no como defensa de la propiedad individual de la tierra, sino como el ámbito indispensable para asegurar la reproducción de la vida. Estas extensiones territoriales, habitadas en forma regular, permanente y con carácter colectivo por los pueblos indígenas, son reconocidas como el territorio amenazado por el avance extractivo, forzándolos a tomar posición sea para rechazar, negociar o aceptar la presencia de estas empresas y los operadores estatales que las

⁵² Entrevista a Lyndon Pishagua, dirigente yanesha y dos veces elegido presidente de ARPI- SC realizada por Anahí Durand. Satipo 16 de junio 2016

promueven. Asistimos así a una etapa de conflictividad caracterizada por la tensión entre el Estado y las luchas indígenas que abren paso a las demandas de autonomía.

2.1.2 Conflictos socio ambientales y lucha indígena después de Bagua

El Paro amazónico, los cruentos hechos de Bagua, así como las solidaridades desplegadas, pusieron en agenda pública la vulneración de derechos de los pueblos indígenas pues, pese a habitar los territorios de donde provenían los recursos naturales que según el gobierno eran los pilares del “crecimiento económico”, tenían los peores indicadores de bienestar social. Justamente, desde el Estado y los medios de comunicación, las explicaciones a las protestas optaron por enfocar el tema como un asunto de pobreza que, al coincidir con posibles daños medio ambientales, alimentaban un tipo particular de conflictividad definida como “socio ambiental”. En la tipología de la Defensoría del Pueblo, ampliamente aceptada por la institucionalidad estatal, los conflictos socio ambientales refieren a “las situaciones de tensión, controversia o enfrentamiento de las poblaciones locales frente a la contaminación, relacionamiento, propiedad y posesión de la tierra, accidentes ambientales, pasivos ambientales, inadecuado manejo ambiental, impacto económico social y político, acceso a recursos hídricos, entre otros involucrando necesariamente como actores a empresa, Estado y población.”⁵³. Los años siguientes al Paro Amazónico y los hechos de Bagua, nuevas movilizaciones se sucedieron ante el avance extractivo y fueron también clasificadas bajo la categoría “socio ambiental”. Entre las protestas más representativas se cuentan las desarrolladas en Puno el 2011 contra la minera Bear Creek, en Cajamarca contra el proyecto minero Conga el 2012 y las del Valle del Tambo en Arequipa frente al proyecto Tía María el año 2014, estas dos últimas ya durante el gobierno de Ollanta Humala.

La definición de “conflicto socio ambiental” planteada por Defensoría y asumida por la institucionalidad estatal, resultó bastante funcional para abordar las demandas de las organizaciones indígenas, especialmente amazónicas, ante el momento de crecimiento económico neo extractivista. Sin embargo, la ambigüedad de esta tipología y su énfasis en la controversia entre tres actores fundamentales – Estado, empresa y población- obviaba por un lado las relaciones de poder y asimetrías presentes mientras que, por otro lado, invisibilizaba las particularidades de las demandas indígenas relacionadas con su identidad étnica y su

⁵³ Tomado de <http://www.defensoria.gob.pe/blog/tag/conflictos-socioambientales/>

particular relación con el territorio. Complementario a este enfoque, intelectuales del establishment académico neoliberal presentaron las protestas indígenas como un problema de acceso al mercado y expectativas de obtener mayores ganancias de las actividades extractivas. Es el caso del antropólogo Jaime De Altaus y principalmente del conocido economista Hernando de Soto quien volvió a la escena para compartir sus propuestas de titular las tierras de los pueblos indígenas de modo que al ser propietarios del suelo pudieran negociar directamente y en mejores condiciones con las empresas, minimizando aún más el rol del Estado. Según palabras de Soto *"Se nos dijo al principio que el Estado había reconocido unas 1500 comunidades, pero descubrimos que hay unas 5000 comunidades indígenas (de las cuales) solo el 5% están tituladas, eso explica su inseguridad frente a las inversiones y tiene que revertirse"*.⁵⁴

Frente a estas explicaciones (neo) liberales es importante resaltar lecturas que complejizan las categorías de análisis para abordar las demandas indígenas en el contexto de presión extractiva. Desde un enfoque crítico, Svampa asume también la denominación de “conflictos socio ambientales” pero lo hace para referirse a

“Aquellos ligados al acceso y control de los bienes naturales y el territorio, que suponen por parte de los actores enfrentados intereses y valores divergentes en torno de los mismos, en un contexto de gran asimetría de poder. Dichos conflictos expresan diferentes concepciones sobre el territorio, la naturaleza y el ambiente (Svampa, 2019: 31)

Esta definición, remite a su vez a ejes claves de la lucha indígena como la defensa de su existencia misma como pueblo a partir de su capacidad de mantener control sobre el espacio que habitan, tanto para reproducir formas tradicionales de economía y producción, cuanto para dar lugar a nuevas actividades que permitan paliar la situación de empobrecimiento que viven y los nuevos sentidos de desarrollo y bienestar que entran en juego. Asumimos por ello lo socio ambiental desde esta perspectiva crítica, situando las demandas de los pueblos indígenas amazónicos en el ciclo de protestas anti neoliberales ocurridas Perú post Fujimorista en el marco del impulso (neo) extractivista. Justamente un aspecto importante de ese ciclo fue la irrupción de las organizaciones indígenas desde su adscripción a un discurso

⁵⁴Tomado de <https://rpp.pe/economia/economia/hernando-de-soto-recomienda-titulacion-y-consulta-a-pueblos-indigenas-noticia-259135>

de reivindicación étnica basado especialmente en la defensa de recursos considerados bienes colectivos fundamentales para la sobrevivencia grupal de las comunidades. Desde las masivas movilizaciones por la tierra ocurridas básicamente en los andes las décadas de 1950 y 1960 no se veía una movilización campesino indígena de tales magnitudes. No obstante, a diferencia de aquellas movilizaciones que tuvieron una impronta clasista campesina -y que en buena cuenta fueron subsumidas por la reforma agraria promulgada por Velasco Alvarado- las luchas indígenas contemporáneas enfatizan en la dimensión étnico comunitaria, articulando un renovado discurso que incluye una conciencia de defensa y reivindicación de la originalidad cultural de los pueblos andinos y amazónicos (Pajuelo, 2017). Confluyen además componentes ecologistas en defensa de los recursos naturales y de un “buen vivir” asociado a una relación armoniosa con la naturaleza frente a la amenaza expoliadora del extractivismo. Asimismo, interpelan a la sociedad y al Estado sobre la necesidad de discutir otras vías de desarrollo distintas a las que impone la dinámica neoliberal que trae una innegable dinamización económica local pero también renovadas formas de desigualdad, discriminación y pobreza. Puede percibirse además la afirmación de una identidad étnica enunciada con orgullo por una dirigencia formalmente más instruida y conectada a redes globales como la agrupada en AIDSESEP que plantea abiertamente sus demandas de defensa territorial como eje en el ejercicio de su autonomía.

En el caso de ARPI SC, base regional de AIDSESEP en la selva central, los años que siguieron a los paros amazónicos y los hechos de Bagua, se produjo una acelerada politización de las comunidades asháninkas y yaneshas, que tuvo también la defensa del territorio como punto central de sus demandas y base para avanzar en una ruta de desarrollo propia. A diferencia de lo planteado por De Soto, que abogaba por la defensa de los territorios indígenas a partir de su titulación corporativa para facilitar una posición de compra venta o negociación entre pueblos indígenas y empresas, para la dirigencia indígena el territorio debe protegerse en su integridad como propiedad colectiva y espacio multidimensional fundamental para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades. Si bien no ha vuelto a sucederse un paro de alcance nacional similar al del 2008 o 2009, las protestas locales en la selva central no han dejado de ocurrir. Por mencionar los hechos más recientes, en agosto del 2017 indígenas asháninkas del Pichis, Pachitea, Palcazu, Paucartambo y Perené, realizaron una movilización multitudinaria por las

ciudades de Satipo, Pichanaki exigiendo sus derechos sobre su territorio bajo el lema: "*El territorio no se vende, el territorio se defiende*". Tal como lo manifestó la dirigencia indígena en distintos radios locales, se exigían que las autoridades nacionales resguardaran sus territorios y pusieran fin al desorden jurisdiccional que permitía al Gobierno Regional otorgar concesiones en tierras comunales pese a que disponer de las tierras de las comunidades nativas no es parte de sus competencias.

Pero post Bagua las organizaciones indígenas no sólo adquirieron mayor protagonismo en el plano de la protesta, también avanzaron en protagonizar una mayor participación política en la disputa por representación electoral a nivel nacional y local. A nivel nacional, AIDSESEP asumió la decisión de participar en el proceso electoral del 2011 buscando articular un partido propio y/o ensayar alianzas que permitieran a sus líderes asegurar escaños parlamentarios. De otro lado, a nivel local, ARPI SC definió su participación en los procesos electorales de las municipalidades provinciales y distritales, aunque tal decisión los obligara a lidiar con la denominada “cuota indígena” como política de acción afirmativa diseñada por el Estado. Asumir la participación política nacional y local tensiona a las organizaciones indígenas que deben definir estrategias de participación, establecer alianzas y procurar mantener la autonomía como independencia para resguardar su identidad y plataforma. La mayoría de las veces las organizaciones enfrentan barreras institucionales y actores políticos poco interesados en sumar a los pueblos indígenas en articulaciones más amplias, sea por diferencias programáticas o desinterés ante su poco peso cuantitativo, limitando sus posibilidades de concretar representación. En el siguiente punto analizamos los procesos de participación política electoral, enfatizando en las articulaciones y tensiones que genera en las organizaciones indígenas de la Amazonía y principalmente la selva central.

2.2 Representación política electoral: AIDSESEP y la selva central

2.2.1 Participación política y electoral indígena amazónica; esfuerzos nacionales

Desde su conformación como organización indígena nacional a fines de la década del 70, la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESEP) se propuso mantener un nivel de participación política que permitiera la representación directa de los pueblos indígenas y la defensa de sus plataformas. En ese período fundacional, el país vivía una intensa

movilización popular caracterizada por el auge de sindicatos y partidos de izquierda encabezados por militantes muy activos, que coincidieron con una joven dirigencia indígena básicamente conformada por maestros bilingües vinculados a los sectores organizados del magisterio. En este marco, la relación política inicial más cercana y casi “natural” de AIDSESEP fue con los partidos de izquierda, estableciendo una serie de alianzas y coordinaciones que ampliaron su margen de acción política y, aunque no siempre obtuvieron resultados favorables – no se contó en esta etapa con autoridades nacionales electas explícitamente reconocidas como indígenas amazónicos – brindaron aprendizajes importantes respecto al panorama político. Así lo recuerda el sociólogo Roberto Espinoza, asesor político de AIDSESEP desde su fundación hasta la fecha.

Las primeras intervenciones en política fueron cercanas a la izquierda, te estoy hablando de inicios de los 80, donde se tuvieron muchas coordinaciones y se lograron acuerdos con el FOCEP, el PSR y la misma Izquierda Unida. Después, vino el MIAP (Movimiento Indígena de la Amazonia Peruana) que postuló en varias municipalidades. Cada experiencia tiene su historia, su resultado, yo diría que son procesos acumulativos...lamentablemente luego el conflicto armado interno paralizó la acción política especialmente en la selva central, esto sólo se retomará ya con la caída de Fujimori a inicios del 2000.⁵⁵

Efectivamente, como lo recuerda Espinoza, los años del conflicto armado representaron un momento de violencia y militarización que impactaron en la actividad política de la mayor parte del territorio amazónico, prescribiendo las organizaciones de izquierda, criminalizando la organización e impidiendo la elección de autoridades locales y regionales como alcaldes y regidores pues los distritos amazónicos más convulsionados, incluyendo varios de la selva central, se encontraban bajo el mando de los denominados Comando político militares. Sólo a fines de la década del ‘90, con la crisis del Fujimorismo, se abrió una estructura de oportunidad política favorable a la participación indígena, fuertemente influenciada además por el ascenso de proyectos como Pachacutik en Ecuador o el MAS en Bolivia, que colocaban la revaloración de la etnicidad como un eje central de su identidad y plataforma reivindicativa. Siguiendo a Pajuelo (2017), también el Perú se encontró inmerso en las nuevas tendencias de organización y articulación política indígena que trajo el cambio de siglo al área andina, signado por el redescubrimiento de la dimensión étnico comunitaria asociado a la intensificación del modelo extractivo neoliberal que impactó directamente en las

⁵⁵ Entrevista a Roberto Espinoza, sociólogo, militante de izquierda y asesor político de AIDSESEP realizada por Anahí Durand. Lima, 12 de setiembre 2016

dinámicas políticas comunales. Si a nivel social se produjeron movilizaciones y acciones de protesta que denunciaban la presión sobre los territorios vinculándolos a su identidad étnica, a nivel de la participación política se produjo también un momento de mayor protagonismo en la disputa por representación, constituyéndose proyectos político partidarios abiertamente reconocidos como indígenas. Este ciclo de participación política indígena tiene un punto relevante post hechos de Bagua con el intento de constituir la Alianza Para la Alternativa de la Humanidad (APHU) para promover la candidatura de Pizango, pero se inició tempranamente con dos experiencias que, dado su alcance y repercusiones, son importantes de reseñar: a nivel amazónico la experiencia del Movimiento Intercultural de la Amazonía Peruana (MIAP) y a nivel nacional la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Perú (COPIP).

Desde sus inicios, AIDSESEP se planteó como una tarea importante participar en la política electoral, procurando articular las diferentes iniciativas impulsadas por las federaciones locales y regionales. Sin embargo, factores como la violencia política que afectó gran parte del territorio amazónico y la priorización de otras acciones como la titulación de las comunidades, llevaron a postergar esta tarea. Es recién en setiembre de 1996 cuando el Congreso Nacional de AIDSESEP reunido en Lima aprobó la creación del Movimiento Indígena de la Amazonía Peruana (MIAP) como instancia de la estructura orgánica destinada a unificar los partidos y movimientos locales vinculados a las federaciones regionales, de modo que pudieran participar en los distintos procesos electorales bajo un solo símbolo (MIAP, 2001). El MIAP participó por primera vez en las elecciones municipales de 1998 cuando presentó candidaturas a alcaldes y regidores principalmente en provincias y distritos del nor oriente como Condorcanqui, Datem del Marañón o Alto Amazonas, logrando colocar 11 alcaldes indígenas. Motivados por este buen inicio, la dirigencia de AIDSESEP esperaba que el MIAP se fortaleciera y pudiera avanzar en aglutinar la mayor cantidad de organizaciones indígenas y sus candidatos, tanto para las elecciones municipales, como las elecciones regionales y nacionales, apuntando a colocar el primer candidato indígena amazónico al Congreso Nacional, una aspiración considerada imprescindible para avanzar en un marco legislativo favorable a los derechos indígenas (Chuecas, 2007).

No obstante, para las elecciones municipales del 2002, los cambios que trajo la transición democrática post Fujimorismo en el escenario político, acabaron por dificultar la participación del MIAP. Esta vez, el movimiento sólo pudo inscribir una candidatura

provincial, pues la mayoría de organizaciones optaron por participar en alianza principalmente con Perú Posible, el partido del entonces presidente Alejandro Toledo cuya esposa, la antropóloga belga Elian Karp, tenía fuerte incidencia en el tema indígena y en ese entonces contaba con buena aceptación. La nueva Ley de partidos políticos aprobada el 2003 complicó también el panorama, poniendo nuevos requisitos para la inscripción de partidos políticos, como por ejemplo recoger más de 50,000 firmas de adherentes a nivel nacional, meta que el MIAP fue incapaz de lograr (Lee Van Cotte, 2004). Durante el proceso electoral regional del 2003-2006 el MIAP ya no pudo presentarse en la contienda, y nuevamente las organizaciones indígenas locales optaron por sumarse a alianzas electorales con partidos locales, replicando la dispersión y fragmentación del voto indígena. En general la experiencia del MIAP es evaluada por los ex dirigentes de AIDSESEP como un intento acertado, pero a la vez fallido, que no pudo sostenerse entre los cambios que vivía el país post fujimorismo y las tendencias centrifugas y localistas de los líderes regionales. Entre los factores que más se destacan para explicar este fracaso se cuenta el poder de las dirigencias de las bases regionales y locales que conforman la estructura federativa de AIDSESEP, el mismo que alienta una lógica territorial y caudillista que debilita las directivas del Consejo Nacional. Como lo reconoce Gil Inoach, líder indígena awajum y ex presidente de AIDSESEP, las evaluaciones locales se imponen a una lectura unificadora de la política indígena.

El MIAP fue una experiencia muy importante que buscaba promover la participación indígena directamente en la política nacional y local y algo avanzó en eso (...) Lamentablemente muchos dirigentes locales y regionales de AIDSESEP han preferido formar su partido político o realizar sus propias alianzas y eso ha quitado mucho respaldo y legitimidad al MIAP. No se pudo sostener una unidad de criterios frente a las elecciones regionales y municipales, ni mucho menos en las elecciones presidenciales y congresales.⁵⁶

En cuanto a la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Perú (COPIP) esta instancia se constituyó en 1999 y aglutinó a las más importantes organizaciones indígenas y campesinas andinas y amazónicas logrando la confluencia de la CCP, CNA, AIDSESEP y CONAP. Si bien la COPIP arrancó generando expectativas, en su segundo congreso realizado el 2001 se vio tensionada por la influencia de la entonces primera dama Elian Karp, esposa del ex presidente Alejandro Toledo, quien consiguió que una parte de la organización abandonara

56 Entrevista a Gil Inoach, líder awajum y presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP) durante dos periodos consecutivos, de 1996 al 2002, realizada por Anahí Durand. Lima, 30 de noviembre 2014

el espacio para participar con ella en la creación de la hoy desactivada Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA) entidad estatal que pretendió representar a los pueblos indígenas en el ejecutivo. Dividida la COPIP, su potencial articulador quedó disminuido y no llegó a participar como fuerza política en los procesos electorales tal como se lo propuso. No obstante, podría decirse que la COPIP ha sido el esfuerzo más significativo por crear organización política de alcance nacional andino amazónica, campesino e indígena y su fracaso tuvo consecuencias en las evaluaciones que la dirigencia realizó respecto a cómo desplegar la participación por representación política a nivel nacional. En el caso de AIDSESEP, la experiencia de COPIP reafirmó las posturas críticas con la realización de alianzas y acuerdos políticos con gremios campesinos y organizaciones andinas, decantándose por insistir cada vez menos en la compleja articulación de un “movimiento indígena nacional” y más por avanzar en la construcción de un “instrumento político amazónico” que viabilizara la participación política de las comunidades indígenas de la selva sin alianzas ni mediaciones partidarias.

Las elecciones presidenciales y parlamentarias del 2011 fueron el momento elegido por un sector de la dirigencia de AIDSESEP para tentar una participación política directa y algo más cohesionada. Al frente de este grupo se encontraba el entonces presidente de la organización Alberto Pizango quien, luego de los sucesos de Bagua, fue requisitoriado por la justicia debiendo exiliarse en Nicaragua de donde regresó un año después aclamado por el movimiento. Para este sector propicio a la participación política, el cruento desenlace del Paro Amazónico y los lamentables hechos de Bagua, demostraban la necesidad de contar con representación propia en el Parlamento nacional, vinculada a la organización y realmente comprometida con las demandas indígenas. Asimismo, consideraban que las protestas habían dotado al movimiento de mayor reconocimiento y aceptación frente a la opinión pública nacional, lo cual teóricamente ampliaba sus posibilidades de trascender el voto indígena, cuantitativamente limitado y territorialmente muy focalizado, generando mayores adhesiones especialmente en las grandes ciudades. Motivado por estas evaluaciones, la directiva presidida por Pizango decidió participar de las elecciones presidenciales y parlamentarias del 2011 intentando conformar un partido indígena propio inscrito en la línea del “instrumento político” puesta en relevancia especialmente a partir de la experiencia boliviana muy influyente en Perú. Justamente, tal como afirma Stefanoni en conversación con García

Linera, construir el instrumento político implicaba contar con una organización propia que viabilizara la participación prescindiendo de alianzas con partidos del establishment

(...) En Bolivia se aprobó la “tesis del instrumento político”, que instruía la conformación de un “partido” que permitiera a estas organizaciones populares dar un salto a la arena electoral sin necesidad de alianzas con los partidos legales de entonces, incluyendo los pequeños grupos de izquierda con los cuales los campesinos, sobre todo los coccaleros —núcleo duro del MAS— debían aliarse a falta de personería electoral propia⁵⁷.

Efectivamente, para Pizango y el sector de AIDSESEP más favorable a la participación electoral, impulsar una agrupación propia podía ser más favorable que negociar alianzas con partidos de izquierda pequeños y fragmentados que acabarían por disminuir sus opciones de triunfo. A fines del 2010, la organización presentó en conferencia de prensa al partido APHU (Alianza Para la Alternativa de la Humanidad) cuyo candidato presidencial era el propio Pizango. La presentación del nuevo partido no fue bien recibida por importantes “apus” o líderes indígenas amazónicos de distintas bases regionales, evidenciando la falta de consenso sobre una decisión tan importante. En el caso de la selva central, por ejemplo, la dirigencia de ARPI SC manifestó su inconformidad con el nuevo partido, argumentando que la decisión de lanzar a Pizango a la presidencia no había sido tomada colectivamente por todas las federaciones, tal como ordenan las costumbres ancestrales consagrados en sus estatutos⁵⁸. Además de estas contradicciones internas que frenaron parcialmente el impulso electoral, la iniciativa no logró cumplir con las pautas de inscripción electoral en los cortos plazos previstos por la Ley, más aun teniendo en cuenta que los requisitos se habían complejizando, elevando la valla de inscripción a la recolección de 400 mil firmas o la acreditación de locales partidarios en el 60% de provincias del país.

Cerrada la posibilidad de inscribir APHU como instrumento político para la competencia electoral del 2011, la dirigencia indígena amazónica decidió retomar el viejo camino de las alianzas, buscando entre los partidos ya inscritos un aliado que se comprometiera a cumplir buena parte de su agenda y cediera espacios a sus líderes en las listas al Congreso. Considerando el panorama político de entonces, el frente electoral Gana

⁵⁷ Véase Pablo Stefanoni y Herve Do Alto, (2006) *La revolución de Evo Morales, de la coca al palacio*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

⁵⁸ Tomado de <https://www.servindi.org/actualidad/32308>

Perú, liderado por el Partido Nacionalista del Perú (PNP) de Ollanta Humala, era prácticamente la única agrupación con opciones de triunfo que enarbolaba un discurso crítico al neoliberalismo y podían tener un mínimo de coincidencias programáticas. Pizango y su dirigencia decidieron negociar con Humala para que permitiera al movimiento posicionar su agenda en un plan de gobierno nacional, y conseguir presencia parlamentaria propia; es decir se esperaba llegar a un acuerdo político sobre la base de mantener un margen de autonomía. En concreto, la dirigencia de AIDSESEP demandaba a Humala dar cabida a tres puntos centrales: un lugar en la lista parlamentaria para Alberto Pizango, la promulgación de la Ley de Consulta Previa y el cumplimiento del Plan de Desarrollo Amazónico generado por la Mesa N° 4 del Congreso de la República instalada post Bagua. Sin embargo, los gestos de confianza y apertura de los indígenas hacia Humala no fueron suficientes para convencer a la dirigencia del PNP sobre los beneficios que podría traer para sus pretensiones presidenciales aliarse con un sector presentado como “radical” por la prensa y enfrentado al empresariado. Asimismo, en los cálculos del Humalismo, la coincidencia de plataformas y la ausencia de otras alternativas críticas al sistema neoliberal con opciones de triunfo, terminaría por congregarse el voto indígena amazónico sin necesidad de suscribir alianzas ni asumir abiertos compromisos. De este modo la negociación entre Pizango y Ollanta Humala se dilató hasta que se vencieron los plazos para inscribir candidatos y presentar plataformas de gobierno sin que el PNP concediera los puntos propuestos por la organización indígena.

Los resultados electorales del 2011 demostraron que los cálculos de Humala fueron acertados pues las provincias que concentraban mayor cantidad de electores con lengua indígena amazónica -que coincidentemente fueron las más movilizadas el Paro del 2009- votaron mayoritaria y contundentemente por Humala, sin reparar demasiado en el fracaso negociador de AIDSESEP⁵⁹. Además, el partido de Humala si llevó en su lista a un líder indígena que resultó electo el primer Parlamentario auto identificado como indígena amazónico. Hablamos de Eduardo Nayap, originario del distrito de Imaza, provincia de Condorcanqui en la región Amazonas y perteneciente al pueblo awajum. A diferencia de otros líderes de este pueblo vinculados al movimiento indígena desde una matriz organizativa crítica y de defensa de la autonomía, Nayap provenía del sector indígena vinculado a las

59 En las provincias de Bagua y Condorcanqui Gana Perú de Ollanta Humala consiguió en primera vuelta el 87% y el 60% de los votos respectivamente. En el caso de Satipo y Chanchamayo en la selva Central también la votación alcanzó el 60%. www.onpe.gob.pe

iglesias evangélicas asentadas en la Amazonía desde la década de los 60. Justamente, gracias a estos vínculos, Nayap estudió Sociología y Teología en la Universidad Nacional Heredia de Costa Rica, país donde desarrolló la mayor parte de su labor profesional vinculado a la ONG Visión Mundial Internacional con trabajo en distintas comunidades nativas del Perú. Vale aclarar que el triunfo de Nayap, más que a su trayectoria personal o a su ascendente en las comunidades indígenas, obedeció al “arrastre” del voto presidencial de Humala, sosteniendo una campaña electoral de baja intensidad. Ya como congresista, Nayap mantuvo cierta interlocución con AIDSESEP en torno a temas de la agenda indígena como la Consulta previa, aunque su gestión en general haya pasado bastante desapercibida.

La imposibilidad de mantener una participación electoral protagónica en un momento relevante para el movimiento indígena, donde la legitimidad de sus demandas y lo actuado en el paro amazónico eran especialmente reconocidos en las bases y la opinión pública, tuvo consecuencias negativas en la organización. La mala conducción de Pizango y su entorno en las negociaciones con el partido de Humala y el quedar fuera de la competencia electoral, fueron seriamente criticadas, primero por no respetar el acuerdo de sostener una participación ordenada y ampliamente consensuada, y segundo por el apresuramiento en las negociaciones, que develaron las fricciones internas en la organización y su incapacidad de arribar un acuerdo electoral sólido. Al no conseguir las firmas que le hubieran permitido existencia legal, APUH desapareció de escena y si bien Pizango fue reelecto presidente de AIDSESEP un nuevo período, el deterioro de su salud y las críticas de varias federaciones a su conducción lo alejaron de la dirigencia del movimiento, asumiendo más relevancia la vicepresidenta Deysi Zapata Fasabi del pueblo yine en la región de Madre de Dios.

Entre las evaluaciones ensayadas por la dirigencia, llama la atención que la mayoría de las críticas enfatice en aspectos de carácter interno relacionados con la falta de cohesión orgánica, la primacía de caudillos locales o la falta de visión nacional, dejando de lado elementos externos del sistema político peruano que limitan directamente las posibilidades de las organizaciones indígenas para obtener mejores resultados y mayor presencia política. Es el caso por ejemplo de los requisitos establecidos por la legislación para inscribir una organización política nacional con vallas altas y restrictivas que demandan grandes porcentajes de adhesiones a nivel nacional oscilando entre el 2 y el 4% del padrón electoral. A esta primera barrera de acceso para constituir partidos políticos nacionales, se agrega la

ausencia de un sistema especial de representación indígena pues, a diferencia de lo que ocurre en Colombia, en Perú no existen mecanismos de representación directa indígena en el Congreso como las circunscripciones especiales que permitieron al CRIC y la ONIC tener senadores y diputados vinculados al movimiento. Los escasos resultados de la participación electoral indígena nacional llevó a que en las elecciones presidenciales del 2016 AIDSESEP no se planteara la construcción del instrumento político, dejando que los dirigentes amazónicos interesados en competir electoralmente negocien directamente con la agrupación política que consideraran pertinente. Tal como se analiza más adelante, algunos líderes amazónicos optaron por tejer alianzas con el Frente Amplio liderado por Verónica Mendoza, aunque tampoco esta vez los resultados fueron alentadores.

2.2.2 Participación política local; ley de cuotas en la selva central

A nivel local, y específicamente en la selva central, la participación político electoral indígena amazónica ha seguido un curso distinto a la dinámica nacional; más vinculado al sistema de representación subnacional y el diseño de elección de “minorías” aprobado tras la caída del fujimorismo y la vuelta a la democracia el 2001. Antes que realizar un balance detallado de casi dos décadas de participación electoral indígena en los gobiernos locales o municipales distritales y provinciales, tema sobre el cual además existen ya importantes estudios,⁶⁰ para los fines de la investigación, resulta relevante analizar cómo las y los líderes de ARPI SC han asumido la competencia electoral desde la implementación de los mecanismos de representación de minorías planteados por el Estado específicamente la cuota indígena y sus efectos en términos de mayor o menor autonomía del movimiento.

En lo que respecta a la “cuota electoral indígena”, su aplicación refiere a las denominadas políticas de “acción afirmativa” impulsadas con especial fuerza desde mediados del s. XX con las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, que pusieron en relevancia las desigualdades estructurales al interior de la sociedad, vinculadas a desventajas históricas y con efectos negativos para la democracia y la estabilidad del sistema político. En líneas generales, las políticas de acción afirmativa refieren a aquellas acciones positivas que reducen o eliminan prácticas discriminatorias contra sectores excluidos de la

⁶⁰ Para mayor detalle sobre el tema existen puede revisarse los trabajos de Mariza Paredes (IEP, 2015) Remy María Isabel (IEP, 2014) o Casalino Carlota (ONPE, 2011) citados en la bibliografía

sociedad tales como mujeres, grupos étnicos o de cierta orientación sexual, con la finalidad de igualar sus oportunidades, utilizando mecanismos diseñados expresamente para obtener dichos resultados (Begné, 2011). Si bien en un inicio las medidas de acción afirmativas se orientaron a igualar condiciones de acceso a educación o empleo, su alcance fue ampliándose a diversos aspectos de la vida pública incluyendo el sistema de representación política. Justamente, la representación política de los grupos minoritarios o con desventajas históricas, como los afro americanos o indígenas en Estados Unidos o Canadá, fueron de las primeras experiencias en aplicarse a partir de la asignación de cuotas, alimentando también el debate teórico en las ciencias sociales respecto al diseño de los sistemas electorales. En términos teóricos, el sistema de cuotas para estos grupos se sostiene en el principio de representación proporcional y no en el de representación por *mayoría*, buscando que el resultado electoral reproduzca las fuerzas sociales y los grupos políticos existentes en la población, entre ellos los grupos minoritarios o en situación desfavorecida (Nohlen, 2004). En tal sentido, se proponen mecanismos que reservan cuotas o lugares, sea en las listas de competencia electoral o en los puestos de gobierno, facilitando la incorporación de candidatos o representantes pertenecientes a estos grupos sub representados e incrementando sus posibilidades de conseguir representación efectiva.

En el Perú, el sistema de cuotas electorales para la población indígena se estableció a partir de la Ley de Elecciones Municipales N°27734 promulgada el año 2002. Según la norma, este mecanismo tiene como objetivo mejorar la representación de las comunidades nativas, campesinas y pueblos originarios en los gobiernos subnacionales (municipalidades provinciales y gobiernos regionales) disponiendo que los partidos políticos incluyan entre sus candidatos a regidores provinciales y consejeros regionales un mínimo de 15% de representantes de comunidades campesinas y nativas (JNE, 2014). Desde su promulgación, la denominada “cuota indígena” presentó diversos aspectos que, contradictoriamente a su finalidad, dificultaban la participación de los pueblos indígenas, variando los criterios de aplicación en cada proceso electoral. Una dificultad inicial tenía que ver con la definición de las localidades en las cuales podía aplicarse la cuota, pues al aprobarse la ley no existía un registro integral de las comunidades indígenas siendo necesario contrastar diferentes bases de datos. Hasta el año 2010, la legislación sólo consideraba indígenas a quienes vivían en comunidades nativas de la amazonia, siendo el Ministerio de Agricultura la instancia que

definía las regiones de aplicación de acuerdo al catastro de comunidades nativas debidamente registradas. Tal situación llevó al reclamo de las comunidades indígenas de los andes, catalogadas en la legislación como “comunidades campesinas” y excluidas de la aplicación del mecanismo. Por ello, en las elecciones municipales y regionales del 2014, el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) debió asumir las recomendaciones del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, nuevo ente rector en la materia, que definió la presencia indígena de acuerdo al criterio de autoidentificación étnica y el número de ciudadanos que hablan una lengua indígena en cada circunscripción, tomando como referencia la base de datos oficial publicada en la web de la institución⁶¹. De esta manera, la cuota indígena se aplicó en las regiones de Amazonas, Loreto, Áncash, Apurímac, Ayacucho, Cajamarca, Cusco, Huancavelica, Huánuco, Junín, Loreto, Madre de Dios, Pasco, Puno, San Martín, Ucayali, Ica y Moquegua, así como en 93 provincias ubicadas en estas regiones.

Definidas medianamente las circunscripciones de aplicación de la cuota indígena y establecida la rectoría del Ministerio de Cultura como la entidad encargada de actualizar la base de datos con los lugares de aplicación, otro gran eje de dificultad para aplicar la cuota tenía, y tiene que ver aún, con los criterios para determinar quiénes y cómo se acreditan los candidatos indígenas. Teóricamente bastaba con que el candidato inscrito en la cuota presentara una declaración jurada admitiendo ser indígena, pero ello dio lugar a usos indebidos de las declaraciones y dificultades de verificación (Del Águila, 2012). Otra fórmula utilizada fue especificar en la Hoja de Vida, exigida como requisito a todos los candidatos, el lugar nacimiento del candidato que aplicaba a la cuota o si había sido dirigente de alguna organización indígena. También en algunos lugares se ha apelado a tomar en cuenta los apellidos, pero ninguno de estos criterios ha logrado todavía resolver de manera totalmente satisfactoria la verificación respecto a si los candidatos son o no indígenas. La actitud de los partidos políticos tampoco ha facilitado la implementación de la cuota indígena, pues generalmente lo asumen como una imposición que se suma a otras existentes como la cuota joven que exige reservar 15% de candidatos a menores de 30 años y la cuota de género que exige reservar el 30% de candidatas mujeres. Los partidos suelen ver a las cuotas como limitaciones a su discrecionalidad que resta lugares para candidatos propios de la

⁶¹ Tomado de: <http://bdpi.cultura.gob.pe/>

organización, por lo cual terminan asumiendo el mecanismo de cuota indígena de forma displicente simplemente por cumplir el requisito que manda la legislación.

Pero más allá de las dificultades de implementación y diseño del sistema de cuotas en el Perú, lo real es que, como señalan los textos mencionados (Del Águila, 2012; Paredes, 2015) la cuota electoral indígena no ha cumplido su objetivo de mejorar la representación de los pueblos indígenas a nivel local. Un aspecto central de sus limitaciones tiene que ver con el hecho de que se trata de cuotas en las listas de candidatos y no en los puestos de representación a elegir, estableciendo una obligatoriedad que acaba por propiciar que muchos indígenas sean ubicados en los últimos lugares de las listas para completar la cuota sin ninguna posibilidad real de ser elegidos. Asimismo, tal como está diseñado el mecanismo, prácticamente toda la responsabilidad de la adecuada implementación de la cuota recae en los partidos políticos, lo cual en un contexto de fragmentación y debilidad de los mismos resulta contra productivo. Lo que ocurre entonces es que, dado el recelo y desconfianza de los partidos con la cuota indígena, se generen situaciones irregulares o “trampas” respecto a la aplicación del mecanismo. Por ejemplo, es frecuente que los partidos concentren las tres cuotas (joven, género y étnica) en una candidata mujer, joven e indígena, liberando el espacio en la lista para alguien afín a los líderes del partido. Es frecuente también la obtención de constancias falsas firmadas por jefes comunales acreditando a un candidato mestizo como perteneciente a una comunidad campesina o nativa, con el fin de postularlo en los lugares reservados para los indígenas. Todas estas críticas también han sido señaladas reiteradamente por los voceros de las mismas organizaciones indígenas regionales y por la misma AIDSESEP, pero no han sido tomadas en cuenta por los últimos gobiernos y la implementación de la cuota indígena básicamente se ha mantenido tal como se planteó inicialmente⁶²

En el caso de ARPI SC, las y los dirigentes de la organización coinciden en señalar que, si el Estado quisiera realmente mejorar la representación, debería reservarse un número determinado de escaños para regidores, consejeros o parlamentarios indígenas de la misma forma que por ejemplo existe en Colombia. Asimismo, comparten la evaluación de que insistir en la cuota indígena en las candidaturas municipales y regionales no está

⁶² Por ejemplo, AIDSESEP se ha pronunciado reiteradamente en contra de la cuota indígena, la última vez de forma previa a las elecciones del 2018. Sin embargo, sus propuestas no han sido tomadas en cuenta. Ver por ejemplo: <https://www.servindi.org/actualidad/129829>
<http://www.aidesep.org.pe/noticias/aidesep-dice-no-la-cuota-indigena-y-ofrece-propuesta-alternativa-jne>

contribuyendo a lograr mayor representación indígena y peor aún distorsiona las dinámicas de participación política indígena a nivel local, afectando el ejercicio de prácticas autonómicas arraigadas en su identidad colectiva ancestral. Es el caso por ejemplo del impacto negativo de la cuota en la tradición de voto comunal practicada por pueblos indígenas, y particularmente los asháninkas, consistente en elegir los candidatos en Asamblea comunal donde todos los integrantes se comprometen a votar por quien resulte designado, generando a la vez una obligación del elegido ante la comunidad. En tanto el sistema de cuota indígena, y en general el sistema electoral peruano, concibe al voto desde la tradición liberal como un acto absolutamente individual, el énfasis se pone en la oferta de candidatos indígenas en todas las listas en competencia, que pueden ser electo por otros individuos, fragmentando la votación indígena y afectando el poder de decisión de la comunidad como sujeto político colectivo.

En similar sentido, la ley de cuotas reduce la capacidad de la organización para establecer alianzas con los partidos y dispersa los liderazgos. Antes del establecimiento de las cuotas, los partidos políticos que contaban con líderes indígenas, los incluían porque realmente tenían interés de contar con sus candidaturas, fuera porque se trataba de listas organizadas por los propios indígenas o por que se habían sellado alianzas políticas entre las organizaciones amazónicas y los partidos. De este modo, los electores indígenas tenían claridad respecto a qué partido respaldaba su agenda y llevaba entre sus filas a su candidato. Con el sistema de cuotas, todos los partidos están obligados a contar con candidatos indígenas lo cual, por un lado, dispersa la oferta electoral y por otro debilita la capacidad cohesionadora y negociadora de la organización indígena que ya no tiene el monopolio del candidato que representa a su pueblo, encontrándose candidatos inscritos en todas las listas en competencia. La Asamblea local convocada por las organizaciones indígenas regionales como ARPI SC de forma previa a la campaña electoral para elegir candidatos del movimiento, también pierde relevancia. En tal sentido van las afirmaciones de Yoni García, del pueblo asháninka, funcionario de la municipalidad de Satipo y miembro del equipo técnico de ARPI SC

(la cuota) no sirve porque genera divisionismo, nosotros en los Congresos locales o regionales elegimos quiénes van a postular, por ejemplo, si aquí el señor Luis ha sido elegido en el Congreso Provincial de pueblos indígenas para ser candidato a regidor todos por mandato de Asamblea debemos votar por él... pero ahora junto con él se postulan como tres

*candidatos por la cuota y al momento de hacer las campañas rompen la tradición y empieza la desunión (...)*⁶³

La dirigencia de ARPI SC es muy crítica también con los resultados que ha traído la aplicación de la cuota indígena en la región, pues en términos cuantitativos no ha incrementado el número de alcaldes, consejeros regionales o regidores indígenas electos y en términos cualitativos ha impuesto una racionalidad de competencia individual contraria a la dinámica de participación política comunitaria defendida como propia. Por ello hay una lectura compartida favorable a mantener autonomía en la participación política, entendida como la independencia para implementar los mecanismos y las instancias de elección de los candidatos que representaran al movimiento y por los cuales debería votar la comunidad, según sus tradiciones ancestrales. Las cuotas electorales son asumidas, así como parte del escenario político dado por la legislación nacional que por ahora tienen pocas opciones de cambiar, pero que no impide a la organización reafirmar la potestad de la comunidad -y la Asamblea comunal en particular- como la instancia legitimada donde se definen los candidatos vinculados al movimiento indígena. Esto es clave además porque asegura que, durante las campañas electorales las comunidades se involucren en las actividades de los candidatos designados por el movimiento, sea apoyando la recolección de fondos, acompañando las acciones proselitistas de búsqueda de votos, o asistiendo a votar masivamente, lo cual tomando en cuenta la geografía es decisivo el día de las elecciones. En la misma línea, el candidato indígena que recibe el respaldo de la organización no puede desentenderse de su responsabilidad frente al movimiento, pues de resultar electo su vínculo con la organización debe ser fluido y está obligado a rendir informes y consultas periódicamente. En palabras de Ludi Díaz, lideresa asháninka⁶⁴

“(...) Cuando eres elegido autoridad tienen que dar cuentas a la organización, estás obligados a asistir a todas las reuniones y explicar que estás trabajando, la relación con la organización indígena se mantiene todo el período que eres autoridad”

Además de reafirmar mecanismos de elección propios, para la organización es sumamente importante contar cada vez más con autoridades asháninkas, no para contraponerse a quienes denominan los “colonos andinos” o “hermanos migrantes” pero sí para poner por delante la

⁶³ Entrevista a Yoni García, líder asháninka de ARPI SC y entonces Subgerente de pueblos originarios de la provincia de Satipo realizada por Anahí Durand. Satipo 21 de junio 2016

⁶⁴ Ludi Díaz, entrevista citada.

historia y el carácter indígena de los distritos en que habitan, de modo que quede claro que ellos -los asháninkas- son la mayoría en esas circunscripciones y no la minoría a la que otorgar cuotas. Por ello varias municipalidades han constituido espacios como la Gerencia de Desarrollo del Pueblo Asháninka, en Río Tambo o la sub Gerencia de Desarrollo de naciones Ashaninkas en Pangoa, procurando que estas instancias garanticen gestiones municipales afines a las necesidades de las comunidades indígenas y cuyas implicancias en el despliegue de la autonomía son analizadas en el siguiente capítulo. Asimismo, conviene mencionar que los candidatos indígenas de ambos sexos tienen dificultades para captar el electorado indígena por la fuerte incidencia de ofertas electorales más beneficiosas a corto plazo. La población suele votar por el candidato que durante la campaña electoral ofrezca los mayores atractivos y beneficios, incluyendo prácticas clientelistas, algo que difícilmente pueden hacer los candidatos indígenas por sus limitadas condiciones económicas.

Finalmente, respecto a la participación de las mujeres en la política local, el sistema de cuotas tampoco ha contribuido a un mayor protagonismo, expresado en la elección de alguna alcaldesa distrital o provincial mujer reconocida como indígena amazónica y específicamente asháninka, por lo menos no hasta las elecciones del 2016. Lo que sí resalta es el incremento de mujeres indígenas en las listas de candidatos, debido a la obligatoriedad de la cuota de género y la misma cuota indígena, aunque justamente sean estas candidatas las que tienen menos opción de ganar pues se le asigna peores lugares que a sus pares varones y cuentan con menos recursos para solventar campañas. Siguiendo lo planteado por Chuecas en el estudio citado, si bien la ley de cuotas fomenta el aumento de las candidaturas femeninas entre los pueblos indígenas, su aplicación es más bien un formalismo para cumplir los requisitos (Chuecas, 2007). En similar sentido, las cuotas tampoco han traído un cambio de actitud frente a las desigualdades de género arraigadas en la cultura política de hombres y mujeres, incluyendo a la sociedad indígena dominada por varones. Una queja común de las lideresas de las organizaciones indígenas es que son frecuentemente marginalizadas en los espacios políticos, los cuales siguen dominados principalmente por varones mestizos.

En suma, podría afirmarse que la participación electoral indígena asháninka, debe lidiar con mecanismos legislativos como la cuota que impone una dinámica de minorías en zonas donde la población indígena no lo es. Ante ello, las organizaciones como ARPI SC reafirman su

autonomía de participar en política apostando por procesos de carácter colectivo, cuyos resultados dependen de la legitimidad que las mismas comunidades otorguen a los representantes elegidos. Queda claro además que, para la organización indígena, participar en las distintas instancias de la política, sea compitiendo por representación local o nacional, es la vía más directa para conseguir que sus demandas se pongan en práctica y puedan plasmarse en la ejecución de políticas públicas que mejoren las condiciones de vida de las comunidades. De ahí que se insista en construir gerencias y otras instancias más bien técnicas, que desde la misma instancia municipal garanticen la implementación de políticas. Finalmente, vale resaltar que, tanto a nivel regional como nacional, las organizaciones indígenas AIDSESEP y ARPI SC insisten en que la mejor ruta para disputar en la política electoral es construir un “instrumento político propio” y aunque experiencias como el MIAP, la COPIP o APUH no tuvieron éxito, consideran que contar con un partido “netamente de los pueblos indígenas” es la vía más efectiva y la única que garantiza el vínculo y lealtad con la organización indígena, marcando distancia con las organizaciones políticas de la izquierda y el campo popular, bastante fragmentadas y en sus propias crisis.

No obstante, debe señalarse que, hasta hoy, la capacidad de movilización de las organizaciones indígenas contrasta con las dificultades para sostener una dinámica política que implique la construcción de un instrumento orgánico que les permita disputar con mayores oportunidades puestos de representación tal y como se lo proponen. Ni lo actuado durante el conflicto armado en términos de auto defensa ni la movilización desplegada durante el paro amazónico han logrado ser capitalizados en un proyecto político medianamente consolidado. Si bien los distritos de población indígena mayoritaria pueden elegir alcaldes indígenas o regidores ashaninkas, no se trata de una participación articulada que responda a líneas estratégicas de largo alcance, configurando más bien iniciativas locales que compiten en alianza con grupos regionales y cuyos líderes, aunque se reconozcan indígenas no se hayan necesariamente vinculados al movimiento. Sin duda, la dificultad para desenvolverse en el ámbito de la representación política no es exclusiva del movimiento indígena amazónico, siendo extensivo a otros actores populares duramente golpeados por décadas de violencia, fujimorismo y crisis de los partidos de izquierda, pero a diferencia de las organizaciones sindicales o campesinas, los pueblos indígenas si demuestran convocatoria y solvencia en la confrontación. En el conflicto, las coincidencias permiten una

acción coordinada que supera los caudillismos y discrepancias activando una identidad compartida que refleja procesos de subjetivación política, donde el actor pareciera construirse básicamente desde su potencialidad antagonista, asumiendo la autonomía básicamente como criterio de relacionamiento e independencia.

Hasta aquí, se ha expuesto y analizado la construcción del CRIC en Colombia y ARPI SC en Perú como sujetos socio políticos, inmersos en especificidades nacionales, condiciones históricas y dinámicas económicas que inciden significativamente tanto en los procesos de movilización que impulsan como en las iniciativas de participación política que protagonizan. En todos estos procesos, destaca la decisión de mantenerse como colectivo con identidad propia ejerciendo, con distintos énfasis de afirmación y enunciación, una autonomía expresada en un primer momento como base de la construcción organizativa y capacidad de defender sus formas de vida propias y, en un segundo momento, como eje de un proyecto político organizativo que busca ampliar los límites institucionales marcando una dinámica antagonista e incursionando en la disputa por representación política. Justamente, en el siguiente punto se analiza cómo ambas organizaciones despliegan la autonomía al participar en la implementación de políticas y programas desarrolladas por la gubernamentalidad neoliberal en los territorios indígenas. Se trata profundizar en las rutas que asumen las organizaciones indígenas, desde los territorios y con mayor o menor proyección nacional, para interactuar con el Estado y otros actores políticos y sociales, ejerciendo una autonomía relacional y flexible con miras a mejorar las condiciones de vida actuales pero sin renunciar a la construcción de un proyecto propio.

CAPITULO IV

DESPLÉGANDO LA AUTONOMIA: mantener independencia en la gubernamentalidad neoliberal

Tal como se ha planteado a lo largo de la investigación, la construcción de las organizaciones indígenas como actores socio políticos, particularmente el CRIC en el Cauca colombiano y ARPI SC en la selva central peruana, conlleva un trabajo de subjetivación en el cual la autonomía juega un rol central como eje articulador de los procesos de movilización y participación política. Tomando en cuenta la densidad polisémica del concepto, nos referimos a la autonomía desde su inserción en las corrientes críticas y particularmente el marxismo, y su ubicación en el eje subalternidad, antagonismo y emancipación que supone dinámicas que van de la convivencia con la dominación a la confrontación abierta y la búsqueda de una mayor capacidad de decisión propia expresada en proyectos de auto gobierno (Modonesi, 2010). La autonomía queda planteada desde su doble acepción; como un criterio de independencia relacional frente a otros actores políticos y estatales, y como eje importante de horizontes emancipatorios que se proponen la superación de la dominación. En el caso de Latinoamérica y particularmente los pueblos indígenas, la autonomía es un componente fundamental de los procesos organizativos y de construcción de identidad colectiva que emprenden al constituirse como sujetos socio políticos, orientando las rupturas con trayectorias de subalternidad e incentivando posiciones antagonistas frente a quienes históricamente han limitado su capacidad de auto determinación. No obstante, las experiencias político organizativas en que los pueblos indígenas ejercen la autonomía en ambas acepciones mencionadas, difieren tanto en la flexibilidad estratégica frente a actores políticos institucionales, cuanto en la centralidad que plantea para la construcción de un proyecto político de horizonte emancipatorio, siendo fundamental en estas variaciones la historicidad de cada pueblo, las características de las regiones y la capacidad de enunciación discursiva que evidencia una mayor conciencia y se traduce mejores herramientas para mantener independencia en la interacción

En el caso del CRIC en el Cauca colombiano y ARPI en la selva central peruana, la autonomía mantiene principalmente un carácter estratégico flexible, relacionado con la historicidad y trayectorias político organizativas que la distancian de otras experiencias

indígenas explicadas anteriormente como “autonomistas” en tanto afirman su propia experiencia subjetiva desde la crítica a la intermediación de partidos políticos y otros gremios sosteniendo una postura antagónica frente al poder del Estado y la legalidad vigente como eje prioritario de su identidad y proyecto. En los casos de estudio, el ejercicio de la autonomía implica una constante interacción con el Estado, participando en distintos programas e instituciones, procurando mantener independencia y sin renunciar por ello a la construcción de un proyecto político propio especialmente a nivel territorial. En tal sentido, el presente capítulo analiza cómo, las acciones y decisiones asumidas por los pueblos indígenas nasa y ashaninka, a través del CRIC y ARPI, despliegan la autonomía al participar en diversas instancias de la gubernamentalidad neoliberal señalada. En concreto, hablamos del involucramiento de las organizaciones indígenas en programas y proyectos estatales destinados a gestionar aspectos de la vida pública, frente a los cuales buscan mantener o generar niveles de auto gestión en las circunscripciones donde el Estado los ha ubicado al clasificarlos como “poblaciones” y que se encuentran afectados por dinámicas económicas extractivistas y/o procesos latentes de violencia. En dichos procesos las organizaciones indígenas asumen la interacción con el Estado los actores políticos y otros movimientos sociales, afirmando principalmente el carácter estratégico de la autonomía, lo cual les permite mantener independencia y es enunciada, con mayor o menor énfasis, como indispensable para garantizar aspectos indispensables de su existencia como pueblos.

Para analizar cómo los pueblos indígenas despliegan dicha autonomía frente al Estado y la gubernamentalidad neoliberal, se ha considerado conveniente centrarse en experiencias concretas desarrolladas por las organizaciones CRIC en el Cauca y ARPI SC en la selva central de Junín en Colombia y Perú respectivamente. Tomando en cuenta la especificidad de los casos nacionales, analizamos su participación en programas y proyectos estatales implementados en los territorios, así como los esfuerzos por desarrollar iniciativas autónomas desde ámbitos sectoriales o territoriales específicos como la educación, la salud o la gestión local. En ambos casos, esta participación demanda de las organizaciones un alto grado de especialización, además de una permanente negociación con el Estado, que impone pautas de relacionamiento orientadas por enfoques propios del modelo neoliberal, tales como la focalización territorial y la administración de poblaciones minorizadas donde históricamente los gobiernos latinoamericanos han encasillado a los pueblos indígenas.

En su libro “Administración de poblaciones”, Andrés Guerrero (2010) señala que la continuidad entre el estado colonial y el republicano quedó evidenciada en la necesidad imperiosa de organizar un “aparato” especializado en el relacionamiento étnico, que permitiera una adecuada mediación para incorporarlos al cuerpo social y disponer de sus recursos. Las repúblicas que se sucedieron tras la colonia, continuaron la política de “administración étnica” como pauta para poder tratar con grupos de población que, aunque discursivamente adquirirían el status ciudadano, no podían incluirse fácilmente en la categoría de ciudadanía predominante, demandando un despliegue de recursos e intermediarios que comprendieran la racionalidad indígena

“Los indígenas constituyeron para el Estado un objeto de administración étnica, una realidad concreta de múltiples facetas de tipo demográfico, censal, burocrático, jurídico, policial y de tipo discursivo” (Guerrero, 2010:107).

Este histórico relacionamiento estatal diferenciado con los grupos étnicos presentes en sociedades post coloniales, es problematizado también por Partha Chatterjee (2011) fundador del Grupo de Estudios Subalternos que, a partir de la experiencia de la India y otros países colonizados, define la administración de poblaciones como un elemento central en la gubernamentalidad contemporánea. Así, las poblaciones son definidas como

“(grupos) identificables, clasificables y descriptibles según criterios empíricos y susceptibles de que se les aplique técnicas estadísticas tales como censos, encuestas por muestreo y políticas específicas” (Chatterjee, 2011: 211).

Al trabajar con poblaciones en territorios claramente situados, se pone también a disposición de los funcionarios del gobierno un conjunto de instrumentos que les permite garantizar que los márgenes para el ejercicio de la autonomía discurren acordes con las pautas del Estado nación. En esa línea, las políticas de gobierno frente a los pueblos indígenas adquieren un componente territorialmente focalizado y administrativamente definido que implica un despliegue de funcionarios públicos, mandos medios organizativos, estadísticos, promotores indígenas, e involucra a líderes de las organizaciones y presidentes de las comunidades, creando una trama que garantiza su funcionamiento y sostiene la gobernabilidad neoliberal, tejiendo una nueva gubernamentalidad en el sentido anotado por Foucault explicado anteriormente. Se trata de una “racionalidad” no puramente abstracta ni macro política sino

desplegada por las subjetividades e instalada en las prácticas de la vida cotidiana, incluyendo una afectividad colectiva (Gago,2014). Esta nueva lógica que se pretende instalar desde la institucionalidad como principal política de relacionamiento con los pueblos indígenas, contempla el involucramiento de las organizaciones apuntando a cooptar su potencial crítico y contestario pues se atiende demandas muy concretas de la población a cambio de que formen parte constitutiva de dicha dinámica político administrativa.

En los países estudiados, herramientas como el “enfoque étnico diferencial” en Colombia, o el “enfoque intercultural” en Perú, y las sendas normativas que los respaldan, permiten a los Estados conciliar las iniciativas de auto gobierno en resguardos y municipios de mayoría indígena con sus propias políticas focalizadas. La asignación de presupuestos y competencias a las organizaciones indígenas para ejecutar programas y proyectos en dichos territorios, asumiendo niveles de gestión pública, es monitoreada además por una arquitectura institucional diseñada para administrar la diversidad cultural. La relación entre este corpus estatal que orienta las políticas indígenas y los procesos de auto gobierno desplegados por las mismas organizaciones en los territorios, suele ser tensa y porosa, utilizando el Estado técnicas de asimilación, cooptación y represión evidenciadas en la contratación de profesionales indígenas, la creación de instancias de coordinación o la criminalización de iniciativas de mayor emancipación. Ante ello, las organizaciones indígenas y los pueblos a los que representan interpelan constantemente al Estado y definen colectivamente su participación en las políticas que consideran garantizan sus derechos, disputando la orientación de las mismas, posicionándose en defensa de formas de gestión que consideran propias y procurando ampliar los márgenes de autonomía donde sea posible

Tomando en cuenta las especificidades nacionales y particularidad de cada uno de los pueblos indígenas, en este punto analizamos cómo las dos organizaciones comprendidas en el estudio participan de distintos niveles de gobierno en los territorios, tanto en la implementación de políticas públicas como en experiencias sectoriales y de gestión local desde las posibilidades de ejercer autonomía que plantean asegurando cierta independencia en la ejecución. En primer término, analizamos el caso del CRIC en Colombia, donde existe una frondosa normativa amparada en la Constitución de 1991 que dota de un status especial al Cauca otorgándole un nivel importante de auto gestión del territorio, reconociendo la existencia de 84 “resguardos indígenas” como espacios socio políticos y 115 cabildos

indígenas como entidades públicas legalmente constituidas con la función de representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.⁶⁵ La legislación permite que los pueblos indígenas puedan implementar en los territorios reconocidos los denominados “sistemas propios” en particular el Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI) y el Sistema de Salud y el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP) transfiriendo recursos públicos y competencias para su funcionamiento. Asimismo, el CRIC ha impulsado la conformación y reconocimiento de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI) como una iniciativa que ha sido clave para la formación de profesionales indígenas disputando su independencia como proyecto educativo. En general, ambas experiencias han permitido que la implementación de los servicios incorpore los preceptos indígenas de autonomía, colectividad e integralidad, pero también han significado una constante presión sobre el CRIC por responder plazos y procedimientos que tienden a burocratizar la organización, en un momento signado por el post conflicto armado y la violencia contra las y los líderes sociales. Estos procesos, y los márgenes de independencia conseguidos, son presentados por la organización indígena como resultado directo de las luchas de las comunidades y avances tangibles en la ruta de fortalecer un proyecto propio, donde la autonomía refiere también a una mayor posibilidad de auto determinación.

En segundo lugar, analizamos el caso de ARPI SC en Perú, donde después de décadas de conflicto armado, militarización y clientelismo fujimorista que afectó a los pueblos ashaninkas, el ejercicio de la autonomía en el territorio se encuentra más bien vinculado a la posibilidad de incidir en el desarrollo de programas sociales o en la gestión local, impulsando espacios como las “Gerencias indígenas” dentro de las municipalidades distritales como ocurre en la municipalidad distrital de Río Negro y la de Pangoa, ambas en la provincia de Satipo. La organización indígena ARPI SC tiene presencia directa en esta instancia, al punto que en coordinación con el alcalde designa al gerente y elige a su equipo de profesionales indígenas. Asimismo, en interacción con el gobierno nacional, la organización participa en programas sociales insertos en la propuesta gubernamental de “inclusión social” basada a su vez en la ejecución de programas sociales de carácter focalizado destinados a atender un determinado grupo de población definida como “pobre” o “vulnerable” donde se clasifican a

⁶⁵ Tomado de: <https://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>

los pueblos indígenas, como ocurre con el Programa de transferencias condicionadas JUNTOS. En ambas experiencias, la organización debe interactuar con los distintos niveles de gobierno, atendiendo requerimientos burocráticos para asegurar la atención a derechos de las comunidades a la vez que procura mantener un margen de autonomía que mantenga la independencia de las decisiones y no subsuma completamente a la organización en dinámicas administrativas. Estas experiencias son evaluadas con preocupación por la organización, cuestionando los escasos márgenes de acción y los pocos recursos disponibles, aunque todavía no se evidencie una capacidad de enunciar las críticas en un horizonte que demande autonomía también como eje de un proyecto de autodeterminación y emancipación.

1. Mantener (cierta) independencia: Esfuerzos autónomos en el Cauca

1.1 Institucionalidad y sistemas propios en el Cauca

Tal como se mencionó anteriormente, de acuerdo al marco constitucional en Colombia, el CRIC ha conseguido determinados niveles de autonomía en sus territorios ancestrales que incluyen la gestión de determinados programas de gobierno, organizando su implementación y ejecutando presupuestos públicos en dichas circunscripciones. Esto al amparo de la Constitución Política de Colombia promulgada en 1991 que, entre otros puntos favorables a los pueblos indígenas, en el Título 11 “De la organización territorial” señala lo siguiente

“Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley con derecho a gobernarse por autoridades propias, ejercer las competencias que les correspondan y administrar los recursos, establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones y participar en las rentas nacionales” (Constitución Política de Colombia; Título 11 artículo 287).

De otro lado, la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, emitida en el 2011 como Ley 145 dispuso la creación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI) aunque se concentró en dictar las normas orgánicas necesarias para la organización político administrativa de departamentos, municipios y distritos, exponiendo lo referido a las ETI de modo muy genérico. Por esta razón, las organizaciones indígenas presentaron una querrela a la Corte Constitucional cuya sentencia C- 489 del año 2012 confirmó que la Ley omitía el proceso de

conformación y funcionamiento de las ETI proponiendo una posterior regulación de los correspondientes deberes constitucionales. No obstante, el fallo de la Corte sentenció también que, debido a la ausencia total de legislación, las ETI no estaban sujetas a ningún control constitucional, por lo que se declaró inhabilitada de legislar en detalle, exhortando al Gobierno Nacional y al Congreso expidieran el proyecto de ley especial que reglamentara lo relativo a su conformación y funcionamiento.

La demanda del reconocimiento de autonomía en los territorios indígenas y la exigencia de definición gubernamental respecto a las ETI, fueron reivindicaciones centrales del CRIC durante la Minga Social Indígena y Popular por la vida, el territorio, y la soberanía llevadas a cabo en el Cauca en octubre del 2013. Luego de una semana de intensas protestas, el gobierno Nacional se comprometió con el CRIC y otras organizaciones indígenas a promulgar lo antes posible un Decreto que estableciera la normativa necesaria para reglamentar los territorios indígenas, sus competencias y márgenes de gobierno propio. Un año después, el 7 de octubre del 2014, el Gobierno Nacional respondió el compromiso mencionado y emitió el Decreto Ley 1953 con el objetivo de crear un régimen especial para la implementación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI) en lo concerniente a la administración de los sistemas propios (educación y salud), de algunas funciones públicas como agua potable y saneamiento básico, de mecanismos de financiación, vigilancia y control y el fortalecimiento de la jurisdicción especial. Tal como anota León (2016) antes que proponerse garantizar autonomía, el Decreto 1953 se propuso precisar los contornos étnicos de la política de descentralización nacional, a fin de implementar debidamente las Entidades Territoriales Indígenas, regulando los procesos de planeación en el marco del Sistema General de Participaciones (SGP). De este modo, el gobierno central renunciaba a ciertas funciones para que los gobiernos subnacionales se encargaran de ellas, asignando tareas específicas a diferentes niveles de administración sin renunciar al control normativo y presupuestal, configurando una transferencia de autoridad bastante limitada (León; 2016).

En este marco, el Sistema General de Participaciones (SGP) fue creado el año 2011 y se define como el conjunto de recursos que la nación transfiere a las entidades territoriales – Departamentos, distritos y municipios- para la financiación de los servicios a su cargo en particular educación, salud, agua potable y saneamiento básico. A partir del 2014, con la promulgación del Decreto Ley 1953, el SGP debía transferir una parte de esos recursos a los

resguardos indígenas a través de la Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas (AESGRPI) que permitió transferir recursos per cápita a los resguardos indígenas para la financiación de los proyectos de inversión incluidos en sus Planes de Vida. El Estado se reserva la facultad de reconocer qué pueblo puede ser partícipe o no de esta autonomía y reclamarse Entidad Territorial Indígena (ETI) con derecho a la asignación de recursos y competencias en su territorio pues, según lo establecido en el artículo 26 del Decreto 1953, solamente los Resguardos indígenas legalmente constituidos y reportados por el Ministerio del Interior en el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) y en el Departamento Nacional de Planeación (DNP), pueden ser beneficiarios de la AESGRPI. Asimismo, cumplido este primer requerimiento, cuando la Autoridad Propia del Territorio Indígena desee asumir funciones y competencias públicas como la administración y ejecución directa de los recursos del SGP, debe presentar una solicitud formal ante el DNP con los requisitos que éste exija; es decir, deberá certificarse ante esta institución. Una vez finalizado ese trámite el Ministerio de Hacienda y Crédito Público tiene la facultad de asignar la administración y la ejecución de los recursos al gobernador del departamento en donde se encuentre el Territorio Indígena.

Este desarrollo legal administrativo ha involucrado directamente al CRIC en el Cauca pues la organización decidió participar de la AESGRPI asumiendo el desafío de implementar lo que denominan “Administración propia” definida como la *“participación colectiva comunitaria para decidir sobre los recursos que son de la comunidad e invertir en lo que el pueblo necesite”*.⁶⁶ Según la información institucional, dicha administración debe mantener determinadas características entre las que destacan la importancia de establecer normas propias que permitan direccionar y contralar los recursos en el territorio, así como la disposición al dialogo con las normas del gobierno nacional, defendiendo los intereses de la organización y evitando caer en una *“lógica ordinaria que impida una real autonomía”* (CRIC, 2018). Resalta además la preocupación por llevar adelante procesos de planeación que involucren a las comunidades en la construcción de Planes de Vida, asumiendo la responsabilidad de la ejecución seguimiento y evaluación de los proyectos y garantizando el uso de los recursos con *“eficiencia, eficacia y transparencia siempre respondiendo a las necesidades de las comunidades”* (sic). Sobre las bases de esta legislación, el CRIC

⁶⁶ Información tomada de: <https://uaiinpebi-cric.edu.co:8090/> el 25 junio 2017

implementa dos programas claves para el bienestar de los pueblos indígenas reconocidos como “Sistemas”: el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP) y el Sistema de Salud Propia e Intercultural (SISPI). Ambas experiencias son representativas de los esfuerzos del CRIC y los pueblos indígenas por ejercer la autonomía dentro del marco legal, asumiendo el desafío de desarrollar las funciones establecidas por ley con eficiencia y relativa independencia, sin claudicar las viejas banderas unidad, tierra, cultural y autonomía.

Según lo anotado por el portal institucional de la organización, el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP) implementado por el CRIC puede definirse como

“Un proceso cuyo objetivo es garantizar una educación integral acorde con las necesidades de los pueblos indígenas. Este sistema se estructura en cuatro ejes: *el político-organizativo, el pedagógico el administrativo y el de gestión* contemplando la formación desde la primera infancia, primaria y secundaria trabajando para que el estudiante indígena llegue a la formación universitaria.⁶⁷

El SEIP busca la unificación de la educación indígena en el Cauca bajo una misma estructura, lo suficiente flexible para ser aplicada en cada comunidad según sus problemas y características específicas. Sin embargo, el SEIP debe enmarcarse en lo establecido por el Proyecto Educativo Institucional (PEI) del Ministerio de Educación, que opera como el marco regulador básico de las escuelas y colegios y en donde se especifica, entre otros puntos, los principios y fines del establecimiento, la estrategia pedagógica, el reglamento para docentes y estudiantes y el sistema de gestión. El PEI tiene carácter nacional pero “debe responder a situaciones y necesidades de los educandos, de la comunidad local, de la región y del país, siendo concreto, factible y evaluable”.⁶⁸

En la implementación del SEIP en el Cauca, el CRIC incluye el desarrollo del *Proyecto Educativo Comunitario* (PEC) trabajado por la misma organización y aceptado por el Estado colombiano a raíz de la movilización en las Mingas de resistencia del 2013 y 2015. El PEC tiene como unidad básica la cobertura de cada Resguardo y se implementa en las escuelas como expresión concreta de la propuesta educativa en sus diversos niveles. Vale señalar que el PEC recoge la demanda fundacional del CRIC referida al derecho de recibir

⁶⁷ Información tomada de: <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-educacion/> fecha 30 de noviembre 2019

⁶⁸ Información tomada de: <https://www.mineducacion.gov.co/1621/article-79361.html> 14 noviembre 2018

educación propia, es decir desde su lengua, cosmovisión y saberes, promoviendo la recuperación de la identidad y prácticas culturales. Esta demanda, apoyada por los cabildos, dio origen a los primeros programas de Etnoeducación, al nacimiento de las escuelas bilingües y a la consolidación del Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI)

El PEBI surgió de manera formal en el V Congreso del CRIC, realizado en Coconuco en marzo de 1978, con el objetivo de que los pueblos originarios y las comunidades “*se apropien de la educación y la asuman como parte de su cotidianeidad y particularmente, como un espacio de lucha*”⁶⁹. Como señalan sus documentos oficiales, en su primera etapa, el PEBI se caracterizó por vincular la educación con la lucha por la tierra, la autoridad y la cultura, desarrollando talleres de capacitación e investigación sobre temas relacionados con la historia de Colombia y América Latina, la recuperación del territorio, la legislación indígena a nivel nacional e internacional, colocando mucho énfasis en la alfabetización para adultos. En una segunda etapa, el PEBI se abocó a la construcción de escuelas comunitarias, así como a la formulación de los criterios y principios que caracterizan su propuesta educativa cuestionando la educación que imponía el Estado e impulsando las “Escuelas propias”, donde las formas de enseñanza priorizaban las lenguas originarias y la revitalización de la cultura. En la tercera etapa del proyecto las escuelas pasaron a ser Centros Educativos Comunitarios Indígenas Bilingües (CECIB) y se afianzó la formación de maestros indígenas y no indígenas en los territorios, profesionalizando los docentes a nivel bachillerato y universitario, procurando que los maestros fueran vistos como los líderes culturales y sociales. En general, como plantea la educadora y fundadora del CRIC Graciela Bolaños, la constitución del PEBI ha sido un pilar de la organización indígena y ha demostrado su capacidad de ensayar alternativas propias en un proceso largo y complejo que ha requerido decisión política, pero sobre todo cohesión como organización y como pueblo.

Ha sido un proceso difícil y complejo, pero fue fundamental la estructura organizativa que favorece la crítica y le dice de frente al Estado que va a implementar su propia educación. Los cabildos lo dicen, por eso para mí el proceso educativo lo han sacado adelante los cabildos, las comunidades de base, ellos han salvado la coherencia del funcionamiento de estos sistemas. Si miramos todo el proceso de construcción del PEBI y ahora el SEIP para mí pesa más lo positivo porque hemos partido de cero... Se ha ido cambiando y mejorando

⁶⁹ Información tomada de <https://desinformemonos.org/en-colombia-la-educacion-indigena-esta-en-el-territorio/>

*la vida de la gente, siempre recurriendo a lo cultural, lo central son los procesos de revitalización cultural que la gente viene haciendo y el sentido de vida buena para todos*⁷⁰.

A lo largo de sus más de cuatro décadas de existencia el PEBI es el programa del CRIC más representativo, cuyo arraigo y fortaleza le ha permitido adaptarse a los requerimientos del SEIP. Desde este programa, que se imparte en las escuelas de resguardos indígenas del Cauca, el espacio escolar es concebido como continuidad del espacio familiar con una proyección comunitaria basada en la cultura y promoción de formas de expresión de identidad que la caracterizan. Sin apartarse de los marcos del Ministerio de Educación, pero aprovechando la independencia que brindan los márgenes de autonomía, ha logrado plasmar una propuesta pedagógica que reconoce sus propias formas de enseñar y aprender. Según la misma organización, el PEBI consolida un modelo educativo propio que *“resalta valores culturales de los pueblos y el ejercicio de su autonomía, para lo que desarrolla actividades de investigación y capacitación, acompañado de un proceso de profesionalización de maestros que retroalimenta los procesos de elaboración curricular”* (CRIC, 2004). Como señala la misma dirigencia, el diseño escolar y la propuesta pedagógica del CRIC ha permitido consolidar un currículo escolar propio, procesos de formación docente y vínculos comunitarios con la escuela como base de aprendizaje cuyos resultados en términos de política pública han dado lugar a análisis específicos más profundos⁷¹. No obstante, mantener márgenes de autonomía en la implementación misma del servicio educativo, es todavía una tarea que conlleva importantes dificultades.

Poner en marcha el PEC a partir del PEBI en los marcos del PEI con los recursos señalados por el SPG vía el AESGRPI ha sido y es un desafío grande para el CRIC, que ha debido colocar atención en las acciones de administración y gestión, debiendo desplegar recursos y destinar profesionales con los que no necesariamente contaban. Además, ha requerido lidiar con la exigencia del Estado de cumplir estándares de calidad educativa y requerimientos a los docentes que frecuentemente entran en tensión con la propuesta indígena. La relación con las y los maestros que implementan el PEC ha sido uno de los puntos más críticos pues deben enfrentar procesos de evaluación, tramites y gestiones

⁷⁰ Graciela Bolaños, entrevista citada

⁷¹ Para mayor información sobre educación propia indígena en el Cauca y la política pública revisar por ejemplo Galeano Miriam (2015) *Políticas Públicas de educación indígena construidas por el CRIC 1974-2012*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

requeridos por el Ministerio de Educación y que se suman a los que demanda el CRIC, debiendo muchas veces realizar un “doble trabajo”. Frente a tal duplicidad, los maestros solían optar por acceder a los requerimientos del Ministerio como entidad que operaba como ente empleador y pagaba los salarios. Desde la implementación del Decreto 1953 el CRIC puede contratar directamente a los docentes, lo cual genera menos tensión con el Ministerio de Educación, pero abre un flanco con el Sindicato docente, que ha intentado imponer una línea clasista también en el Cauca, presentando muchas veces al CRIC como la nueva patronal con la que negociar.

Ante esta situación, la dirigencia del CRIC vinculada con el desarrollo de los programas, mantiene una evaluación positiva de los avances logrados, pero también se plantea inquietudes especialmente relacionadas con las competencias asumidas y el manejo de recursos públicos. En tal sentido, existe conciencia de que las transferencias de recursos para el proceso educativo pueden operar como una camisa de fuerza que impide desligarse de ciertos requisitos fundamentales para la maquinaria estatal, tales como la tasa técnica, los horarios de aprendizaje y algunos contenidos básicos curriculares. Asimismo, el Estado no cede el control en temas administrativos como las transferencias y la rendición de cuentas, debiendo el CRIC mantener reuniones periódicas con la Contraloría General de la Nación, la Contaduría General de la Nación y el Ministerio de Hacienda y Crédito Público, lo cual demanda destinar a esta tarea un equipo cada vez más profesionalizado, que suele estar desconectado de la dinámica política de la organización. Pero puestos a realizar el balance, la dirigencia del CRIC prefiere resaltar la “construcción relativa de autonomía educativa”, como un proceso en el cual la educación se convierte en un campo de disputa, desafiando las presiones estatales. Se reconocen así los avances en el territorio, no desde una vocación separatista, sino planteando nuevos límites de autonomía desde las experiencias de auto gestión. En esta línea van las afirmaciones del Luis Quina

El PEC en el Cauca y toda la experiencia del PEBI muestran una nueva correlación de fuerzas donde la cultura indígena ya no permite que se le vea como subordinada. La educación es un ejercicio de interculturalidad con los pueblos indígenas y campesinos, es respetar el derecho de uno y otro, no es pensar que los indígenas vamos a homogeneizar a todo el mundo o ser los nuevos patrones. Esos son discursos malintencionados que incluso ha surgido de la misma izquierda que discrepan o no entienden nuestro trabajo como son algunas facciones del sindicato de maestros.⁷²

⁷² Luis Quina, entrevista citada

Lo referido al Sistema de Salud indígena sigue un ritmo similar al educativo, en tanto plantea marcos legales favorables a la auto gestión que permiten a la organización indígena adecuar sus líneas de trabajo, acatando nuevos dispositivos normativos, pero también ampliando sus márgenes de acción. En tal sentido, el Decreto 1848 promulgado el año 2017 estableció un sistema de habilitación especial para el funcionamiento de Empresas Prestadoras de Salud (EPS) indígenas, “*planteando condiciones administrativas, científicas, técnicas, culturales y financieras, para garantizar el acceso a los servicios de salud con enfoque diferencial a sus afiliados, atendiendo a las particularidades socioculturales y geográficas de los pueblos indígenas*”⁷³. En ese marco se constituyó el Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI) implementado en el Cauca sobre la base del Programa de Salud Indígena (PSI) del CRIC, fundado tres décadas anteriores.

El PSI- CRIC surgió en 1982 a partir de la decisión de los cabildos indígenas de impulsar una atención en salud mucho más acorde con su cultura, formas de vida y costumbres, reivindicando además la medicina tradicional y los saberes ancestrales. Con el nuevo marco normativo planteado por el Decreto N°1953, los pueblos indígenas y especialmente el CRIC, exigieron al Estado el cumplimiento de disposiciones específicas, como la resolución 10013 sobre prestaciones de los servicios de salud en zonas indígenas. Tras una serie de deliberaciones y consultas, el CRIC asumió la tarea de constituirse como una administradora propia de recursos del Régimen Subsidiado en Salud, o Empresa Prestadora de Servicios bajo la denominación de “Asociación Indígena del Cauca- Entidad Prestadora de Salud Indígena” (AIC- EPSI) responsable de implementar el SISPI.

En el marco del SISPI, el CRIC ha continuado impulsando el Programa de Salud Indígena (PSI), financiado con recursos de la AIC- EPSI con el objetivo de recuperar y mantener las practicas ancestrales de medicina tradicional y autonomía alimentaria de acuerdo a la cosmovisión de cada pueblo. Como afirma sus documentos oficiales el trabajo del PSI se basa en “*mantener la relación de armonía y equilibrio entre todos los seres, hombre, naturaleza y espíritus, vivenciada en la cosmovisión, normas y prácticas culturales de cada pueblo*”⁷⁴. Para ello desarrolla tres líneas de acción; la primera refiere al

⁷³ Información de: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=1291>

⁷⁴ Información tomada de: <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/> fecha 2 de diciembre 2018

fortalecimiento de la medicina tradicional promoviendo la cosmovisión indígena, y facilitando las expresiones de la medicina indígena desde el apoyo a los médicos tradicionales. La segunda línea es la relacionada con la autonomía alimentaria, destinada a fortalecer los aspectos nutricionales de la comunidad mediante la recuperación de la alimentación propia, la educación en nutrición, el apoyo a la diversificación de la huerta familiar con las semillas tradicionales y el intercambio de productos a través de los trueques. Es también concebida como una estrategia de resistencia de los pueblos indígenas a la situación de crisis social y política del país y a las tendencias capitalistas de la globalización expresadas, por ejemplo, en la masificación de semillas transgénicas. La tercera línea del PSI es la de capacitación, orientada a impulsar procesos de aprendizaje y formación que fortalezcan la prestación de salud desde las comunidades indígenas, lo cual incluye la formación de personal en salud (agentes de salud, promotores, auxiliares de enfermería) de los sabedores propios en salud (médicos tradicionales, parteras, pulseadores, sobanderos entre otros) y la revitalización de las prácticas y concepciones culturales de salud de los pueblos indígenas que conforman el CRIC.

Como puede desprenderse de la información recabada, la transición hacia el Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural (SISPI) es compleja y todavía está en proceso. Su implementación ha demandado a la organización indígena un gran esfuerzo por conseguir que se reconozcan principios y algunas pautas propias de la medicina indígena, como por ejemplo vincular a los “sabedores de salud” con los establecimientos estatales. Esta transición demanda principalmente afianzar el trabajo en cada uno de los resguardos, de modo que la población concilie el cuidado de la salud y la sabiduría ancestral, apoyando los procesos de formación de profesionales indígenas y comprendiendo el enfoque propio de los pueblos. Asimismo, plantea una compleja relación con el Ministerio de Salud y Protección Social pues requiere llegar a acuerdos en temas concretos como el reconocimiento y distribución de medicamentos propios que generalmente no cuentan con certificación sanitaria. Esto a su vez lleva a la discusión sobre los diferentes productos tradicionales que se trabajan y la necesidad de realizar investigaciones que profundicen el uso de la medicina propia y la transformación de plantas, para lo cual el CRIC ha intentado coordinar con el Departamento de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia (COLCIENCIAS) sin resultados alentadores. Otro punto de tensión con el Ministerio de Salud es la formación de

profesionales y la formación de “médicos propios” pues aún no se ha reconocido legalmente esa figura y aunque el CRIC espera avanzar en la apertura de una carrera profesional de medicina propia que se dicte en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, todavía no se ha conseguido.

Implementar el SISPI ha supuesto también dificultades para cumplir los requisitos que la ley impone para mantenerse como empresa prestadora AIC-EPSI. De acuerdo al Decreto 1848 las Entidades Prestadoras de Salud indígenas deberán demostrar las condiciones financieras que dieron lugar a su habilitación para operar, mediante el cumplimiento de obligaciones tales como la presentación, dentro de los plazos y términos establecidos por la Superintendencia Nacional de Salud, de los estados financieros debidamente certificados y dictaminados por el revisor fiscal y de conformidad con el Régimen de Contabilidad Pública expedido por la Contaduría General de la Nación y la Circular Única de la Superintendencia Nacional de Salud. Asimismo, deberá disponer de un patrimonio mínimo equivalente al valor de ciento cincuenta (150) SMLMV (salarios mínimos legales mensuales vigentes) por cada cinco mil (5,000) subsidios administrados. Además, las EPSI deben mantener la reserva técnica para autorización de servicios y registrar facturas y estipular con detalle que tratamientos implican “lo propio” en el marco del Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural SISPI. El CRIC ha asumido el desafío con bastante responsabilidad, contratando equipos administrativos profesionalizados y procurando un manejo de los recursos muy escrupulosos. Por ejemplo, el portal web de la organización publica los estados financieros de los últimos dos años consignando activos y pasivos de la AIC- IPSI. Publica también la relación general de afiliados facilitando la búsqueda de los mismos según el resguardo, régimen y tratamientos⁷⁵.

Ante estas exigencias, lo mismo que en el caso del Sistema Educativo, existe en la dirigencia del CRIC la preocupación de que la Entidad Prestadora se desvincule del movimiento pues, por su trabajo abocado a lo financiero y administrativo tiende a mantener profesionales calificados menos vinculados a la organización y la actividad política. También aquí las pautas de la administración pública, otorgan poco margen de autonomía, subordinando al SISPI a un seguimiento y control económico permanente, que acaba por demandar mucho tiempo y recursos. Sin embargo, lo mismo que la docente Graciela

⁷⁵ Información tomada de <https://www.cric-colombia.org/portal/> Fecha 2 diciembre 2018

Bolaños fundadora del PEBI, el coordinador del Programa de Salud del CRIC, Jorge Eliecer Sánchez tiene un balance positivo de lo avanzado.

Es sin duda una experiencia positiva, el CRIC ha demostrado que los Cabildos, a pesar de todos los obstáculos y limitaciones que plantea la Ley y todos los requisitos que nos exigen los funcionarios, es capaz de sacar adelante una propuesta de administración sociocultural en salud con resultados positivos tanto administrativos, como de impacto en la calidad de la atención y en las condiciones para proteger la salud en las comunidades y lograr la aplicación de sus derechos. Hay avances en la armonización de las acciones de la medicina tradicional y el sistema de salud en el Cauca, eso lo reconoce hasta el ministro ⁷⁶

Junto a estas experiencias que implican un alto grado de adaptación a la normativa y marco administrativo nacional que impone el aparato estatal colombiano, y más específicamente de la gubernamentalidad neoliberal, también el CRIC ha logrado mantener experiencias propias destinadas a garantizar derechos que complementan el trabajo en los Sistemas propios y potencian el ejercicio de la autonomía en las intervenciones. Es el caso de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI) fundada por decisión de las comunidades para complementar el trabajo del Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) y que tras décadas de persistente funcionamiento ha logrado consolidarse como centro de enseñanza, investigación y formación indígenas.

1.2 La experiencia de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI)

El proceso de conformación de la UAI forma parte del proceso organizativo del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI) fundado por el CRIC en 1978 con el objetivo de diseñar e implementar un programa educativo que respondiera a la realidad de los pueblos indígenas de los resguardos y comunidades del Cauca. En esa etapa inicial y prácticamente durante toda la primera década de funcionamiento, el trabajo del PEBI se abocó a acompañar la profesionalización de maestros indígenas, llegando a formar cerca de 270 maestros de primaria en coordinación con institutos pedagógicos y la Universidad del Cauca en Popayan. Asimismo, se logró construir cinco escuelas comunitarias con participación de las comunidades que discutieron y consensuaron colectivamente qué tipo de educación necesitaban y cuáles debían ser los valores a fortalecer. Como señala la profesora Graciela

⁷⁶ Entrevista telefónica a Jorge Eliezer Sánchez, coordinador del Programa de Salud del CRIC, realizada por Anahí Durand 30 noviembre 2018

Bolaños, fundadora de esta experiencia, el proceso de interrogarse e investigar colectivamente qué tipo de formación debía desarrollarse en las comunidades, convenció al equipo pedagógico del CRIC de que la educación debía servir básicamente para asegurar el “vivir bien”, lo cual implicaba profundizar en una epistemología propia, conectada a la sabiduría de los pueblos y articulada a procesos cotidianos. Para ello era importante enfatizar en el desarrollo de procesos prácticos como medios para acceder al conocimiento y base del aprendizaje, asumiendo el desafío de apropiarse de la educación como eje del bienestar y no solamente como un medio para incorporarse a la fuerza laboral (Bolaños, 2017).

El trabajo en las cinco escuelas comunitarias sentó las bases para conformar las escuelas interculturales que impartían educación bilingüe para los tres pueblos indígenas con mayor presencia en la zona; nasayuwwe-castellano, (nasas) misag-guambianos- castellano e inga-castellano. Como afirma el equipo fundador, los mismos pueblos aportaron lo necesario para la construcción de criterios en la elaboración de los contenidos y si bien en muchas ocasiones se coincidía con la escuela formal, en otras no, por lo que debió educarse a los padres de familia para que entendieran los cambios que el PEBI impulsaba. Las escuelas comunitarias se multiplicaron y el CRIC debió asumir cada vez más la tarea de formar profesionalmente a los maestros indígenas, proyectando en primera instancia un bachiller pedagógico con énfasis en etnoeducación. Justamente, la siguiente etapa entre 1988 y 1998, el equipo pedagógico del CRIC llevó adelante diversas iniciativas de capacitación docente y acompañamiento para atender los requerimientos del programa de educación propia. La evaluación compartida era que no podía atenderse de manera adecuada las necesidades de formación de los pueblos indígenas sin considerar la formación docente y la promoción de la investigación, por lo que se requería fortalecer propuestas educativas que permitieran construir programas concordantes con los procesos de consolidación cultural y política de los pueblos. En este marco, las autoridades, los líderes indígenas y los mismos maestros indígenas fueron reconociendo la importancia de contar con centros formativos de enseñanza e investigación propios, planteándose la posibilidad de implementar una universidad capaz de profundizar el proceso de educación bilingüe, intercultural y comunitario que respondiera a las exigencias de los pueblos indígenas para desenvolverse mejor al interior de sus culturas y en el contexto nacional y mundial (Tattay, 2012).

En la siguiente etapa, que comprende desde inicios del 2000, el CRIC insistió en la decisión de contar con una Universidad propia por lo que la UAII empezó a funcionar como un centro de formación autónomo sin reconocimiento oficial. A fin de garantizar el reconocimiento de los estudiantes, el CRIC firmó un Convenio con la Universidad del Cauca para llevar adelante un programa de licenciatura en Etnoeducación o pedagogía comunitaria destinado básicamente a los maestros bilingües. En base a este convenio, la Universidad Nacional del Cauca, aceptó *legalizar* una experiencia autónoma que el CRIC ya había iniciado, lo cual demandó a la organización no sólo la convalidación de algunos de los estudios previos realizados, sino también la regularización de los procedimientos de admisión que la legislación universitaria regular colombiana exigía. Gracias a esa fórmula consiguieron graduarse varias promociones de maestros indígenas debidamente certificados. El 20 de noviembre del 2003 la Universidad Intercultural Indígena del Cauca (UAII) obtuvo el reconocimiento del Estado colombiano que certificaba su existencia y proceso de organización, pero no la habilitaba todavía para entregar títulos ya que sus programas carecían de la certificación requerida por el Ministerio de Educación. Ante este escenario, la UAII mantuvo el Convenio con la Universidad Nacional del Cauca y a la vez optó por firmar un convenio con la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua (URACAN) de modo que esta institución expedía los títulos a los estudiantes y luego ellos debían convalidarlo en Colombia. Con el reconocimiento estatal logrado y los convenios establecidos, la UAII continuó un funcionamiento regular brindando carreras profesionales cada una de ellas articulada al proyecto político y a las distintas acciones que demandaba cubrir la interacción con el Estado.

La UAII inició sus funciones impartiendo la *licenciatura en Pedagogía Comunitaria*, destinada a la formación de maestros bilingües en sus respectivas lenguas (Nasayuwe-Castellano, Namuywam-castellano, Embera-castellano, Inga-castellano). Este programa nacido en 1978 es el fundacional y cuenta con varias promociones de educadores indígenas que desarrollan el Sistema de Educación Propia e Intercultural (SEIP). Posteriormente se sumó el *Programa de salud propia e intercultural*, enmarcado en los esfuerzos y proyecciones para el mejoramiento de la salud, atendiendo las particulares maneras de ver y entender la salud y la vida desde las respectivas cosmovisiones de los pueblos indígenas y en coordinación con el Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI) También

destaca el *Programa de Derecho Propio* orientado a formar profesionales que faciliten los procesos de organización y desarrollo territorial, de concertación y organización social y económica conforme a las perspectivas y necesidades comunitarias, abarcando campos de acción como análisis y desarrollo de los elementos de jurisdicción propia en relación con la concertación y exigibilidad frente al Estado. Más recientemente se han implementado el Programas de Administración y Gestión Propia, el Programa de Revitalización de lenguas indígenas, el Programa de Desarrollo Comunitario y el Programa de Producción y de Revitalización de la Madre Tierra que busca desarrollar procesos de formación amplia a partir de prácticas aplicadas e investigación que permitan el cuidado y conservación ambiental.⁷⁷

En general, puede afirmarse que la UAII se ha logrado consolidar como una experiencia de trabajo colectivo destinada a atender las exigencias de formación e investigación educativa de los pueblos indígenas del Cauca, lo cual implica la formación docente y otras centradas en la gobernabilidad, la producción, la salud, la historia y la cultura en su conjunto. Vale anotar también que este esfuerzo del CRIC se enmarca en un proceso de revitalización de las demandas de los pueblos indígenas por acceder a una educación superior acorde con sus conocimientos, expectativas y formas de vida conectado a otras experiencias de educación superior indígena intercultural en Latinoamérica. Como afirma López (2017) hay una creciente preocupación por el acceso de la población indígena a la educación superior y la constatación de que los estudiantes indígenas experimentan necesidades educativas diferenciadas, producto tanto de su propia condición sociocultural y lingüística como de la acumulación de requerimientos educativos insatisfechos desde su paso por la escuela primaria debido a la baja calidad del sistema educativo y a la falta de pertinencia cultural de los planes de estudio. Esta preocupación ha permitido avances en la inclusión de algunos conocimientos indígenas en el currículo por parte de universidades convencionales, aunque todavía no sean concebidos como parte de un sistema de conocimientos alternativo al actual (López, 2017). No obstante, las organizaciones indígenas han tomado la iniciativa en organizar universidades propias llevando a cabo importantes esfuerzos como ocurre en Nicaragua o Ecuador, a la vez que tejen articulaciones como la Red de Universidades

⁷⁷ Información tomada de: <https://www.cric-colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigena-intercultural-uaii/>

Indígenas Interculturales y Comunitarias del Abya Yala (RUICAY) de la que la UAII forma parte desde su fundación.⁷⁸

No obstante, pese a funcionar en base a diferentes convenios, el CRIC no renunció a conseguir el reconocimiento y certificación de sus programas por parte del Ministerio de Educación, procurando cumplir los requerimientos establecidos. Para conseguir este fin necesitaba aprobar un estudio de factibilidad exigido por el Ministerio de Educación en base a tres ejes principales: el primero, mostrar que la universidad contaba con los dinamizadores idóneos (docentes y personal administrativo necesario) segundo, dar cuenta de la estructura académica y administrativa que se corresponda como una universidad; y tercero demostrar tener solvencia económica aprobando un estudio de factibilidad financiera. Además, el reconocimiento fue una exigencia presente en la movilización indígena, pues la minga del 2107 incluyó en la plataforma de lucha que la UAII fuera debidamente reconocida por todas las instancias del Estado colombiano. Finalmente, el 20 junio del 2018 la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAII) fue reconocida por el Ministerio de Educación Nacional como una institución de educación superior indígena propia.

En sus casi tres décadas de funcionamiento, la UAIIIN, se ha abocado a cualificar diversos procesos formativos, en el marco del objetivo definido por el CRIC de convertir a la educación en un eje para la construcción y desarrollo integral del proyecto y/o plan de vida de los pueblos indígenas del Cauca. En tal sentido, la universidad se asume como una estrategia de formación integral que conlleva al fortalecimiento, potenciación y proyección de las acciones sociales, económicas, políticas, organizativas, culturales que sustentan los planes y proyectos de vida de cada uno de los pueblos en el marco de la interacción y convivencia armónica entre sí y con la naturaleza (Bolaños; 2012). Su funcionamiento ha puesto en marcha procesos de ampliación, socialización y profundización del conocimiento, orientados a promover e implementar modelos de desarrollo comunitario, cuestionando preceptos epistemológicos propios del saber occidental. Asimismo, debe asumir el desafío de romper con la lógica histórica de las disciplinas y de la estructura compartimentalizada de la oferta universitaria para pensar en abordajes distintos de carácter multi e interdisciplinarios, orientados a la solución de problemas concretos, planteándose también la organización de programas académicos temporalmente limitados en el tiempo, dirigidos a

⁷⁸Información tomada de: <http://www.reduii.org/ruiicay/>

satisfacer necesidades igualmente específicas definidas en coordinación con la organización indígena y las comunidades (López,2017).

Desde sus inicios el CRIC ha colocado particular énfasis en mantener el proyecto de la UAII como una experiencia autónoma fundamental para la existencia y desarrollo del proyecto político y social que representan, procurando enlazarla con los distintos procesos que involucran a la organización y tienen que ver directamente con las condiciones de vida de las comunidades. Por ejemplo, la universidad es parte constitutiva del Sistema Educativo Propio en tanto facilita la cualificación de los procesos pedagógicos, desarrolla estrategias de investigación en los diferentes campos y asume la comprensión del conocimiento como eje significativo del desarrollo integral, posicionando y difundiendo los planteamientos educativos de los pueblos indígenas a un nivel de universalidad (Bolaños, 2017). Asimismo, se ha logrado implementar las carreras profesionales de Administración y Gestión propia, fundamentales para contar con profesionales formados por la misma organización y familiarizados con los trámites burocráticos, administrativos y financieros que implica la gestión de los sistemas propios. También se ha avanzado en implementar el Programa de Salud Comunitaria a fin de atender los requerimientos del SISPI, aunque su orientación está más vinculada a la enfermería y atención sanitaria de nivel primario que a la medicina por lo que no incluye la formación de médicos. Tanto la dirigencia del CRIC como las autoridades y equipo pedagógico de la universidad, coinciden en resaltar la importancia de sostener la UAII como proyecto político autónomo y las dificultades que ha conllevado en términos de negociación con el Estado, que demoró casi dos décadas en otorgar el reconocimiento. Así lo destaca Leyer Zemañaque, licenciada en etnoeducación del pueblo yanacona y coordinadora pedagógica de la institución

La UAII fue creada en el marco de la autonomía de los pueblos y en el marco de un sistema educativo indígena propio. Significa mucho para nuestros planes de vida, para nuestro proyecto político, porque nosotros nos hemos organizado para pervivir, para cuidar nuestra cultura, nuestras formas de organización y tenemos mucha esperanza en que la UAII pueda seguir haciendo ese trabajo de formar hombres y mujeres de nuestros territorios y otras culturas. (...) Ha sido muy difícil conseguir que el Estado reconozca este proyecto, se ha trabajado directamente con ellos explicando lo que se viene haciendo, de tal manera que los currículums, los procesos de adecuación, de aseguramiento de calidad son ampliamente conocidos y no los pueden invalidar.⁷⁹

⁷⁹Entrevista a Leyer Zemañaque, coordinadora pedagógica de la Universidad Indígena Intercultural del Cauca, realizada por Anahí Durand, Popayan, 16 febrero 2015

En general, el proceso de la UAII se ha consolidado como un referente de educación intercultural, y un esfuerzo sostenido por fortalecer las identidades de los pueblos indígenas, para enfrentar las múltiples desigualdades y conflictos que los afectan, tales como el desplazamiento forzado, la violencia o la desintegración cultural. Es además una educación que revaloriza a las lenguas originarias como herramientas para la construcción de conocimientos desde lo propio y que apela a la fuerza de la acción comunitaria para legitimar la identidad, comprometida con su propia historia y valores de ayuda mutua y diálogo. Estas dinámicas potencian el sentido de la construcción de políticas públicas y aportan a la sociedad en general una estrategia del ejercicio comunitario que amplía las posibilidades de los pueblos indígenas de proyectar propuestas educativas que favorezcan directamente su bienestar. Para la fundadora de la UAII Graciela Bolaños la organización se plantea fortalecer procesos de desarrollo local como una condición básica para la interlocución en el mundo global en condiciones de respeto mutuo y reconocimiento de su dignidad. Se asume así el concepto de “universidad propia”, no porque sea cerrada al mundo, sino porque nace de una decisión colectiva que entiende la educación como herramienta para que la gente construya su propio desarrollo, que en el caso de los pueblos indígenas es a la vez el desarrollo y bienestar de la comunidad (Bolaños, 2017).

La experiencia de la UAII configura así un esfuerzo autónomo de los pueblos indígenas, y el CRIC como su organización representativa, por responder a las necesidades y cosmovisión de las comunidades desde la formación de profesionales, la generación de conocimientos y la investigación de saberes propios. Expresa a la vez un proceso complejo de múltiples desafíos relacionados principalmente con la institucionalidad estatal, las demandas de las organizaciones y las expectativas de las mismas comunidades. En primera instancia, la UAII debió lidiar con los requisitos exigidos por el Ministerio de Educación para certificar las carreras universitarias de modo que pudiera expedir títulos sin problema. Cumplir este requisito demandó casi veinte años de trabajo pedagógico y administrativo, pero también supuso que el CRIC y las comunidades se involucraran activamente colocando la certificación como punto de agenda en las mingas de protesta. De otro lado, la consolidación de la UAII como referente de educación superior indígena la ha llevado a enfrentar el desafío de atender la demanda de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) para

recibir estudiantes indígenas de otras regiones del país, lo cual implicaría ampliar servicios, docentes y sobre todo profundizar en los conocimientos de otros pueblos fuera del Cauca. Por ahora la UAII ha asumido más bien un rol asesor, procurando monitorear procesos locales, pero es una demanda latente que deberá definir en qué medida es capaz de atender. Finalmente, un desafío fundamental para el CRIC y la UAII es responder y adaptarse a las expectativas de las nuevas generaciones de jóvenes indígenas que deberían estudiar en la UAII y que muchas veces optan por no hacerlo. Se trata de jóvenes probablemente más interesados en insertarse en circuitos laborales públicos o privados, nacionales o incluso internacionales, y no necesariamente dispuestos a trabajar en los sistemas propios, por lo que propuesta universitaria de la UAII deja de ser atractiva. Es pues un desafío importante conciliar estas expectativas de una generación, mucho más abierta al mundo globalizado y con mayor acceso a la información y la tecnología, con la defensa de la identidad y el proyecto de vida y bienestar sostenido por el CRIC y las comunidades.

Hasta aquí, se han expuesto los esfuerzos y la lucha constante del CRIC por desenvolverse con relativa independencia y ampliar, en lo posible, los márgenes de autonomía que brinda la Constitución colombiana de 1991. En este marco, es fundamental tener en cuenta que la Constitución fue aprobada en un contexto democratizador favorable a los pueblos indígenas, y en la estructura de oportunidad que abrieron las negociaciones de paz con el M19 y la guerrilla indígena Quintín Lame vinculada al CRIC que, como se explicó en el capítulo II, aseguraron la presencia de representantes indígenas comprometidos con el movimiento en la Asamblea Constituyente. Ello permitió que, en la redacción del texto constitucional, los constituyentes indígenas y sus aliados políticos lograran incorporar puntos decisivos sobre sus derechos que han sido base del posterior desarrollo legislativo específico en temas como, por ejemplo, las autonomías territoriales. Destaca también la articulación con la dinámica social, pues la movilización indígena en el Cauca a través de las mingas, opera como un potente factor de presión para que el desarrollo legislativo favorable a la autonomía indígena se produzca, logrando enmarcarla en la política de descentralización ejecutada por el gobierno colombiano durante la primera década del s. XXI.

En el marco de la Constitución promulgada el 91, presionado por la movilización indígena y en el curso de las reformas descentralizadoras, el Estado colombiano ha debido

reconocer la autonomía como un principio constitucional propio de determinadas entidades territoriales, otorgando a estos territorios una relativa capacidad de autogestión para que puedan planear, ejecutar, coordinar, controlar y organizar sus actividades dentro de límites claramente establecidos por la gubernamentalidad neoliberal y su entramado burocrático diseñado para la administración de poblaciones. De este modo, si bien el Estado acepta transferir recursos y funciones específicas especialmente en salud y educación, se encarga también de colocar candados a la administración y ejecución de fondos, siendo clave el papel que ejerce la Contraloría General de la Nación, la Contaduría General de la Nación y el Ministerio de Hacienda y Crédito Público en el control y monitoreo del gasto y manejo de recursos públicos. Asimismo, aunque la legislación admite la importancia de los Planes de Vida y la Ley de origen como parte de los derechos de los pueblos indígenas y los grupos étnicos, la supremacía que tiene la ley nacional sobre las particularidades y heterogeneidades que se presentan dentro del territorio colombiano, reafirma la posición unitaria del Estado refrendada por sentencia 0001-12 de la Corte Constitucional

“Los derechos a la diversidad étnica y a la autonomía de la que gozan las comunidades indígenas implican derechos territoriales, jurisdicción propia, reconocimiento y protección de sus tradiciones, lengua, cultura e implica el otorgamiento de un espacio legal particular con capacidad para autogobernarse, manejar recursos propios, emitir normas y sancionar. Sin embargo, la normatividad sobre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural no presupone una escisión definitiva de las comunidades indígenas reconocidas en su especificidad con el contexto nacional, ya que, si bien los Pueblos Indígenas son autónomos y tienen derecho a autogobernarse, estos derechos deben coordinarse, armonizarse y conciliarse con el principio de unidad nacional”.⁸⁰

Después de varias mingas, en ese marco acotado por la legislación, lidiando con un frondoso desarrollo de decretos y normas específicas regulatorias, el desarrollo del Sistema de Educación Propia (SEIP) y el Sistema de Salud Propia Intercultural (SISPI) podría considerarse un logro concreto en el despliegue de autonomía de los pueblos indígenas del Cauca a través del CRIC, ejercida como independencia en los límites gubernamentales. En

⁸⁰Información tomada de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2012/T-001-12.htm>
Fecha 2 de diciembre 2018

tal sentido, implementar ambos sistemas es un desafío que confronta a las organizaciones indígenas y especialmente al CRIC con sus propias demandas de autonomía y las expectativas sobre su ejercicio. La organización indígena debe dialogar y negociar permanentemente su proyecto histórico de autonomía, sobre los límites que propone un Estado que antepone su carácter unitario, que no cede en ejes fundamentales como el modelo económico o el control policial militar del territorio, ofreciendo más bien una sofisticada política multicultural de administración de poblaciones.

Justamente, desde mediados del s. XX diversos estados asumen el multiculturalismo como el desarrollo de políticas y marcos jurídicos para la administración de la diferencia cultural, llevando a cabo medidas gubernamentales compatibles con diferentes regímenes político económico. En el caso del multiculturalismo (neo) liberal colombiano, asume el mercado como regulador social y proveedor de servicios de educación y salud vía entidades prestadoras, teniendo al indígena como individuo del cuerpo político al cual atender de manera específica. Se busca así afirmar una “ciudadanía multicultural” que vincula derechos de minoría a principios liberales como igualdad social y libertad individual en las sociedades regidas por economías de mercado desregularizadas y con decreciente intervención estatal en la prestación de servicios. En esta línea, el Estado debe procurar la articulación de la minoría (en el caso colombiano léase los pueblos indígenas) a la sociedad mayor, ya sea proveyéndole de derechos especiales de representación (ley de cuotas) o acciones afirmativas permanentes, pero procurando que las prácticas autónomas no violen principios unitarios fundamentales, priorizando la integración, evitando la formación de guetos y otorgando protección a los derechos colectivos de comunidades minoritarias (Kymlicka, 1995).

La política estatal desarrollada en Colombia frente al movimiento indígena especialmente con el CRIC, puede inscribirse en este multiculturalismo, sumamente compatible además con la ya mencionada “administración de poblaciones” propia de la gubernamentalidad neoliberal. Retomando a Foucault (2006) la gubernamentalidad se explica como el conjunto de relaciones de poder cuyo objeto es el gobierno de la población no como un mero agregado de individuos, sino como unidad activamente producida a partir de una serie de indicadores de la vida de las comunidades, que requiere desplegar cierto tipo de conocimiento experto. Los pueblos indígenas del Cauca son asimilados por el Estado como población administrada a partir de sus diferencias culturales, susceptibles de ser

ubicados demográficamente, organizados en sus condiciones de vida, medidos estadísticamente y derivados a las instituciones administrativas, económicas y políticas que se encargan de su regulación bajo el monitoreo de un saber experto que emplea a funcionarios antropólogos, estadísticos, sociólogos, entre otros que ingresan a la gestión pública para mediar en la implementación de las políticas y velar por la adecuada gestión de la autonomía en los límites de la propuesta estatal. En países con experiencias coloniales, la administración de poblaciones pone en marcha una serie de tecnologías gubernamentales con la promesa de entregar mayor bienestar, ampliando márgenes de auto gobierno de modo que la gestión política discurra convenientemente, conciliando lo “nacional homogéneo y lo social heterogéneo” (Chatterjee, 2011). El desafío para los subalternos es desenvolverse en este campo político gubernamental, demandándoles mayor creatividad frente a quienes les prometen bienestar sin garantizar el ejercicio efectivo de sus derechos civiles y políticos.

La larga tradición de lucha del CRIC y la experiencia política de sus dirigentes los aleja de cualquier lectura ingenua o complaciente con la autonomía ofrecida por el estado colombiano. Se asumen los límites del juego estatal pero no como definitivos ni inamovibles, desarrollando una acción política destinada a mantener independencia activando y ampliando esos márgenes ofrecidos, cuestionando la legislación, movilizándose en las mingas y también ejecutando los programas y fondos estatales recibidos. Todo ello con la dificultad que implica desenvolverse en un contexto donde, pese a los Acuerdos de paz, la violencia no cesa y cuesta vidas al movimiento. Con justa razón, el CRIC resalta los avances conseguidos y se esfuerza en enunciarlos explícitamente como logros arrancados al Estado que expresan un nivel de autonomía y brindan un piso importante para la lucha por existir como pueblo. Los puntos favorables de la Constitución del 91, las sentencias de la Corte Constitucional, los Decretos de Autonomía, y la implementación de los mismos en los Sistemas Propios, son asumidos como resultados favorables conseguidos por la acción organizada, con sus limitaciones y sujetos a crítica, pero cuyos resultados deben analizarse a la luz del proyecto político que la organización reivindica y donde la autonomía es relacional, estratégica e irrenunciable. En tal sentido se pronuncia Leyer Semanaquez,

Para nosotros la autonomía es un principio fundamental de vida de los pueblos indígenas, indispensable para hacer los procesos de gobernabilidad, territoriales, educativos, ambientales, económicos. Es un principio, pero también es un fin, porque si tenemos unidad, tierra, cultura, podemos tener una autonomía como un proyecto de vida y gobierno. El Decreto 1953, permite mayor autonomía, pero sabemos que no se da en su totalidad, pues

los recursos siguen siendo del Estado. El recurso no es de nuestro gobierno propio, es del Estado, se entrega a las comunidades, pero debemos seguir dando informes a la Registraduría, la Contraloría, todas las “ías” que llegan a ser veedoras de los recursos que son administrados por el CRIC y están controlando que sea como ellos dicen...Pero la autonomía no solamente es administrar recursos económicos, la autonomía es ser autónomos para gobernar el territorio, la salud, la educación, los procesos de la comunidad. Por eso lo principal es lo político, si la política de la organización no está clara podemos ser administradores como cualquier otra entidad, pero si tenemos claridad política en para qué se administran los sistemas, eso nos diferencia de otras administraciones.⁸¹

El desafío para el CRIC y las nuevas generaciones que asumen la dirigencia es bastante grande y requiere lecturas políticas que no pierdan la perspectiva crítica frente a la acción estatal y sus limitadas políticas multi culturales. A la par, debe lidiar con las demandas de la misma población que en la práctica tiene que elegir entre los servicios brindados por el CRIC, con mucho compromiso y profesionalismo, pero no siempre en los estándares de calidad que un mundo globalizado y competitivo exige; ello es muy evidente en el caso de la educación propia incluyendo la UAII pues las familias indígenas suelen verla como poco competitiva para la profesionalización de sus hijos. Se encuentra abierto también el reto de plantear cuestionamientos al multiculturalismo que, entre otros puntos, rescaten una interculturalidad crítica como un proyecto que no busca incorporar o subsumir la diferencia cultural en un marco normativo y de conocimiento que se supone universal y restringido, sino como un permanente cuestionamiento a los límites del estado liberal eurocéntrico, con la capacidad de dialogar con diferentes claves culturales. Esto es posible en el marco de una disputa política que trasciende la gestión de programas estatales y tiene que ver con el proyecto político de auto gobierno que la organización defiende desde el territorio, pero tejiendo diversas articulaciones así lo ha entendido el CRIC y por ello, manteniendo la autonomía como independencia y criterio relacional, también desarrolla experiencias que prefiguran un proyecto de auto determinación que garantice la reproducción de la vida comunitaria, tal como se analiza en el capítulo V. Es distinta la ruta ensayada en la selva central de Perú, donde la historicidad vinculada a un Estado centralista, la configuración del poder local y la trayectoria de la misma organización dificultan el despliegue de la autonomía.

⁸¹ Leyer Zemañaque, entrevista citada.

2. Centralismo y subalternidad; la independencia (im) posible

2. 1 Gestión local y gerencias indígenas en la selva central

En el caso de la selva central en Perú, los caminos de autonomía que recorre ARPI SC como organización indígena transitan una ruta delimitada por dos procesos importantes que confluyen en el territorio; el inconcluso proceso de descentralización territorial iniciado el 2001 por un lado, y por otro, la política de inclusión social focalizada impulsada en el marco del boom extractivo desde el 2010. Estos dos elementos configuran un marco bastante estrecho para ensayar iniciativas de auto gestión o auto gobierno que amplíen los límites de autonomía, debiendo la organización indígena sumarse a ellos, lidiando con sus propias limitaciones relacionadas con el pasado reciente de violencia y su inicial trayectoria político organizativa. Conviene recordar que luego de años de conflicto armado, que diezmo fuertemente la población asháninka y trajo consigo la militarización y posterior establecimiento de redes de clientelismo en la zona, el proceso de reconstrucción organizativa fue lento y con pocas posibilidades de incidir en el curso de los cambios políticos que ocurrían a nivel nacional como por ejemplo el proceso de descentralización. Tampoco AIDSESEP como organización indígena nacional pudo realizar acciones de movilización lo suficientemente contundentes para incidir en dicho marco institucional que surge al empezar la nueva etapa democrática tras la caída del fujimorismo. Se configura así un escenario de reorganización bastante replegado a lo local, donde la organización indígena se plantea la participación en la gestión de las municipalidades provinciales y distritales como una experiencia concreta para orientar algunas políticas y programas concernientes al bienestar de las comunidades ejerciendo un nivel de autonomía que pone a prueba su capacidad de relacionarse en igualdad de condiciones con otros actores políticos.

La participación de ARPI en la gestión local refiere a las iniciativas desplegadas para incidir en el gobierno local, específicamente la municipalidad provincial de Satipo y las distritales de Río Negro y Pangoa, ubicados en la región Junín, zonas que concentran la mayor cantidad de comunidades asháninkas. En particular explicamos aquí la participación de ARPI en la implementación y funcionamiento de las denominadas “gerencias indígenas” como instancias dentro de la estructura municipal destinadas a coordinar asuntos

relacionados con los pueblos indígenas. Justamente, con la reforma descentralista abierta tras la caída del régimen fujimorista, las municipalidades adquirieron renovada importancia como centro de gobierno local y articuladoras de iniciativas cercanas a la población. El año 2001 se inició el proceso de descentralización destinado a delimitar los niveles de autonomía de las entidades territoriales de gobierno sub nacional pues durante la década fujimorista se había producido un marcado proceso de recentralización que incrementó la competencia del poder ejecutivo y la discrecionalidad del presidente de la república, desmantelando el incipiente proceso de descentralización iniciado los años '80 que impulsaba la creación de regiones sobre la unidad de dos o más departamentos. Tras un corto gobierno de transición, el nuevo gobierno democráticamente elegido, retomó el proceso descentralista y en marzo del 2002 se promulgó la Ley de Reforma Constitucional del Capítulo XIV del Título IV sobre Descentralización, Ley N° 27680.

Posteriormente, en junio del 2002, se promulgó la Ley Orgánica de Bases de la Descentralización (LOBD) que fue trabajada coordinadamente entre el Poder Ejecutivo y el Congreso de la República. Esta ley contempla cuatro componentes fundamentales: las competencias de los gobiernos regionales, las etapas del proceso, los recursos para su viabilidad y la institución rectora del proceso. Establece además los límites de las regiones como nuevas circunscripciones creadas sobre la base de los departamentos que incluyen otras ya existentes como son las municipalidades provinciales y distritales. Asimismo, la autonomía queda definida como “*el derecho y la capacidad efectiva del gobierno en sus tres niveles, de normar, regular y administrar los asuntos públicos de su competencia en sus dimensiones política, administrativa y económica*” (LOBD, 2002). La Ley Orgánica de Gobiernos Regionales complementó lo anteriormente citado, señalando el carácter de personas jurídicas de derecho público de los gobiernos regionales con autonomía política, económica y administrativa en asuntos de su competencia⁸². No obstante, la descentralización peruana mantuvo el poder del Ministerio de Economía y finanzas, además de la potestad de los Sistemas de Presupuesto, Tesorería, Contraloría, Crédito y control para planificar y monitorear su desempeño.

⁸²Información tomada de:

[http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con2_uibd.nsf/67DAE9FB43F0233205257853006501EC/\\$FILE/Ley_27867.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con2_uibd.nsf/67DAE9FB43F0233205257853006501EC/$FILE/Ley_27867.pdf)

En general, estas normas descentralistas que abarcan los tres niveles de gobierno reconocidos - nacional, regional y local- excluyen explícitamente cualquier otra posibilidad de autonomía territorial, como por ejemplo la de los pueblos indígenas. Vale mencionar también que, de modo similar a lo ocurrido durante la discusión y promulgación de la Constitución de 1993, durante el proceso de reforma descentralista las organizaciones indígenas o campesinas no tuvieron una participación activa ni enarbolaron unitariamente banderas de autonomía. Ello sin duda tiene que ver con el hecho de que mientras se iniciaba la reforma descentralista buena parte de las organizaciones campesinas e indígenas se encontraban todavía emprendiendo procesos de reconstrucción orgánica luego de años de sobrellevar violencia, militarización y cooptación clientelista que frenaron sistemáticamente iniciativas autónomas. En el caso de ARPI SC el proceso de reconstrucción organizativa data del 2002, cuando se concretan de modo más sostenido los esfuerzos por reconstruir la vida comunitaria tras el impacto de la guerra, priorizando garantizar condiciones de vida mínima en los territorios y siendo menos relevante involucrarse decididamente en un proceso descentralista que se promovía desde instancias institucionales y cuyos beneficios concretos para la difícil situación de las comunidades tampoco eran explícitos.

En la Amazonía, y particularmente en la selva central, el proceso descentralista fue básicamente impulsado desde el ejecutivo y el Congreso de la República, con participación de elites regionales, gremios comerciales y ONGs o grupos técnicos radicados en las principales provincias con muy limitada participación de las organizaciones indígenas. Una excepción podría ser el caso de los pueblos indígenas awajum y wampis ubicados en la Amazonia norte, quienes de modo más consistente han demandado el reconocimiento del “Territorio indígena integral” que debiera regirse por un gobierno autónomo territorial. Como afirma Burneo, aunque todavía no se vean los resultados, la demanda awajum es la que mejor ejemplifica la disputa indígena por la apropiación del territorio amazónico sin desligarse del Estado peruano a nivel administrativo, político o territorial, pero sí poniendo sobre el tapete la forma de administrar un estado que se entiende como único (Burneo,2018). No obstante, dicha demanda no estuvo articulada a otros pueblos ni organizaciones indígenas fuera del territorio awajun, por lo que su repercusión política fue limitada dentro del mismo movimiento indígena y en especial en la selva central.

En medio de un proceso descentralista que excluía cualquier autonomía territorial indígena, las municipalidades provinciales y distritales se presentaron como la instancia de gobierno más cercana a los pueblos indígenas desde las cuales ensayar experiencias medianamente autónomas o que, mínimamente, permitieran un nivel de participación directa y relativa independencia en la gestión del gobierno de la provincia o distrito. Justamente, la Ley Orgánica de Municipalidades, Ley N° 27972 promulgada el año 2003 como parte del proceso de descentralización, definió a las municipalidades como la instancia de gobierno subnacional más cercanas a la población local, estableciendo entre sus deberes la promoción de la participación ciudadana en la formulación, debate y concertación de sus planes de desarrollo y presupuestos, para lo cual debían garantizar la conformación y funcionamiento de espacios y mecanismo de consulta, concertación control, evaluación y rendición de cuentas. La ley mencionaba también que, en los distritos y provincias, *las municipalidades deberán canalizar la participación ciudadana en instrumentos e instancias existentes y otros que se decidan crear*⁸³. En este marco, se aprobaron herramientas como el presupuesto participativo a través del cual las autoridades locales, junto a las organizaciones representativas de la población, definen en conjunto cómo y en qué orientar el monto de recursos económicos asignados para este proceso. Se crearon también instancias como las Gerencias de Desarrollo y Participación Ciudadana con la finalidad de promover y facilitar el contacto con la población. En los distritos de Río Negro y Pangoa y en la provincia de Satipo, ARPI SC encontró en estas instancias un espacio para potenciar la participación indígena e incidir con mayor fuerza en las decisiones del gobierno local, constituyendo las “Gerencias Indígenas” como instancias al interior de la estructura municipal que podrían canalizar las demandas de las comunidades y permitieran ampliar los márgenes de acción con algún nivel de autonomía.

En el caso del distrito de Río Negro, a inicios del 2006 la municipalidad oficializó la creación de la Subgerencia de Desarrollo del Pueblo Asháninka (SGDPA) como instancia dentro de la Gerencia de Desarrollo Humano e Inclusión Social. Vale señalar que Río Negro es uno de los ocho distritos de la provincia de Satipo, con una población aproximada de 30,500 habitantes de los cuales cerca del 60% se identifica como asháninka habitando en 32 comunidades que a su vez se agrupan en la Organización de Comunidades Asháninkas de

⁸³ Información tomada de: <https://municipioaldia.com/participacion-ciudadana/> Fecha 10 noviembre 2018

Rio Negro (OCAR) base local de ARPI SC. Fueron las comunidades lideradas por la OCAR las que solicitaron al alcalde la creación de la Sub Gerencia encontrando disposición en las autoridades que en ese momento eran afines a la organización. En un primer momento, la Sub gerencia se abocó a organizar el trabajo interno coordinando con la OCAR para la estructuración de la instancia, quedando organizada en cuatro áreas: seguridad territorial, educación intercultural, economía indígena y gobernabilidad indígena, aunque sólo las dos primeras áreas reportan actividades. Anualmente, la sub gerencia indígena debe presentar al Consejo Municipal su Plan Operativo Institucional (POI) según el techo presupuestal asignado por el municipio, el cual es el que menos fondos recibe dentro de una municipalidad bastante carente de recursos. A la par, la Gerencia debe coordinar la participación de las comunidades asháninkas en la formulación y discusión del Presupuesto Participativo sobre los montos destinados a dicho proceso que no superan el 20% del total municipal y tiene una serie de restricciones de ejecución impuestas por el Ministerio de Economía.

La relación de la Sub gerencia con la organización indígena local OCAR y la regional ARPI SC ha sido fluida y fundamental para su funcionamiento como instancia representativa de las comunidades en el gobierno local. En este sentido, por acuerdo con la gestión municipal, la persona que ocupe el puesto de sub gerente tiene que ser definido por la OCAR y refrendado en asamblea de comunidades. Además, el subgerente electo debe presentar su Plan de trabajo ante la asamblea de comunidades, donde se discute y se hacen las respectivas modificaciones. Una vez aprobado el Plan, el o la sub gerente puede conformar un pequeño equipo de profesionales indígenas también refrendado por la organización, y están obligados a rendir cuentas anualmente ante la misma instancia. El último período municipal (2014-2018), la subgerencia se abocó especialmente a apoyar a las comunidades en fortalecer la seguridad jurídica de sus territorios, asesorando acciones legales para que cumplieran con los requisitos establecidos para su reconocimiento pues, debido a los costos económicos y trámites burocráticos, muchas no estaban debidamente inscritas siendo blanco fácil de traficantes de tierras o ventas indebidas. Se acompañaron así acciones como la actualización de estatutos comunales, del padrón de comuneros y la inscripción en la Superintendencia Nacional de Registros Públicos (SUNARP). La Sub gerencia asumió también labores de enlace con las instancias estatales que desarrollan programas en la zona especialmente en Ministerio Agricultura con quienes coordinan temas de producción agraria, y el Ministerio

de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS) al que apoya en la ejecución de programas sociales como JUNTOS, acopiando documentos o colaborando con las labores de monitoreo.

En general, el equipo, los recursos y las competencias de esta Subgerencia son limitados, operando en la práctica como una instancia de enlace y canalización de problemáticas urgentes de las comunidades tales como el reconocimiento legal ante registros públicos, el saneamiento de tierras comunales, la relación con los programas sociales o cualquier iniciativa del gobierno nacional, regional o local que requiera la coordinación con las comunidades indígenas. Asimismo, la Sub gerencia debe lidiar con su posición subordinada dentro de una municipalidad pequeña dominada todavía por autoridades y personal no indígena, generalmente reacio a ampliar los recursos y competencias para los temas que interesan a las comunidades, subvalorando constantemente su agenda de trabajo. No obstante, tomando en cuenta las múltiples violencias, graves condiciones de pobreza y prolongada exclusión política, la dirigencia de ARPI SC y OCAR reconocen la Sub Gerencia como un logro de la organización y una iniciativa pionera que les permite ganar espacio dentro de una estructura municipal adversa y siempre en manos de “mestizos”, consolidando un vínculo directo con las comunidades que además viabiliza la contratación de funcionarios y profesionales indígenas. Se reconoce que las posibilidades de impulsar iniciativas autónomas o inter actuar con mayor independencia son mínimas, pero también se reconoce la importancia de mantener el espacio ganado y buscar otras vías, como la cooperación internacional, para lograr mayor margen de acción Así lo manifiesta Lourdes Piroba, del pueblo ashaninka que estudió derecho en Cuba y volvió a su comunidad involucrándose en el trabajo de la organización indígena siendo seleccionada por las comunidades como subgerenta el año 2016

En el trabajo de la Subgerencia son pocas las posibilidades de autonomía, menos en la parte administrativa económica, porque todavía como Sub Gerencia dependemos de la Gerencia de desarrollo humano e inclusión social, y ahí el gerente que viene a ser mi jefe no tiene interés por el tema, pero como es cargo de confianza del alcalde tiene más poder. Yo pienso que debería ser una Gerencia para que, aunque sea tengamos autonomía administrativa, porque como Subgerencia nos asignan un techo presupuestal mínimo y a veces no podemos realizar nuestras actividades. Personalmente, como responsable, estoy viendo la posibilidad de gestionar más recursos, buscando a la cooperación internacional, lo que se pueda...⁸⁴

⁸⁴ Entrevista a Lourdes Piroba dirigente de ARPI SC, Sub Gerente de Desarrollo del Pueblo Ashaninka-municipalidad distrital de Río Negro, realizada por Anahí Durand. Río Negro 20 junio 2016

En el caso de Pangoa, este distrito de Satipo alberga 54 000 habitantes y un porcentaje importante de población indígena entre ashaninkas y no matsigengas distribuidas en 44 comunidades que abarcan el 60% del territorio distrital. Estas comunidades se organizan en la Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga del Valle Pangoa (KANUJA), federación local afiliada a ARPI-SC. El año 2007 la organización indígena firmó un Convenio con la Municipalidad logrando la creación de la Sub Gerencia de Desarrollo de las Naciones Ashaninka y Nomatsigenga, aunque el alcalde de esa época no le dio la importancia debida. Tras un proceso de exigencia y presión de las organizaciones indígenas para que la instancia funcione, el 2011 la nueva gestión implementó la Sub Gerencia garantizando un equipo profesional mínimo. También aquí la designación del Sub gerente fue definida por la organización, en este caso KANUJA, que debió presentar la propuesta a la Asamblea de las comunidades para su ratificación, siendo obligación del alcalde aceptar a la persona designada. Asimismo, la sub gerenta y su equipo deben presentar su Plan de trabajo anual a la organización y consensuarlo en lo posible con las comunidades para que finalmente sea aprobado por la municipalidad. Al parecer el mecanismo de elección del equipo y planificación del trabajo ha funcionado sin problemas e incluye un proceso de rendición de cuentas, de modo que anualmente la Sub gerencia debe presentar su informe de avances y dificultades en la Asamblea anual convocada por KANUJA con la participación de las y los representantes de las comunidades.

Lo mismo que en Río Negro, las condiciones de funcionamiento de la Sub gerencia son bastante precarias debiendo lidiar con uno de los presupuestos más reducidos de la Municipalidad y con el cambiante interés del alcalde de turno. No obstante, la Sub Gerencia ha logrado emprender acciones importantes como el Diagnóstico participativo desarrollado durante el 2015 que incluyó la realización de talleres en prácticamente todas las comunidades nativas, consiguiendo identificar las principales necesidades de la población y las expectativas, especialmente de las y los jóvenes que a diferencia de los mayores no habían vivido la guerra. Producto de este trabajo y con la atención especial de una Sub Gerente mujer, se identificó la exclusión de las mujeres y el embarazo adolescente como uno de los principales problemas, ejecutándose talleres de concientización con escuelas y grupos de jóvenes. También se mantuvo una articulación más estrecha con el Centro de Emergencia Mujer para tratar la elevada tasa de violencia contra la mujer e incluso feminicidios que se

producen en las comunidades. La otra línea priorizada refiere a la promoción de proyectos agro productivos de café o cacao, que ayuden a las comunidades a superar la situación de pobreza que viven, procurando conseguir recursos de las ONGs o la cooperación internacional. Finalmente, la Subgerencia debe articular con los distintos niveles de gobierno la implementación de acciones en la zona que involucran a los pueblos indígenas, especialmente los programas sociales a cargo del Ministerio de Inclusión Social (MIDIS) como JUNTOS o Beca 18, recibiendo papeles, asesorando en trámites o apoyando el monitoreo de los beneficiarios.

Lo mismo que en Río Negro, los funcionarios y dirigentes involucrados con la Sub Gerencia Indígena de Pangoa no son complacientes con su trabajo, por el contrario, se cuestionan permanentemente el poco margen de acción que tienen en términos de ejercicio de autonomía y gobierno propio, a diferencia de lo que puede ocurrir en países con mayor protagonismo indígena que son un referente como Bolivia y Ecuador. Pero se insiste en colocar estas limitaciones en perspectiva, comparando lo avanzado actualmente con la dramática situación de violencia y despojo que soportaban décadas atrás, buscando más bien vías para garantizar que los logros se institucionalicen y no dependan de la voluntad de las autoridades locales de turno, lo cual va indiscutiblemente ligado a la fuerza que pueda adquirir la organización. También se manifiesta preocupación por cómo conseguir esta mayor autonomía expresada en independencia de gasto y administración, manifestando algunos dirigentes la necesidad de apelar a salidas legales y normativas tales como la promulgación de Ordenanzas o decretos que garanticen y amplíen lo avanzado. Así lo señala Ludi Díaz, perteneciente al pueblo nomatiseyenga psicóloga por la Universidad de San Marcos y Subgerente de la SDNA

*Yo he tenido la dicha de visitar otros países, estuve en Bolivia y Ecuador y acepto que aquí hay poca autonomía, que todavía somos muy débiles, pero estamos ganando fuerza; por ejemplo, si KANUJA nos convoca a nosotros como funcionarios estamos ahí todos, ellos son nuestro nexo y lo fortalecemos. Lo que creo es que nos faltan ordenanzas que respalden y nos ayuden. La municipalidad no ha sacado ordenanzas claramente en favor de los pueblos indígenas. Tuvimos el apoyo de una ONG que nos estaban apoyando para sacar ordenanzas, pero ahora por A o B motivos la colaboración quedó ahí. Entonces, necesitamos ordenanzas que sirvan como base para garantizar nuestros derechos ganados, para darle más soporte legal a todos los procesos (...)*⁸⁵

⁸⁵ Ludi Díaz, entrevista citada.

El último caso de implementación de gerencias vinculadas a la organización indígena, es el de la provincia de Satipo en la región Junín, compuesta por nueve distritos incluyendo Pangoa y Río Negro que concentra mayor cantidad de población ashaninka en el país. Entre el 2006 y el 2008 funcionó en la municipalidad provincial una Oficina de Desarrollo de Pueblos Originarios, coordinada por un allegado del alcalde sin mayor vínculo con la organización indígena. Ante la inoperancia de dicha Oficina, ARPI SC solicitó la creación de una instancia debidamente incorporada a la estructura municipal encargada de atender a los pueblos indígenas y vinculada a la organización, pero el alcalde de entonces, un ex militar mestizo, se negó a coordinar y bloqueó la iniciativa. La organización tuvo que convocar a dos movilizaciones para ejercer presión y presentar constantes solicitudes al Consejo Municipal, para que el nuevo alcalde decidiera aprobar una Ordenanza que constituía la Sub Gerencia de Desarrollo de Pueblos Indígenas. De modo similar a lo ocurrido en Río Negro, ARPI SC logró que la Sub gerencia creada tuviera relación directa con la organización indígena, siendo esta instancia la encargada de proponer al Sub gerente y su equipo de cinco profesionales indígenas, todos ellos ratificados por la Asamblea de comunidades. La sub gerencia debía a su vez coordinar con ARPI la formulación del plan de trabajo y rendir cuentas anualmente en Asamblea convocada por la organización y abierta a las federaciones locales. El 2017, se consiguió elevar el rango de la instancia a Gerencia de Desarrollo de Pueblos Indígenas como órgano técnico administrativo de la gestión municipal estructurado en dos Subgerencias; la de derechos e interculturalidad y la de promoción de la identidad indígena.

En la municipalidad provincial, ARPI ha conseguido mantener un vínculo directo con la Gerencia, por lo que, según los dirigentes indígenas, tanto el gerente como su equipo deben obedecer “dos mandatos” por un lado lo que dice la Ley Orgánica de Municipalidades, por otro el mandato de la organización indígena y sus comunidades. En documentos oficiales, ARPI SC reconoce a la Gerencia como “un enlace técnico de la organización que viabiliza programas y proyectos del gobierno nacional, regional o local destinado a los pueblos indígenas, siendo el primer filtro de implementación que responde técnicamente y lo coordina con las comunidades”⁸⁶. En las asambleas anuales de ARPI, donde participan las federaciones locales, la Gerencia informa sus acciones y rinde cuenta de sus avances estableciendo acuerdos que trasladar al Consejo municipal o buscar operativizar. Sin

⁸⁶ Información tomada de: <https://arpisc.wordpress.com/programas/> fecha 5 de diciembre 2018

embargo, lo mismo que en Río Negro y Pangoa, la Gerencia no es una entidad ejecutora sino de coordinación y administración, por lo que debe priorizar normativas que amplíen la participación indígena como por ejemplo la Ordenanza que permite a los jefes de comunidades ashaninkas participar como Agentes del Presupuesto Participativo, puestos que antes eran reservados para delegados vecinales, generalmente mestizos del casco urbano. También destaca la Ordenanza relacionada a la adecuación intercultural de los servicios que brinda la Municipalidad, de modo que las y los ciudadanos ashaninkas, yaneshas y no matisigengas que acuden a realizar alguna gestión en la municipalidad puedan ser tratados en su lengua y respetando su cultura.

En este caso, destaca el rol de enlace que juega la Gerencia de Pueblos indígenas para apoyar la intervención de los distintos niveles de gobierno que ejecutan programas o proyectos en la provincia, además de coordinar con las gerencias distritales. Por ejemplo, apoya en la implementación del Programa Juntos y Beca 18 indígena, que serán explicados más adelante, acopiando los documentos de estudiantes de las distintas comunidades y asesorando el llenado de formatos para presentarlos al Ministerio de Educación. Lo mismo que en las municipalidades distritales, al evaluar su trabajo los funcionarios de la Gerencia reconocen lo conseguido como parte de un proceso de reivindicaciones, aunque siempre asumiendo lo limitado de la autonomía que pueden ejercer desde esos espacios. Hay también una inconformidad con lo conseguido que motiva la búsqueda de otras posibilidades, sea para garantizar que no se reviertan los avances o para abrir nuevas líneas de acción, por lo que las expectativas suelen depositarse tanto en las normas que establezcan los procesos cuanto en otros proyectos que puedan complementar el trabajo o los fondos de la Gerencia. En esta última línea de conseguir apoyos y financiamientos externos va lo manifestado por Yoni García, del pueblo asháninka Subgerente de pueblos originarios de la provincia de Satipo.

Algo de autonomía tenemos y hay que cuidarla. Por ahora nuestras tareas son hacer proyectos, programas, apoyar lo que se pueda. Nosotros podemos armar proyectos, programas para el desarrollo de la comunidad. Para el siguiente año debemos restaurar el estatuto de las comunidades, vamos a actualizar totalmente el catastro para poder decir que estamos organizados y mirar a futuro qué hacer en salud, educación. También está el tema de titulación, pero no es competencia de la municipalidad, es competencia del gobierno regional, pero sí podemos hacer, generar reuniones para que las organizaciones puedan emitir su reclamo y necesidades, podemos hacer, también propuestas de proyecto para titular.⁸⁷

⁸⁷ Yoni García, entrevista citada.

Concluyendo, en la provincia de Satipo y sus distritos con mayor presencia indígena, la instalación de las gerencias y sub gerencias indígenas son procesos demandados por las comunidades que las organizaciones a su vez exigen al gobierno local a través de cartas, solicitudes y también movilizaciones. La primera experiencia se concreta en la municipalidad distrital de Río Negro, donde la persistencia de OCAR y ARPI SC coincide con la voluntad política de las autoridades locales. Las siguientes gerencias y sub gerencias se instalan siguiendo esta experiencia y se constituyen en los espacios autorizados por el Estado para que la población indígena pueda tener una presencia directa en la municipalidad, aunque las funciones y recursos sean limitados y las posibilidades de ejecutar programas y proyectos con relativa independencia sean nulas. Se trata básicamente de oficinas de enlace cuya posición subordinada al alcalde como autoridad local, al gobierno regional, y al poder central es evidente. Esto acarrea tensiones y críticas de las comunidades pues, dadas las duras condiciones materiales que enfrentan, tenían expectativas respecto a lo que las gerencias podían ejecutar dirigiendo la mayoría de cuestionamientos a las y los gerentes y sus reducidos equipos de trabajo. Es muy probable que elementos como la cercanía y vínculo cotidiano que estos profesionales establecen con la población, sea lo que termine focalizando los descontentos en ellos, lo cual no se atenúa ni siquiera por ser elegidos con el aval de la Asamblea ni ser indígenas pertenecientes a una “elite” educada cuyos padres tuvieron las redes y los recursos para salir a las ciudades durante la violencia y enviarlos a universidades nacionales en Lima (San Marcos) o incluso fuera del país. Es además un personal muy comprometido con la organización indígena y las comunidades, que rinde cuentas en Asambleas Comunales y que, no obstante, debe enfrentar el grueso de las críticas de la población indígena, sin poder plantearse opciones reales de ampliar su margen de acción en el corto o mediano plazo.

Estas tensiones con el personal indígena, remiten a la citada lógica de administración de poblaciones presente también en el Cauca, referida a las tecnologías propias de la gubernamentalidad neoliberal que implementa el Estado en el algún nivel del aparato público para gestionar la diferencia. Las poblaciones administradas, en este caso los pueblos indígenas, deben desenvolverse en este campo político administrativo lidiando, además, con formas y mentalidades coloniales que constantemente los colocan en posición subalterna y

limitan su potencial de acción autónoma. El Estado permite así la instalación de gerencias locales y alienta la contratación de profesionales indígenas, pero no les garantiza la transferencia de poder o recursos para llevar a cabo una acción que responda a las expectativas de la comunidad. El personal asháninka se insertaría más bien en la noción de “Intermediarios étnicos” mencionada por Guerrero (2010) entendidos como la tecnocracia indígena de la que se valió el poder virreinal para mediar entre las poblaciones y el Estado colonial. Estos servidores públicos, reclutados entre la nobleza indígena, eran delegados a las instancias periféricas de atención estatal en comunidades y repartos de mayoritaria población indígena donde podrían relacionarse en su mismo idioma y tomando en cuenta las costumbres y tradiciones locales, aunque su posición como representantes de un Estado ineficiente, frecuentemente los colocaba en el centro de las críticas. Más allá de las renovadas continuidades coloniales, la actual tecnocracia indígena debe desempeñarse entre las exigencias de la gubernamentalidad y las de la organización indígena, instancia a la cual finalmente rinden cuentas y es decisiva para su continuidad. Algunos profesionales indígenas han preferido trabajar en el sector privado o la cooperación donde su labor es menos cuestionada, debiendo la dirigencia de ARPI SC mediar permanentemente con las comunidades a fin de paliar las críticas y mejorar la relación con los equipos de las gerencias.

Cerca a cumplir una década de funcionamiento, las gerencias y sub gerencias indígenas municipales son reconocidas por ARPI SC como una conquista de las comunidades, arrancadas al poder local, que les permite tener un pie -una oficina- en la municipalidad como locus de poder que históricamente les estuvo vetado. También, pese a las críticas y descontentos de las comunidades, la dirigencia tiene un balance positivo, asumiéndolo como una ventana de oportunidad que aprovechar para poder ampliar en el futuro. Si bien, a diferencia del CRIC, se encuentra una exigencia de autonomía menos procesada explícitamente en clave política de mayor independencia frente a la institucionalidad estatal, si existe en la dirigencia asháninka el convencimiento de que conseguir mayor autonomía como capacidad de ejecutar acciones y recursos con independencia y que respondan a sus proyecto de vida como pueblo es indispensable para mantenerse cohesionados y por lo tanto es un eje central de la dinámica organizativa socio política. Al respecto Lyndon Pishagua, destaca la necesidad de afianzar una actuación menos tecnocrática y más política en las Gerencias y Sub gerencias, afirmando la confianza de la población, superando prácticas

clientelistas y aprovechando el espacio para ejercer incidencia política en otras instancias de poder con capacidad de decisión como el gobierno regional y nacional.

Cien por ciento autonomías sabemos que no tenemos, no tenemos la independencia de gastar o ejecutar...pero si algo tenemos y hay que cuidar la confianza de jefes de comunidades y líderes de las organizaciones, de decir “es mejor esta Gerencia, entre paisanos y nativos nos entendemos, aprovechemos el espacio (...).Por ahora las Gerencias deben priorizar hacer proyectos, programas, no necesariamente asistencialismo, porque muchas veces los hermanos vienen a solicitar calaminas o ropa y no es esa la función de la Gerencia. Nosotros podemos armar proyectos, programas para el desarrollo de la comunidad. También está el tema de titulación...no es competencia de la municipalidad, es competencia del Gobierno Regional, pero sí podemos hacer incidencia, generar reuniones para que las organizaciones puedan emitir su reclamo y necesidades, eso podemos hacer, también los planes y propuestas de proyectos para titular las tierras y resguardar nuestros territorios⁸⁸.

Junto al esfuerzo por consolidar lo actuado desde las Gerencias municipales y conseguir mayor presencia a nivel local, también las organizaciones indígenas deben interactuar con el Estado para la implementación de la denominada “política de inclusión social”, desarrollada desde el ejecutivo para paliar las condiciones de pobreza de los sectores vulnerables entre los cuales se clasifica a los pueblos indígenas. A través de la implementación de distintos programas sociales de carácter focalizado, el estado despliega en las comunidades indígenas, fondos públicos, funcionarios y operadores que deben coordinar directamente con los líderes indígenas el desarrollo de estos programas. En este marco, las organizaciones indígenas se enfrentan a una nueva posibilidad de participar en políticas relacionadas con mejorar las precarias condiciones de vida de las comunidades, desde las cuales también ampliar los márgenes de acción propia ejerciendo algún nivel de autonomía. Tanto ARPI SC como las organizaciones locales se involucran así en la implementación de los programas sociales, consiguiendo canalizar recursos para las comunidades e incluso adecuar algunos de los programas y servicios ofrecidos por la política de inclusión. No obstante, el engranaje de la gubernamentalidad neoliberal impone lógicas y herramientas que limitan el despliegue de autonomía, siendo un desafío abierto construir una ruta de desarrollo propia.

⁸⁸ Lyndon Pishagua, entrevista citada

2.2 Inclusión social y gubernamentalidad neoliberal para los pueblos indígenas

En Perú, el Paro amazónico del 2009 y los cruentos hechos de Bagua, pusieron en evidencia las condiciones de pobreza en que vivían los pueblos indígenas amazónicos, los cuales lejos de beneficiarse del crecimiento neo extractivista, empeoraban sus condiciones de vida. Tras dichos sucesos, para el establishment nacional era urgente articular algún tipo de respuesta que no se limitara a atender los conflictos socio ambientales y las luchas indígenas en el corto plazo, sino que también fuera capaz de asegurar la continuidad de la “governabilidad” neoliberal instalada en 1992 con el auto golpe de Fujimori, que sobrevivió a la transición del 2001 y recibió un nuevo aire tras el boom de los precios de los minerales y el super ciclo extractivo. Para mantenerse vigente, dicha gobernabilidad, entendida como una estabilización ordenada, basada en la eficiencia en la gestión pública y el exaltamiento de ciudadanos colaborativos y despolitizados, requería ser replanteada especialmente en territorios como la Amazonía. Paradójicamente, fue Ollanta Humala, el candidato que llegó al poder como progresista y abanderado de la crítica al neoliberalismo, quien asumió la tarea de oxigenar el modelo respondiendo con políticas públicas destinadas a paliar las precarias condiciones de vida de las comunidades indígenas. El gobierno humalista optó por reforzar las políticas sociales, instalando además a la “inclusión social” como narrativa oficial para atender a los sectores empobrecidos, contrapuesta a las reivindicaciones de autonomía y derecho a un desarrollo propio que reclamaban los pueblos indígenas.

En medio de un país convulsionado por protestas socio ambientales en los andes y la Amazonía, Ollanta Humala asumió continuar el modelo y defender la inversión, pero incrementando el denominado “gasto social” pues para evitar nuevas protestas populares, debía atenderse a problemáticas pendientes como era el caso de los derechos de los pueblos indígenas especialmente amazónicos. En ese sentido, en septiembre del 2011 en la localidad de Bagua, rodeado de líderes indígenas, Humala promulgó la Ley de Consulta Previa en un acto simbólico donde además pidió disculpas a nombre del Estado por la masacre de Bagua ocurrida el 2009 y se comprometió a impulsar una serie de políticas que favorecieran su desarrollo. Asimismo, durante los meses siguientes, el gobierno fue consolidando la arquitectura institucional destinada a administrar las políticas vinculadas a los pueblos indígenas, designando al Viceministerio de Interculturalidad (VMI) del Ministerio de Cultura como ente rector en materia de garantizar los derechos indígenas incluyendo la

implementación de la consulta previa y la creación de una base de datos que consignara los pueblos existentes susceptibles de ejercer tales derechos. Además, el gobierno anunció como un hito emblemático la creación del Ministerio de Inclusión Social (MIDIS) destinado a implementar una serie de programas sociales que contribuyeran a mejorar indicadores de pobreza y extrema pobreza.

Desde fines de los '90, a fin de mediar los efectos negativos del Consenso de Washington en términos de incremento de reproducción de pobreza y desigualdad, los organismos multilaterales como el Banco Mundial recomendaron la aplicación de políticas sociales orientadas a hacer posible la “inclusión” de los sectores de población empobrecidos y “vulnerables”. Dichos grupos se caracterizaban por reunir una larga lista de carencias, como no disponer de empleo, ahorro monetario, educación, seguro de salud, buenas pensiones, jubilaciones o vivienda propia. Ante ello, las políticas de “inclusión social” proponían implementar programas, proyectos y otras intervenciones estatales para mejorar las condiciones económicas, sociales, culturales y políticas a fin de lograr la plena participación de las personas vulnerables en la sociedad, contribuyendo a que superen la condición de pobreza y/o recaigan constantemente en esta situación (CEPAL, 2016). Dentro de estos sectores considerados vulnerables se cuentan los pueblos indígenas y la población afrodescendiente, grupos considerados en desventaja con relación al resto de la población. Desde una perspectiva crítica, el reconocimiento de una población “excluida” frente a una incluida en la sociedad y por lo tanto en la polis, implica reconocer que un buen grupo de personas pasa a ser asumido como “excedente”, sin posibilidad de sumarse a ejes estructuradores y estructurantes como por ejemplo el empleo. Se trata así de atender a estos grupos vulnerables, asumiéndolos como descalificados para el ejercicio pleno de la ciudadanía por lo menos hasta que logren reunir ciertas condiciones socio económicas que deberán ser debidamente probadas. Tomando en cuenta lo señalado por Bultler (2009) la “inclusión social” se presenta como un esfuerzo por borrar del campo político la cuestión del género, la mano de obra no calificada o la condición étnica, despolitizando la vida social, pues los grupos de excluidos son producidos como tales bajo un estatus excepcional que construye su condición ciudadana a partir de probar una situación de exclusión que paradójicamente les permitirá ser incluidos. De este modo, los grupos a “incluir” comparten

una situación de desposesión y se ven conminados a asumir los parámetros y dispositivos designados por el gobierno para gestionar su situación.

La propuesta de “inclusión social” presentada desde los marcos discursivos del gobierno peruano como la principal respuesta a la situación vulnerable de los pueblos indígenas, implicaba la ejecución de una serie de programas sociales en su mayoría coordinados por el MIDIS, técnicamente eficientes, transparentes y despolitizados. Dichos programas presentan un carácter focalizado en tanto debían de atender a la población definida como “pobre”, situación que debe ser científicamente probada a través de un sistema de datos estadísticos y asumida como tal por los potenciales beneficiarios. De este modo, los grupos considerados excluidos por su precaria condición socio económica, como los indígenas o los afro peruanos, deben reconocerse como “pobres” para acceder a los programas sociales y probar esta situación mediante una serie de documentos avalados por la autoridad local y remitidos al Sistema de Focalización de Hogares (SISFOH) dependencia del MIDIS encargada de centralizar y actualizar la información. Con estas operaciones político administrativas el gobierno ha conseguido involucrar a las organizaciones indígenas en la ejecución de la política de inclusión social, al tiempo que despolitizaba la capacidad crítica y contestataria del movimiento indígena.

Dentro del paquete de políticas de inclusión que desarrolla el Estado peruano, uno de los programas más importantes y representativos es el Programa Juntos, que funciona desde el 2007 en los distritos con mayores índices de pobreza y extrema pobreza incluyendo varias localidades de la Amazonía. En la línea de lo planteado por los programas de transferencias condicionadas, JUNTOS consiste en la entrega de recursos monetarios a familias que viven en situación de pobreza o pobreza extrema y que tienen uno o más hijos menores de edad, con la condición de que cumplan con ciertas conductas asociadas al mejoramiento de sus capacidades humanas, principalmente en el campo de la salud y la educación. Se espera también que las transferencias monetarias tengan efectos multiplicadores sobre las economías locales al aumentar el consumo y la demanda pues los participantes del programa gastan gran parte de las transferencias monetarias recibidas en mercados locales, sobre todo en alimentos, lo que genera externalidades positivas sobre los hogares no usuarios de los programas o los propietarios de negocios (CEPAL, 2016).

Según información oficial, JUNTOS está dirigido a familias en situación de extrema pobreza que cuenten con niños menores de 14 años o madres gestantes a las cuales se les entrega una transferencia directa de 120 soles (aproximadamente 35 dólares). Son las mujeres las que reciben el dinero y a su vez el Programa transfiere fondos a los ministerios de educación, salud y de la mujer para asegurar la oferta de servicios en las zonas de intervención. Las familias deben firmar un “Acuerdo de compromiso” que detalla las acciones a cumplir en materia de identidad, nutrición, asistencia escolar y salud. Asimismo, para acceder a JUNTOS, se debe pasar por un proceso de selección que consta de tres etapas; una primera de focalización geográfica de los hogares pues deben ser zonas de extrema pobreza, una segunda etapa de focalización de hogares pues esas familias en zonas de pobreza deben demostrar que son pobres para lo cual se les aplica un cuestionario diseñado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) en coordinación con el SISFOH. La tercera etapa finalmente se denomina de “validación comunal” y consiste en la realización de una asamblea de la comunidad donde se presenta la relación de las familias seleccionadas, la misma que puede objetar la permanencia de aquellos que según su percepción no reúnen condiciones para ser parte del programa. La idea de este procedimiento no sería solamente corregir posibles errores de la focalización sino también legitimar socialmente el programa ante la comunidad (Francke y Mendoza, 2006). La relación oficial de beneficiarios del Programa Juntos se envía al Banco de la Nación y se procede al pago de modo bimensual. Asimismo, cada tres meses los promotores del programa JUNTOS verifican que las familias beneficiarias cumplan las condicionalidades del Programa. En la selva central de Junín, el Programa JUNTOS interviene los distritos mayoritariamente indígenas de Mazamari, Pangoa, Río Negro y Río Tambo abarcando cerca de 8,133 hogares, mientras en Pasco incluye distritos de presencia indígena como Constitución (579), Oxapampa (96), Palcazú (335), Puerto Bermúdez (1 654), Villa Rica (561) y Paucartambo (1147) beneficiando más de 4,000 hogares muchos de ellos ashaninkas⁸⁹.

El Programa Juntos involucra a los pueblos indígenas y sus organizaciones en varias de sus fases y procedimientos. En la fase de selección de hogares, frecuentemente es la organización indígena y/o la directiva comunal, la instancia que ayudan a las familias a presentar los documentos requeridos por el SISFOH para ser clasificados como hogares

⁸⁹ Datos tomados de <https://www.juntos.gob.pe> /Fecha noviembre 2018

elegibles por el sistema. Posteriormente, en la fase de “validación comunal” participan tanto los presidentes de las comunidades indígenas convocando y dirigiendo la reunión cuanto la población que valida si las familias seleccionadas son adecuadas. De otro lado, en lo que refiere a la selección del personal encargado de monitorear el desarrollo del Programa (los denominados “promotores”) suele contratarse a profesionales indígenas generalmente con aval de las organizaciones. La implementación del programa tiene impacto significativo en las dinámicas de las organizaciones indígenas pues como expone el estudio de percepciones de Zarate y Huber (2008) la vida de los pueblos indígenas se trastoca; por ejemplo, la selección y contratación del personal suele ocasionar disputas de poder por elegir quienes pueden ocupar dichos puestos bien remunerados para la zona. El Programa despliega además una lógica nociva en la comunidad, generando discusión y auto escrutinio respecto a qué familia es más pobre entre las pobres, pues las condiciones de vida en una comunidad ashaninka son muy similares en términos socio económicos. Las asambleas de validación pueden volverse espacios de confrontación entre familias que se descalifican mutuamente para poder acceder al programa. Frecuentemente los presidentes de las comunidades, junto a la dirigencia indígena local, deben intervenir mediando bajo el principio de que “todas las familias necesitan el beneficio” y que el hogar al que no le tocó en una primera ocasión puede tocarle la siguiente (Zarate y Huber, 2008). Por último, durante la ejecución del Programa la organización indígena debe realizar una serie de tareas de seguimiento al cumplimiento de las condicionalidades planteadas, pues son los líderes de las comunidades y/o los dirigentes de las organizaciones quienes orientan a las familias para que puedan demostrar que están cumpliendo lo requerido, por ejemplo si un profesor evalúa mal a un niño beneficiario de JUNTOS corre riesgo que su familia deje de recibir el dinero y es el dirigente quien debe mediar para que la situación se reconsidere y se vea alguna posibilidad de subsanación, lo mismo con los temas de salud o nutrición.

Para las y los líderes de ARPI SC, la implementación del programa JUNTOS en la selva central ha demandado de la organización indígena un involucramiento significativo que implica asumir las ya mencionadas tareas de apoyo en la tramitología y coordinaciones con las instancias burocráticas correspondientes debiendo orientar recursos y personal hacia ello. Pero implica también asumir nuevas lógicas de relacionamiento con el Estado y la comunidad ajenas a lo que ellos denominan su cosmovisión y formas de vida, como es la entrega de

dinero sin que medie una relación de trabajo concreta, que además genera obligaciones frente a distintos actores públicos como la escuela o el centro de salud y acarrea la observancia sobre las familias beneficiadas que suelen ser calificadas de ociosas o de recibir dinero por nada. Asimismo, la cohesión y solidaridad comunal se ve mellada por la selección de los “beneficiarios” y la competencia entre pobres que supone, teniendo la organización que dirimir a quiénes les corresponde entrar al programa y a quienes no, asumiendo los costos en términos de suspicacias y confrontación. Además, es un programa diseñado por el gobierno con muy poco margen de independencia para realizar modificaciones que se adapten a la vida de las comunidades indígenas permitiendo a la organización algún nivel de decisión en su formulación y desarrollo. No ha sido sencillo para la dirigencia procesar la participación indígena en JUNTOS, pero, como reconocen los dirigentes y el equipo técnico, más allá de las críticas, dadas las condiciones de pobreza tampoco se puede prescindir del mismo

*No estamos contentas necesariamente con que, a nuestras familias, a nuestras madres por recibir sus 100 solcitos se les diga pobres, ociosas, que se embarazan solo para cobrar, es denigrante. Los pueblos ashaninkas tenemos una tradición de trabajar ayudarnos, de hacer cosas en familia y comunidad no de recibir o pedir dinero por nada como dicen acá, pero la necesidad obliga y tampoco como organización vamos a rechazar el Programa, no podemos, sería ir en contra de lo que quieren nuestras comunidades que son las bases...*⁹⁰

Otro programa relevante en la selva central que involucra particularmente a la población indígena es “Beca 18” a cargo del Programa Nacional de becas (PRONABEC) del Ministerio de Educación, pero integrado al SISFOH pues se dirige focalizadamente a estudiantes de bajos recursos que requieren acceder a educación superior brindando apoyo económico mediante becas en universidades privadas. Para una mejor atención a los pueblos indígenas PRONABEC firmó un convenio con la organización indígena nacional AIDSESEP a fin de implementar el programa “Beca indígena” destinado a financiar los estudios de los jóvenes indígenas más calificados. En este programa, el involucramiento de la organización es directo y AIDSESEP, junto a las organizaciones regionales como ARPI SC, se encargan de monitorear que los estudiantes indígenas con mejores calificaciones cumplan los requisitos para pasar el primer filtro que es la denominada “validación comunal” pues, al igual que en JUNTOS, es la comunidad la que presenta a los estudiantes y asume responsabilidad colectiva por su desempeño. Una vez realizado este primer paso, los jóvenes se trasladan a la capital de la

⁹⁰ Ludi Díaz, entrevista citada

provincia donde, junto a otros indígenas de la región, deben rendir un examen de conocimientos que se lleva a cabo de forma simultánea a nivel nacional y que define los 200 becarios que tendrán acceso al beneficio⁹¹. Estos becarios seleccionados deben trasladarse a estudiar en universidades privadas en Lima y mantener calificaciones altas para conservar la beca, además de asumir el compromiso de volver a sus comunidades una vez concluidos los estudios. Por su parte, las organizaciones indígenas son responsables del monitoreo y seguimiento del óptimo rendimiento de los estudiantes indígenas becarios, por ejemplo, ARPI SC coordina con la sede de AIDSESEP en Lima para que facilite la información y brinde algún soporte emocional o apoyo a los estudiantes. En la temporada de vacaciones, las y los becarios retornan a sus comunidades y suelen reunirse con los dirigentes y líderes comunales informando de su desempeño universitario.

Como evalúan las y los dirigentes de ARPI SC, aunque las autoridades del Ministerio hayan hecho un ejercicio de adecuación cultural al establecer la categoría “beca indígena”, el programa excluye la posibilidad de que los mismos pueblos indígenas participen proponiendo un enfoque propio que otorgue un margen de autonomía a sus organizaciones para colocar criterios de selección y educación desde la realidad de las comunidades y los conocimientos indígenas. Por el contrario, ha acarreado una serie de problemas para las organizaciones, las comunidades y los mismos jóvenes indígenas. En primer lugar, el sistema de focalización y calificaciones que maneja el SISFOH nuevamente los clasifica como “pobres” y no toma en cuenta la realidad de los colegios bilingües interculturales de la amazonía de donde provienen estos jóvenes, algo que los coloca en desventaja frente a otros no indígenas. Así lo reconocen los dirigentes de ARPI SC pues

Ha sido difícil la implementación de la Beca 18, primero que nada, el SISFOH debería adecuar su formato de pobreza de acuerdo a la realidad socio económico de los pueblos indígenas para facilitar que más indígenas tengan acceso. Además, muchos estudiantes indígenas de la selva central no están siendo consideradas en PRONABEC por bajo rendimiento académico porque la valla que se ponen son notas de cualquier estudiante de las ciudades que no es lo mismo para los estudiantes indígenas⁹²

De otro lado, se impone a los estudiantes un desarraigo acelerado pues son sacados de su comunidad y trasladados a universidades privadas en Lima donde deben enfrentar problemas

⁹¹ Información tomada de: <http://www.aidesep.org.pe/noticias/400-jovenes-son-beneficiarios-de-beca-18-para-comunidades-nativas-amazonicas>

⁹² Ludy Díaz, entrevista citada.

de racismo y rezago académico frente a sus pares estudiantes pobres no indígenas. Como resaltan los líderes, al trasladar a Lima a los mejores estudiantes de la zona, las comunidades pierden talentos pues se van en una etapa clave de la formación que los lleva a asentarse en Lima, sin que exista un vínculo de obligatoriedad para regresar. Las organizaciones indígenas además han debido contratar o destacar personas especialmente dedicadas a monitorear estas convocatorias, acompañar los procesos de selección y luego los estudios, respondiendo a una fuerte demanda de la población y asumiendo un alto costo en términos de re orientar los pocos recursos humanos que disponen a estas labores.

Con el desarrollo de los diversos programas sociales, las organizaciones indígenas deben involucrarse intensamente en trámites y gestiones burocráticas que imprimen una fuerte lógica de administración de poblaciones a la política indígena gubernamental. Se plantea además para los líderes de las organizaciones el dilema de asumir lo planteado por la política de inclusión y sumarse a los programas o mantener una perspectiva crítica y rechazarlos. Hasta ahora, las paupérrimas condiciones materiales de vida de la población ashaninka y yanesha hacen que las exigencias de las comunidades se orienten a priorizar respuestas inmediatas, demandando a la organización sumarse a los programas sociales aun cuando colisionan con su identidad, cosmovisión y formas de vida, otorgándoles nuevas clasificaciones como pobres, excluidos, beneficiarios, etc. No ha sido ni es sencillo para los dirigentes procesar la implementación de los programas sociales ni adaptarse plenamente a su propuesta y condicionalidades, existiendo una discusión abierta sobre cómo confrontar la situación de empobrecimiento de las comunidades con su derecho a existir dignamente.

*Estos programas sin duda mejoran en la situación de las familias, no podemos oponernos a eso y si del programa JUNTOS o Beca 18 piden que apoyemos con algunas tareas tampoco vamos a negarnos porque beneficia a nuestra gente, no podemos desentendernos. Pero si discutimos mucho y coincidimos en que lo que necesitamos es trabajo, ser autónomos, más independientes no queremos estar estirando la mano, que nos digan esta propina es lo que tienen por ser pobres. No es lo que quisiéramos, pero como te digo tampoco estamos en situación de podernos negar*⁹³

En general, lo avanzado en la selva central tanto desde las Gerencias locales como desde la participación en los programas sociales, debe ser analizado en su contexto e historicidad, tomando en cuenta la situación de subalternidad atravesada por el pueblo asháninka durante

⁹³ Yoni García, entrevista citada

el s. XX, signada por la colonización y agravada por el conflicto armado y el clientelismo impuesto durante el fujimorismo. Durante muchos años, más que búsqueda de autonomía asumida como ejercicio de mayor independencia, la dinámica política indígena se inscribió en el mencionado “arte de la resistencia” o resistencia de los dominados, entendida como los disímiles actos de insubordinación privados, cotidianos y esporádicamente públicos que ejercen grupos que enfrentan largas y estructurales opresiones (Scot, 2011). De esta forma, el proceso de dominación produce una conducta pública hegemónica y un discurso más bien reservado que consiste en lo que no se le puede decir o exigir directamente al poder; en este caso se exige públicamente lo básico para la subsistencia: pacificar el territorio acabando con la acción de Sendero Luminoso y garantizando condiciones mínimas de habitabilidad en las comunidades como vivienda y alimentos. Sólo cuando mínimamente se han garantizado estas condiciones de existencia, las comunidades ashaninkas pueden reconstruir sus organizaciones y demandar públicamente una mayor participación en la gestión pública que les permita ampliar sus márgenes de autonomía.

De otro lado, es clave entender el contexto político institucional en que se desenvuelve ARPI SC y las organizaciones indígenas, signado por un marco constitucional restrictivo en lo que respecta a autonomía territorial y reconocimiento de los derechos indígenas. A diferencia de Colombia, donde la Constitución de 1991 fue producto de una Asamblea Constituyente que abrió el sistema con la entrada de nuevos sujetos políticos históricamente excluidos como los pueblos indígenas, la Constitución peruana de 1993 es básicamente regresiva y excluyente. La Constitución peruana es producto de un quiebre del sistema democrático, y fue elaborada y aprobada por un Congreso Constituyente convocado por Alberto Fujimori a pocos meses del auto golpe y dominado por grupos políticos afines al régimen, sin la participación de partidos de izquierda ni organizaciones sociales. Posteriormente la carta constitucional fue sometida a un referéndum también cuestionado por la interferencia del poder ejecutivo en los órganos electorales y prácticas clientelistas. Se trata así de una Constitución regresiva en materia de derechos fundamentales, que instala el régimen económico neoliberal con un fuerte sesgo privatizador, limitando el rol del Estado a un papel promotor y subsidiario de la inversión privada. Su promulgación en el marco de la política contra insurgente tras décadas de conflicto armado interno, facilitó su aprobación sin mucha resistencia popular, pues los sindicatos y las organizaciones sociales, incluidas las

campesinas e indígenas, se encontraban golpeadas y no tuvieron la fuerza suficiente para oponerse al cambio constitucional en curso o frenar sus postulados más lesivos.

En lo referido a los derechos de los pueblos indígenas, la Constitución del 93 expresa retrocesos importantes, especialmente si se compara con el texto garantista de 1978. Aunque el artículo 19 señala que “todo peruano y peruana tiene derecho a: su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación”, lo real es que se recortaron derechos de las comunidades campesinas y nativas reconocidas como las entidades territoriales de los pueblos indígenas. Justamente, la constitución de 1978 reconoció a las tierras comunales su carácter “*inalienable, inembargable e imprescriptible*” pero la nueva Carta recortó los dos primeros derechos manteniendo sólo el carácter imprescriptible salvo en caso de abandono de tierra. Posteriormente, en 1995 la Ley N°26505, Ley de Tierras, flexibilizó aún más el marco legal, permitiendo la titulación individual de la tierra. La caída del Fujimorismo a fines del 2000 y el regreso a la democracia no trajo cambios significativos favorables a los derechos de los pueblos indígenas, por el contrario, se continuó vulnerando los territorios comunales utilizando a favor de las empresas la condición de abandono dada en la Constitución de 1993 como requisito para la imprescriptibilidad. El punto culminante de esta política lesiva con las tierras comunales se dio el año 2009 durante el segundo gobierno de Alan García, cuando se aprobó el ya explicado paquete de Decretos destinados a promover la inversión transnacional extractiva especialmente en la selva, hecho que desencadenó el Paro Amazónico que logró frenarlos, aunque a costa de los lamentables sucesos de Bagua.

A casi doscientos años de vida republicana, los pueblos indígenas deben lidiar todavía con un marco legal adverso, élites locales que desdeñan sus organizaciones y políticas de administración étnica que proponen una “inclusión” de los indígenas al modelo de desarrollo y gestión pública donde caben principalmente como pobres, ignorando permanentemente sus alternativas de bienestar propias. Las Gerencias indígenas en las municipalidades de la selva central, destacan como una iniciativa surgida de las organizaciones que ha logrado institucionalizar su presencia en los gobiernos locales, y aunque deben lidiar con limitadas competencias y falta de presupuesto, es un hito importante como esfuerzo por ampliar los márgenes de la gestión, pudiendo ser un primer paso a la autonomía en el sentido de cierta independencia. En el caso de los programas sociales como JUNTOS o Beca 18 y otros

programas focalizados, las posibilidades para las organizaciones indígenas de participar con algún nivel de autonomía es más limitada, pues bajo un remozado y tecnocrático discurso de inclusión social intercultural, imponen la forma hegemónica de relacionamiento del Estado peruano con los pueblos indígenas, funcional a la gubernamentalidad neoliberal instalada. Es un desafío grande para los pueblos indígenas organizados en ARPI SC, mantener un nivel de participación política en las gerencias de gobierno local o los programas sociales, pues, aunque no dejan de plantearse la necesidad de lograr niveles de autonomía que les permitan tomar decisiones que orienten la vida comunitaria, las condiciones de precariedad terminan imponiendo restricciones que necesariamente deben acatar.

En suma, las organizaciones indígenas despliegan una autonomía relacional expresadas en experiencias de participación en el gobierno local, la administración sectorial y la gestión de programas sociales signadas por la tensión con el Estado, los poderes económicos y sus mismas bases, constatando la distancia entre las expectativas de mejorar sus condiciones de vida, la necesidad de posicionar un proyecto propio y lo que es posible de lograr con las competencias y recursos destinados por los gobiernos. En tal sentido, con distintos énfasis y grados de reconocimiento, las evaluaciones del CRIC y ARPI SC tienden a reconocer los avances logrados en términos de mayores márgenes de independencia pero coinciden en señalar que estos espacios ganados al interior de la arquitectura estatal unitaria del Estado nación son insuficientes, considerando necesario también desarrollar experiencias territoriales que, manteniendo el carácter relacional de la autonomía desplegada, permitan mayor ejercicio de poder y auto gobierno. Es por ello que en este último capítulo analiza los caminos de la autonomía desde las iniciativas de defensa del territorio, la paz y derechos colectivos como ejes indispensables para su subsistencia como pueblos, donde la autonomía suele ser enunciada como parte de un proyecto propio irrenunciable en su horizonte de futuro.

CAPÍTULO V

TENSANDO LA AUTONOMÍA: experiencias político sociales y auto determinación

Tanto el pueblo nasa en Colombia como el pueblo asháninka en Perú, además de ejercer una autonomía básicamente relacional orientada a ampliar la independencia en el marco de la participación en políticas y programas implementados por la gubernamentalidad neoliberal, desarrollan también iniciativas donde la autonomía prefigura un proyecto propio, que exceden los márgenes de la estatalidad, ensayando sus propios términos de autoridad y convivencia. De este modo, con mayor o menor éxito, desarrollan iniciativas y formas de organización que les permiten enfrentar proyectos de dominación externos y organizarse para cuidar el territorio o resolver problemas referidos al cuidado de los bienes comunes, aunque ello tensione la relación con el Estado y otros actores políticos y sociales. Como afirma la filósofa maya k'iche Gladis Tzul, históricamente los pueblos indígenas han evidenciado su capacidad de sostener relaciones que producen estructuras de auto gestión para resistir la subordinación, pugnado por controlar los medios para la reproducción de la vida en el territorio. Desarrollan así un entramado de formas históricas de autorregulación y producción de mecanismos para gestionar el uso de bienes comunes, que pasan por mantener lo comunal indígena como estrategia política de auto gobierno con capacidad de recomponerse y actualizarse (Tzul,2015). En el caso de las comunidades indígenas de Guatemala, por ejemplo, lo comunal se sostiene en los sistemas de gobierno que organizan y dinamizan las formas de limitar o trastocar la dominación estatal capitalista en distintos niveles de poder municipal, regional o nacional, expresándose a la vez en formas políticas concretas como el trabajo comunitario, la Asamblea, o las tramas de parentesco.

En los casos del CRIC y ARPI SC, la construcción de procesos de autonomía flexible en interacción con el Estado y otros actores sociales y políticos, no excluye los esfuerzos de los pueblos indígenas y sus organizaciones por ensayar sus propias formas de regulación y autoridad comunal, expresadas en el manejo de temas vitales como la defensa del territorio o la exigencia de derechos, susceptibles de ser enunciadas, con mayor o menor énfasis, en un discurso emancipador. Desde sus procesos de constitución, ambas organizaciones han orientado buena parte de sus esfuerzos a mantener niveles de independencia que plasmen en

lo posible los contornos de un proyecto propio y, aunque de forma acotada a procesos y espacios específicos, han demostrado compromisos concretos con el ejercicio de la autonomía comunal. En tal sentido, retomando la doble acepción de la autonomía definida en los procesos de subjetivación política, tenemos que esta puede operar también como eje de un horizonte emancipador capaz de movilizar al colectivo e involucrarlo en tareas fundamentales para preservar la vigencia de lo que consideran propio, superando la dominación del presente y proyectándola hacia el ejercicio de un poder hacer que abarca el futuro (Modonesi,2011). Se trata de la articulación de formas organizativas que expresan la autonomía como posibilidad de ejercer determinados niveles de autoridad menos subordinados al poder estatal, e incluso en tensión con este, que afirman la decisión del movimiento de mantenerse vigente como sujeto socio político con una dinámica propia y la proyección de un horizonte de cambio favorable. Para ello es clave mantener la legitimidad de instancias de deliberación y decisión comunal, así como la noción de defensa de lo comunal territorialmente situado como base de subsistencia colectiva. Tanto en los resguardos nasa del norte del Cauca colombiano como en las comunidades asháninkas de la selva central peruana, se ha mantenido la decisión de defender el territorio como recurso indispensable para frenar el avasallamiento de las políticas expoliadoras que desde la colonización hasta el extractivismo han avanzado en procesos de despojo, privando a las comunidades de medios de subsistencia y socavando la noción de lo común como alternativa a la privatización y mercantilización hegemónica en la modernidad occidental.

En este marco, resulta importante plantear el debate sobre lo comunal y lo común como elemento presente en el proyecto de autonomía que prefigura la acción de las organizaciones indígenas analizadas. Al respecto, se cuentan los enfoques que abordan las autonomías indígenas desde sus posibilidades de trascender dicha lógica privatizadora y mercantil del capitalismo, pues parten de defender los bienes comunes y las dinámicas comunitaristas donde el colectivo mantiene decisión y poder sobre su gestión y desarrollo. Para Federici (2015) la discusión sobre los bienes comunes ha sido frecuentemente abordada para referirse a experiencias de pequeña escala o como parte de proyectos utópicos pasadistas, remarcando la necesidad de ubicar las iniciativas comunales como una posibilidad de resistencia al neoliberalismo y, en el caso de los pueblos indígenas, como una larga resistencia frente a la privatización de tierras y bienes, tal como lo demuestran la experiencia

zapatista en México o la lucha por el agua en Bolivia. Más allá de los intentos de cooptación de lo comunal por programas de “voluntariado” que acaban usufructuando la cohesión social del trabajo comunitario como reducción de costos, o de la percepción de lo común como un tercer sector entre Estado y mercado planteado por la social democracia, la autora defiende una noción de la defensa de lo común desde una perspectiva anti capitalista, capaz de transformar las relaciones sociales y plantear alternativas de convivencia, como un medio para la creación de una sociedad igualitaria y cooperativa. En esta perspectiva anti capitalista, los comunes pueden ser percibidos como

“espacios autónomos desde donde reclamar las prerrogativas sobre las condiciones de reproducción de la vida, así como el núcleo desde los cuales contra restar los procesos de desarticulación que impulsa el Estado y mercado (Federici, 2015:67).

Justamente, los pueblos indígenas priorizan la defensa del territorio como base articuladora de lo común, donde se posibilita la cohesión y la toma igualitaria de decisiones respecto a cómo utilizar y cuidar los bienes comunes, siendo además el espacio que preservar para avanzar un proyecto de convivencia comunal que se asemeje en algo al horizonte utópico vinculado a su propia historicidad. En el caso del CRIC y ARPI SC, además del despliegue de una autonomía flexible y en constante negociación con el Estado y con las mismas bases para mantener independencia, también se desarrollan dinámicas comunitarias de defensa del territorio y derechos colectivos que expresan la defensa de una autonomía entendida como eje de un horizonte de mayor autodeterminación. En ambos casos, defender la viabilidad de esta autonomía comunal, se ve permanentemente amenazada por actores armados, estatales y para estatales que amenazan no solo la continuidad de las dinámicas comunales sino la reproducción de la vida, asesinando líderes y restringiendo la posibilidad de ejercer autogobierno. Tomando en cuenta las diversas intensidades de la violencia y las particularidades propias de sus procesos organizativos, tanto el CRIC como ARPI SC han organizado la auto defensa del territorio, articulando cuerpos más o menos especializados responsables de resguardar la comunidad y subordinados a la autoridad comunal, además de articularse a plataformas más amplias en defensa de derechos como la paz o la consulta previa. No obstante, si bien ambas organizaciones reconocen estas experiencias como indispensables para mantener su existencia como pueblos, difieren en la capacidad de

reconocerlas y exponerlas como un ejercicio de autonomía vinculado a un proyecto propio capaz de enunciar un horizonte de emancipación que a su vez plantee la posibilidad de una convivencia futura bajo sus propias reglas y expectativas de bienestar.

En este último punto, la presente investigación aborda el ejercicio de la autonomía en experiencias político sociales referidas a la (auto) defensa del territorio, las condiciones de paz y el ejercicio de derechos colectivos, lo cual incluye organizar la comunidad para contrarrestar la violencia, establecer articulaciones con el campo popular y también enunciar la autonomía como parte de un proyecto de auto gobierno y transformación futura. Ello implica asumir decisiones respecto al despliegue de la fuerza defensiva por parte de la misma población indígena, tensionando la relación con el Estado que ve amenazada una de sus características esenciales: “el monopolio de la violencia física legítima” siendo resquebrajada su autoridad cuando fuerzas irregulares operan en su territorio (Weber, 1998). En el caso del CRIC y ARPI SC, ambas organizaciones han debido organizar procesos de auto defensa autónomos para resguardar la integridad de las comunidades ante un Estado incapaz de garantizar la paz, la presencia de grupos armados irregulares e intereses económicos que buscan la dominación y el despojo. Obviamente, las iniciativas de defensa territorial que desarrollan las organizaciones se encuentran fuertemente signadas por las subalternidades presentes en cada proceso y la fuerza de los momentos antagonistas que los preceden, procesos que influyen en la capacidad de la organización para explicitar una postura de reivindicación autonómica en una ruta de mayor emancipación. En el caso del Cauca, se expone la experiencia del Quintín Lame primero y la Guardia Indígena después como claves para comprender el ejercicio de la autonomía indígena desde la autodefensa armada del territorio y eje de un proyecto político propio, vinculada a la larga tarea por consolidar una propuesta de paz específica pero articulada al campo popular como lo hace al participar de diversas iniciativas incluyendo el Frente Amplio por la Paz. En el caso de ARPI SC, se aborda la experiencia de defensa del territorio primero durante la violencia con el ejército ashaninka y las rondas y luego mediante los mecanismos de seguridad jurídica, los cuales junto al ejercicio del derecho a la consulta expresan la persistencia por mantener un nivel de auto determinación articulándose también a otros actores nacionales e internacionales. Más allá de sus especificidades y sin ánimo de jerarquización, ambas experiencias resultan representativas de cómo, a la par que ensayan una autonomía flexible y estratégica que les

permite independencia al interactuar con la estatalidad, las organizaciones indígenas no pierden de vista el constituirse como sujetos con capacidad de auto determinarse, manteniendo independencia y esbozando un proyecto de vida propio.

1. Autodeterminación y defensa de lo propio; territorio y paz en el Cauca

1.1. La auto defensa del territorio; del Quintín Lame a la Guardia indígena

En la cosmovisión de los pueblos indígenas del Cauca, y especialmente del pueblo nasa, el territorio es un elemento fundamental de su existencia, indesligable de su origen y proyecto de vida, pues refiere a su fundación, subsistencia y continuidad en el tiempo como grupo humano. De hecho, los relatos que los nasa comparten sobre su origen en la plataforma de los cabildos del norte del Cauca, evidencian esta conexión espiritual, organizativa y comunitaria con el lugar físico que habitan y donde desarrollan sus actividades.

“ (...) los espíritus mayores y menores vivían unidos, tenían un solo idioma, el Nasa Yuwe y sabían muchas cosas: cantores, artesanos, músicos, agricultores, shamanes, consejeros. Antes el Ks’a’w Wala vivía con los demás espíritus mayores en una casa grande, los hijos mayores deambulaban por todas partes. Cuando Ks’a’w Wala les dijo que tenían que construir su propio hogar, se transformaron en personas e hicieron sus casas en diferentes lugares de las montañas (...) Como nuestros ancestros lo hicieron, las familias indígenas en la cotidianidad organizan su quehacer, caminan sobre lo sentido y lo pensado, hilan y tejen con sus manos, palpitan y vivencian la agricultura, la artesanía, la música, los rituales, las fiestas, la construcción de la vivienda, la parcela, la visita familiar, la minga, el baile. En nuestro idioma lo expresamos como kiwe dxi’j üus phadnxi –“desde el corazón se abre el camino de nuestra tierra”⁹⁴

Asimismo, como se ha explicado en el capítulo II, la plataforma fundacional del CRIC en 1971 incluyó tres ejes centrales “Unidad, tierra y cultura”, planteando la demanda de tierra como exigencia del derecho a existir en el ámbito geográfico con facultad de decidir sobre el mismo, su productividad y recursos naturales. Es por ello que, tal como reseña el boletín “Historia del CRIC” (2001), una de las primeras acciones que se planteó la organización fue la recuperación de tierras como paso indispensable para asegurar el territorio con la

⁹⁴Información tomada de <https://nasaacin.org/territorio-autonomo/>

reconstitución de los Cabildos y la recuperación de los Resguardos como espacios de gobierno comunal autónomo. Entre 1973 y 1976 el proceso de recuperación de tierras iniciado por el CRIC logró la reconstitución de más de diez cabildos en acciones que implicaban tanto la ocupación de territorios reconocidos como ancestrales en manos privadas, cuanto los tramites de adjudicación comunitaria ante el Instituto de Reforma Agraria (INCORA). En los Cabildos, la organización inició la formación de cooperativas de producción agropecuaria constituyendo además los órganos de gobierno comunal que incluían una secretaria de asuntos legales encargada de realizar el seguimiento de los trámites ante el INCORA. Junto a la acción directa de recuperar la tierra, se planteaba conseguir la legalidad correspondiente como una manera de contrarrestar posibles ataques de los terratenientes afectados. Justamente, al constatar los avances de la organización y la amenaza que configuraba para su propiedad e intereses, los terratenientes de la zona respondieron violentamente con la complicidad de las autoridades. La dirigencia debió enfrentar la criminalización de la protesta social, sumando las primeras redadas más de 200 dirigentes indígenas encarcelados y procesados. A la par, se desató un proceso de represión selectiva que significó el asesinato de decenas de dirigentes por los denominados “pájaros”, bandas de sicarios financiados por los terratenientes. Entre 1975 y 1979, la organización registró el asesinato de 70 líderes entre gobernadores de resguardo y dirigentes de la organización, sin que el gobierno brindara la protección que constantemente solicitaban (CRIC, 2001).

Junto a esta violencia local, directamente vinculada a los terratenientes de la zona, el movimiento indígena del Cauca debió enfrentar también desde sus inicios la violencia de los grupos guerrilleros protagonistas del largo conflicto armado colombiano. Como afirma Peñaranda (2006), por razones geográficas, económicas y sociales, históricamente el Cauca ha sido zona de disputa de la presencia guerrillera pues prácticamente todas las organizaciones insurgentes que han operado en Colombia han buscado asentarse en dicha región. Las FARC fueron las primeras en llegar durante “la violencia”, realizando su primera aparición en 1964 en el resguardo indígena de Inzá. Posteriormente llegarían el Ejército de Liberación Nacional (ELN) el Movimiento 19 de abril (M19) y el Ejército Popular de Liberación (EPL). Pese a la tensión que se configuraba con el avance de estas organizaciones guerrilleras, operando junto a las bandas de pájaros financiadas por los terratenientes locales, las fuerzas armadas colombianas privilegiaron la protección de la zona agro industrial del

vecino departamento del Valle, permitiendo con su declarada inacción la escalada de violencia en territorios indígenas (Peñaranda, 2006).

La violencia que debió enfrentar el CRIC sus primeros cinco años de existencia, llevó a la organización a tomar decisiones cruciales respecto a la necesidad de defenderse del fuego cruzado que ponía en riesgo la viabilidad del proyecto comunitario y cobraba la vida de importantes dirigentes manteniendo en zozobra a las comunidades. Tal como han relatado los principales líderes de esa etapa, la decisión del CRIC fue asumir la autodefensa, definiendo colectivamente empezar acciones de entrenamiento guerrillero, acopio de armas y preparando cuerpos organizados que hicieran labores de patrullaje y acciones defensivas. Para ello en 1976 la dirigencia indígena contactó a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), pero esta organización planteó condiciones imposibles de cumplir para el movimiento indígena como la subordinación de la estructura de auto defensa a la dirección de la guerrilla. Ante la falta de acuerdo con las FARC el CRIC buscó a la guerrilla del Movimiento 19 de abril (M-19) con la cual lograron un acuerdo pues respetó su autonomía y les prestó la ayuda solicitada, asumiendo la conducción de cursos de formación militar elemental. La primera escuela, que contó con la participación de los comandantes del M 19 Jaime Bateman y Antonio Navarro, se realizó en 1978 en la localidad de Tierradentro, resguardo de Wila, con la participación de decenas de jóvenes indígenas de los resguardos cercanos. En ese marco, se fundó el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) como grupo de autodefensa supeditado al CRIC, priorizando el desarrollo de escuelas y la formación de células que, con armas muy rudimentarias, ejercieron básicamente tareas de vigilancia en las comunidades y protección a las autoridades y líderes comunales. En general, como señala Pablo Tattay, fundador del CRIC y miembro de la comisión política del MAQL, las primeras acciones de auto defensa surgieron como una decisión autónoma al constatar la necesidad de sobrevivir a la violencia, lo cual llevó a buscar el apoyo de las guerrillas existentes con la premisa innegociable de que respetaran la dirección del movimiento.

La formación del Quintín Lame devino del mismo proceso, fue una necesidad. En un primer momento fuimos con las FARC pero ellos ponían condiciones que no íbamos a aceptar, los que si nos apoyaron fueron los del M 19 que era de las pocas organizaciones político militares que no tenían un dogma político como todos los otros, no eran marxista leninista, era más de tipo nacionalista y demandaba socialismo como democratización de la sociedad colombiana...Fue un apoyo importante, el estilo del M 19 era muy fresco, muy democrático, aunque también intentaron poner sus condiciones como participar del Batallón América. Pero

*nunca nos sometimos al M, es decir la línea política del Quintín siempre se decidió adentro de la organización, autónomamente de cualquier otra fuerza externa*⁹⁵.

Los primeros años el Quintín Lame actuó como grupo itinerante asumiendo labores puntuales de auto defensa, pero en 1984 se vio obligado a salir a la luz pública debido a una agudización de la violencia en la zona y el país. Tal como relata el citado Boletín “Historia del CRIC”, ese año se intensificó el proceso de recuperación de tierras, pues de tomar tierras de las montañas y zonas de difícil acceso, se pasó a recuperar tierras situadas en la parte plana o baja del departamento como la hacienda de López Adentro ubicada entre los municipios de Caloto y Corinto. La reacción de la policía fue violenta y el 9 de noviembre se produjo el desalojo a sangre y fuego por parte de la policía con quema de ranchos, destrucción de cultivos y el asesinato de tres indígenas. Al día siguiente fue asesinado en Santander el sacerdote nasa Álvaro Ulcué Chocué, uno de los más respetados aliados de la causa indígena, que repetidas veces demostró su apoyo a la recuperación de López Adentro. Estos hechos motivaron la salida a la luz pública del Quintín Lame, emitiendo un comunicado con la consigna: “*López Adentro, tierra indígena o tierra de nadie*” realizando acciones como la quema de maquinaria de los terratenientes (CRIC, 2001).

Ya en la acción pública, el Quintín Lame no cambió sustantivamente su orientación defensiva procurando contrarrestar la violencia en un escenario marcado por los múltiples grupos armados, evitando que otros actores políticos asumieran las banderas de protesta de las comunidades indígenas y realizando el esfuerzo de “monopolizar” el uso de la violencia que pretendía ejercerse a nombre de los indígenas (Peñaranda 2012). Por ello, la acción del Quintín no fue la de un grupo guerrillero tradicional, definiéndose más bien por su organicidad a las autoridades tradicionales de las comunidades, las mismas que aceptaron su presencia en tanto se limitaba a tareas de autodefensa. En perspectiva, el MAQL fue asumido por la dirigencia del CRIC como un esfuerzo de las comunidades por contar con un vocero armado con poder disuasivo frente a las amenazas externas al territorio, aunque ello implicara una dedicación permanente a orientar las acciones de la guerrilla y mantener la capacidad de mando de la organización indígena -con una lógica asamblearia y deliberativa- sobre un cuerpo armado cuya dinámica era más bien vertical y centralizada.

⁹⁵ Pablo Tattay, entrevista citada

Como iniciativa de resistencia armada, surgida de las comunidades y conducida por la organización, la experiencia el Quintín Lame puede considerarse representativa de la autonomía ejercida por el movimiento indígena, que evidencia su capacidad de desplegar la fuerza ante la incapacidad del Estado de garantizar la paz del territorio en un contexto generalizado de violencia. Pero la fortaleza que el MAQL logró en términos de consolidar un cuerpo armado de defensa del territorio, generó también importantes tensiones entre las mismas comunidades pues, inevitablemente, se agudizó la situación de violencia expandiéndose una lógica de guerra donde progresivamente el aparato armado corría el riesgo de desvincularse de las decisiones del movimiento indígena. Debe tenerse en cuenta además lo que señala Fidji (1995), respecto a que ninguna otra región del país soportó el nivel de violencia del Cauca, planteando la hipótesis del abandono estatal de las zonas rurales de este departamento por parte de las fuerzas armadas, pues el ejército habría optado por dejar el campo libre a los grupos guerrilleros, evitando se expandieran otras zonas de mayor importancia estratégica. Asimismo, tanto las élites locales como los grupos subversivos coincidieron en el interés mutuo de empujar la participación de la población indígena, neutralizando así parcialmente la acción de la organización (Fidji, 1995). Finalmente, ante la violencia generalizada y, asumiendo la tensión cada vez mayor que implicaba conservar el equilibrio entre la protección requerida por las comunidades y las consecuencias que acarrearía el uso de la violencia, fue la presión de las mismas autoridades comunitarias lo que llevó al MAQL a dar pasos concretos para su desmovilización.

Justamente, en el VIII Congreso del CRIC, realizado en noviembre de 1988, un punto central fue enfrentar la situación de violencia en la sociedad colombiana impulsando una propuesta de paz compuesta de tres puntos: a) la instalación de un Consejo social que impulse el diálogo entre todos los sectores sociedad, b) la formulación de un plan de desarrollo que asegure el bienestar de la población indígena, y c) la desmilitarización de las comunidades indígenas y campesinas tanto de parte del ejército como de las guerrillas. Con este mandato, y en medio de las transformaciones institucionales que se abrían a inicios de los 90 incluyendo la Asamblea Nacional Constituyente, el MAQL asumió la ruta de la desmovilización como vía para participar en los espacios institucionales que tomaban forma. Al respecto el último comandante del MAQL, alias ‘Gildardo’ señala en una entrevista periodística

“La constituyente abrió un nuevo espacio para el movimiento indígena y la comunidad vio que debíamos dejar las armas y hacer parte de la Asamblea, la

historia del Quintín Lame se resume en que “fue el movimiento social el que pidió primero la formación de un grupo armado y luego su desmovilización. En ambos casos, fue iniciativa de la propia comunidad, ella le dijo al Quintín: ‘ustedes ya cumplieron con su tarea y en este momento es preferible que se desmovilicen.’⁹⁶

A partir de 1989, el MAQL participó de las conversaciones de paz con el gobierno, en el marco de los diálogos que ya se realizaban con el M-19 pero siempre manteniendo independencia en la defensa de su plataforma. Finalmente, el 31 de mayo de 1991, se concretó la firma de los Acuerdos de paz reuniéndose en el municipio de Caldono 150 integrantes del Quintín Lame que simbólicamente entregaron las armas. Como parte de los Acuerdos, el MAQL consiguió la participación en la Asamblea Constituyente a través de escaños designados donde junto a los delegados indígenas tuvieron una destacada participación, expresada en la aprobación de los derechos indígenas plasmados en la Constitución de 1991 que han sido explicados en el capítulo 2. A la par de conducir esta participación política, el CRIC asumió como prioridad llevar adelante el proceso de reinserción de los guerrilleros indígenas desmovilizados, de modo que todos los excombatientes que dejaron las armas pudieron vincularse a sus comunidades y rehacer sus vidas trabajando comunitariamente e integrándose a las luchas organizativas. Para el Centro de Memoria Histórica el caso del Quintín es el único caso de “reinserción exitosa” pues, pese a las contradicciones y tensiones internas, este grupo armado nunca perdió vínculo con las comunidades que constituían su base social, logrando mantener cohesión y capacidad de acción colectiva. En esta línea, autores como Peñaranda comparan la experiencia del MAQL con la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México donde, gracias a la continuidad no exenta de tensiones entre la movilización armada y el movimiento social, los (ex) combatientes no afrontan grandes desajustes de reinserción. Concluida la experiencia armada, el vínculo con la comunidad permitiría a los ex combatientes retomar sus actividades en la comunidad, procurando además mantenerlos activos y vinculados a la organización en caso de existir interés mutuo (Peñaranda, 2006).

Pero ni la desmovilización del Movimiento Armado Quintín Lame y el M-19 ni la promulgación de la nueva Constitución trajeron la pacificación en el Cauca. La nueva década inició con la reactivación de la violencia en la zona, marcada por la presencia de columnas

⁹⁶ Información en: <https://verdadabierta.com/el-quintin-lame-tomo-y-dejo-las-armas-por-su-comunidad/>

de las FARC, el ELN, grupos paramilitares como la Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), grupos del narcotráfico y el propio Estado colombiano. Esta nueva oleada de violencia, particularmente intensa entre 2000 y el 2002, golpeó principalmente a pobladores indígenas y autoridades tradicionales y locales. Al respecto, el Informe “¡Basta Ya!” del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) expone casos emblemáticos como la masacre de treinta pobladores en la zona del río Naya perpetrada en abril del 2001 por el llamado Bloque Farallones de la AUC en represalia por la supuesta colaboración de los habitantes de la zona con la guerrilla del ELN. Destaca también el asesinato en junio 2001 del dirigente indígena Cristóbal Secue, ex presidente del CRIC y de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN) hecho que fue atribuido a las FARC (CNMH, 2013). Este nuevo período de violencia coincidió además con el frustrado proceso de paz que desarrolló el gobierno de Andrés Pastrana con las FARC en la localidad del Caguan y que significó cierto repliegue de los enfrentamientos mientras duraron las conversaciones, y una nueva escalada cuando reiniciaron las hostilidades el 2002. En ese marco, ocurrió lo planteado por Almendra (2017) respecto a un viraje en la dinámica del conflicto armado en los territorios indígenas, pues los actores armados se asientan en la zona de modo más permanente obligando a las comunidades a tomar partido por alguno de los bandos, sea por compartir cierta ideología o, más frecuentemente, forzados por el reclutamiento, el desempleo o la violencia intra familiar. Se produce así una alteración de la vida comunal, pues muchos jóvenes abandonan las estructuras organizativas de las comunidades indígenas, donde no encuentran espacio de acción y crecimiento, acercándose a los actores armados que ofrecen nuevas vivencias y otros caminos de bienestar (Almendra, 2017).

De otro lado, se trata de una etapa de cambios en la economía colombiana pues desde fines de los '90 los sucesivos gobiernos adoptaron sistemáticamente las políticas neoliberales, consolidando el modelo extractivo que llevó a Colombia a dejar la centralidad en la producción y exportación del café para posicionarse como un importante productor de minerales y combustibles, acorde a la demanda de estos recursos en el ámbito mundial. Tal como afirma Mantilla (2012) en esta etapa se produjo un incremento en la producción del petróleo, el carbón y el oro que fueron mostrando el potencial minero y energético del país. Esta nueva orientación del sector productivo, vinculada a la economía internacional, configuró nuevos escenarios regionales aprovechados por los actores armados: las FARC, el

ELN y grupos paramilitares como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) que se expandieron hacia las nuevas zonas de riquezas ubicadas en los centros urbanos y semiurbanos del país, con el fin de dinamizar su economía de guerra a través de formas directas e indirectas de explotación de los recursos altamente rentables en el mercado. En esta línea, se tornan más frecuentes ataques a ductos y oleoductos, secuestros de empresarios y funcionarios de las empresas petroleras, así como desplazamientos de poblaciones que son despojadas de sus tierras en medio de la presión que ejerce la expansión de la industria extractiva (Mantilla, 2012). Esta situación originó una mano de obra flotante y empobrecida de campesinos y pobladores rurales que terminó operando como base social de los grupos armados y disponible para la economía ilegal, incluyendo el narcotráfico que ha permanecido como actividad importante en el contexto de la economía colombiana globalizada. En territorios como El Chocó, el Magdalena y también el Cauca los cambios en la economía tuvieron un especial impacto en la economía de la población, relacionada con la crisis del campo, la apertura neoliberal y el crecimiento de la economía ilícita de los actores armados, generando expectativas en las y los jóvenes de incorporarse a estas dinámicas.

Ante este nuevo momento de violencia el CRIC, y las comunidades en su conjunto, asumieron el debate respecto a cómo contrarrestar la acción de los distintos actores armados que amenazaban el territorio en una coyuntura de arremetida estatal en materia de políticas económicas favorables al extractivismo y los terratenientes en desmedro de las comunidades. Se trata además de un momento organizativo distinto, pues ya el “brazo armado” que fue el Movimiento Armado Quintín Lame se había desmovilizado y la presencia de guerrillas y paramilitares era cada vez más latente y con tendencia a asentarse, generando desplazamientos forzados. Como coinciden en afirmar los documentos y la dirigencia de la organización, la respuesta de las comunidades fue reafirmarse en la defensa de soberanía y autonomía territorial, asumiendo la decisión de garantizar la paz rechazando a todos los actores armados, a la par que reconocían la necesidad de adaptarse a los cambios ocurridos tras la promulgación de la nueva Constitución y el marco favorable que generaba tanto para las autonomías territoriales como para la acción política. En esta línea, se asumió que la defensa del territorio no implicaba ya organizar un cuerpo especializado de auto defensa como fue el MAQL sino consolidar la resistencia social, involucrando a toda la comunidad para garantizar la seguridad territorial y el ejercicio de la autonomía como capacidad de

definir y defender la reproducción de la vida libre de violencia. Es así que el 2002, por acuerdo de las comunidades se organizan los “kiwe thegnas” (cuidadores del territorio) que en adelante serán conocidos como “Guardia Indígena”, ubicados principalmente en el norte del Cauca bajo la autoridad de la ACIN, base local del CRIC. Tal como reseña el portal institucional de la organización, la Guardia se constituye como un organismo ancestral propio e instrumento de resistencia, unidad y autonomía con el objetivo primordial de seguir el camino de vigilancia, control, alarma, protección y defensa del territorio:

La Guardia Indígena se concibe como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida de las comunidades indígenas. No es una estructura policial, sino un mecanismo humanitario y de resistencia civil. Busca proteger y difundir su cultura ancestral y el ejercicio de derecho propio. Deriva su mandato de las propias asambleas, por lo que depende directamente de las autoridades indígenas. Surge para defenderse de todos los actores que agreden sus pueblos, pero solamente se defienden con su “chonta” o bastón de mando, lo cual le imprime un valor simbólico a la guardia.⁹⁷

Vale mencionar que la participación de los guardias es voluntaria, pues no reciben remuneración alguna. Tampoco hacen uso de armas, solo se bastan de sus 'chontas' o bastones de mando para ejercer funciones de control. Esta facultad de control territorial es ejercida por la guardia indígena en virtud del derecho propio o derecho mayor de los pueblos indígenas, así como de los mandatos comunitarios y de las autoridades ancestrales que orientan a los *kiwe thegnas* para el cuidado y protección de los territorios.⁹⁸ Asimismo, para que la Guardia indígena se mantenga activa en sus funciones y cuente con todo el respaldo de las comunidades, ha sido fundamental el acuerdo de control territorial establecido entre la organización y las autoridades tradicionales por un lado, y con las autoridades departamentales y locales por otro. Ello fue posible debido al progresivo reconocimiento constitucional de la autonomía territorial y a la constante participación de las organizaciones indígenas en la Asamblea Departamental, en los consejos municipales, y también en las alcaldías de las localidades veredales. Un ejemplo de ello fue la elección de Floro Tumbalá, primer gobernador indígena del departamento, cuya gestión puso especial empeño en

⁹⁷ Información tomada de <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/defensa-vida-ddhh-cric/guardia-indigena/>

⁹⁸ Información tomada de: <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/defensa-vida-ddhh-cric/guardia-indigena/>

garantizar el ejercicio del derecho propio de las comunidades indígenas. A diferencia de décadas anteriores, del 2000 en adelante, los voceros indígenas apoyados por organizaciones políticas, asumieron mayor protagonismo en las instancias de representación sin que ello implicara perder margen de autonomía en temas como la seguridad del territorio, logrando que se respetara lo más posible su derecho a la auto determinación (Peñaranda, 2012).

Durante los dos gobiernos de Álvaro Uribe (2002-2010) la acción de la Guardia indígena fue decisiva en la organización, protección y contención de las diversas mingas desarrolladas por las comunidades, en protesta por la agudización de la violencia y el despojo que significó la implementación del Plan Colombia y la negociación del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos. Este momento político fue especialmente crítico en términos de un viraje eminentemente represivo para enfrentar la guerrilla y el narcotráfico, incrementándose la presencia armada estatal contra los territorios indígenas en el marco del Plan Colombia con explícita asesoría norteamericana. El escalamiento en la militarización del conflicto armado llevó a las guerrillas de las FARC y el ELN a replegarse en zonas como el Cauca, renovando las tensiones con las comunidades agotadas de lidiar con la violencia. En este marco, la Guardia Indígena asumió tareas concretas para asegurar un nivel de pacificación en el territorio, ejerciendo acciones de vigilancia, auto defensa y control de la circulación-. A la par, la Guardia ha acompañado todas las mingas o movilizaciones masivas definidas por la organización ante la profundización del modelo neoliberal extractivo impulsado por Uribe y su sucesor Juan Manuel Santos, amenazando directamente la integridad del territorio. En tal sentido, destaca por ejemplo la Minga indígena y popular de octubre del 2013, en la que el CRIC reclamaba por el incumplimiento de la entrega de tierras que hizo el Estado en 1999 a través del Decreto 982, movilizándose a Popayán miles de hombres y mujeres de las comunidades resguardados por la Guardia indígena (CRIC, 2014). Más adelante, la acción de la Guardia fue también decisiva en la demanda de cese al conflicto armado que abrió paso a los diálogos de La Habana entre las FARC y el gobierno colombiano, exigiendo la retirada definitiva de todos los actores armados del Cauca y el desarrollo de un proceso paz que recogiera la voz de las comunidades. La propuesta de paz del CRIC, sustentada en la defensa de “territorios de paz y autonomía” determinó el involucramiento de la organización en espacios como el Frente Amplio por la paz y otras iniciativas que se desarrollaron en miras a concretar la firma de los acuerdos de paz.

Actualmente, la Guardia indígena es una de las iniciativas del CRIC más activas, posee un eficaz sistema de comunicación entre los diferentes cabildos y eso hace posible advertir de forma oportuna, riesgos, asesinatos o situaciones de conflicto. El control territorial se refleja en retenes ubicados a la entrada y salida de los resguardos, organizando además cotidianamente acciones de supervisión que van desde decomisar motocicletas robadas, hasta alertar de la presencia de grupos armados y exigir su retirada. También desarrollan labores humanitarias como la búsqueda de desaparecidos, liberación de personas secuestradas, acompañamiento y apoyo a los cabildos, traslado de heridos y primeros auxilios, seguridad y protección de las movilizaciones, marchas, congresos, asambleas, protección de los sitios sagrados, entre otras. Pese a las múltiples dificultades que desde su creación la Guardia ha debido enfrentar en términos de señalamientos, amenazas y hasta asesinatos selectivos, los dirigentes afirman que han persistido en el ejercicio de vigilancia del territorio con un saldo positivo en términos de proteger la convivencia pacífica de las comunidades. Los últimos años, el trabajo de la organización con la Guardia Indígena ha enfatizado cada vez más en los procesos de formación, abordando temas como resistencia pacífica, legislación indígena, derechos humanos, estrategia y emergencias que desarrolla coordinadamente vía instancias como la Universidad Intercultural (UAIN) y los programas de educación con los cuales existe una estrecha vinculación.⁹⁹

Tanto la experiencia del Movimiento Armado Quintín Lame como de la Guardia Indígena expresan iniciativas de auto defensa del territorio, surgidas de las mismas comunidades y conducidas por el CRIC y sus organizaciones de base, como un esfuerzo autónomo por mantener la vida comunal libre de las múltiples violencias que históricamente han enfrentado y que el Estado ha sido incapaz de frenar, contribuyendo más bien a su agudización. Más allá del despliegue de una autonomía relacional que implica la negociación con el Estado para implementar ejes fundamentales del proyecto propio con cierta independencia - como ocurre con los programas de salud o educación- en el caso del territorio el CRIC asume una férrea defensa de su derecho al resguardar las tierras y bienes comunales como eje insustituible para la reproducción de la vida. Valiéndose de la ley de origen y lo anotado por

⁹⁹ Información tomada de: <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/defensa-vida-ddhh-cric/guardia-indigena/>

los artículos 7,30 y 246 de la Constitución, pero sobre todo amparándose en su derecho a existir en paz ante la inacción o complicidad del Estado y las múltiples violencias, el CRIC ha podido sostener estas experiencias como ejercicio de auto determinación y parte de su proyecto político. Tal decisión evidencia la conciencia de la organización respecto a la urgencia de enfrentar la amenaza que significa convivir con una violencia de larga duración, protagonizada por diversos actores armados, donde la disputa por la tierra y sus recursos sigue siendo el principal eje de la contradicción con intereses privados y el principal obstáculo para la continuidad de su existencia como pueblo. La dirigencia del CRIC reconoce y reivindica explícitamente la defensa del territorio como un ejercicio de autonomía ante la presencia de una violencia cotidiana, permanente y vinculada a intereses poderosos que deben enfrentar para subsistir. En tal sentido van las afirmaciones del padre Chucho,

Aquí en Colombia lamentablemente la violencia no cesa y el problema sigue siendo la lucha por el territorio... si antes era con el terrateniente el que tenía muchas hectáreas arrebatadas a los resguardos, ahora la lucha es contra las multinacionales que también están acaparando las tierras productivas en Colombia, por eso la lucha en estos días es contra estos grandes monopolios de las tierras, de la agroindustria que están negando las tierras productivas al campesino, al negro y al indígena para garantizar incluso la soberanía alimentaria. Es una lucha de no acabar, y ante eso siempre vamos a continuar defendiéndonos, sacando lecciones, buscando la paz, pero defendiendo la autonomía de nuestros territorios¹⁰⁰.

No obstante, asumir la defensa del territorio y procurar garantizar la paz no implica para el CRIC desconocer la urgencia de articularse a iniciativas llevadas adelante por diversos actores del campo popular que amplíen las posibilidades de lograr un cese a los enfrentamientos sostenible, duradero y que atienda a las demandas exigidas por las comunidades pues, pese a la eventual retirada de uno u otro de los actores armados, (el M19, las FARC) la violencia no cesa. Así lo entendió la organización durante la primera etapa de violencia, cuando participó en los distintos eventos relacionados en el marco de los diálogos de paz que culminaron con la desmovilización del Quintín Lame y el M19 en 1990. Así también lo asumió frente a los diálogos de paz entre el gobierno colombiano encabezado por el presidente Juan Manuel Santos y las FARC-EP, que tuvieron lugar en Oslo y La Habana que culminaron con la firma del Acuerdo para la Terminación Definitiva del Conflicto en Bogotá el 24 de noviembre de 2016. En este proceso, el CRIC expuso su propuesta de paz

¹⁰⁰ Jesús Chávez, “padre Chucho” entrevista citada

junto al movimiento indígena nacional agrupado en la ONIC, además de sumarse espacios como el Frente Amplio por la Paz, instancia de articulación de la izquierda colombiana y diversas organizaciones sociales. Esta experiencia de articulación, diálogo y negociación en la que participa el movimiento indígena, expresa justamente la necesidad de trascender el autonomismo territorial y avanzar en la coordinación y alianzas indispensables para construir un proyecto propio que tiene como base la paz en los términos que implica el proyecto comunitario. El siguiente punto aborda lo actuado por el CRIC en torno a lucha por la paz, enarbolando una propuesta propia en el marco mayor de la lucha por pacificar la sociedad colombiana más allá de la desmovilización de los grupos armados, acabando con la violencia estructural y sentando las bases para el buen vivir de las comunidades.

1.2 Paz y autonomía; propuesta de paz y articulaciones con el campo popular

Analizando el largo período de violencia pública en Colombia, el historiador Marco Palacios (2012) llama la atención respecto a las condiciones límites de “normalidad” en un país que lleva más de seis décadas de un conflicto que enfrenta diversos grupos armados con el Estado, interrogándose sobre por qué la opinión pública coloca en segundo plano las masacres perpetradas por los paramilitares, minimiza los desplazamientos forzados o tolera la hiperconcentración de actores armados en zonas como el Cauca. Reflexiona así respecto al desarrollo de una suerte de “normalidad – anormalidad” de la cual también hacen parte los procesos de negociación de paz, de modo que prácticamente todos los últimos presidentes de las últimas décadas han llevado a cabo procesos de “paz cuatrienal” dependientes de los ciclos electorales y condicionados a las prioridades del presidente y su partido (Palacios,2012). Ello ha determinado que los procesos de diálogo y negociación para el cese del conflicto armado brinden una mayor o menor centralidad a las fuerzas armadas, que exista apertura a las guerrillas o se otorgue el status de interlocutores a los grupos paramilitares como lo hizo Álvaro Uribe. Sin embargo, al margen de la direccionalidad estatal y sin negar la centralidad que la Constitución concede a la figura presidencial para conducir negociaciones de paz con quienes se alcen en armas contra el Estado, debe reconocerse el protagonismo de las organizaciones del campo popular colombiano, muy activas en presentar sus propuestas sobre una sociedad de paz. En diversas ocasiones, sindicatos, federaciones

campesinas, el movimiento indígena y afro descendiente, han planteado sus términos sobre la necesidad de afirmar una paz que trascienda la dejación de las armas y que priorice superar las causas estructurales de la violencia, configurando distintas articulaciones para dotar de mayor resonancia a sus demandas y propuestas.

En el caso del movimiento indígena colombiano, el CRIC y también la ONIC no han dejado de exponer una propuesta de paz acorde con los planes de vida de las comunidades, los cuales demandan garantías para desarrollar proyectos propios en condiciones de paz con justicia social, donde las condiciones estructurales que hacen posible la violencia sean superadas. En esta línea, desde la primera etapa de violencia que enfrentó la organización la década del 80, y que significó el surgimiento del MAQL como organismo de autodefensa, el CRIC planteó sus términos de paz que incluían la exigencia de cese al fuego y desmilitarización de sus territorios, pero la trascendían largamente. Destacaba así la cerrada defensa de una paz que garantizara el ejercicio de la autonomía como eje para asegurar la reproducción de la vida de los pueblos indígenas en sus territorios y el país en su conjunto. Muestra de esta postura es la “Resolución de Vitoncó”¹⁰¹ firmada en 1985 por los representantes de los cuarenta y cinco cabildos convocados por la junta directiva del CRIC. Dicho documento, que tuvo amplia repercusión en la sociedad colombiana, planteaba el rechazo a la injerencia de todas las organizaciones armadas que intentaran interferir en las decisiones de los cabildos, remarcando su derecho a organizar y controlar la vida política y social en su interior de manera autónoma tal como lo expresa el primer punto de la resolución

“PRIMERO: Recalcar y hacer valer por todos los medios que están al alcance de los Resguardos el derecho a la autonomía, es decir, el derecho que los cabildos y las comunidades tienen de controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los resguardos y rechazar las políticas impuestas de fuera”

Posteriormente, tras el proceso de Dialogo con el M19 y el MAQL en el camino de la Asamblea Constituyente, nuevamente el CRIC puso en agenda pública su propuesta de paz, esta vez trabajada y consensuada con la naciente Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Como señala Hernández (2012) el movimiento indígena colombiano logró consolidar una propuesta de paz basada en la exigencia de una vida en armonía entre los miembros de las comunidades en sus territorios, que garantizara los recursos para el

¹⁰¹ Acta firmada en el Resguardo de Vitoncó el 23 de febrero de 1985

desarrollo de los planes de vida comunitarios, permitiera el fortalecimiento de las autoridades tradicionales y la preservación de sus modos de vida, así como el reconocimiento de un lugar digno para los pueblos indígenas en la sociedad nacional. Si bien debe reconocerse que no se trataba de una propuesta totalmente homogénea y existieron matices, el texto de la Constitución política de 1991 incorporó aspectos que nunca habían sido reconocidos por el Estado, considerados indispensables por el movimiento para mejorar sus condiciones de vida. Destaca así que por primera vez se reconoció explícitamente la diversidad étnica de la nación, obligando al Estado a proteger las múltiples expresiones de la diversidad, particularmente a los grupos étnicos y las culturas diferenciadas (Hernández, 2012). Este postulado constitucional ha permitido el progresivo desarrollo de una legislación diferenciada que consagra la propiedad comunal de los territorios indígenas, el derecho a una educación y salud propias y el reconocimiento de los territorios indígenas como entidades territoriales con derecho a un gobierno propio, presupuesto y jurisdicción propia ampliando las condiciones para el ejercicio de la autonomía.

Para el movimiento indígena, levantar esta propuesta de paz en medio del debate constitucional, requirió un gran esfuerzo de coordinación y convencimiento de cara a la sociedad, más relevante aun tratándose de una población cuantitativamente minoritaria y con múltiples carencias de recursos materiales que los colocaba en permanente riesgo de aislarse. En tal sentido, como ya lo había hecho antes y formaba parte de su estrategia fundacional, tanto la ONIC como el CRIC se plantearon como tarea fundamental articularse con las organizaciones políticas y sociales del campo popular colombiano que también enarbolaban la propuesta de paz con justicia social y exigían cambios estructurales. Tal como relatan algunos de los principales dirigentes de la época, lograr la aceptación de las propuestas indígenas en la Constituyente, implicó un ejercicio de acercamiento y negociación con actores sociales considerados afines, como el movimiento afro colombiano, las federaciones agrarias y campesinas, pero también con los partidos de la izquierda colombiana que tuvieron presencia en la Asamblea. Sin renunciar a ejes fundamentales de su plataforma como la reivindicación de autonomía y la exigencia de que todos los actores armados del conflicto abandonen territorios indígenas, el CRIC y la ONIC encontraron puntos de encuentro y aceptaron el desafío de actuar unitariamente bajo el lema “*La unidad del sector popular se construye en la diversidad*” (ONIC,1990). Esta articulación no fue un proceso

sencillo, pues existían distintas lecturas del contexto y los actores políticos, asociadas a diferentes posiciones ideológicas que marcaban la distancia entre el movimiento indígena, interesado en garantizar la paz y el buen vivir de las comunidades, y los partidos de izquierda que priorizaban confrontar al Estado y su política excluyente y represiva. En esa línea se inscribe lo manifestado por el líder indígena emberá Gerardo Jumí, sobre la articulación del movimiento indígena y la izquierda en el marco del proceso constituyente y la discusión de la paz. Como afirma Jumí, llegar a acuerdos fue un proceso continuo de acercamiento, reconocimiento de las discrepancias y a la vez construcción de confianzas y otorgarse la oportunidad de convencerse mutuamente y ceder en algunas posiciones.

(...) Es verdad que entre la izquierda y el movimiento indígena ha habido cierta resistencia mutua. Por ejemplo, el Partido Comunista o el Polo siempre insistían en que la guerrilla no hace terrorismo, y no denunciaban la guerrilla porque en su concepción ideológica decían que sobre todo había que denunciar al Estado, que es el responsable de la protección de los ciudadanos. Los indígenas decíamos distinto, nosotros empezamos a denunciar tanto al Estado como a la guerrilla exigiendo el acatamiento del derecho internacional humanitario y que igual era condenable una ejecución extrajudicial por parte del estado como era condenable un fusilamiento por parte de la guerrilla. Eso a la izquierda civil no le gustaba mucho y trajo mucha tensión en algún momento. Pero hoy en día eso ha ido cambiando las organizaciones sociales, campesinas, sindicales sienten una hermandad muy fuerte hacia la ONIC¹⁰²

La promulgación de la nueva Constitución, junto a la desmovilización de grupos armados como el M19 y el MAQL fue asumida por buena parte de la sociedad colombiana como un momento de paz. No obstante, la violencia no se detuvo pues a partir de 1996 las FARC iniciaron una nueva escalada en el conflicto armado ensayando tácticas de “guerra de movimientos” y guerra de posiciones, atacando bases militares especialmente en el sur del país incluyendo el Cauca. También el ELN continuó su presencia en la zona, asumiéndose como una milicia más que como un ejército, pero incrementando la violencia al protagonizar diversos enfrentamientos con grupos paramilitares. Justamente, también fines de los 90 se activó una nueva oleada de paramilitarismo en el país desatando la llamada “guerra de masacres” que intensificó la violencia cualitativa y cuantitativamente con un fuerte impacto en la población civil. En los territorios indígenas del Cauca, por ejemplo, un frente del ELN asesinó a Morden Betancur alcalde indígena de Jambalo acusándolo de ser colaborador de

¹⁰² Gerardo Jumí, entrevista citada

los paramilitares, hecho que motivó al CRIC a convocar una masiva marcha a la ciudad de Popayan, exigiendo a las guerrillas y grupos armados que abandonaran sus territorios (CNMH, 2013). En ese marco de renovada intensificación de la violencia, el presidente Andrés Pastrana inició un nuevo proceso de negociación con la guerrilla de las FARC que tuvo como epicentro la región del Caguán, lugar donde se estableció una zona de distensión desmilitarizada para el desarrollo de los diálogos. Este proceso, ensayó un esquema de negociaciones basado en el dialogo directo “de poder a poder” entre gobierno y guerrilla que excluía de la mesa de negociación a los sectores políticos y sociales.

Ante este escenario excluyente, el movimiento indígena colocó sus términos y propuestas de paz retomando articulaciones con el campo popular que también buscaba posicionarse en dicho proceso. En primera instancia, el CRIC rechazó la estrategia de negociación delineada por el gobierno reafirmando la necesidad de que los sectores sociales, y especialmente los pueblos indígenas que se contaban entre los grupos más afectados, fueran escuchados. Por ello, en marzo de 1999 las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas del Cauca integrantes del CRIC reunidos en sesión extraordinaria emitieron la “*Resolución de Jambaló: Por la autonomía de los pueblos indígenas frente a los conflictos que atentan contra nuestro proyecto de vida*” (ONIC; 2002) que subraya explícitamente la importancia de la autonomía como eje de construcción de la paz. En dicha Resolución, la organización expresa su punto de vista sobre las nuevas condiciones de violencia, remarcando la lucha de los pueblos indígenas por mantener la vida en los territorios desde el ejercicio del derecho propio, el respeto a la memoria y a las autoridades tradicionales y el fortalecimiento de su propuesta de desarrollo y bienestar expresada en sus planes de vida.

*“Antes que ser colombianos, los pueblos indígenas somos los antiguos pobladores de estos territorios y gestores de nuestro propio proceso. Conservamos tradiciones y valores culturales milenarios con los cuales esperamos contribuir en la construcción de una nueva Colombia. Nuestra lucha es por la supervivencia, la unidad y la solidaridad, pretendiendo un desarrollo integral que se encamine hacia la autonomía económica, política y cultural con pleno ejercicio del derecho propio.”*¹⁰³

La Resolución expone además un claro rechazo a todos los actores armados del conflicto; denunciando la acción de las guerrillas, ejercito, paramilitares y narcotráfico, acusándolos de violar su autonomía territorial, reclutar jóvenes indígenas y precarizar más todavía las

¹⁰³ ONIC, “Resolución de Jambaló” (2002) en *Los indígenas y la paz*. Bogotá. Ediciones Turdakke

condiciones de vida de la población causando zozobra y conflictividad. Un punto central del documento es la afirmación en el ejercicio de la autonomía y el control territorial para neutralizar la acción de los grupos armados, ratificando la legitimidad de la Guardia Indígena y la representación política de los pueblos indígenas. La Resolución convoca también al pueblo colombiano a comprometerse con la lucha contra la guerra y fortalecer la convivencia pacífica, manifestando su disposición a sumarse a iniciativas de diálogo. En ese ánimo, el CRIC participa de las tres *Audiencias Públicas por la vida y la Esperanza*, realizadas entre agosto del 2000 y mayo del 2001, para denunciar la situación pueblos indígenas y llamar la atención sobre la intensa violencia que venían soportando. La primera audiencia se realizó en Popayán y reunió cinco mil indígenas que exigieron a las FARC, el ELN y las AUC abandonar sus territorios, reafirmando en la necesidad de una paz dialogada que escuchara a la sociedad civil. La segunda audiencia también transcurrió en Popayán y la tercera se realizó en Cali, sede del poder en el sur occidente colombiano, recibiendo el nombre de *Gran Minga por la vida y contra la violencia*, marcando el paso de las Audiencias a las Mingas como acciones de protesta y movilización propias de los pueblos indígenas ante diversas problemáticas incluyendo las demandas de paz.

Lamentablemente, el fracaso de negociaciones de paz en el Caguán significó una nueva escalada en el conflicto armado, más aún con la llegada a la presidencia del derechista Álvaro Uribe quien, ante una sociedad extenuada por la violencia y receptiva a las salidas autoritarias, expuso su determinación de acabar militarmente con la guerrilla, imponiendo entre los años 2002 y 2010 una política represiva que incluyó numerosas violaciones a los derechos humanos. Como respuesta, las FARC declararon como objetivos militares a todos los representantes del Estado, incluidos los gobernadores de los departamentos y los alcaldes municipales sin importar su filiación política, nivel de legitimidad ni origen étnico. El CRIC se pronunció en contra de la ruptura del diálogo y se declaró en emergencia y resistencia permanente, remarcando su oposición a todos los protagonistas de la guerra. La declaratoria de emergencia y resistencia indígena se replicó en resguardos y comunidades para defender a los alcaldes y autoridades locales, nuevamente situados en el fuego cruzado del Estado colombiano, las FARC, el ELN y también los grupos paramilitares que no se desmovilizaron y siguieron generando terror en la zona. Nuevamente, el CRIC reafirmó su demanda de

desmilitarización completa de los territorios indígenas, rechazando la conversión de las comunidades en teatro regional de una guerra percibida como ajena (Hernández, 2012).

En esta etapa, ante la ausencia de diálogo, las “Mingas de resistencia” organizadas desde el ejercicio de autonomía frente a la imposición de actores externos, se presentaron como la principal plataforma y canal de comunicación para exponer ante el Estado y la sociedad la demanda de paz y desmilitarización. Toda la década se realizaron diversas mingas en el territorio, movilizadas hacia las principales ciudades como Popayán o Cali con gran capacidad de convocatoria. Una de las mingas más importantes por su convocatoria y capacidad de incidencia fue la denominada “*Minga de resistencia social y comunitaria*” realizada el 2008, que tras catorce días de movilización logró que el presidente Uribe iniciara un proceso de diálogo sobre puntos relacionados con el reconocimiento de las autonomías territoriales y las medidas económicas que suponía la firma del TLC con Estados Unidos. Años después, la masiva Minga realizada a mediados del 2011 culminó con la publicación de la “*Declaración terminar la guerra, defender la autonomía, reconstruir los bienes civiles y construir la paz*”¹⁰⁴ que establece la propuesta de resistencia por la autonomía, la armonía territorial y el cese de la guerra con tres propósitos principales: la desmilitarización completa de los territorios, diálogos humanitarios en territorio indígena del Cauca y el debate público con el gobierno y la insurgencia sobre proyectos político territoriales (CRIC; 2011). La Declaración culmina reafirmando la decisión de fortalecer la Guardia Indígena, así como a las autoridades y el compromiso de continuar articulándose a las iniciativas de paz impulsadas desde la sociedad colombiana. Como afirma Almendra (2017), esta década de movilización a través de las mingas, es el momento también en que la organización, fortalece su propuesta de paz propia, en oposición a las sucesivas “propuestas de paz desde arriba” orientadas a expoliar los recursos económicos y encadenar productivamente los territorios indígenas al capital transnacional. Ante ello, el CRIC junto a las comunidades, avanzan en plantear una paz que garantice *transformaciones comunitarias emancipadoras* estableciendo las condiciones económicas y productivas necesarias para vivir en equilibrio y armonía con la Madre Tierra; asegurando la autodeterminación y la vida en comunidad sin temor a la violencia (Almendra, 2017).

¹⁰⁴ Información tomada de www.nasaACIN.org. Consultado noviembre 2017

Tras algunos años de diálogos en reserva, en setiembre del 2012 se inició oficialmente en La Habana un nuevo proceso de negociación de paz entre la guerrilla de las FARC y el Estado colombiano liderado por el presidente Juan Manuel Santos. A diferencia de lo ocurrido en el Caguán con las negociaciones anteriores, este proceso no supuso ninguna zona desmilitarizada, centrándose en Noruega y Cuba y contando con un equipo negociador más político que militar. Asimismo, esta vez se acotó una lista de puntos muy concretos denominados “Agenda para la Terminación del Conflicto” constituida por seis puntos de negociación. En primer lugar, se incorporaban dos reivindicaciones históricas de las FARC: la política de desarrollo agrario integral y la participación política. En segundo lugar, se incorporaron aspectos claves de la sociedad colombiana, tales como la búsqueda de una solución al problema de las drogas ilícitas, las garantías para el fin del conflicto a través de un cese al fuego bilateral y definitivo, y la implementación, verificación y refrendación a los compromisos adquiridos. Finalmente, se incluyó un punto relacionado al papel de las víctimas y la búsqueda de verdad, punto que adquirió mucha fuerza al incluirse un mecanismo por el cual se otorgaba voz directamente a sesenta víctimas seleccionadas por la Conferencia Episcopal y Naciones Unidas, elegidas bajo criterios de equilibrio y pluralismo, convocando a minorías étnicas, colectivos LGTB, empresarios, sindicalistas, militares o campesinos. Este hecho, cualitativamente distinto a los procesos anteriores, le confirió mayor legitimidad al proceso, en tanto proporcionó interlocución a otros actores que habían sido afectados por el conflicto y dotaba a la negociación una visión de conjunto e integración, al ser incorporadas parcialmente sus propuestas en la negociación (Astoquirza, 2016).

Las nuevas negociaciones entre el Estado y las FARC, abrieron para el CRIC y el movimiento indígena colombiano en general, una nueva estructura de oportunidad política para exponer sus planteamientos sobre una paz estable y duradera. En esa línea, la organización decidió retomar protagonismo público, dando a conocer sus reivindicaciones históricas de paz con respeto a su autonomía, especialmente relacionadas con garantías de derechos territoriales, económicos, políticos y sociales, y la salida de todos los actores armados de los territorios indígenas, además de respeto a los derechos autonómicos reconocidos en la Constitución que el Estado demoraba en implementar. En un contexto de negociación más propicio a la voz de las víctimas, el movimiento indígena consiguió presentarse como sujeto de resistencia que nunca declinó a su apuesta por una paz propia, no

sometida al poder de la guerrilla o del Estado, que les exigían niveles de subordinación contrapuestos a los principios de auto determinación indígena. Sin embargo, junto a estas demandas más bien históricas, esta vez el CRIC planteó una propuesta de paz inserta en el momento político económico que vivía el país, signado por la profundización de la política extractiva con la “locomotora minera” como bandera de crecimiento anunciada por el presidente Santos impactando especialmente en los territorios indígenas y afro descendientes (Almendra, 2017). En tal sentido, las demandas de paz indígena se enmarcaron en un horizonte más amplio de crítica al modelo económico extractivista y el despojo que sufrían las comunidades indígenas, afrodescendientes y pueblos campesinos, imposibilitados de seguir una ruta de desarrollo que le asegurara un bienestar y desarrollo propio. En tal sentido la dirigencia del CRIC se pronunció a favor de una paz que garantizara el desarrollo de los territorios indígenas, libres del extractivismo, con políticas que garantizaran vida digna y el desarrollo de sus planes de vida. Así lo manifestó Eduardo Camayo, consejero mayor del CRIC al opinar sobre la necesidad de sellar una paz que brinde alternativas al modelo económico neoliberal y no se limitara a aspectos militares y administrativos.

“La política minero energética que el gobierno ha implementado no fue consultada con los pueblos en Colombia y como resultado están entregando los recursos naturales a las multinacionales (...). Demandamos una real distribución de la riqueza, y la garantía de los derechos políticos, que tengamos la posibilidad de decidir en las políticas nacionales, y tengamos igualdad de condiciones en el acceso a la salud, a la educación y a la justicia. Que no haya impunidad frente a tantos crímenes, en los que están coludidos hasta el mismo gobierno y actores que están presentes en el país”¹⁰⁵

De otro lado, debido a la mayor interlocución que este proceso de negociación otorgaba a las víctimas, el escenario fue favorable para la articulación de las organizaciones sociales afectadas por el conflicto armado, que generaron espacios de interlocución e incidencia, planteando sus propios reclamos de justicia, reparación y garantías de no repetición. En el caso de los pueblos indígenas, el CRIC se sumó al Frente Amplio por la Paz, constituido a inicios del 2014 como espacio de confluencia de organizaciones de políticas y sociales de la izquierda colombiana para respaldar articuladamente las negociaciones entre el gobierno y la guerrilla y levantar la propuesta de paz con justicia social en base a cambios estructurales

¹⁰⁵ Entrevista en <https://www.dw.com/es/ind%C3%ADgenas-del-cauca-somos-pueblos-de-cultura-de-paz/a-17604071>

favorables al pueblo colombiano. Entre los integrantes de este espacio destacaban los partidos Polo Democrático, Unión Patriótica, Alianza Verde, Poder Ciudadano y Progresistas, y entre las organizaciones sociales la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC), el CRIC y la organización mujeres por la Paz. Asimismo, el Frente respaldó la candidatura presidencial de Juan Manuel Santos durante las elecciones del 2014 como una muestra de respaldo al proceso de paz en curso que podía verse amenazado por el triunfo del uribismo. En esta coyuntura el movimiento indígena del Cauca, posicionó su propia propuesta de paz con autonomía sin dejar de articularse a plataformas político sociales con las cuales coincidía. Este esfuerzo por posicionamiento propio y vocación articuladora quedó expresado en el “Pronunciamiento por un Frente Amplio para la Paz de Colombia” publicado en mayo del 2014 y firmado por las cuatro organizaciones indígenas más importantes de Colombia; la ONIC, el CRIC, la Organización de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC). En dicho documento, el movimiento indígena destaca su insistencia en construir una propuesta de paz más allá de la terminación del conflicto armado, que combata las desigualdades sociales y garantice el goce efectivo de los derechos constitucionales de respeto a la diversidad étnica y cultural reconocidos por la Constitución de 1991. Dicho documento concluye lo siguiente:

1. Reafirmamos nuestros principios, apuestas y posición política en el marco de la unidad, la defensa del territorio, la identidad cultural y la autonomía como pueblos originarios.
2. Nos la jugamos por un Frente Amplio, Social y Político por la Paz. Como Movimiento Indígena hacemos un llamado al pueblo de Colombia y al País, a votar por la terminación del conflicto armado y establecer el primer paso para consolidar una paz estable y duradera, en contra de la guerra y el terror que ha amedrantado al país en las últimas décadas”¹⁰⁶ .

El Pronunciamiento destacaba también la terminación del conflicto armado como un paso muy importante e imprescindible para avanzar en la construcción de la paz con justicia social y cultural, por lo cual finalizaba insistiendo en el cese bilateral de hostilidades, el respeto al Derecho Internacional Humanitario, el no reclutamiento de hombres, mujeres y jóvenes indígenas, así como el desminado de sus territorios.

¹⁰⁶ “Pronunciamiento del Movimiento Indígena Colombiano por un frente amplio para la Paz de Colombia” tomado de www.onic.org.co

Este posicionamiento autónomo del movimiento indígena frente a las negociaciones de paz, pero a la vez articulado al campo popular y la izquierda colombiana, se puso también en evidencia durante la coyuntura previa al Referéndum convocado para refrendar los acuerdos alcanzados por el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC a fin de darle mayor legitimidad al proceso. En esta coyuntura, diversas organizaciones políticas y sociales debieron activarse para conseguir el respaldo al proceso de paz, conscientes de la intensa campaña de rechazo que desarrollaba el sector opositor a los Acuerdos liderado por el expresidente Álvaro Uribe, quien centraba sus críticas en las “excesivas garantías” e impunidad para los ex-guerrilleros que consagraba el documento final. A este bloque opositor se sumaron las iglesias evangélicas y otros grupos conservadores que enfilaron los cuestionamientos a temas como el enfoque de género y el respeto a las diversidades que planteaban los Acuerdos, pues según ellos atentaban contra la familia. Ante tal ofensiva, el Frente Amplio por la Paz, retomó iniciativa convocando distintas acciones que respaldaran la opción de votar SI a los acuerdos logrados. En el caso del CRIC la organización ratificó su decisión de apoyar y participar activamente en la campaña por el SI al plebiscito “realizando una pedagogía por la paz desde nuestra dinámica organizativa”. Asimismo, en una sesión realizada semanas antes del Referéndum con delegados de la Mesa de la Habana en la María Piendamó, el CRIC, la ONIC y la Comisión étnica de paz, ratificaron el denominado “Capítulo étnico” haciendo pública su opción por el respaldo a los acuerdos.¹⁰⁷ Si bien los resultados finales del plebiscito dieron por ganador al NO con el 50,21% el SI obtuvo mayoría contundente en las regiones más azotadas por el conflicto armado, incluyendo el Cauca donde la opción favorable alcanzó el 67% del total de votos.¹⁰⁸

Este proceso de diálogo culminó con la firma del “Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”, entre el Gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC-EP en Bogotá el 24 de noviembre de 2016. Para los pueblos indígenas, y particularmente organizaciones como el CRIC, el hecho más relevante fue la incorporación del “Capítulo Étnico” en el Acuerdo Final. Este capítulo incluyó en el texto del Acuerdo final un enfoque transversal de carácter étnico orientado a cada uno de los puntos firmados, como son la Reforma Rural Integral, la Participación Política, el Fin Del

¹⁰⁷ Información tomada de: <https://www.cric-colombia.org/portal/las-comunidades-campesinas-indigenas-y-afrocolombianas-tambien-somos-colombia/>

¹⁰⁸ Información tomada de <https://www.registraduria.gov.co/>

Conflicto, la Solución al Problema de Drogas de Uso Ilícito, el Acuerdo de Las Víctimas del Conflicto Armado y Finalmente la Implementación, Verificación y Refrendación. Fue formalizada también la Unidad Nacional de Protección (UNP) para el examen especial sobre los riesgos a las víctimas, así como un Protocolo de Protección Étnico y se creó el Programa de protección individual y colectiva de líderes de organizaciones sociales y defensores de derechos humanos que se encuentren en situación de riesgo. Lamentablemente, al cerrar la investigación, el complejo andamiaje legal e institucional aprobado no ha logrado detener la violencia en el Cauca, donde bandas de narcotraficantes, grupos disidentes de las FARC, paramilitares y el ELN siguen operando especialmente en el norte del departamento, sin que la acción estatal pueda frenar las muertes y conflictos presentes.¹⁰⁹

En general, la participación del CRIC en los procesos de paz entre el Estado y los actores armados del conflicto llevados a cabo desde su fundación la década del 70, evidencia el esfuerzo de la organización por mantener una propuesta de paz con autonomía, que pacifique los territorios y garantice su derecho a la autodeterminación y el desarrollo de planes de vida propios. Es una propuesta que reivindica autonomía y expone explícitamente sus límites y particularidades, manteniendo independencia y planteando a los actores armados, gubernamentales y la sociedad colombiana en su conjunto, vías de solución que consideran propias, arraigadas en el acumulado histórico de las luchas indígenas por sus derechos. No hay horizonte de buen vivir posible sin paz en los territorios indígenas. Pero lograr este objetivo, no es algo que el CRIC y el movimiento indígena pueda lograr aisladamente; requiere ubicarse nuevamente en el campo popular de las izquierdas y organizaciones sociales, reafirmando en la tarea de articularse con este sector, ya ensayada en otros procesos políticos. Procurando ejercer la autonomía como capacidad de auto determinación para la vida en paz, el CRIC asume también la autonomía relacional sumándose a plataformas de incidencia y actividades sobre el proceso de paz, manteniendo independencia y posición propia. Esto puede generar tensiones y debates, por ejemplo, con los partidos de izquierda más proclives a la negociación con la guerrilla, pero reafirma también el principio de unidad en la acción que ha regido la trayectoria del movimiento indígena.

¹⁰⁹ Como denuncia el CRIC durante el 2019, en este territorio se han cometido 33 asesinatos en el norte del Cauca incluidos dos guardias indígenas. Información tomada de: <https://www.cric-colombia.org/>

Como apretadamente se ha podido exponer hasta aquí, tanto en la defensa del territorio como en la lucha por una paz propia, el CRIC se ha desenvuelto en una línea de actuación autónoma pero articulada, ampliando sus posibilidades de incidir en estructuras de poder y los procesos de gobierno, a la par que adquiere mayor legitimidad y reconocimiento en la sociedad. Esto le ha permitido alternar el desarrollo de una exitosa política de articulación y relacionamiento con el campo popular sin ceder independencia, con la defensa de una propuesta de autonomía que implica mayor auto determinación expresada en un importante control territorial y en el planteamiento de una propuesta de paz propia. Ambas rutas - la autonomía relativa que mantiene independencia articuladora y la persistencia autonomista que defiende lo propio- se tornan así complementarias y claves en el desarrollo de la dinámica socio política de la organización indígena. Muy probablemente esta dinámica continuará marcando la pauta en los desafíos futuros que deba asumir especialmente para la implementación de los acuerdos de Paz logrados y en general la participación en la vida política colombiana.

2. Resistencia sin auto determinación: territorio y consulta previa en la selva central

2.1 Preservar el territorio asháninka; Autodefensa y titulación

Para el pueblo asháninka de la selva central peruana, el territorio es un elemento fundamental en su cosmovisión, constitutivo de su relación con la naturaleza y los seres humanos. Siguiendo lo anotado por Dilthey, la cosmovisión del mundo refiere a las representaciones de su entorno que crea una sociedad en una determinada época o bajo una determinada cultura en un momento identificable de la historia; una serie de principios comunes que crean el marco de los paradigmas y marcan la relación con otras colectividades (Dilthey, 1978). El pueblo asháninka, es un pueblo rico en mitos que reflejan la importancia de la tierra para su supervivencia y mantiene con ella una relación profundamente espiritual, que es esencial para su propia existencia y se expresa en diversas creencias, costumbres y tradiciones. La misma formación del territorio asháninka, está basada en los mitos sobre la creación y las transformaciones terrestres, que conciernen al modo en que ciertas especies y rasgos de la superficie de la tierra llegaron a existir

“Nosotros los asháninka, creemos que el dios Sol vivo, estaba siempre arriba antes que fuera este mundo. Como tiene poder, desprendió una partícula de su corona acá en este espacio y así esta partícula se asentó en las densas tinieblas y poco a poco formó este mundo. De ahí crecieron las plantas, crecieron todas las cosas que hemos visto. De ahí salimos nosotros, los asháninka; Por eso los asháninka, no dudamos que de donde nos hemos originado es partícula de ese padre Sol vivo que alumbró estas tierras”¹¹⁰

Asimismo, como señala Varesse, los ashaninka, es decir la gente o las personas, son conscientes de que no viven solos, teniendo claridad en los límites de su territorio y la relación que implica con otros pueblos. Por lo tanto, río abajo están “otras gentes” como los shipibo kunibo, los katzibo y hacia la cordillera de los Andes los nomatsiyenga, además de los colonos andinos que progresivamente han ido ocupando parte de sus tierras con sus cultivos y a quienes muchas veces han expulsado pero otras se han visto forzados a aceptar, estableciendo distintos niveles de convivencia. Al ser un pueblo guerrero, históricamente la defensa del territorio ha implicado la organización de la auto defensa, de modo que tanto guerreros como sheripisaris (chamanes) tenían un control del territorio organizado para contrarrestar posibles invasiones (Varesse, 2011).

Tal como se ha explicado en el capítulo III, el territorio ashaninka ha sido constantemente amenazado por grupos externos que buscaron asentarse en la zona para imponer su dominio y/o aprovechar sus recursos. Esto incluye las incursiones del imperio incaico, las avanzadas militares y religiosas de los conquistadores españoles y, ya durante la república, las correrías de los caucheros. En todas estas ocasiones los asháninkas enfrentaron y detuvieron estas incursiones, preservando en buena medida el territorio. Pero desde mediados del s. XX la defensa del territorio se complejizó básicamente por dos factores; la habilitación de la carretera marginal que multiplicó la conectividad con los andes y la costa, y la llegada de grupos guerrilleros buscando asentar bases de apoyo. Sobre lo primero, la carretera marginal permitió que miles de colonos andinos principalmente de Huánuco, Junín y Cusco se desplazaran desde sus regiones, estableciéndose en territorios indígenas con aval del Estado en una proporción que para los ashaninkas fue difícil de controlar. En la práctica, las comunidades debieron resignarse a ceder parte del territorio que los colonos empezaron

¹¹⁰ Tomado de “Asnahinka, territorio, historia y cosmovisión”; UNICEF; 2012

a cultivar, estableciéndose una convivencia generalmente tensa, (CVR,2004). En cuanto a la llegada a la selva central de las columnas guerrilleras del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en 1965, se trató de una presencia inédita, pues fue un actor político militar cuya ideología emancipadora prometía mejores condiciones de vida y un horizonte de libertad coincidente con mitos ancestrales de liberación frente a distintos opresores. Como explican Fernández y Brown (2001) si bien la convivencia con los guerrilleros en el territorio en un primer momento fue de aceptación, conforme la represión militar afectaba las comunidades y la guerrilla se tornaba más impositiva, los asháinkas tomaron distancia del conflicto. De este modo, pasada la represión y exterminada la guerrilla, los líderes asháninkas organizados ya en la CECONSEC, asumieron mayor independencia demandando al Estado mejores condiciones de vida especialmente educación intercultural, salud y garantías para la preservación del territorio como “espacio indispensable para la subsistencia de la cultura y el desarrollo de las formas de vida ancestrales” (CECONSEC,2006).

La década del 60 culminó con grandes movilizaciones campesinas exigiendo la reestructuración de la propiedad de la tierra, históricamente acaparada por terratenientes en la sierra y latifundistas en la costa. En la Amazonía, las nacientes organizaciones indígenas centraron sus demandas en la protección de sus territorios frente al flujo de migrantes andinos que llegaban a “colonizar” generando conflictos al ocupar las tierras más óptimas y desplazar a las familias indígenas selva adentro. En ese escenario, el gobierno nacionalista de Juan Velasco Alvarado inició en 1969 un radical proceso de reforma agraria con el objetivo de transformar la estructura de la tenencia de la tierra y sustituir el régimen de latifundio por un sistema de redistribución equitativa de la propiedad. En este marco, se promulgó en mayo de 1978 el Decreto Ley N° 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, según la cual el Estado asumía el compromiso de otorgar una serie de beneficios de titularidad y el reconocimiento de derechos a las “comunidades nativas” de la Amazonía peruana. Entre los puntos aprobados, se garantizaba la *integridad territorial* de las comunidades ordenando el otorgamiento de sus respectivos títulos de propiedad comunal sobre sus territorios ancestralmente ocupados. De este modo, se normaba la titulación de la propiedad colectiva indígena amazónica, lográndose el reconocimiento de la comunidad nativa como sujeto de derechos, un punto que no fue sencillo pues en términos estrictos no existía y especificar sus contenidos requirió un esfuerzo amplio de antropólogos,

ingenieros y los mismos líderes indígenas. Como afirma Richard Chase Smith, antropólogo norteamericano de reconocida trayectoria en la selva central, a diferencia de los pueblos quechuas y aymaras asentados en unidades territoriales acotadas para la producción agropecuaria y el desarrollo de la vida social fácilmente reconocibles como comunidades, los pueblos indígenas amazónicos presentaban una distribución por clanes, manejando una concepción amplia del territorio extensiva al uso del bosque para actividades de caza y pesca. Ante la urgencia de legislar para resguardar la titularidad de los territorios indígenas amazónicos, tanto el Estado como los líderes indígenas, asumieron progresivamente la figura de “comunidad nativa” como la más adecuada para delimitar el sujeto de derecho.

Cuando Velasco presenta el Decreto Ley en la selva central instalamos una oficinita de la reforma agraria. Ahí llegaron distintos líderes yaneshas, ashaninlas eran reuniones que duraron varios y se decidió, primero mandar un memorial al presidente Velazco sobre cuestión de educación, temas de salud, de sus pueblos sobre todo cómo asegurar que sus tierras fueran respetadas y no invadidas. Ahí ya los amazónicos empezaban a hablar de “comunidades nativas” influenciados por lo que venían planteando antropólogos como Chirif o Varese buscando una figura de propiedad comunal que asegurara la integridad del territorio amazónico ...no era una tarea sencilla de ahí que se empezó a plantear lo de comunidad nativa, exclusivamente para pueblos amazónicos tribales como se decía en ese tiempo.¹¹¹

Delimitada la figura territorial de “comunidad nativa” como la requerida para lograr garantías jurídicas que protegieran los territorios, los pueblos indígenas amazónicos iniciaron una ardua tarea por lograr la titulación de sus comunidades. Es un momento en que se conformaron las primeras federaciones regionales de pueblos indígenas como el Consejo Awaruna Wambisa en el nororiente y CECONSEC en la selva central avanzando en constituir una organización nacional. Justamente, en 1981 se constituyó la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) como organización nacional que agrupa a diversas federaciones regionales y pueblos indígenas cuya plataforma fundacional destaca “la acción reivindicativa organizada principalmente para la recuperación y defensa territorial”¹¹². La acción de las organizaciones priorizó garantizar la seguridad jurídica de los territorios indígenas presentando sendas solicitudes de titulación sujetas a múltiples trámites burocráticos con el agravante de que el Ministerio de Agricultura mantenía una

¹¹¹ Entrevista Richard Chase Smith

¹¹² Información tomada de: <http://www.aidesep.org.pe/nuestra-historia-interno>

visión sumamente agro productivista, que pretendía replicar en la Amazonía lo avanzado en la zona andina. Esa etapa, cientos de comunidades nativas amazónicas pertenecientes a diversos pueblos indígenas, incluyendo los ashaninkas, debieron lidiar con un Estado que no contaba ni con los técnicos ni con los recursos para asumir sus propios requisitos de titulación; tales como realizar estudios de suelo visitas de demarcación o levantamiento de catastro. A ello se sumaba el frecuente traslape de zonas reclamadas por las comunidades nativas con áreas naturales protegidas, parques nacionales y zonas de aptitud forestal, lo cual demandaban a las comunidades nuevos trámites para demostrar los límites de sus territorios (CEDIA, 2018). No obstante, pese a las dificultades, las organizaciones indígenas se involucraron en las tareas de titulación, siendo detenidos básicamente por la expansión del conflicto armado interno que alteró las dinámicas socio políticas en la selva central.

Tal como recoge la Comisión de la Verdad, el pueblo ashaninka, fue uno de los más golpeados del conflicto, calificándolo como “la más trágica experiencia de todos los pueblos indígenas del Perú”. Durante esa etapa confluyeron en la selva central todos los actores armados del conflicto - Sendero Luminoso, MRTA, el ejército y el narcotráfico- forzando a las nacientes organizaciones indígenas a volcar todos sus esfuerzos de acción colectiva a la auto defensa del territorio. De este modo, asumidas las lecciones de la experiencia guerrillera del 65, desde el inicio las organizaciones exigieron a los subversivos que abandonen sus territorios, pero esta vez debían lidiar con grupos mucho más impositivos y violentos como era el caso de Sendero Luminoso. A mediados de los 80, conforme se agudizaba la violencia, la auto defensa armada se perfiló como la opción principal de los pueblos indígenas para detener el avance de la subversión. La primera iniciativa de autodefensa ashaninka tuvo lugar a fines de los 80 en la zona de Oxapampa, ciudad Constitución en el departamento de Pasco para enfrentar al MRTA que se había instalado en la zona con apoyo de población colona o “mestiza”. Por decisión de las comunidades, se conformó el “Ejercito Ashanninka” (ovayeriite en su idioma) una práctica de resistencia tradicional relacionada con la conformación de “ejércitos” temporales que involucraban a todos los adultos varones e incluso mujeres, para enfrentar amenazas externas. Vale señalar que las columnas emerretistas instaladas en la zona, habían establecido una tensa relación la población indígena al reclamarse continuadores de la guerrilla del 65, llegando a asesinar a Alejandro Calderón, líder asháninka *pinkátzari* (gran jefe) y dirigente de la Federación de comunidades nativas

del río Pichis, acusándolo de haber entregado al jefe guerrillero Guillermo Lobatón dos décadas atrás, reivindicando la ejecución como un acto de “justicia”. Pese a que unos días después la dirigencia nacional del MRTA reconoció que este “ajusticiamiento” fue un error, generó gran indignación ente las comunidades y gatilló la entrada en acción del ejército asháninka que se desplegó entre diciembre de 1989 y marzo de 1990 logrando expulsar al MRTA. No obstante, las acciones del *ovayeriite*, también afectaron a la población colona, dejando un alto saldo en términos de muertos y desplazamientos forzados (CVR,2004). Como afirma Lyndon Pshagua, esta experiencia fundacional de auto defensa armada del territorio desplegó acciones de hostigamiento y enfrentamiento a las columnas emerretistas, contando con gran conocimiento del territorio y amplio respaldo comunal

Los yaneshas y asháninkas empezamos a organizarnos por la zona de Alto Palcazú, la zona de Pachitea. Ahí llegaron los hermanos Alcides con Jorge Mucuyama diciendo que hay que organizarnos para defender nuestras tierras nosotros mismos, ya ellos habían asesinado a Calderón y eso era demasiado, estábamos hartos ya de sus imposiciones, no quedaba de otro. Nos organizamos y así los hemos enfrentado, los hemos cansado, eso ha sido en los años 88, 89 ahí sea organizado todo el tema de autodefensa, posteriormente nos denominaron ejército asháninka pero éramos los pueblos organizados que conocíamos nuestro territorio y así los hemos enfrentado y pudimos sacarlos.¹¹³

Se trata de una etapa convulsa, donde también en un primer momento algunas comunidades mostraron cierto apoyo a los grupos subversivos, influenciados por los colonos andinos que generalmente operaban como base de apoyo local de Sendero (Manrique,2002). No obstante, prontamente la posición mayoritaria de las comunidades indígenas fue de rechazo a los grupos armados, aprobando conformar o sumarse a diversas iniciativas de auto defensa básicamente para enfrentar a Sendero Luminoso. Estas iniciativas son conocidas como Comités de Autodefensa (CADs) o Rondas Nativas y, aunque tuvieron una organización y funcionamiento similares, pueden dividirse en dos tipos distintos de acuerdo a sus orígenes y relación con las Fuerzas Armadas. Se cuentan así por un lado las rondas creadas de manera autónoma por los asháninka —como las rondas del río Tambo o Río Negro- y por otro, los Comités que dependían directamente del Ejército como ocurrió en Río Ene. En el caso de las rondas autónomas, la mayoría de estas surgieron a fines de los ‘80 por decisión de las comunidades y fueron dirigidas por los jefes de las mismas que organizaban la vigilancia y

¹¹³ Lyndon Pshagua entrevista citada

las incursiones a los campamentos senderistas con armas rudimentarias pero gran conocimiento del terreno, logrando arrinconar a Sendero y desplazarlo hacia el Ene. Pero el auto golpe de Alberto Fujimori en 1992 significó un viraje decisivo en la estrategia de pacificación que influyó en la dinámica de las rondas nativas, ejecutando una ofensiva militar que implicó el establecimiento de Bases Contrasubversivas permanentes en la selva central. Esta mayor presencia militar en la zona, incluyó una estrategia de acercamiento a las Rondas organizadas autónomamente por las comunidades asháninkas años atrás, a la vez que propiciaban la formación de nuevos CADs por ejemplo en la ciudad de Satipo. (CVR, 2004). Para los jefes militares del ejército era clave mantener a la población asháninka como aliada, pues aislaba a la subversión y les aseguraba protección y manejo de un territorio inhóspito y desconocido. Por ello, decidieron no desmantelar ni subsumir totalmente las estructuras de autodefensa, optando más bien por permitirles ciertos niveles de independencia, coordinando acciones conjuntas y patrullajes a las zonas de influencia senderista, avanzando en una lógica de cooptación (Del Pino, 1996).

A partir de 1995, pasada la etapa de mayor violencia, el ejército mantuvo a los Comités de Autodefensa con un margen mínimo de autonomía, básicamente para coordinar ante posibles amenazas de Sendero Luminoso que se había replegado hacia la cordillera en las vertientes del Río Apurímac y Ene (VRAE) en la selva ayacuchana. Solo el 2001, con la caída del fujimorismo y una reorganización en las fuerzas armadas, el Estado a través del Ministerio del Interior inició un desarme progresivo de las Rondas nativas y Comités de Autodefensas asháninkas, manteniéndolas como núcleos muy acotados de vigilancia debidamente registrados. En la práctica, con la pacificación de la zona, se cerró la etapa de auto defensa directa del territorio surgida como decisión autónoma de las comunidades asháninkas y las organizaciones existentes, presionadas por la violencia del MRTA, el exterminio de Sendero y la ausencia del Estado. La mayoría de las veces se trató de una decisión de los pueblos indígenas en base a su necesidad de sobrevivir y apelando su tradición guerrera, sin coordinar con otras organizaciones sociales existentes de los centros urbanos como Satipo, frente a las cuales guardaban una profunda desconfianza por sus vínculos con la izquierda. No obstante, como afirma Del Pino, esta movilización de las comunidades para los enfrentamientos armados era inviable de sostener en el tiempo, dados los precarios recursos logísticos que disponían y la necesidad de organizar la vida cotidiana más allá de

las situaciones de emergencia. La llegada de las fuerzas armadas a la zona alivió el peso del enfrentamiento contra la principal amenaza (Sendero) y les permitió cierto margen de acción autónoma, conservando sus “armas tradicionales” (flechas y escopetas) y coordinando operativos conjuntos muy puntuales (Del Pino,1996). Progresivamente, conforme se afirmaba el poder civil y desaparecía la amenaza subversiva, las comunidades retomaron los procesos de organización del territorio priorizando otras vías.

Justamente, a partir del 2001 avanza la re constitución de las organizaciones indígenas locales, que delinearon sus plataformas asumiendo una perspectiva regional que reivindicaba la selva central como “territorio ancestral”. En este proceso, en mayo del 2004, diez federaciones locales representativas de 354 comunidades de los pueblos asháninkas, yaneshas nomachiguenga, yine, machiguenga y kakinte, constituyeron la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC) como organización regional, integrante de la organización nacional AIDSESEP. Según la documentación oficial aprobada en su congreso fundacional, ARPI SC se propuso como finalidad “*La defensa de los territorios de los pueblos indígenas de la selva central en el uso y manejo sostenido de los recursos naturales, la practica cultural y la defensa de los derechos humanos y políticos*” (ARPISC, 2004). Esta preocupación por la defensa del territorio, respondía no solamente a la traumática experiencia del conflicto armado y la permanente llegada de colonos en la zona, sino también a una actualizada etapa de presión sobre el territorio signada por el auge en las actividades extractivas, especialmente hidrocarburíferas e hidroeléctricas que llegaban a explotar los recursos de la Amazonía. Partiendo de reconocer el territorio como la unidad básica y fundamental para garantizar su existencia como pueblos, la dirigencia de ARPI SC asumió la “defensa territorial” como tema prioritario, conscientes de que abandonar las comunidades y migrar a las ciudades significaba mayor empobrecimiento y precarias condiciones laborales. Reconociendo estas múltiples amenazas al territorio, Guillermo Ñaco destaca la defensa del territorio como la prioridad establecida por la organización indígena

Lo primero como organización siempre fue la defensa territorial, porque como se sabe, la selva central la están devastando, ya no existe recurso forestal, el bosque está quedando cada vez más alejado, los pueblos están sobreviviendo a costa de su cultura, vendiendo artesanías, ya no dependen del bosque si no del mercado. Hay mucha migración, llegan muchos colonos y están los grandes proyectos de hidroeléctricas que son una amenaza. Por eso el principal tema es lo territorial,

*nos propusimos claramente que esto sea lo fundamental, porque los territorios indígenas es nuestra vida y existencia, y como tal, tenemos que lucharla.*¹¹⁴

No obstante, para las organizaciones indígenas este resguardo territorial no sería sencillo de lograr. Clausurada la vía de la auto defensa con el desarme de las Rondas y su reducción a cuerpos de vigilancia monitoreados por la policía, la organización indígena concluyó que el principal camino para resguardar las comunidades y asegurar que no fueran invadidas, embargadas o expropiadas, era intensificar los procesos de titulación, de modo que se les reconocieran derechos de propiedad sobre las mismas. Se trata además de un proceso a nivel nacional, donde las distintas organizaciones indígenas enfocaron sus esfuerzos en lograr la titulación como salida para resguardar los territorios especialmente ante el avance extractivo. Es además una decisión que se asume autónomamente de las prioridades del Estado que ha dejado este tema abandonado con una legislación obsoleta promulgada la década del 70 y que supone altos costos en términos de recursos económicos y técnicos. A ello se agrega la dificultad estructural del Estado peruano para comprender la especificidad del territorio amazónico y su relación con los pueblos indígenas ahí asentados y actualizar la “visión andinista” que primó al momento de legislar y que, en buena cuenta, equiparaba la comunidad nativa a la comunidad indígena campesina de la sierra. Como destacan las mismas organizaciones, en la Amazonía los pueblos indígenas cuentan con un territorio mucho más amplio y las relaciones entre sus miembros se encuentra basada en relaciones entre clanes familiares dispersos en un ámbito extenso. Estas amplias dimensiones del territorio, incluye el uso y manejo no sólo de la tierra, sino también de los bosques, ríos, fauna e incluso de los recursos del subsuelo, generando una concepción diferente del concepto de propiedad, de ahí la insistencia en el reconocimiento de la propiedad colectiva desde el respeto a esta concepción del territorio y no al de una comunidad acotada de límites identificables y con un número cerrado de familias, como ocurre frecuentemente en los andes (Jumpa, 2012).

Pese a las diversas complicaciones para lograr la titulación de sus territorios, AIDSESEP y las organizaciones regionales como ARPI SC decidieron avanzar en impulsar los procesos de titulación. Esto fue identificado como una urgencia pues, según información de la organización nacional de un total de 2703 comunidades nativas, 1,166 se encontraban

¹¹⁴ Guillermo Ñaco, entrevista citada

pendientes de demarcación y titulación especialmente en la región Ucayali y Loreto¹¹⁵. Sin embargo, los avances fueron modestos, pues al asumir las tareas de titulación de sus territorios, las organizaciones se encontraron con un entramado jurídico y burocrático costoso, legalista y sumamente adverso para sus fines. En primer lugar, tomando como referencia el Decreto Ley N° 22175, publicado en 1978 durante el régimen militar, las competencias de titulación estaban en manos de las Direcciones regionales agrarias del Ministerio de Agricultura y Riego –MINAGRI- que generalmente no manejan el presupuesto para atender dicha actividad, sin contar con personal especializado ni los recursos logísticos necesarios. Asimismo, como identifica la ONG CEDIA, el requisito previo para la titulación es la inscripción oficial de sus libros de constitución como asociación civil en registros públicos, proceso que muchas comunidades no hicieron o los libros fueron quemados o perdidos durante la etapa de violencia. A ello se suma el hecho de que, para titularse, la comunidad nativa debe aprobar el proceso de clasificación de sus tierras a fin de determinar la capacidad de uso mayor de los suelos, lo cual servirá para identificar las tierras clasificadas como agrícolas que serán entregadas en propiedad mediante un título y aquellas otras tierras identificadas como “forestales y de protección”, que serán entregadas mediante un contrato de cesión en uso. La determinación del tipo de suelos debía hacerse en laboratorios de Lima, debiendo las comunidades trasladar a la capital muestras de suelo con los consiguientes gastos de dinero¹¹⁶ Finalmente, también se agregaban otros obstáculos como la superposición de las comunidades con los denominados Bosques de Producción Permanente (BPP) que vienen a ser extensiones de bosques con aptitud forestal (CEDIA, 2012). Los representantes de las comunidades debían asumir todos estos trámites administrativos de por sí ya costosos, viajando a las capitales de región o Lima, siendo blanco fácil de abogados y tramitadores que terminaban lucrando sin entregar resultados (CEDIA, 2012).

A este escenario de tramites complejos y costosos con una deuda histórica en los procesos de titulación frenada por el conflicto armado, se agregó el impulso de la política extractiva que ha vivido el Perú con mayor énfasis entre el 2002 y el 2012 alentada por el alto precio de los commodities en el mercado mundial. Los pueblos indígenas enfrentaron entonces la presión de empresas mineras, de hidrocarburos, hidroeléctricas y otros mega

¹¹⁵ Información tomada de <http://www.aidesep.org.pe/node/13194> Fecha junio 2015

¹¹⁶ Esto ha cambiado el 2016 y ahora los estudios agrológicos de los suelos de una comunidad nativa durante su trámite de titulación deben realizarse e el mismo terreno y facilitando los procesos técnicos.

proyectos que llegaron a los territorios a realizar labores de exploración con el aval del Estado, generando diversas tensiones en las comunidades agravadas por la inseguridad jurídica y falta de titulación. En esta etapa, y particularmente durante el segundo gobierno de Alan García (2006-2011) la promoción de proyectos extractivos trasladó a la Amazonía consultores, relacionistas comunitarios, entre otros técnicos y profesionales con el fin de establecer buenas relaciones con los pueblos indígenas a fin de desarrollar sus actividades sin inconvenientes. Generalmente los operadores de estas empresas priorizaban llegar a acuerdos con las comunidades ubicadas en el mismo espacio en el que desarrollarían el proyecto y no con la totalidad del pueblo indígena establecido en el área de intervención que podía abarcar una o varias comunidades. Tal situación ocasionaba descontento entre las comunidades no incluidas que, de un modo más indirecto también serían afectadas por las actividades extractivas, y las incluidas que generalmente obtenían algún beneficio de la empresa, generando división, rupturas e incluso judicialización. La ausencia de título de propiedad, favorecía además el avance de la industria extractiva hidrocarburífera bajo la figura de “servidumbre” pues según la Ley Orgánica de Hidrocarburos, aprobada poco después del autogolpe Fujimorista y sumamente favorable a la inversión privada, las empresas tenían derecho sobre los territorios y sus recursos, pues como plantea el Título IX referido a los derechos de uso, servidumbre y expropiación “Las personas naturales o jurídicas, nacionales o extranjeras, que desarrollen actividades de Hidrocarburos, tienen derecho a utilizar el agua, grava, madera y otros materiales de construcción que sean necesarios para sus operaciones, respetándose los derechos de terceros y en concordancia con la legislación pertinente.¹¹⁷ Asimismo, se otorga a la empresa derechos de superficie, lo cual implicaba que el titular de la concesión tendría que llegar a un acuerdo con los propietarios del suelo pues el subsuelo le pertenece al Estado que lo entrega en concesión. Para las comunidades indígenas, no contar con el título que demostrara la propiedad sobre el suelo, las colocaba en situación vulnerable y de constante inseguridad jurídica.

En medio de ese contexto de gran presión extractiva sobre los territorios indígenas, los días 28, 29 y 30 de marzo del 2008 en la ciudad de Satipo se llevó a cabo el II Congreso ordinario de ARPI SC. Este evento contó con la participación de todas las organizaciones

¹¹⁷ Ley 26221 Ley Orgánica que norma las actividades de Hidrocarburos en el territorio nacional; Diario El Peruano 19 de agosto de 1993

locales y eligió a la segunda junta directiva, demostrando un nivel de consolidación impensable una década atrás en medio de la violencia del conflicto armado y la posterior pacificación y militarización. En el evento, la organización definió la titulación y seguridad jurídica como una tarea prioritaria, denunciando “*el desinterés mostrado por parte del Estado para legislar y actuar a favor de los pueblos indígenas y resguardar sus territorios*” (ARPI SC, 2008). Asimismo, resumió los principales acuerdos arribados en el Pronunciamiento “En defensa de nuestros Territorios, los Bosques y los Recursos Naturales de la Amazonía Peruana” remarcando el rechazo de los Pueblos Indígenas de la Selva Central a la política pro inversión privada promovida por el entonces presidente Alan García en contra de los derechos indígenas. En el texto, la organización reivindica el derecho ancestral que asiste a los pueblos indígenas sobre el territorio, debidamente reconocidos por la Constitución y los tratados internacionales, así como los esfuerzos que realizan desde hace décadas para avanzar con los procesos de titulación. El pronunciamiento remarca su derecho a decidir sobre tierras y territorios acorde con “*nuestras propias visiones de consolidación y desarrollo territorial*” exigiendo se deroguen los proyectos de ley que el gobierno venía promoviendo a favor de la actividad extractiva, planteando cuatro propuestas concretas de urgente cumplimiento.

- Hacer el retiro de los proyectos de ley lesivos a los derechos de las Comunidades indígenas andinas y amazónicas, y al Patrimonio Nacional.
- Dejar de lado los planes de vulneración de los derechos de los pueblos indígenas consagrados por la Constitución Política, el Convenio 169 de la OIT, y la Ley de Comunidades Nativas vigente, y culminar el proceso de titulación de los territorios de las comunidades.
- Acoger nuestras propias iniciativas de desarrollo comunitario y como pueblos, sin que sean discriminadas para favorecer a las del gran capital.
- Hacer efectivo nuestro Derecho a la Consulta y Consentimiento libre, previo e informado, consagrado por el Convenio 169 de la OIT, cuando de medidas que nos afectes se trate.”¹¹⁸

Entre los acuerdos del II Consejo, ARPI SC decidió sumarse al llamamiento expresado por las principales organizaciones indígenas de la Amazonía y del ande para desarrollar “*todas las acciones coordinadas necesarias en defensa de las tierras, bosques y recursos naturales*”. Estas acciones incluyeron la movilización nacional con el Paro Amazónico de los años 2008 y 2009 pero también una serie de protestas locales en defensa del territorio.

¹¹⁸ Información tomada de <https://www.servindi.org/actualidad/3705>

Justamente, finalizado el II Congreso, la vía de la protesta fue adquiriendo mayor relevancia para exigir el resguardo y titulación de los territorios indígenas. De este modo, en agosto del 2008, meses después del mencionado evento, ARPI SC decidió sumarse al primer Paro Amazónico convocado por AIDSESEP exigiendo principalmente la derogatoria de los Decretos Ley presentados por el gobierno y el restablecimiento del carácter “inalienable, inembargable e imprescriptible” de los territorios indígenas establecido por la Constitución de 1979 y eliminado en la de 1993. Tal como se reseñó anteriormente, en la selva central hubo toma de carreteras y movilizaciones de los pueblos indígenas a las principales ciudades como Satipo, ciudad Constitución y Oxapampa. En esta ocasión, tras dos semanas de protesta, y el compromiso del gobierno de derogar los decretos se levantó la medida de fuerza. Pero al no existir solución inmediata, en abril del 2009 se convocó a un segundo paro amazónico en todo el país, desarrollándose masivas protestas indígenas en ciudades como Bagua, Iquitos, Puerto Maldonado y Pucallpa. Esta vez ARPI SC también se sumó a la paralización, realizando marchas masivas a las principales ciudades de la selva central y tomando por unas horas del aeródromo de Atalaya. Si bien en la selva central la intensidad de la movilización fue menor a la de la selva nor oriental, tras la masacre de Bagua el 5 de junio, las protestas se reanudaron con más fuerza, paralizando por ejemplo las carreteras y realizándose concentraciones masivas en la ciudad de Satipo. El compromiso del gobierno a atender las demandas, el subsiguiente cambio de gobierno y la posterior promulgación de la Ley de Consulta previa en setiembre del 2011, canalizaron buena parte de las demandas relacionadas con los proyectos extractivos estableciendo los mecanismo y pautas de diálogo y arribo a acuerdos. No ocurrió algo similar con los procesos de titulación y seguridad jurídica de los territorios indígenas que continuaron expuestos a la presión de invasores y traficantes de terrenos, coludidos muchas veces con los poderes locales.

Esta continuidad de los problemas de titulación y seguridad jurídica de los territorios, hicieron que la tensión en las comunidades indígenas permaneciera latente. La organización ha definido así combinar cada vez más el desarrollo de los tramites de titulación con la ruta de la protesta, suscitándose diversos enfrentamientos al exigir que las instancias gubernamentales involucradas en el proceso de titulación – Ministerio de Agricultura, Gobierno regional, SUNARP, Congreso entre otras- aseguren que las comunidades nativas cuenten con los títulos. Las protestas expresaban también un reclamo al gobierno de Ollanta

Humala, quien llegó a la presidencia manifestando su compromiso con los pueblos indígenas pero que, luego de promulgar la Ley de consulta previa, no presentó avances concretos en materia de titulación. En tal sentido, en noviembre del 2015 la dirigencia ARPI SC acordó realizar una serie de movilizaciones por la defensa del territorio, movilizándose cientos de indígenas asháninkas y yaneshas hacia los centros urbanos, bloqueando la Carretera Marginal en el tramo que pasa por el distrito de La Merced hacia Pichanaki en dirección a Satipo, en la región Junín. Como punto central en las demandas, la organización exigía se cumpla el compromiso asumido por el gobierno central para titular al menos 500 territorios comunales. La protesta en la selva central contó desde el inicio con el respaldo de la organización indígena nacional AIDSESP que a través de un comunicado pidió al gobierno de Ollanta Humala atender de manera urgente los reclamos de titulación de las comunidades asháninkas. En dicha ocasión, luego de casi dos días de protestas, los representantes del gobierno y la dirigencia asháninka reunida en la provincia de Chanchamayo, llegaron a un acuerdo, comprometiéndose el Estado a atender las demandas de titulación en el más breve plazo posible, firmándose un acta de compromiso entre el presidente de ARPI SC Lyndon Pishagua y el representante de la Presidencia del Consejo de Ministros.

Junto a esta acción centralizada por ARPI SC también las federaciones locales han desarrollado diversas protestas y movilizaciones para defender sus territorios. Es el caso de lo ocurrido el 2017 en el distrito de Pangoa en la cuenca del río Ene, donde como ya es parte del repertorio de protesta, cientos de nativos tomaron diferentes sectores de la Carretera Marginal en el tramo La Merced – Satipo. A diferencia de otras oportunidades, en esta ocasión se sumaron más de un centenar de integrantes del Comité de Autodefensa Asháninka (CAD) del río Ene que desalojó por segunda vez a un grupo de invasores armados que buscaban asentarse en la comunidad nativa Meantari para expandir actividades ilegales¹¹⁹. Los invasores expulsados por las rondas y las comunidades habían llegado portando armamento y amedrentando a la población asháninka, consiguiendo expulsarla de sus tierras para ellos intentar posesionarse. Según detalla la información citada, el desalojo de los invasores se desarrolló sin mayor enfrentamiento, pues la presencia de los asháninkas con sus armas tradicionales “ejerció una fuerza psicológica que provocó la salida de los colonos”.

¹¹⁹ Información tomada de <https://www.servindi.org/24/04/2017/ashaninkas-de-meantari-recuperan-su-territorio-en-elaboracion>

Vale mencionar que esta zona cercana al Río Ene se encuentra constantemente amenazada por invasores vinculados a actividades ilícitas que ocupan violentamente los territorios indígenas para expandir los cultivos de coca o la tala ilegal de madera, siendo una amenaza constante para las comunidades. Ante tal situación las organizaciones han denunciado los hechos a la fiscalía e incluso solicitado apoyo a la policía, pero suelen no ser atendidos, razón por la cual optaron también por organizarse y desalojarlos con medidas de fuerza coordinadas por la comunidad. Así lo menciona Ludi Díaz, para quien es mucho más efectiva la acción organizada de las comunidades sobre todo cuando cuenta con el respaldo de las rondas.

La quebrada Meantari viene siendo amenazada desde hace años por los invasores que incluso parece están haciendo crecer coca. Es una amenaza permanente, también llega gente vinculada al negocio de la madera, esa vez como sesenta hombres armados ligados a la tala ilegal, invadieron esta misma comunidad expulsando a unas 25 familias asháninkas de su territorio ancestral y los amenazaron de muerte si regresaban. En ese rato pedimos ayuda a las autoridades, pero como siempre nadie acudió, por eso decidimos que era mejor sacarlos con la acción de las comunidades y el apoyo de la ronda¹²⁰

Es importante resaltar también que en todo el proceso de defensa del territorio ARPI SC y sus federaciones locales, establecen un proceso de alianzas básicamente orientado a agenciar recursos y apoyo a los procesos de titulación y consolidación orgánica, priorizando el apoyo de ONGs y la cooperación internacional. En tal sentido, conviene recordar que en la etapa post violencia, entre 1995 y el 2001, diversas agencias de cooperación internacional especialmente europeas llegaron a la selva central para desarrollar proyectos de derechos humanos y apoyo al repoblamiento. Posteriormente se instalaron en la zona ONGs vinculadas a proyectos de desarrollo agropecuario o a la promoción de derechos como es el caso del Centro Flora Tristán que lleva años trabajando en coordinación con ARPI SC lo referido a derechos de la mujer. En lo que refiere a apoyo a los procesos de titulación, AIDSESEP ha canalizado buena parte de los recursos y coordinaciones, aunque también existen instituciones que han desarrollado un trabajo más específico con las comunidades ashaninkas y yaneshas en la zona, como es el caso del Instituto del Bien Común (IBC).

En general, la defensa del territorio se mantiene como el principal eje de reivindicación autónoma de las organizaciones indígenas, demandando su resguardo jurídico vía la

¹²⁰ Ludi Díaz, ampliación entrevista telefónica 2017

titulación de las tierras o defendiendo su integridad a partir de la acción directa para la expulsión de invasores. En este caso, tomando en cuenta las condiciones específicas de la selva central relacionadas con el pasado de violencia y el presente de presión extractiva, las iniciativas destinadas a defender los territorios encuentran serias limitaciones para afirmar un perfil autonomista, que exceda los márgenes estatales, coloque sus términos de autoridad y teja articulaciones a favor de sus propuestas. No se encuentra en los documentos de la organización ni en los discursos de la dirigencia, una reivindicación explícita de la autonomía como ejercicio de auto determinación, que asuma la posibilidad de gobernarse en el territorio en un horizonte de mayor emancipación ante los poderes que los amenazan. La organización no renuncia a resguardar el territorio y preservar los bienes comunes, pero lo hace básicamente una posición defensiva y de resistencia, a través de procesos de titulación, consideran, pueden otorgarles la seguridad jurídica necesaria para protegerse de actores legales o ilegales al acecho. Lamentablemente, lo mismo que en lo referido a programas sociales y otras políticas propias de la gubernamentalidad neoliberal, los procesos de titulación se hacen burocráticos, costosos e ineficientes.

Estas iniciativas de resistencia en la auto defensa territorial tienen el carácter autónomo en tanto surgen como decisión de la organización y adquieren distintas intensidades pasando de un momento de cruentos combates con los grupos subversivos durante el conflicto armado a la vigilancia más bien disuasiva en la actualidad. Vale resaltar también que las rondas o comités de autodefensa nunca se disuelven del todo, manteniéndose como un reducto, aunque limitado, de acción independiente que consigue en determinados momentos desalojar invasores y lidiar con actores vinculados a la economía ilegal como el cultivo de coca y la tala de madera. Asimismo, junto a la titulación de los territorios y la autodefensa, la organización mantiene la vía de la protesta como mecanismo de presión al Estado, consolidando un repertorio liderado por ARPI SC a la que se suman federaciones locales, comunidades y rondas, y que incluye la toma de carreteras y movilización a las ciudades, exigiendo al gobierno al cumplimiento de sus demandas. Todo este acumulado de iniciativas revela finalmente la prioridad de la defensa del territorio para el pueblo ashaninka, tal como lo afirma el presidente de ARPI SC Lyndon Pishagua,

Las comunidades nativas seguimos avanzando firmes en la defensa de nuestro territorio, porque han pasado gobierno tras gobierno y es lo mismo. Cada vez que hay Congreso de ARPI hablamos de titulación ¿hasta cuándo seguiremos hablando

*eso? Tenemos que hablar con los gobiernos regionales para llegar a acuerdos, es así que hay un acuerdo en la ordenanza municipal de Junín, para poder ver el tema de las comunidades nativas, estábamos hablando también con la región de Pasco, hay un equipo de trabajo que están realizando para estas comunidades. Vamos a seguir insistiendo por la seguridad de nuestros territorios, de eso depende nuestras posibilidades de desarrollo (...)*¹²¹

En suma, aunque todavía no pueda percibirse una clara conciencia autonomista, existe en la organización asháninka la disposición a mantener la defensa del territorio como demanda prioritaria que garantiza su subsistencia. Para avanzar en esta defensa del territorio, es clave el respaldo y articulación que otorga AIDSESP como organización nacional, poniendo a disposición redes y recursos para proceder con los tramites y también el respaldo durante las protestas otorgando mayor resonancia a las demandas regionales. No ocurre algo similar con las articulaciones con otras organizaciones sociales y/o políticas del campo popular con las cuales persisten desconfianzas e incluso intereses contrapuestos, como es el caso de los gremios campesinos y organizaciones andinas, con cuyas bases locales hay disputa por las tierras. Debe tomarse en cuenta además la profunda fragmentación del tejido social organizativo, impactado por la violencia, la imposición fujimorista y las políticas neoliberales, siendo incapaz de articularse en torno a una sola agenda aglutinadora como puede ser la paz en Colombia, primando las demandas locales y sectoriales. No ha sido sencillo para las organizaciones indígenas articular alianzas más amplias de defensa territorial, debiendo ensayar otras vías y mecanismos. Justamente, ante tal situación las organizaciones indígenas amazónicas en Perú, incluida ARPI SC, han debido apelar al ejercicio del derecho a la consulta previa como una iniciativa que permite resguardar sus territorios. En este último punto abordamos el ejercicio del derecho a la Consulta previa, como parte de la resistencia por mantener autonomía que intenta prefigurar un proyecto de bienestar propio, enmarcado en un horizonte emancipador todavía difuso en Perú.

2.2 Derecho a la consulta previa; extractivismo y autonomía

Para los pueblos indígenas en Perú en general y en la selva central en particular, ejercer mayores márgenes de autonomía ha significado enfrentar poderes políticos y económicos

¹²¹ Lyndon Pishagua, entrevista citada.

cuyos intereses colisionan con la posibilidad de preservar el territorio, resguardar los recursos y llevar adelante un proyecto propio, generando tensiones y conflictividad. Tal situación se desenvuelve en el marco de una historicidad signada por un pasado reciente de violencia, militarización y cooptación que limita sustantivamente el desarrollo de una línea autonomista, que demande al Estado posibilidades reales de desarrollar rutas propias de auto determinación. Asimismo, el “campo popular” se encuentra fuertemente fragmentado por efectos del conflicto armado, el neoliberalismo y la crisis de los partidos de izquierda, distanciando a las organizaciones indígenas de otros gremios andinos y campesinos, mellando sus posibilidades de articular plataformas conjuntas. No obstante, estas y otras limitaciones no implican que los pueblos indígenas amazónicos renuncien a su derecho a existir manteniendo sus formas vida y rutas de desarrollo para superar la actual situación de empobrecimiento. Para sostener en esta posición las organizaciones indígenas hilvanado distintas estrategias de disputa con el Estado y los grupos de poder económico, incluyendo tanto vías legales administrativas como la acción contenciosa y la protesta. Siguiendo esta línea de estrategias diversificada, frente al permanente despojo que se renueva con el avance de la industria extractiva, las organizaciones indígenas amazónicas han organizado protestas, pero también han identificado derechos que, como en el caso de la consulta previa, tienen el suficiente sustento jurídico y marco de respaldo internacional para garantizar aspectos vitales de su existencia como el territorio y las formas ancestrales de auto gobierno.

Justamente, el derecho a la consulta previa forma parte de un marco jurídico internacional promulgado desde la concepción universalista de los derechos humanos, orientado a garantizar los derechos diferenciados de colectividades cuya existencia ha sido afectada por procesos coloniales, proponiendo una normativa que ha permitido a los pueblos indígenas defenderse en instancias legales transnacionales ante medidas que los afectan. Las organizaciones indígenas peruanas como AIDSESEP y ARPI SC han apelado al derecho internacional para exigir el respeto a sus derechos y específicamente el derecho a la Consulta previa, asumiéndolo como un esfuerzo por conseguir mayor autonomía en tanto otorga algún margen de participación y decisión sobre aspectos vitales para su desarrollo, enfrentando los límites de la institucionalidad. Asimismo, este marco legal brinda mayor resonancia a sus demandas permitiéndoles, por ejemplo, concitar diversas solidaridades ante el avance de proyectos extractivos que afectan sus modos de vida y con ello la preservación de su hábitat

con las especies de flora y fauna que contiene, deforestando la Amazonía e incrementando los efectos nocivos del cambio climático.

Vale mencionar que, después de la segunda guerra mundial y en el marco de los procesos de descolonización en curso, los organismos internacionales plantearon públicamente la necesidad de contar con instrumentos jurídico normativos que recogieran la especificidad de los grupos colonizados y paliaran las graves condiciones de pobreza que debían afrontar. En ese momento, América Latina vivía una época marcada por la guerra fría, en la cual los poderes conservadores dominantes veían con preocupación la exclusión que afrontaban los pueblos indígenas y que podía operar como un caldo de cultivo para el surgimiento de guerrillas. En esa línea, fueron reconociendo la necesidad de asumir algunos compromisos orientados a su bienestar, tales como políticas de reforma agraria, educación bilingüe o salud comunitaria. Se configuró así un contexto más favorable para reconocer la lucha histórica de los pueblos indígenas, signada por episodios violentos de exterminio, asimilación forzada y la imposición de políticas estatales favorables a un mestizaje construido desde una matriz occidental en desmedro de sus saberes y cosmovisiones. Incluso los partidos comunistas y agrupaciones de izquierda que habían sido reacias a incorporar los aspectos étnico culturales a su visión del mundo, priorizando enfocarlos como parte de la clase campesina, asumieron parte de su agenda y complejidad (Bartra, 2010). La acción de organizaciones indígenas, sumado al activismo de intelectuales y políticos en distintos continentes, permitió el reconocimiento de los derechos colectivos y llevó a la publicación del “Convenio 107 de las Naciones Unidas sobre poblaciones indígenas y tribales; relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y otras poblaciones tribales y semi tribales en los países independientes” firmado en 1957.

No obstante, el Convenio 107 fue cuestionado por las mismas organizaciones indígenas dado su enfoque integracionista que ponía por delante la asimilación de los pueblos al estado nación, avalando tácitamente la aculturación existente. Es así que en 1989 se publicó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales. A diferencia del documento anterior, el Convenio 169 de la OIT acuñó el término “pueblos indígenas” y no el de “poblaciones” para expresar el reconocimiento de que estos grupos tienen una identidad propia y no sólo algunas características culturales y raciales comunes. El Convenio 169 además hace hincapié en la protección de "los valores y

prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de los pueblos indígenas”, y define la importancia especial que para estos pueblos presenta las tierras y el territorio asociado a valores espirituales, cosmovisiones y formas de comprender el mundo (OIT, 1989). En Perú, el Congreso Constituyente Democrático aprobó el Convenio 169 mediante Resolución Legislativa N° 26253 del 2 de diciembre de 1993.

La promulgación del Convenio 169, y otros instrumentos regionales que de este se derivan, coincidieron con la preminencia de los enfoques multi culturalistas que, desde los planteamientos de Will Kymlicka (1996), argumentaban a favor de la coexistencia de distintas culturas bajo un mismo Estado en base a la tolerancia y la aceptación de la diversidad. No obstante, como bien anota la investigación coordinada por Salmón (2012) el reconocimiento del multiculturalismo no es extrapolable automáticamente al discurso universalista de los derechos humanos pues, para poder ser acogidas, las demandas multiculturales de los pueblos indígenas deben subsumirse en el lenguaje de los derechos humanos, realizando un ejercicio de adaptación y con ello de aculturación. Asimismo, el enfoque multiculturalista, pensado desde y para sociedades occidentales, no necesariamente considera la supeditación y violencia estructural que los pueblos indígenas han afrontado en los países latinoamericanos, lo cual se expresa en órdenes normativos que privilegian determinadas visiones del mundo sobre otras, incluyendo el derecho occidental. En tal sentido, el marco jurídico internacional se construyó desde los estándares de protección de las minorías, aunque estos estándares desconocían que en varios Estados latinoamericanos los pueblos indígenas conforman los principales grupos sociales, siendo parte de sus reivindicaciones independizarse de ese lenguaje que permanentemente los subalterniza al tratarlos como “grupos minoritarios” (Lemaitre, 2009).

Reconociendo la complejidad del tema, para fines de la investigación es importante remarcar que, a tres décadas de la publicación del Convenio 169, los pueblos indígenas han encontrado en este y otros instrumentos jurídico normativos una herramienta útil para defender sus derechos. Justamente, el derecho a la consulta previa, libre e informada, detallada en el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT, es uno de los derechos más exigidos por los pueblos indígenas en tanto recoge un enfoque de respeto a la diversidad cultural reafirmando la necesidad de que los estados prioricen el establecimiento de rutas de diálogo y acuerdo. Como afirman diversos juristas, el derecho a la consulta es esencial para poder

asegurar muchos de los derechos de los pueblos indígenas, puesto que es el mecanismo que permite proteger la voluntad real de estos grupos y garantizar su derecho a una vida digna (Salomón, 2012). Asimismo, el derecho a la consulta es concebido como un recurso de protección reforzada a los pueblos indígenas, ante el histórico despojo de sus culturas y territorios e incluso ante los claros intentos de exterminio que han debido enfrentar.

Los países latinoamericanos han incorporado estos postulados a sus legislaciones y hoy prácticamente todas las constituciones se han adaptado a la normativa promulgada. Ello ha abierto el debate respecto a las reales posibilidades de aplicar la jurisprudencia internacional en países signados por la histórica exclusión de los pueblos indígenas y la primacía de un modelo de Estado nación centralista y homogeneizador. Como señala Svampa, estamos ante la colisión de dos dinámicas; por un lado, a nivel global desde mediados del siglo XX y al calor del proceso de descolonización, se expande la frontera de los derechos de los pueblos originarios sonando con mayor fuerza conceptos como *autonomía, derechos colectivos o Estado plurinacional*, que ilustran el empoderamiento político de los pueblos originarios en diferentes países de América Latina. De otro lado, la expansión vertiginosa de las fronteras del capital, particularmente desde la dinámica extractivista, configura una nueva ofensiva contra los pueblos indígenas, amenazando la preservación de los recursos básicos para la vida, trayendo a escena de modo más recurrente términos como *despojo o recolonización*, aludidos tanto por organizaciones indígenas como por movimientos sociales (Svampa, 2019). Esta colisión entre el marco legal proteccionista y el modelo económico extractivo se despliega en los diversos territorios indígenas a lo largo del continente, llevando a los pueblos a exigir al Estado y la comunidad internacional el respeto a sus derechos colectivos. Especialmente en el caso del derecho a la consulta previa, las demandas de los pueblos indígenas, han sido frecuentemente rechazadas y criminalizadas tanto por los gobiernos como por sectores político empresariales y medios de comunicación que suelen presentarlos como conflictivos y opuestos al desarrollo nacional.

Para hacer efectivo el marco legal de protección a los pueblos indígenas, especialmente el derecho a la Consulta Previa frente al avance extractivo, las organizaciones indígenas han recurrido cada vez más a las instancias judiciales internacionales, generalmente en alianza con Organismos no gubernamentales (ONGs) y redes de solidaridad internacional. Estos litigios han conseguido resultados favorables; por ejemplo, la Corte

Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), organismo contencioso de la OEA, ha emitido fallos que sientan precedentes importantes, aunque no siempre los Estados acaten sus veredictos. Un caso emblemático, es la sentencia emitida por la CIDH el 30 de julio de 2012 en relación con la denuncia del pueblo kichwa sarayaku de la Amazonia al Estado ecuatoriano por entregar una concesión petrolera y permitir a una empresa transnacional realizar trabajos de exploración sísmica en sus territorios sin realizar la consulta previa. La Corte determinó que Ecuador violó los derechos a la consulta previa, libre e informada, a la propiedad comunal indígena y a la identidad cultural, declarando al Estado responsable por poner en grave riesgo los derechos a la vida e integridad personal y por la violación de los derechos a las garantías judiciales y a la protección judicial en perjuicio del pueblo Sarayaku¹²². Este fallo marcó un hito y tuvo efectos importantes para la acción de las organizaciones indígenas en Latinoamérica, otorgando argumentos contenciosos a la par que posicionó a la CIDH como instancia a la cual recurrir al agotarse instancias nacionales. Más allá de su tendencia político ideológica progresista o no, la reacción de los gobiernos latinoamericanos ante estos fallos fue bastante similar: cuestionar la competencia de la CIDH y la idoneidad de los resultados. Estas críticas al sistema interamericano de justicia las compartieron gobiernos progresistas como el de Rafael Correa, Lula da Silva o Evo Morales, lo mismo que gobiernos abiertamente neoliberales como el de Juan Manuel Santos en Colombia, el de Sebastián Piñera en Chile o el de Ollanta Humala en Perú.

No obstante, presionados por la acción colectiva de los pueblos indígenas, progresivamente los Estados han incorporado el derecho a la Consulta previa en sus legislaciones nacionales, incluyendo Perú y Colombia. A nivel jurídico, la mayoría de países ha reconocido el derecho y generado cierta normativa destinada a su implementación con sus respectivas burocracias multi culturales e intermediarios étnicos que aseguran un nivel de implementación. Pero es en la ejecución misma de los procesos de Consulta donde los gobiernos suelen distorsionar sus alcances, evidenciando una tendencia a limitar su carácter vinculante y restringir su aplicación cuando se trata de proyectos extractivos. Es por ello que las organizaciones indígenas han disputado también el sentido reivindicativo del derecho a la Consulta, asumiéndolo y enunciándolo como un instrumento que les permite ejercer un

¹²² Información tomada de: http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf

nivel de autonomía y participar del debate con cierto margen de independencia y decisión respecto a las actividades y gestión de sus territorios.

En el Perú, el derecho a la Consulta fue una de las demandas centrales del Paro Amazónico del 2009, cuyo cruento desenlace tras los hechos de Bagua fue decisivo para la promulgación de la Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa, en setiembre del 2011. Pero esta Ley, reivindicada como un triunfo por las organizaciones indígenas y aplicada en medio del auge del extractivismo, ha mostrado limitaciones en su desarrollo, siendo un desafío para los pueblos indígenas y sus organizaciones lograr su efectiva implementación. Por ejemplo, según la Ley, se consulta previamente las propuestas de medidas legislativas o administrativas cuando se considere que podrían afectar derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios¹²³, además de los planes, programas y proyectos del Estado relacionados con su desarrollo. Sin embargo, no se contempla la Consulta antes de la otorgación de concesiones o contratos de licencia de modo que, en el caso de proyectos extractivos mineros o petroleros, la consulta recién se realiza en la fase de explotación, una vez que el Estado ya decidió el inicio de actividad extractiva en los territorios indígenas. Asimismo, se ha intentado acotar el derecho a la Consulta a los pueblos amazónicos en desmedro de las comunidades andinas, muchas de las cuales se oponía a la instalación de proyectos mineros en sus zonas, como en el caso de Cajamarca al norte del país. En el caso de los procesos de consulta en el sector hidrocarburos, realizados todos en la amazonia, revelan serias limitaciones relacionadas con la decisión respecto a qué se consulta, en qué momento y qué acuerdos se toman en contextos de gran asimetría de poder entre los actores que participan (Leyva, 2018). Con frecuencia, las organizaciones terminan embarcadas en procesos cuyos acuerdos suelen ser genéricos, con el riesgo de instrumentalizar el derecho para validar procesos de inversión

Las organizaciones indígenas nacionales como AIDSESEP, y las regionales como ARPI SC, si bien recibieron con expectativas la promulgación de la Ley de Consulta fueron muy críticas con el Reglamento aprobado, cuestionando su publicación pues es ahí donde se concentran las mayores restricciones. No obstante, puestos a decidir entre participar en las

¹²³ Se dice que hay afectación de derechos colectivos si hay un cambio en el ejercicio o en la situación jurídica de los mismos. Para información oficial respecto a la Consulta Previa revisar: <http://consultaprevia.cultura.gob.pe/por-que-la-consulta-previa/>

decenas de procesos que ya se realizaban en sus territorios o quedar fuera con el riesgo de que otras organizaciones menos representativas se acrediten como participantes, optaron por participar. De este modo, las organizaciones indígenas amazónicas han tenido que asumir y destinar recursos a las reuniones y trámites que demandan los procesos de consulta, lidiando con las burocracias y las expectativas de la misma población, enfrentando diversas tensiones internas y externas, pero a la vez dejando en claro que participan en estos procesos como ejercicio de un derecho propio que les corresponde y no están dispuestos a ceder.

En la selva central, la presión extractiva sobre el territorio, se ha expresado concretamente en proyectos de envergadura como la Represa Hidroeléctrica de Paquizapango y el Lote de explotación petrolera 175. Ambos proyectos vinculados con la expansión del extractivismo en la zona muestran dos posiciones y evaluaciones respecto a los procesos de Consulta evidenciando las tensiones en las organizaciones respecto a la posibilidad de lograr cambios concretos en las decisiones desde una posición de autonomía. Ambos casos son representativos también de las expectativas de las comunidades ashaninkas, golpeadas por años de violencia y empobrecimiento de sus condiciones de vida que deciden participar ávidas de concretar compromisos que mejoren su situación material. Para ARPI SC es difícil liderar estos procesos pues la norma tiende a priorizar la participación de las organizaciones locales; CARE en el caso de la Hidroeléctrica de Paquizapango y CART en el caso del Lote 175. En ambos casos a ARPI SC asume más bien un rol más de respaldo o acompañamiento según comparta o no la decisión de la organización local involucrada.

En el caso de la hidroeléctrica de Paquizapango, el proyecto se proponía inundar 165 km con un lago artificial de 520 km. de perímetro. La mayor parte del área inundable afectarían las cuencas de los ríos Ene y Tambo, consideradas zonas ancestrales de refugio ashaninka, bastante bien conservadas pese al avance de la colonización. A inicios del 2009, durante el segundo gobierno de Alan García y en pleno boom extractivista, el Ministerio de Energía y Minas (MINEM) otorgó en una concesión temporal por 20 meses a la empresa Paquizapango Energía SAC, asociada a la constructora brasileña Odebrecht, a fin de que realizara estudios de factibilidad en la zona de Río Ene y Río Tambo. Dicho proyecto generó un fuerte rechazo por parte de los pueblos indígenas, especialmente de la Central Ashaninka del Río Ene (CARE), base de ARPI SC. Liderados por la entonces presidenta de CARE Ruth Buendía, los asháninkas exigían el retiro de la empresa titular de la concesión debido a los

futuros impactos socio ambientales y a las irregularidades cometidas en el procedimiento de concesión. El desarrollo del proyecto afectaría a 33 asentamientos y 18 comunidades asháninkas de los distritos de Río Tambo, Pangoa y Mazamari en la provincia de Satipo. La represa tendría unos 165 metros de altura abarcando el embalse 73 mil hectáreas por lo que se calcula que unas 10 mil personas, la mayoría asháninkas, tendrían que ser desplazadas de su territorio¹²⁴. Como afirman diversos expertos, la construcción de hidroeléctricas presenta graves riesgos por los enormes impactos sociales que trae su proceso de implementación y posterior funcionamiento pues implica desplazar a poblaciones urbanas, rurales, indígenas e inundar áreas naturales protegidas, localizándose además en el lecho de los ríos con la respectiva pérdida de la mejor tierra disponible para la agricultura (Dourojeanni, 2011). Asimismo, la zona de afectación tiene un valor simbólico en la memoria y cosmovisión del pueblo ashaninka en las comunidades de la zona pues como señala el antropólogo Roger Rumril, corresponde a un lugar emblemático descrito en sus mitos fundacionales

“(…) El mito de Paquitzapango o la casa el águila amazónica, narra la historia de Paquitzza, el águila que construyó su guarida en los muros del cañón del río Ene y desde su pétrea atalaya vigilaba a los balseros ashaninkas que viajaban por el cañón y que siempre, terminaban como alimento del voraz Paquitzza. Antes de ser exterminados por Paquitzza, los ashaninka le tendieron una trampa; esculpieron con barro y látex de shiringa la imagen de su jefe y lo colocaron en una balsa y con él como pasajero bajaron por el Ene. Paquitzza voló raudamente a capturar a su presa, pero sus poderosas garras quedaron fuertemente adheridas y pegadas a la mezcla de caucho y barro. Paquitzza ha vuelto al río Ene esta vez tiene el nombre de Central hidroeléctrica Paquitzapango y puede afectar decisivamente a la vida de estos pueblos”.¹²⁵

Desde un inicio, la posición de las comunidades ashaninkas frente al proyecto Paquitzapango, fue de tajante rechazo a las propuestas de negociación y compensación. El XIII Congreso Ordinario de CARE celebrado en el distrito de Río Ene en abril del 2009 para debatir la viabilidad de la construcción de la Represa Hidroeléctrica Pakitzapango contó con la asistencia de todos los jefes comunales y refrendó esta posición de rechazo. Dicho Congreso finalizó con un contundente comunicado en el cual se exigía al gobierno nacional y a las

¹²⁴Información tomada de:

https://www.ana.gob.pe/sites/default/files/archivos/paginas/c_anexo_1_parte_4_0_0.pdf

¹²⁵ Información tomada de: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/ridei/2009/11/16/peru-paquitzapango-o-la-casa-del-aguila/>

instituciones competentes como el Ministerio de Energía y Minas y el Congreso de la República “*que respeten las decisiones del pueblo asháninka y suspendan cualquier negociación relacionada con la Represa Hidroeléctrica de Pakitzapango*”¹²⁶. Siguiendo esta línea, entre el 2009 y el 2013, CARE con el apoyo de la regional de ARPI SC y de la nacional de AIDSESEP, emitió diversos pronunciamientos contra la potencial construcción de la represa, realizando además una intensiva labor de sensibilización e incidencia sobre los peligros ambientales y sociales del proyecto. También realizó un trabajo importante con organismos internacionales, especialmente redes de defensores ambientales e indígenas como el Parlamento Indígena de América, instancia que reúne a legisladores indígenas y que sesionó especialmente para abordar el tema y pronunciarse en respaldo al pueblo asháninka. De otro lado, las comunidades se mantuvieron alertas y movilizadas, realizando diversos actos de presión contra funcionarios de la empresa y el Estado que pretendía avanzar con acciones de exploración en la zona. De este modo, desarrollando una serie de movilizaciones locales, las comunidades expulsaron trabajadores que pretendían informar sobre la instalación de la represa y sus posibles beneficios, dejando muy en claro su disposición a luchar contra la imposición de un proyecto que afectaba sus territorios.

En un momento político todavía impactado por los sucesos de Bagua y con la llegada al gobierno de Ollanta Humala, la posición de CARE frente a la represa contó con diversas solidaridades al tiempo que el apoyo estatal a la postura de la empresa se debilitaba. Además, factores como diversas imprecisiones en el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) y la clara ausencia de la “licencia social”, detuvieron el proyecto temporalmente, más aún al destaparse en Brasil los casos de corrupción que involucraban a la empresa Odebrecht. La suspensión del proyecto fue asumida como un logro por las organizaciones, siendo fundamental en este despliegue antagonista la conducción de la dirigencia de CARE, especialmente el protagonismo su presidenta Ruth Buendía, joven líder asháninka cuyo padre también jefe de su comunidad fue asesinado por Sendero Luminoso a mediados de los 80. La dirigente impulsó diversas iniciativas de visibilización de la problemática del pueblo asháninka del Río Ene a nivel nacional e internacional, llegando a recibir el premio Goldman como defensora del medio ambiente por su lucha contra la represa. Para Buendía resultaba

¹²⁶ Información tomada de: <https://www.internationalrivers.org/es/resources/pronunciamiento-de-los-ashaninka-del-rio-ene-sobre-la-hidroelectrica-de-pakitzapango-4302>

fundamental desarrollar movilizaciones y protestas y no guardar demasiadas esperanzas en la aplicación de la Ley de consulta que para temas relacionados al extractivismo se muestra adversa para los pueblos indígenas, razón por la cual tenía más confianza en la acción de las comunidades en el libre ejercicio de su autonomía.

En casos extractivos la Ley de consulta y su reglamentación no acoge lo que debe ser, tratamos de hacer algo para que cambie aportando en el proceso de reglamentación, pero no lo han tomado en cuenta (...) Estamos en el Perú y sabemos que muchas cosas se manejan políticamente, la población aquí no confiamos en nadie, ni en la Ley de Consulta. Si se hubiere querido hacer una Ley favorable a los pueblos hubieran aplicado lo que dice el Convenio 169 de la OIT y la Constitución Política del Perú, yo no soy abogada, pero entiendo algo de las cosas. Aquí en Satipo en la selva central, donde nosotros trabajamos hay lotes y proyectos, pero no están operando por una razón: porque no los hemos dejado entrar, porque los hemos parado... nos hemos unido para enfrentar eso viendo lo que ha pasado en otras partes donde han entrado las empresas petroleras. Nosotros no los vamos a dejar, ya lo saben¹²⁷

En cuanto al proceso de consulta en el lote para explotación petrolera 175, este proyecto comprende un área de 514,000 hectáreas y se ubica entre la provincia de Atalaya en la región Ucayali y en el distrito de Río Tambo, provincia de Satipo región Junín en la selva central, en una zona habitada por pueblos indígenas asháninkas y matisguenga. El año 2013, el Ministerio de Cultura como ente rector en materia de derechos de los pueblos indígenas, identificó que la conformación, extensión y delimitación del lote debían pasar por Consulta previa autorizando a Perú Petro, como entidad estatal de promoción de la inversión en hidrocarburos, a realizar el proceso (MINCU, 2016). Asimismo, se identificaron los pueblos indígenas a ser consultados y sus organizaciones representativas asentadas en el ámbito de influencia del lote 175, determinado la existencia de 65 comunidades nativas cuyos derechos podían verse afectados. Como siguiente paso, el Estado a través de Perú Petro como entidad promotora y el Viceministerio de interculturalidad (VMI) del Ministerio de Cultura como ente técnico rector en materia de derechos indígenas, iniciaron las coordinaciones con las organizaciones indígenas locales en este caso la Central Ashaninka del Río Tambo (CART).

La CART es una de las organizaciones más antiguas de la selva central, pues se fundó a inicios de los '80 y fue muy afectada por la violencia de Sendero Luminoso que en 1990 irrumpió en su I Congreso asesinado a tres de sus principales dirigentes. En respuesta, la CART organizó la auto defensa, constituyendo rondas nativas que lograron expulsar a

¹²⁷ Entrevista a Ruth Buendía, ashaninka, ex presidenta de CARE, dirigente nacional de AIDSESEP y Premio Medioambiental Goldman de 2014, realizada por Anahí Durand. Lima, abril 2013

Sendero, estableciendo posteriormente niveles de coordinación con la base militar contra subversiva instalada en la zona (Chiricente, 2014). Vale mencionar que la CART no se encuentra afiliada a ARPI SC ni a AIDSESEP, sumándose más bien a la Confederación de Nacionalidades de la Amazonia Peruana (CONAP), organización que surgió en 1987 de modo paralelo a AIDSESEP y se ha caracterizado por mantener una postura conciliadora con la inversión privada especialmente petrolera. La CART es una de las bases más importantes de CONAP y su dinámica es cualitativamente distinta a la sostenida por las federaciones locales afiliadas a ARPI SC con la cuales mantienen relaciones, pero también discrepancias especialmente en lo referido a aceptar o no la entrada de proyectos extractivos en sus territorios. Con ocasión de la consulta en el lote 175 la CART, respaldada por sus comunidades, definieron participar en el proceso de Consulta previa, con grandes expectativas respecto a lo que podía significar la explotación petrolera en términos de puestos de trabajo y otros beneficios compensatorios para la comunidad.

En una primera etapa, el proceso de Consulta consistió en una serie de reuniones y talleres donde la población de la zona directamente afectada conversaba sobre sus principales problemas, consensuando un Plan de consulta. De acuerdo a dicho plan, en junio del 2014 se desarrollaron talleres informativos en Satipo con la asistencia de los dirigentes de CART, las comunidades nativas del ámbito del lote y la Defensoría del pueblo. En estos talleres, la CART definió que en los acuerdos derivados del proceso de Consulta debía contemplarse como compromisos del Estado lo referido a la titulación de sus comunidades, generación de puestos de empleo, el desarrollo de proyectos productivos y acceso a micro créditos para agricultores, temas que fueron anotados como parte de las demandas y no como compromisos. En octubre del 2014, en la ciudad de Pucallpa a cinco horas de Satipo, se realizó la reunión de Dialogo donde asistieron los dirigentes de CART que expusieron los resultados de los talleres internos frente a los representantes de Perú Petro y otras instancias públicas. Resultado de esta reunión de diálogo que sellaba el proceso de Consulta, se arribaron a acuerdos bastante genéricos especialmente relacionados con el medio ambiente y posibles compensaciones¹²⁸. Por ejemplo, Perú Petro se comprometió a impulsar la supervisión y monitoreo comunitario y a coordinar con la empresa contratista la entrega del Estudio de Impacto Ambiental (EIA) a las organizaciones indígenas involucradas en el área del proyecto para que tuvieran mayor

¹²⁸ Para un detalle del Proceso revisar web oficial del ministerio: <http://consultaprevia.cultura.gob.pe/>

información de las afectaciones y propuestas de protección ambiental. En cuanto a las compensaciones, se acordó trasladar las solicitudes de pago de alguna probable compensación al Ministerio de Energía y minas (MINEM). Las demandas de los pueblos indígenas relacionadas con la titulación de sus tierras, proyectos productivos, empleo y temas sociales como salud, educación y electrificación fueron consignadas en las actas como solicitudes “no relacionadas directamente con la medida” sin que existiera un compromiso de cumplimiento.

A más de tres años de realizado el proceso de consulta, el lote 175 fue adjudicado a la empresa Hunt Oil pero no ha iniciado labores de exploración, priorizando otras zonas comprendidas en el área de trabajo como Madre de Dios. Sin mayor actividad extractiva por el momento, la población asháninka de Río Tambo recuerda las expectativas que concitó el proceso de consulta en tanto fue presentado, y lo asumieron, como una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida. Las comunidades se involucraron participando en talleres, consensuando demandas al Estado y respaldando a la dirigencia de la CART en los acuerdos suscritos, sin que todavía puedan observar resultados concretos, lo cual genera malestar y cuestionamientos. Tampoco se cuenta con información respecto a la situación del proyecto, existiendo mucha incertidumbre sobre cuándo podrían empezar las labores de exploración o si finalmente se traspasará el lote a otra empresa. Tal situación se evidencia en el malestar y decepción de dirigentes comunales pertenecientes a la CART como es el caso de Palmira Chiricente, de la localidad de Río Tambo y agremiada en la FREMANK

(...) Estuvimos varios meses con las actividades de la Consulta, pero puro talleres nomás nos han tenido, uno tras otro, ahí hemos escuchado, hemos dialogado, nos han prometido varias cosas. Con la Consulta pensamos que habría trabajo, que empezaría la empresa a trabajar aquí y podríamos hacer empresa comunal, pero hasta ahora no ha habido nada, parece que ni habrá, no sé si hemos perdido el tiempo, pero no vemos nada.¹²⁹

Si bien en este caso la inactividad de la empresa retrasa las acciones de exploración en la zona, en general, la medida que pasa a Consulta previa y la forma en que el proceso se realiza, llevan a que los acuerdos sean poco relevantes para garantizar los derechos de los pueblos indígenas con relación a la operación petrolera. En Río Tambo, la Consulta previa no se centra en la operación extractiva (la aprobación de contrato de licencia ya viene dada), sino en los impactos de la actividad petrolera en las comunidades, lo cual hace que el diálogo derive en

¹²⁹ Entrevista a Palmira Chiricente, ashaninka dirigente de la Federación Regional de Mujeres Ashaninkas y Nomatsiguas y Kakintes (FREMANK). Realizada por Anahí Durand, Satipo 15 abril 2018

la discusión de la agenda histórica que los pueblos indígenas plantean el Estado. Es comprensible entonces que en las reuniones de diálogo las comunidades prioricen exponer demandas respecto al ejercicio de derechos como empleo, educación, salud o servicios públicos que el Estado debiera garantizar con o sin proceso de Consulta previa. Además, al no participar en dichas reuniones representantes de los sectores estatales con competencia para resolver dichas demandas, los compromisos de la entidad que conduce la Consulta se restringen a trasladar el pedido a la autoridad correspondiente. En esos términos, no resulta extraño que la población local perciba la Consulta como un proceso administrativo poco relevante y sin beneficios concretos en el corto o mediano plazo.

Desde ARPI SC el proceso de Río Tambo fue visto desde un inicio con distancia y desconfianza, cuestionando la disposición normativa que permite participar solamente a las comunidades directamente afectadas pese a que las actividades del lote petrolero, de manera más o menos indirecta, tocaría también a comunidades de federaciones locales agremiadas en la organización regional. El proceso de Consulta evidenció también las críticas de la dirigencia de ARPI SC a la CART, la cual consideraban siempre mantuvo un perfil “pro empresa”. No se trata del rechazo a la Ley de Consulta Previa ni a todos los procesos emprendidos, pero si se remarca su poca efectividad en uno de los temas más cruciales como es la actividad extractiva. De hecho, ARPI SC, en coordinación con AIDSESEP, ha participado de procesos de consulta de leyes importantes que afectan de los derechos y formas de vida como por ejemplo el proceso de Consulta del Reglamento de la Ley de Lenguas Originarias, el de la Política Sectorial de Salud Intercultural, o más recientemente el proceso de Consulta del Reglamento de Ley Forestal y de Fauna Silvestre el 2017. En todos estos procesos los dirigentes pudieron discutir e incorporar aspectos claves relacionados con sus cosmovisiones y forma de vida lográndose acuerdos y consensos en medio de talleres y reuniones muchas veces masivas. El punto, como bien lo reconocen los dirigentes indígenas y sistematiza el informe publicado por Cooperación (2018) es que las consultas sobre proyectos extractivos son las menos efectivas y no están ayudando a cambiar las relaciones asimétricas de poder entre el Estado y los pueblos indígenas, pues no permiten modificar las condiciones sobre las que se ejecutan dichos proyectos. En el caso de los hidrocarburos, lo que se consulta es el decreto supremo que aprueba el contrato de exploración y explotación de un lote, pero las cláusulas del contrato ya fueron previamente aprobadas por Perupetro, lo que anula la

posibilidad de efectuar cambios. En todas las consultas realizadas sobre el tema, el contrato no fue materia de debate enfocándose en los impactos generales de la actividad hidrocarburífera (Leyva, 2018). Tales limitaciones del derecho a la Consulta, tal como está planteada en Perú frente a un tema crucial como es la actividad extractiva, genera tensiones en las organizaciones indígenas evidenciando la dificultad de enunciar un discurso que a la vez que reivindica este derecho como un logro que permite mayores márgenes de participación, cuestiona la imposibilidad real de lograr cambios efectivos.

En general, las organizaciones indígenas y particularmente ARPI SC, han reivindicado la Consulta previa como un derecho colectivo fundamental, inserto en sus demandas históricas por ser escuchados y atendidos por el Estado peruano, cuyo reconocimiento legal fue conseguido en base a la movilización de miles de indígenas, especialmente durante los Paros Amazónicos del 2008 y 2009. Asimismo, la Consulta ha sido asumida como una posibilidad concreta de ejercer autonomía, entendida como un margen de consentimiento a las decisiones que asume el Estado sobre sus territorios. No obstante, este margen es desigual y no compete a todas las decisiones de gobierno, pues aspectos cruciales como la política extractiva, que comprende la preservación de su territorio, recursos y formas de vida, se ve amenazada por la expansión petrolera o megaproyectos como las hidroeléctricas, sin que los pueblos y sus organizaciones representativas tengan reales posibilidades de incidir en su curso.

Persiste así una tensión entre, por un lado, reivindicar y defender el ejercicio de este derecho, y por otro, asumir su intrascendencia en temas sustantivos, donde opera como un proceso administrativo más. En esta línea, la disputa por el sentido de la consulta continúa abierta, tensando también la relación entre la dirigencia y las comunidades, presionadas por las precarias condiciones materiales en que se desenvuelven y que las llevan a ver con expectativas los acuerdos que puedan lograrse con las empresas. En el caso de CARE, articulada a ARPI SC y AIDSESEP con una trayectoria de auto defensa y revaloración del territorio ancestral, sus mitos y memoria, la organización concluye que la Consulta previa otorga poco margen para hacer valer su decisión de rechazar el proyecto de la Hidroeléctrica Paquitzapango y opta por organizar la acción colectiva frenando cualquier avance. Finalmente, la movilización indígena, sumada a otros factores del contexto político económico como los escándalos de corrupción vinculados a la empresa concesionaria

Odebretch, detienen el proyecto en un hecho que es reivindicado por la organización como un ejercicio de autonomía frente a las actividades en sus territorios. Ello no implica que CARE o la misma ARPI SC dejen de participar en otros procesos de Consulta previa más bien normativos, como la Ley de Lenguas o la Ley forestal. Es distinto en el caso de Río Tambo donde la CART participa de la Consulta previa sobre la explotación petrolera, embarcándose en un proceso que básicamente consiste en la realización de talleres, reuniones y discusiones sobre aspectos genéricos, desestimando los impactos y despertando expectativas en la comunidad por los beneficios que podría traer y que derivan en malestar cuando finalmente el proyecto no se concreta.

Vale resaltar que, en torno a la demanda del derecho a la consulta, ARPI SC, y el movimiento indígena amazónico peruano en su conjunto, guardan una distancia considerable del campo popular peruano. En el caso de las organizaciones de izquierda, este alejamiento sin duda, tiene que ver con la presencia de organizaciones armadas en el territorio - la guerrilla 65 primero y luego MRTA e incluso Sendero- que generaron gran violencia trayendo rechazo a su discurso, simbología y todo lo que se les asemeje. A ello se suma la debilidad de las actuales organizaciones de izquierda, con poco arraigo territorial en la zona y apariciones puntuales en época electoral. Esta situación impide construir confianzas mutuas y articulaciones sostenidas en el tiempo, aunque si se logren acuerdos en las coyunturas electorales. Esto ocurrió el 2016 cuando en la segunda vuelta electoral entre Keiko Fujimori y la candidata de izquierdas Verónica Mendoza del Frente Amplio, optaron por respaldar con su voto a esta última. Algo similar ha ocurrido con la articulación a otras organizaciones sociales como por ejemplo las organizaciones campesinas andinas con las cuales mantienen una distancia significativa. Destacan entre estas organizaciones la Central Nacional Agraria (CNA) y la Confederación Campesina del Perú (CCP) ambas fundadas en la década de los 70 como gremios campesinos y que los últimos años han iniciado un proceso de auto identificación étnica revalorando su identidad quechua y/o aymara. No obstante, en la selva central, las bases locales de ambas organizaciones están conformadas por colonos andinos que son visto con recelo por los ashaninkas pues les han ido arrebatando sistemáticamente lo que consideran su territorio ancestral, razón por la cual es muy difícil para ARPI SC tejer articulaciones con ellas. Salvo coyunturas puntuales como la discusión del reglamento de la Ley de Consulta Previa donde hubo un nivel de coordinación, no se ha logrado un espacio

de articulación permanente que permita constituir una plataforma indígena nacional para la defensa del territorio, algo que sería factible pues tanto las comunidades campesinas andinas como las comunidades nativas amazónicas se encuentran actualmente amenazadas por el avance del mercado, la industria extractiva, las economías ilegales y la penetración de lógicas individualistas que lleva a la fragmentación de los vínculos comunitarios.

A casi diez años de promulgada la Ley de Consulta Previa, las organizaciones indígenas amazónicas, han debido asumir que la reglamentación e implementación de la Consulta no garantizan la preservación de sus territorios y formas de vida. En el caso de ARPI SC la organización no ha cedido en sus demandas y ha debido involucrarse en los procesos de consulta sin renunciar a la dinámica antagonista. Sin embargo, las posibilidades que trae la Consulta en términos de ejercer autonomía como mayor capacidad de decisión sobre su existencia como pueblo siguen siendo limitadas, complicando este proceso el peso de la subalternidad, la fuerza de los poderes económicos y lo sedimentado de la gubernamentalidad neoliberal con sus operadores y aparatos burocráticos. Resaltan además las dificultades de comprensión y enunciación de la autonomía como reivindicación vinculada al proyecto de vida propio enmarcado en un horizonte emancipador. No encontramos en las plataformas, documentos o discursos de la organización y sus líderes una demanda explícita de autonomía que vincule la consulta previa a la auto determinación como eje desde el cual proyectar el gobierno, la reproducción de la vida en la comunidad y la articulación con otros actores. Se impone así una dinámica que apela a vías jurídicas institucionales desde una posición de resistencia, pero sometida a la trama legal burocrática, con escasos resultados en términos de defensa territorial o avances en proyectos de bienestar acordes con su cultura. Asimismo, el aislamiento frente a plataformas más amplias y la despolitización de las luchas, bloquean el marco de resonancia de sus demandas y los mantiene aislados complicando el logro de sus objetivos. Que ARPI SC como organización representativa de los pueblos indígenas de la selva central pueda desplegar y enunciar junto a la autonomía relacional y estratégica la afirmación de una ruta autonomista de defensa del territorio y ejercicio efectivo de mayores niveles de auto determinación es todavía un desafío abierto, decisivo para su continuidad y futuro como colectividad que lleva muchos siglos resistiendo y renovándose.

CONCLUSIONES

Al intentar explicar el proceso por el cual las organizaciones indígenas se constituyen como movimientos socio políticos, articulando movilización social y participación política y sosteniendo a la autonomía como eje articulador, nos concentramos en los procesos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia y la Asociación Regional de los Pueblos Indígenas de la Selva Central en Perú (ARPI SC). Tal como se afirmó en la introducción, no se trata de un estudio comparativo que remarque la diferenciación y jerarquización sino más bien del análisis de dos experiencias que, con su propia historicidad, identidades y complejidades, resultan representativas de las dinámicas indígenas presentes en el área andina. En tal sentido, de acuerdo a lo investigado, puede afirmarse que los pueblos indígenas nasa en el Cauca y asháninka en la Selva central agrupados en el CRIC y ARPI SC respectivamente, se construyen como sujetos socio políticos, asumiendo la autonomía como un eje central desde una concepción relacional que, aunque predominante, no niega experiencias que prefiguran un proyecto propio.

Afirmar la condición de movimientos “socio políticos” implica remitirse a las situaciones de subordinación sobre las cuales los actores sociales inician una dinámica contenciosa que delinea su identidad a la par que los involucra en disputas por el poder político. Inmersos en condiciones que valoran de injusticia, oscilando “entre la espontaneidad y la conciencia” los actores sociales se producen a sí mismos como sujetos políticos en tanto se involucran en escenarios de disputa, activando distintas luchas que inciden en las correlaciones de poder (Thompson, 1989). Desde la perspectiva anotada por Modonesi, estos procesos de subjetivación política configuran conjuntos o series de experiencias colectivas surgidas de relaciones de dominación, conflicto y emancipación, expresados a su vez en momentos de subalternidad, antagonismo y autonomía (Modonesi, 2011). En el caso de los movimientos indígenas analizados - signados por condiciones históricas de dominación, insertos en contextos de conflictividad y persistiendo en luchas de emancipación- su constitución como sujetos socio políticos expresa esta doble dimensión articulada por la búsqueda de autonomía principalmente como criterio de independencia relacional, pero también como eje en la configuración de un proyecto de vida propio. Asimismo, la mayor capacidad de enunciar o

nombrar explícitamente la autonomía como eje constitutivo de las dinámicas socio políticas emprendidas, expresa un mejor manejo de las relaciones de articulación y un mayor margen de acción en las iniciativas de auto determinación emprendidas.

Tanto el CRIC como ARPI SC, configuran sujetos socio políticos indígenas cuya experiencia se encuentra directamente vinculada a procesos de conquista y colonización que impusieron relaciones de subordinación, a las cuales resistieron defendiendo su derecho a existir como pueblos. Esta permanente defensa de la autonomía evidencia la demanda de pertenencia a una identidad étnica distinta e incluso contrapuesta al proyecto civilizatorio y homogeneizador del Estado-nación. No se trata de una exigencia separatista sino más bien de un reclamo de pertenencia a la comunidad nacional desde el respeto a su identidad, formas de vida y ejercicio de auto gobierno territorial. Estas luchas indígenas deben tomarse en cuenta en el marco de la historicidad de cada pueblo y las condiciones político estructurales en las cuales se desenvuelven, las mismas que dan lugar a evaluaciones y decisiones que orientan las dinámicas políticas más desde una autonomía relativa y menos en una dinámica insurreccional autonomista. En Perú y Colombia, los pueblos indígenas analizados enfrentan escenarios de violencia que los lleva a organizar la auto defensa. Asimismo, deben interactuar con Estados donde el neoliberalismo se ha impuesto como política económica, modelo de gobierno y régimen de existencia, permeando las prácticas y racionalidades de los de abajo (Gago, 2014). El neoliberalismo, además, ha priorizando en esta etapa la actividad extractiva, reforzando el carácter primario exportador de ambos países e incrementando la presión sobre los territorios indígenas donde se ubican los recursos. Se generan así escenarios de acumulación por desposesión y gran asimetría de poder, debiendo los movimientos indígenas lidiar con intereses poderosos, a los cuales suelen oponerse, pero también negociar, desplegando diversos caminos para mantener autonomía.

En lo que respecta a la dimensión social del sujeto socio político, tenemos que tanto el CRIC como ARPI SC se construyen como movimientos sociales entendidos como “desafíos colectivos, planteados por personas que comparten objetivos comunes y organizan lazos de solidaridad en una interacción sostenida frente a las elites, los oponentes y las autoridades” (Tarrow, 1997). Esta definición más bien operativa, ha sido enriquecida en la investigación

asumiendo componentes de la teoría de los nuevos movimientos sociales. De un lado, se cuenta la identidad colectiva que los movimientos construyen, basada en la historicidad y enunciación discursiva que ubica los ejes a partir de los cuales reconocerse como actores sociales y politizar la vida cotidiana, identificando intereses comunes y un otro antagonista a quien enfrentar (Touraine, 1990). De otro lado, se ubica la organización del movimiento, que implica la movilización de recursos, constitución y mantenimiento de estructuras organizacionales y liderazgos, dando solución a problemas de coordinación derivados de la conjunción de individualidades aparentemente disímiles (Melucci, 1991). En base a dichos componentes identitarios y organizativos, los movimientos indígenas se afirman en el terreno contencioso, conquistando derechos, logrando transformaciones institucionales y normativas que desafían al orden estatal hegemónico, interpelan a la sociedad nacional y amplían sus márgenes de autonomía.

En ambos movimientos analizados, la identidad construida se sostiene en una historicidad que incluye acontecimientos históricos registrados como “dramas épicos” articulados a grandes narrativas e historias locales o “micro historias” que enfatizan en las racionalidades y las estrategias puestas en práctica por las comunidades, las familias y/o los individuos, revelando aspectos del grupo invisibilizados por las generalizaciones (Revel, 1996). Tanto el pueblo asháninka en la selva central como el nasa en el Cauca, inscriben su historicidad en la larga resistencia a la conquista y colonización, tejiendo una memoria histórica como pueblos capaces de resistir invasiones externas y organizar la vida local autónomamente. En el caso del Cauca, el movimiento indígena emprende un proceso de reconstrucción de la memoria histórica liderado por antropólogos, líderes locales y la misma organización, narrando la historia desde una mirada descolonizadora que destaca hitos como la resistencia a los afanes expansionistas incas, la imposición española, y más recientemente la lucha de Manuel Quintín Lame a inicios del s. XX. El CRIC presenta la historia de un pueblo pre hispánico independiente, que logra configurar un sistema cultural y político, preservando su territorio e identidad. En el caso del pueblo asháninka, la historicidad también se vincula a la larga duración de resistencia, remarcando su identidad de pueblo guerrero que no pudo ser conquistado por incas ni españoles, exaltando figuras que encarnan esta resistencia como Juan Santos Atahualpa. Mas actualmente, reafirma su lucha contra las invasiones de los caucheros y también de grupos armados que pretendieron imponer su ideología, afirmando

el protagonismo desplegado en la lucha contra subversiva, preservando su identidad y territorio para evitar el exterminio.

De otro lado, a nivel de enunciación discursiva, ubicamos narrativas diferenciadas en los movimientos analizados cruzadas por los contextos nacionales de cada país, los vínculos e incidencia de corrientes ideológico políticas que enmarcan la identidad e inciden en la comprensión y manejo de la autonomía. En el caso del CRIC destaca lo étnico como eje articulador del discurso, tomando distancia de la identidad de clase campesina, aunque se reconozca parte de una misma matriz vinculada a las luchas por la tierra frente al despojo e imposición de los terratenientes. En esa línea, se reconoce parte del “campo popular colombiano” compartiendo antagonismos e intereses propios de las izquierdas, especialmente en temas como la reforma agraria o la defensa de la paz con justicia social. Destaca también una enunciación explícita de la reivindicación de autonomía, la cual es incluida en su plataforma fundacional “*Unidad, tierra, cultura y autonomía*” y es permanentemente nombrada en los discursos líderes y documentos internos como criterio de independencia y parte de su proyecto de auto determinación. En el caso de ARPI SC, también la etnicidad es el principal eje del discurso, afirmando al pueblo asháninka como una colectividad organizada con cultura y cosmovisión propia, en rechazo a la imagen de “salvajes” que impusieron las elites criollas en el imaginario nacional. No obstante, resalta la profunda distancia frente a la matriz clasista campesina y las tensas relaciones con la izquierda peruana y otras organizaciones sociales, persistiendo dificultades de las partes para ubicar demandas nacionales que sustenten plataformas conjuntas. En este caso, es más difícil ubicar una reivindicación explícita de la autonomía, siendo enunciada circunstancialmente sobre todo en momentos antagonistas afirmando más una posición de resistencia que de construcción de un proyecto propio emancipador.

En lo que refiere a la construcción de estructuras organizativas, con capacidad de movilizar recursos, desarrollar repertorios de protesta, contar con liderazgo y articularse sector de movimientos sociales, ambas organizaciones han logrado consolidarse en tal sentido, logrando niveles importantes de representatividad y legitimidad. En el caso del CRIC, su constitución como organización se ubica en el contexto de luchas por la tierra y el impulso del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA). Tras una etapa de articulación y

movilización desde una matriz campesina, que es evaluada por los líderes indígenas como insuficiente, los cabildos del Cauca constituyen el CRIC en 1971, definiendo tres pilares fundamentales: “*Unidad, tierra y cultura*”, a la cual posteriormente incorporan la *autonomía*, considerándola como un elemento clave para construir proyecto de vida propio. Durante su trayectoria organizativa, el CRIC ha desarrollado diversos ciclos de movilización vinculados a las recuperaciones de tierras, la demanda de paz o contra la profundización del modelo neoliberal durante el uribismo, organizando las “mingas de resistencia” o jornadas de lucha decididas en la comunidad y enmarcadas en un discurso étnico cultural que les brinda mayor resonancia. El CRIC ha sido y es también un actor fundamental del sector de movimientos sociales colombiano, impulsando la conformación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y tejiendo alianzas con partidos políticos y organizaciones populares, con las cuales se desenvuelve sin perder autonomía y cuyo respaldo ha sido importante para ampliar las posibilidades de lograr sus demandas.

En el caso de ARPI SC, su constitución organizativa refiere a los esfuerzos del pueblo asháninka por defender su territorio ante la llegada de migrantes andinos a fines de la década de los ‘60 que luego se vinculan con los procesos desarrollados por el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS) en el marco del proceso de reforma agraria y la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas. En esa etapa se constituyen las primeras federaciones locales cuya vida orgánica fue interrumpida por el conflicto armado interno que se expandió en la región entre 1987 y el 2000 aproximadamente. Sólo en el 2004, luego de la “*pacificación*” del territorio y la caída del régimen fujimorista se constituyó la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC). A diferencia del CRIC, que promueve la creación de la ONIC como organización indígena nacional, aquí la organización nacional AIDSESEP impulsa la constitución de ARPI SC como organismo regional. A lo largo de su trayectoria, ARPI SC ha logrado establecer una dinámica de protesta territorial, que en determinadas coyunturas se articula a las protestas indígenas nacionales, como ocurrió durante los paros amazónicos del 2008 y 2009 contra el avance extractivo. Nuevamente, a diferencia del caso colombiano, la interacción con las organizaciones del sector de movimientos sociales es mínima, primando una plataforma acotada a temas indígenas tales como la defensa del territorio o la demanda de titulación, manteniendo una posición defensiva que generalmente los asila y limita sus posibilidades de concretar sus demandas.

Desde la dimensión política, ambas organizaciones consolidan dinámicas de participación y representación asumiendo disputas por incidir en las correlaciones de poder y ganar puestos de autoridad. Lo mismo que la mayor parte de movimientos indígenas en América Latina, la autonomía es un elemento fundamental en las dinámicas políticas, aunque en los casos de estudio, lejos de tener tintes separatistas, plantean una exigencia de pertenencia nacional desde el reconocimiento a su identidad étnica y respeto a su capacidad de auto determinación. A diferencia de experiencias como la del pueblo mapuche en Chile o el Zapatismo en México, la acción política no es necesariamente “autonomista” en tanto ruptura radical con el paradigma clasista y afirmación del auto gobierno territorial en deslinde con proyectos políticos nacionales. En el caso del CRIC y ARPI SC, la disputa por poder y gobierno implica el involucramiento en la política local y nacional, participando en procesos electorales sea en alianzas y/o construyendo proyectos propios. En el caso de las alianzas, esta estrategia es más constante en el CRIC donde las organizaciones indígenas toman en cuenta el poco peso cuantitativo, pero sobre todo la necesidad de afirmar una agenda propia en el marco de referentes mayores que amplíen sus posibilidades de triunfo, apelando explícitamente la autonomía como criterio de independencia en el relacionamiento. En el caso de la construcción de instrumentos políticos propios, ambas organizaciones asumen el desafío, pero deben enfrentar los requisitos de sistemas políticos cerrados y las tensiones con la estructura organizativa, obteniendo resultados disímiles y triunfos básicamente a nivel local. En general, ambos movimientos indígenas disputan protagonismo político sin ceder autonomía, logrando reconocimiento tanto por la sociedad como por otros actores políticos y el Estado, ampliando así sus posibilidades de ejercer puestos representación y autoridad, logrando cambios normativos y conquistando derechos, aunque los resultados varíen según el contexto nacional.

En Colombia, la participación política del CRIC combina solventemente articulación de alianzas políticas en el sector de izquierdas con la construcción de un instrumento político propio. En esta línea destacan tres procesos de participación política que a su vez contienen tres estrategias diferenciadas, decididas y enunciadas por la organización indígena, logrando resultados de triunfo, pero también de derrota, acumulando aprendizajes respecto al desempeño político y cómo participar manteniendo autonomía. El primer proceso fue la Asamblea Constituyente de 1991, que marcó un hito fundacional de participación política

del movimiento indígena del Cauca y del país. En dicha oportunidad el CRIC participó junto a la ONIC, logrando una victoria decisiva al colocar Constituyentes y conseguir que la nueva Constitución incluya puntos prioritarios para el movimiento como el derecho a territorios autónomos, el respeto a la diversidad cultural y la circunscripción electoral especial, siendo decisivas las alianzas establecidas con la izquierda y particularmente el M 19. El segundo proceso fue la articulación de la Alianza Social Indígena (ASI) como iniciativa del CRIC junto a fuerzas de izquierda para consolidar una alternativa política de los sectores populares. La ASI tuvo un carácter demasiado abierto al campo popular, razón por cual derivó en un espacio donde la plataforma e identidad indígena fue diluyéndose. En esa línea, el tercer proceso fue la constitución del instrumento político, Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS) impulsado por la ONIC y el CRIC con el mandato explícito de asegurar el vínculo del partido político con el movimiento. No se trataba de cerrar la posibilidad de alianzas ni de perder de vista el horizonte articulador con el campo popular y las izquierdas, pero sí de colocar “candados formales” en los estatutos y reglamentos, además de solicitar compromisos claros a quienes se sumen al proyecto político para no repetir experiencia de la ASI. Transcurridos más de siete años desde su constitución, el MAIS ha logrado una importante consolidación institucional como parte de los actores políticos de Colombia, ganando puestos a nivel local en el Cauca y articulándose a diferentes organizaciones y procesos sociales como el Frente Amplio por la Paz el 2016.

En el caso de ARPI SC, dado el escenario de conflicto armado, violencia, y cooptación fujimorista, la actividad política se reactiva el 2000. Previo a ello, identificamos dos esfuerzos importantes de participación a nivel nacional liderados por AIDSESEP. El primero fue la constitución del Movimiento Indígena de la Amazonía Peruana (MIAP) en 1996 que buscó unificar los partidos locales de las federaciones indígenas regionales y participar en elecciones bajo un solo símbolo. Fue un intento acertado, pero a la vez fallido, pues no pudo cumplir requisitos de inscripción del sistema político ni sostenerse ante las tendencias caudillistas de los líderes regionales. Posteriormente en 1999 se fundó la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Perú (COPIP) que aglutinó organizaciones indígenas andinas y amazónicas, siendo el esfuerzo más significativo por crear organización política indígena nacional. No obstante, la intromisión del gobierno de Toledo diluyó los esfuerzos articuladores y nuevamente se impuso la fragmentación. La participación política amazónica

se retomó después del Paro amazónico del 2009 cuando AIDSESEP intentó constituir un “instrumento político” a través del partido Alianza Para la Alternativa de la Humanidad (APUH) aunque las divergencias entre los líderes indígenas y los excluyentes requisitos del sistema electoral peruano frenaron el esfuerzo. Para las elecciones del 2011 AIDSESEP intentó sellar una alianza con el Partido Nacionalista del Perú (PNP) liderado por Ollanta Humala, pero la iniciativa no prosperó debido al desinterés humalista. A nivel local, los pueblos indígenas en general y ARPIS SC en la selva central ha debido lidiar con la denominada “cuota nativa”; una política de acción afirmativa según la cual las listas de candidatos deben incluir un 20% de candidatos indígenas. Este mecanismo ha tenido impactos contraproducentes pues no ha incrementado el número de autoridades indígenas y ha impuesto una racionalidad de competencia individual contraria a la dinámica de participación comunal, alentando una política de minorías en zonas donde son mayoría. Tanto ARPI SC como AIDSESEP insisten en que la mejor ruta para garantizar representación es crear una circunscripción electoral especial como la que existe en Colombia y que la mejor forma de participar es vía la construcción de un instrumento político, un partido “netamente de los pueblos amazónicos”, marcando distancia de las alianzas con otras organizaciones políticas, aunque todavía existan pocos avances en torno a tal objetivo.

En suma, contamos con dos organizaciones indígenas con capacidad de organizar la movilización social y disputar representación política. No se trata de etapas sucesivas que competen a estructuras diferenciadas; tanto la lucha social como la participación política hacen parte de un continuum de evaluaciones y decisiones enrevesadas y frecuentemente superpuestas. El camino del CRIC es más bien de revitalización étnica, surgido en el contexto de reforma agraria y en permanente interacción con organizaciones del campo popular que- no sin tensiones- permite alianzas desde el respeto a la autonomía, entendida y enunciada como eje de independencia y parte del proyecto propio de la organización indígena. El caso del pueblo asháninka, el camino es más bien de resistencia en un momento de reforma agraria que rápidamente deviene en violencia y exterminio, la debilidad del campo popular influye en que las alianzas no se concreten, mientras la autonomía se difumina en exigencias implícitas de relativa independencia. De otro lado, ambas organizaciones se involucran en procesos de construcción política y participación electoral, lidiando con sistemas políticos

cerrados, alianzas y expectativas de las bases, pero consolidándose, con mayor o menor éxito, como actores políticos de sus países. En Colombia, la participación indígena se mantiene articulada al campo popular sin perder de vista el objetivo de construir el instrumento político, desenvolviéndose óptimamente en las estructuras oportunidad que se abren con la Constituyente y otros procesos, logrando representación y participación sin ceder autonomía. En Perú, la capacidad de movilización de las organizaciones indígenas amazónicas contrasta con las dificultades para sostener una dinámica política que les permita consolidar un instrumento político tal como se lo proponen, o articular alianzas exitosas con partidos políticos progresistas manteniendo un nivel de autonomía.

En la dinámica socio política de ambas organizaciones, tal como demuestra la investigación, la autonomía opera como un eje central. En esta línea, tomando en cuenta que los procesos de subjetivación política implican dinámicas de convivencia con la subalternidad, la confrontación abierta y la búsqueda de una mayor capacidad de decisión, la investigación abordó la autonomía en su doble acepción; como un criterio de independencia relacional frente a otros actores políticos y estatales, y como eje de proyectos emancipatorios que se proponen superar la dominación (Modonesi, 2010). Tanto en el CRIC como en ARPI SC, la autonomía mantiene principalmente un carácter estratégico relacional y flexible, vinculado a su historicidad y trayectorias político organizativas, que la distancian de otras experiencias indígenas explicadas como “autonomistas”, operando en la interacción con el Estado y otros actores al participar en distintas instancias de la gubernamentalidad neoliberal. Ambas organizaciones se involucran en programas de coordinación estatal desplegando la autonomía relacional para viabilizar niveles de auto gestión en las circunscripciones territoriales donde habitan, procurando ampliar los límites institucionales establecidos. No obstante, pese al énfasis relacional, las organizaciones indígenas desarrollan también experiencias que afirman la autonomía como eje de un proyecto propio de mayor auto determinación, que tensionan la relación con el Estado y otros actores e incluyen el desarrollo de iniciativas como la auto defensa del territorio, la reivindicación de paz con justicia social o la afirmación de derechos colectivos como la consulta previa.

Respecto al despliegue de la autonomía desde el carácter relacional y estratégico, las organizaciones CRIC y ARPI SC en Colombia y Perú respectivamente, se involucran en experiencias de gobierno y gestión local implementadas en el marco de la gubernamentalidad neoliberal y su lógica de administración de poblaciones. La población refiere a los grupos clasificables por el Estado a fin de organizar su existencia, controlar su salud o mejorar su producción, desarrollando distintas técnicas y dispositivos para administrarlos (Foucault, 1983). En los andes, asistimos a un renovado momento de administración de poblaciones étnicas vía aparatos especializados de relacionamiento que permiten una adecuada mediación para incorporar a los indígenas al cuerpo social, destinando recursos e intermediarios para ello (Guerrero, 2010). Tanto en el Cauca como en la selva central, los gobiernos generan una trama de políticas y programas que facilitan la administración de la población indígena y sostienen la gubernamentalidad neoliberal, generando herramientas como el “enfoque diferencial multicultural” en Colombia, o el “enfoque intercultural” en Perú, con sendas normativas que los respaldan. Ante ello, las organizaciones indígenas interactúan con el aparato estatal procurando conciliar estas políticas públicas con el ejercicio de niveles auto gestión en resguardos y municipios de mayoría indígena, disputando la orientación y el margen de acción en relaciones que suelen ser tensas y porosas. La interacción con el Estado en la implementación de los sistemas propios en el Cauca o las Gerencias indígenas en la selva central revelan la convivencia con técnicas de asimilación y desgaste burocrático, pero, ante todo, evidencian la decisión de las organizaciones por garantizar derechos manteniendo niveles de autonomía en aspectos como la salud o la educación, defendiendo lo que consideran propio e indispensable para su existencia como pueblos.

En el Cauca, los pueblos indígenas a través del CRIC despliegan la autonomía como criterio de independencia relacional al gestionar programas de gobierno, organizando su implementación y ejecutando recursos públicos en los resguardos reconocidos como entidades autónomas por la Constitución Política de 1991. La organización indígena implementa una “administración propia” definida como la “participación colectiva comunitaria para decidir sobre los recursos que son de la comunidad e invertir en lo que el pueblo necesite” (CRIC,2017). El CRIC gestiona el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP) que desarrolla lo históricamente trabajado por el Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) aunque debe enmarcarse en lo establecido el Ministerio de Educación y

cumplir estándares de calidad y requerimientos a los docentes que frecuentemente entran en tensión con la propuesta indígena. En el mismo sentido se cuenta la implementación del Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural (SISPI) que debe implementar el Programa de Salud Indígena que surgió para impulsar una atención en salud acorde con la cultura, la medicina tradicional y los saberes ancestrales. El CRIC asumió la tarea de constituir el SISPI como Empresa Prestadora de Salud, presionando para que se reconozcan pautas propias de la medicina indígena, cumpliendo requisitos de la administración pública como el seguimiento y control económico. Complementando el trabajo en los Sistemas Propios, y potenciando el ejercicio de la autonomía en las intervenciones, destaca la experiencia de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI) fundada en 1978 para apoyar el proceso educativo indígena y que, tras décadas de lucha, ha logrado el reconocimiento para impartir licenciaturas y entregar títulos, respondiendo a la formación de profesionales, la generación de conocimientos y la investigación de saberes propios. Estas tres experiencias, producto de la lucha del movimiento indígena a través de las mingas o participando de la institucionalidad legislativa, son enunciadas explícitamente por el CRIC como logros en el ejercicio de la autonomía que permiten implementar los sistemas propios e interactuar con el Estado manteniendo una independencia relativa. Así, lidiando con la gubernamentalidad y los marcos impuestos por el Estado y su sofisticada política multicultural de administración de poblaciones, la organización indígena dialoga, despliega y amplía su proyecto propio sin ceder ejes fundamentales del horizonte político organizativo.

En la selva central peruana, los pueblos indígenas organizados en ARPI SC despliegan la autonomía relacional participando básicamente en instancias y programas desarrollados al amparo del proceso de descentralización territorial del 2001 y la política de inclusión social focalizada impulsada durante el “boom extractivo” desde el 2010. En el caso de la descentralización, si bien excluye cualquier posibilidad de autonomía territorial, consolidó a las municipalidades como centros de gobierno local, permitiendo a las organizaciones indígenas potenciar su presencia en dichos ámbitos. Las “Gerencias de desarrollo indígena” en la municipalidad provincial de Satipo y las distritales de Río Negro y Pangoa, se constituyen por presión de ARPI SC y sus bases locales como instancias dentro de la estructura municipal para coordinar asuntos relacionados con los pueblos indígenas, manteniendo un vínculo directo con las comunidades, que definen el puesto de gerente y

aprueban el plan de trabajo. No obstante, las competencias de las Gerencias son limitadas y los recursos escasos, operando en la práctica como instancias de enlace y canalización de problemáticas, acarreando críticas de las comunidades que demandan un mayor margen de ejecución. De otro lado, ARPI SC se involucra en el desarrollo de los programas de inclusión social destinados a atender a la población definida como “pobre” delimitada a través del Sistema de Focalización de Hogares (SISFOH). Tanto en el Programa de transferencias condicionadas JUNTOS como en el programa de estudio “Beca 18”, ARPI SC se involucra activamente en trámites y gestiones que dejan muy poco margen de autonomía y más aún colisionan con su identidad, cosmovisión y formas de vida, otorgándoles nuevas clasificaciones como pobres, excluidos, beneficiarios, etc. No obstante, antes que rechazar las gerencias y programas sociales, la organización pone por delante las precarias condiciones del pueblo asháninka, buscando que los programas lleguen debidamente a las comunidades que lo necesitan. Ampliar los límites de la gubernamentalidad neoliberal peruana y su política de inclusión social con enfoque intercultural es todavía un proceso lento, pero ARPI SC se mantiene en la disputa interactuando con el Estado y otros actores desde un ejercicio de la autonomía como independencia relacional todavía limitada y no reconocido explícitamente, pero que les permite avanzar en superar años de subordinación y violencia.

Las experiencias analizadas demuestran que las organizaciones indígenas se involucran en programas e instancias de gestión en los territorios, expresando capacidad de desplegar la autonomía relacional y estratégica que les permita interactuar con la gubernamentalidad neoliberal instalada manteniendo distintos grados de independencia. En ambos casos las organizaciones indígenas asumen participar en la gestión de programas de salud, educación o los programas sociales respondiendo a las demandas de las comunidades, orientando recursos, profesionalizando cuadros e interactuando con las pautas de fiscalización y administración estatal. No obstante, factores como la historicidad local, el marco constitucional normativo, y la capacidad política de las organizaciones inciden decisivamente en el mayor o menor grado de autonomía conseguida en cada caso. En el Cauca, si bien el Estado cede autonomía territorial, no lo hace en estándares de calidad ni en la rendición de cuentas, debiendo el CRIC lidiar con los requisitos estatales y las expectativas de la misma población indígena que espera compromiso, pero también competitividad con el mundo

global. La tradición de lucha del CRIC, su capacidad organizativa, experiencia política y legitimidad permite que avancen asumiendo los límites del juego estatal, pero pugnando por ampliar dichos márgenes, consiguiendo ejecutar los sistemas propios con un nivel importante de autonomía estratégica y relacional que otorga mayor independencia. En el caso de ARPI SC, las gerencias y sub gerencias indígenas municipales, son todavía espacios de enlace sin capacidad de ejecución, mientras los programas sociales ocupan a la organización como intermediarios étnicos en formatos que difícilmente pueden ser asumidos con independencia. Pese a estas limitaciones, tomando en cuenta la historia reciente de violencia y precariedad, la dirigencia de ARPI SC considera que la participación en las gerencias es una conquista de las comunidades que les permite tener presencia en la municipalidad como locus de poder que históricamente les estuvo vetado, al tiempo que los programas sociales aportan a mejorar la subsistencia. El grado de autonomía desplegada todavía puede ser mínimo, pero la organización no claudica a ampliar estos márgenes, manteniéndolo como un desafío.

Respecto a la autonomía como eje de un proyecto propio de mayor auto determinación, las organizaciones CRIC y ARPI SC en Colombia y Perú respectivamente, buscan ejercerla a partir de iniciativas de (auto) defensa del territorio y resguardo de derechos colectivos como la paz o la consulta previa. Se trata de iniciativas que exceden los márgenes de la institucionalidad expresando, con énfasis y resultados diferenciados, sus propios términos de autoridad y convivencia para enfrentar amenazas externas al territorio y los bienes comunes, aunque ello tensione la relación con el Estado, otros actores políticos y las mismas comunidades. Evidencian así capacidad de producir estructuras propias para resistir la subordinación, pugnado por asegurar el territorio como espacio indispensable para la reproducción de la vida y manteniendo lo comunal indígena como estrategia política de auto gobierno con capacidad de recomponerse y actualizarse (Tzul,2015). Tanto en los resguardos nasa del norte del Cauca como en las comunidades asháninkas de la selva central, el territorio es defendido como recurso indispensable para frenar las políticas expoliadoras que, desde la colonización hasta el extractivismo, generan procesos de despojo privando a las comunidades de medios de subsistencia y socavando la noción de lo común como alternativa a la privatización y mercantilización hegemónica en la modernidad occidental. Con distintos resultados -signados por las subalternidades presentes, la capacidad antagonista acumulada

y las confluencias político institucionales- el CRIC y ARPI SC desarrollan procesos de (auto) defensa del territorio subordinados a la autoridad comunal al tiempo que articulan acciones en demanda del cumplimiento de derechos como la paz y la consulta previa. En estos esfuerzos, establecen coordinaciones con el campo popular que amplían la resonancia de sus demandas y la posibilidad de concretarlas, expresando la reivindicación explícita de autonomía un mejor desenvolvimiento en los procesos de articulación.

En el caso del Cauca, la existencia del pueblo nasa no puede desligarse de la preservación del territorio ancestral, siendo su defensa eje del proyecto propio y base para el ejercicio autonomía. Es por ello que, por decisión de las comunidades, el CRIC impulsa experiencias de auto defensa territorial que enfrenten amenazas externas y aseguren la vida comunal. A inicios de los '80 se constituye el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) como grupo de autodefensa con poder disuasivo frente a la violencia de los terratenientes coludidos con las autoridades. La organización asumió la tarea de orientar las acciones de la guerrilla, sostener una estructura militar y mantener la capacidad de mando sobre un cuerpo armado cuya dinámica tendía a independizarse. El MAQL dejó las armas en 1989 desarrollando un exitoso proceso de reinserción, aunque ello no significó el fin de la violencia, manteniéndose en la zona las guerrillas de las FARC y el ELN, grupos paramilitares y el narcotráfico. Ante dicho escenario el 2002 se constituyó la “Guardia Indígena” como un organismo ancestral propio e instrumento de resistencia que asume la vigilancia, control, protección y defensa del territorio. La Guardia indígena ha sido fundamental también en la organización, protección y contención de las diversas mingas desarrolladas por las comunidades ante la profundización del modelo neoliberal. De otro lado, desplegar la autonomía como eje del proyecto propio, implica para el movimiento indígena, asegurar la paz en sus propios términos, exponiendo una propuesta que enfatiza en la desmilitarización de los territorios indígenas y exige garantías para la preservación de sus modos de vida. El CRIC junto a la ONIC han participado en los distintos procesos de diálogo desarrollados por el Estado con los grupos alzados en armas, sumándose a iniciativas del campo popular colombiano y los partidos de izquierda, afirmando explícitamente su autonomía, pero abierta a encuentros y articulaciones. Durante el último proceso de negociación de paz entre las FARC y el Estado, el movimiento indígena tuvo una participación protagónica, exponiendo sus planteamientos sobre una paz estable y duradera,

actuando de forma convocante y planteando vías de solución que consideran propias, arraigadas en el acumulado histórico de las luchas indígenas por sus derechos.

En el caso de la selva central, el pueblo asháninka ha resistido permanentes amenazas a su territorio ancestral, enfrentando invasiones de colonos andinos que se establecieron en sus territorios y también presiones violentas, especialmente durante el conflicto armado. Para resistir la imposición del MRTA y especialmente de Sendero Luminoso, las comunidades organizaron la auto defensa conformando el “ejército Asháninka” y posteriormente las Rondas nativas y Comités de Autodefensa. La pacificación produjo un desarme de las rondas, manteniéndolas como cuerpos de vigilancia sujetos a la organización y monitoreados por la policía. Sin embargo, las amenazas continuaron, razón por la cual ARPI SC asumió el resguardo del territorio como principal eje de acción, desarrollando trámites de titulación, sin abandonar la ruta de la protesta e incluso la auto defensa, apelando a las rondas para el desalojo de colonos vinculados a actividades ilícitas. De otro lado, las organizaciones indígenas amazónicas, incluyendo ARPIS SC, intentan ejercer autonomía a partir del derecho a la Consulta previa, cuyo marco jurídico internacional brinda un respaldo importante. Si bien la promulgación de la Ley de Consulta es reivindicada como un triunfo por los pueblos indígenas, sus resultados son limitados en términos vinculantes, especialmente cuando refiere a proyectos extractivos, debiendo mantener la movilización para hacer valer sus derechos. En la selva central, CARE como base local de ARPI SC enfrentó el proyecto de la Hidroeléctrica de Paquitzapango rechazando la posibilidad de Consulta y desarrollando una dinámica antagonista de protesta y acciones de incidencia que llevaron a la suspensión del proyecto. Por su parte la CART participó de la Consulta del Lote petrolero 175, involucrándose en una serie de talleres sin ningún resultado sustantivo. Destaca también la distancia con el campo popular, pues no se concretan articulaciones y las demandas de la organización permanecen aisladas y defensivas, siendo un desafío avanzar en una reivindicación explícita de autonomía que exija mayores niveles de auto determinación.

Ambas organizaciones indígenas, a la par que ensayan una autonomía relativa y estratégica que les permite mantener distintos niveles de independencia frente a la gubernamentalidad neoliberal, despliegan iniciativas donde la autonomía se expresa como eje de un proyecto propio inscrito en un horizonte de emancipación. Con distintos resultados -vinculados a la

historicidad, los actores político económicos del entorno y los vínculos con el campo popular tanto el CRIC como ARPI SC asumen la auto defensa del territorio y demandan el cumplimiento de derechos como aspectos indispensables de su existencia. En el caso del CRIC, con una trayectoria de politización importante vinculada a la izquierda y el clasismo, la auto defensa territorial incluye un cuerpo armado como el MQLM y grupos de vigilancia comunal con la Guardia Indígena. Sin embargo, dado lo extendido de la violencia en la zona, la auto defensa del territorio no es posible sin la consolidación de acuerdos de paz nacionales. Para conseguir el cese al conflicto armado el CRIC junto a la ONIC, participan de las plataformas impulsadas por organizaciones sociales y políticas del campo popular colombiano, manteniendo explícitamente la reivindicación de autonomía y dejando en claro que su proyecto de vida solo es posible garantizando la paz en los territorios indígenas. En el caso de ARPI SC, con una historia reciente de violencia, una precaria politización y un campo popular fragmentado, la auto defensa del territorio se ejerce a través de Rondas y Comités que expulsan a Sendero y se mantienen en actividad bajo control de la policía. Posteriormente, ante el incremento de la presión extractiva, la organización opta por resguardar el territorio a través tramites de titulación y episodios de protesta, pero los costos son altos y los resultados bastante limitados. La exigencia del derecho a la Consulta previa se plantea como el camino para frenar el avance extractivo, pero también resulta poco efectivo, embarcándose las comunidades en procesos básicamente administrativos. Son evidentes así las dificultades de la organización indígena en la selva central para ejercer autonomía como mayor auto determinación, persistiendo una escasa capacidad de enunciación y una tensa distancia con otras organizaciones del campo popular.

En suma, los pueblos nasa en el Cauca y asháninka en la Selva central, a través de sus organizaciones representativas CRIC y ARPI SC respectivamente, desarrollan procesos de subjetivación política confrontados con experiencias de subalternidad que sedimentan la dominación, especialmente en el caso de la selva central donde han enfrentado intentos de exterminio. En tal sentido, los procesos antagonistas se producen en pugna con esta historicidad de dominación, evidenciando niveles distintos de conciencia política y asimilación de marcos de sentido ideológicos, que les permite identificar adversarios, organizar la protesta y la disputa política. En el caso del CRIC, la convivencia con las

organizaciones campesinas y partidos de la izquierda colombiana abiertos a incorporar la lucha étnica al campo popular, permite a la organización desarrollar su capacidad antagonista enfrentando al Estado y los poderes económicos, aunque también a grupos políticos y para militares que atentan contra su autonomía. Para ARPI SC, la visión distinta y hasta contrapuesta del territorio y los recursos naturales la alejan de los gremios campesinos, marcando distancia también de los partidos de izquierda pues llegan a la zona grupos violentos que priorizan la imposición a la articulación desde el respeto a la autonomía. Es con el incremento de la presión extractiva que los pueblos indígenas amazónicos ubican más claramente a los grupos de poder político y económicos como adversarios, desarrollando eventos de protesta, aunque persistan las dificultades para concretar alianzas y articulaciones.

En este marco, la autonomía como esfuerzo por avanzar en un horizonte de emancipación, que exprese independencia y prefigure el proyecto propio, adquiere resultados diferenciados en tanto ampliación de la institucionalidad y mayor margen para la auto determinación de ambos pueblos. En el caso del CRIC, tensando permanentemente el marco legal, confrontando escenarios de violencia y manteniendo capacidad articuladora sin ceder independencia, las experiencias desarrolladas revelan un importante ejercicio de la autonomía en ambos sentidos, enunciada de forma explícita y asumida de forma complementaria. El movimiento indígena del Cauca, logra desplegar una autonomía relativa y relacional que le permite prefigurar su proyecto de vida, abarcando la gestión de la salud, la educación, la defensa del territorio y la paz. En la selva central, las organizaciones indígenas también despliegan autonomía relacional, participando en la gestión del gobierno local, los programas sociales y afirmando la defensa del territorio. Sin embargo, la ampliación de los límites de la institucionalidad es mínima, el margen de independencia limitado y no hay una enunciación explícita de la demanda de autonomía, siendo un desafío abierto conjugar la interacción estratégica que asegure niveles de independencia, con mejores posibilidades de auto determinación que permitan prefigurar el proyecto propio.

Asimismo, en los procesos de socio políticos de ambas organizaciones es importante tener en cuenta cómo la demanda de autonomía es asumida y reivindicada. Tenemos así que la capacidad nominal y enunciación explícita de la autonomía como una demanda constitutiva fundacional, denota un mejor desenvolvimiento tanto al organizar la protesta como al participar en política electoral, orientando acciones que tensionan los límites de la

gubernamentalidad neoliberal y les permiten desarrollar experiencias de auto determinación, articuladas al campo popular. Tal como ha explicado la investigación, en el caso del CRIC tal capacidad de enunciación es explícita; la autonomía se reivindica públicamente en discursos, documentos y plataformas, al punto que se incorpora en los ejes fundacionales operando como punto de referencia constante de decisiones y evaluaciones. Esta capacidad de enunciación permite a la vez una interacción menos subordinada con el Estado y un mejor desenvolvimiento con el “campo popular”, orientando una dinámica fluida de articulación con organizaciones sociales y proyectos políticos de izquierdas. En el caso de ARPI SC, la enunciación de la autonomía es poco explícita, operando de modo más bien superficial, frecuentemente desde una posición antagonista defensiva. Esta dificultad para explicitar nominalmente la autonomía, incide y se expresa en una interacción con la gubernamentalidad subordinada y burocratizada, limitando también la articulación con el campo popular, pues se mantiene la desconfianza frente plataformas sociales y partidos políticos de izquierda que temen podrían interferir en sus posturas o instrumentalizarlos. Es un desafío abierto para la organización y sus líderes potenciar su capacidad nominal frente a la autonomía, que supere la enunciación implícita como resistencia para preservar lo propio y avanzando hacia una reivindicación explícita que amplíe independencia y afirme un proyecto propio.

Finalmente, conviene preguntarse si los procesos de subjetivación política desarrollados por el movimiento indígena del Cauca en Colombia o el de la selva central en Perú se mantienen orientados por un horizonte utópico, expresado en narrativas que cuestionen y planteen alternativas al actual sistema capitalista en conexión con sus propias historias de liberación. Como afirmamos al iniciar la investigación, los pueblos indígenas del continente configuran “horizontes utópicos” enmarcados en la larga duración que, desde su propia cultura, contienen explicaciones, críticas y propuestas respecto a las posibilidades de transformar el injusto orden de cosas que los afecta, generalmente en conjugación con ideologías marxistas u otras narrativas. Como señala Alberto Flores Galindo para el caso de la utopía andina, aún de modo subrepticio y acallado por el peso de historia oficial, los pueblos indígenas sostienen narrativas que plantean alternativa a la sociedad occidental injusta y desigual (Flores, 1986). Expresar este horizonte no es sencillo, menos aún en países como Perú o Colombia con experiencias coloniales y tecnologías gubernamentales que suelen subsumir el potencial

contestado de los pueblos originarios, involucrándolos en una trama de homogenización y burocratización con la promesa de entregarles mayor bienestar en los marcos del Estado nación (Chatterjee, 2011). Asimismo, el neoliberalismo ha logrado consolidarse como política de gobierno, modo de acumulación económica y también como un régimen de existencia, con presencia en los territorios mediante una lógica de administración de poblaciones. En medio de este escenario, presionados por contextos de precarización, pobreza y violencia, los pueblos indígenas ven limitada su capacidad de proyección emancipatoria no sólo por el peso de los poderes económicos que avasallan sus territorios, sino también por la exigencia de las dinámicas burocráticas de gestión, los requisitos para el manejo de recursos estatales y la participación en planes de focalización y subsistencia. Mantener una narrativa utópica, que trascienda el marco de lo posible y asuma un horizonte propio de emancipación se complejiza, demandando creatividad para concretar mayores márgenes de autonomía que garanticen su existencia y formas de vida

Si bien abordar este punto requeriría una investigación específica y a profundidad, podríamos adelantar que la presencia y enunciación de un horizonte utópico en las experiencias analizadas, se relaciona con la demanda de buen vivir en el marco del respeto a la autonomía, la defensa del territorio y los bienes comunes. Esto implica el reconocimiento de la importancia de mantener las dinámicas comunales como parte de una larga y renovada resistencia frente a la privatización de tierras, el despojo de los territorios y la cooptación gubernamental. Sin necesariamente proponerlo en términos de resistencia y oposición al capitalismo neoliberal y con distintos énfasis y grados de politización, las organizaciones indígenas comparten una noción de defensa de lo común que cuestiona las relaciones actuales de dominación y mercantilización, buscando reproducir y sostener relaciones sociales y alternativas de convivencia que les permitan afirmar su propia trayectoria como pueblos, sustentadas en la igualdad, la cooperación y la reciprocidad. En el caso CRIC este horizonte se encuentra mucho más presente y explícito, expresado políticamente en términos de crítica al capitalismo, los intereses político económico que lo promueven, las relaciones de poder que lo sostienen y la violencia que genera en territorios indígenas. Esta lectura crítica, política y socialmente enunciada, hace que el horizonte de futuro contemple una perspectiva emancipatoria identificable, vinculada al ejercicio de la autonomía, en su doble acepción,

garantizando el desarrollo de planes y proyectos de vida con dinámicas no siempre opuestas al capital, pero si permeadas de sus propios términos. En el caso de ARPI SC encontramos todavía un incipiente proceso de politización en clave emancipatoria, por lo que no hay una clara problematización respecto al avance del capitalismo como un problema sistémico que atenta contra sus territorios y formas de vida. Sin embargo, si se encuentra presente la decisión de resguardar el territorio y preservar los bienes comunes asegurando el hábitat como condición indispensable para mantenerse como pueblo, reconociendo lo indispensable de mantener los espacios ganados y lograr mayor margen de acción para el ejercicio de autonomía comunal y ensayar sus propias vías de desarrollo.

En medio de escenarios de confrontación abiertos, la resistencia y construcción socio política de los movimientos indígenas analizados nos muestra potencialidad interpeladora y presenta otros horizontes de futuro; enunciados y expresados desde sus condiciones concretas, tensionando narrativas, enriqueciéndolas, y resignificándolas con otros marcos discursivos sea el clasismo campesino o las luchas socio ambientales. Exponen así sus propios caminos de autonomía actualizados frente a la re colonización y expansión del individualismo y la gubernamentalidad neoliberal, sin claudicar en dinámicas comunitarias donde el colectivo mantiene decisión y poder sobre el curso de la vida, desarrollo y bienestar. Más que respuestas, la larga y renovada lucha de los pueblos indígenas comparten rutas de posibles futuros más emancipados, donde vivir con auto determinación, paz y dignidad sea una posibilidad y una realidad para todos los pueblos de Latinoamérica.

GLOSARIO DE SIGLAS

COLOMBIA

AICO	Autoridades Indígenas de Colombia
ANC	Asamblea Nacional Constituyente
ANUC	Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
ASI	Alianza Social Indígena
CINEP	Centro de Investigación y Educación Popular
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
ELN	Ejército de Liberación Nacional
EPL	Ejército Popular de Liberación
ETI	Entidades Territoriales Indígenas
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FESAGRO	Frente Social Agrario
FANAL	Federación Campesina Nacional
INCORA	Instituto Colombiano de Reforma Agraria
M 19	Movimiento 19 de abril
MAQL	Movimiento Armado Quintín Lame
MAIS	Movimiento Alternativo indígena y Social
MIC	Movimiento Indígena Colombiano (MIC)
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
SISPI	Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural
SEIP	Sistema de Salud y el Sistema de Educación Indígena Propio
UAIIN	Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca

PERU

AIDSESP	Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana
ANAP	Asociación Nativos Asháninkas del Perene
ARPI SC	Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central

CAAAP	Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
CAD	Comité de Autodefensa
CARE	Central Asháninka del Río Ene
CART	Central Asháninka del Río Tambo
CCO	Confederación Campesina del Perú
CEA	Comisión de Emergencia Asháninka
CECONSEC	Central de Comunidades Nativas de la Selva Central
CNA	Confederación Nacional Agraria
CONAP	Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú
CONAPA	Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos
COPIP	Coordinadora de Pueblos Indígenas del Perú
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación
FECONAY	Federación de Comunidades Nativas Yaneshas
FORMABIAP	Centro de Formación de Maestros Bilingües Interculturales de la Amazonia
FREMANK	Federación Regional de Mujeres Asháninkas, Nomatiseguegas y Kakintes
KANUJA	Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga del Valle Pangoa
MIAP	Movimiento Intercultural de la Amazonía Peruana
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MRTA	Movimiento Revolucionario Tupac Amaru
OCAR	Organización de Comunidades Asháninka de Río Negro
PCP-SL	Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso
PNP	Partido Nacionalista del Perú
UNIJA	Universidad Intercultural Juan Santos Atahualpa. Satipo
UNAY	Unión de Nacionalidades Asháninkasa y Yaneshas
VMI	Viceministerio de Interculturalidad

OTRAS

CAM	Coordinadora Arauco Malleco (Chile)
COICA	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México)

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Th.W. (1986). *Dialéctica negativa*. Trad. J.M. Ripalda. Madrid. Editorial Taurus.
- Agamben (2010), Agamben, G. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-Textos, 2010b.
- Albertani, C. (2011). “Flores Salvajes, reflexiones sobre el principio de autonomía” en *Pensar las autonomías, alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Ciudad de México. Bajo tierra ediciones - Sísifo Ediciones.
- Alianza Social Indígena (ASI). 1992. *Perfil político y programático de la ASI*. Bogotá, Colombia. Mimeo.
- Almendra, V. (2017). *Entre la emancipación y la captura, memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*. Ciudad de México. Grieta Editores.
- Archila, M. (2009). “Memoria e Identidad Indígena en el Cauca” en *Izquierdas políticas y sociales en Colombia*. Bogotá, Colombia. CINEP Ediciones.
- Astorquiza, R. (2016). “Reflexiones sobre los diálogos de La Habana en clave de esperanza para una nueva Colombia”. en *Sin fundamento, Revista colombiana de Filosofía*. N°22. Bogotá, Colombia.
- ARPI SC Asociación Regional de Pueblos indígenas de la Selva central. (2004). *Nosotros; objetivos y principios fundacionales*. Información tomada de:
<https://arpisc.wordpress.com/nosotros/objetivos-mision-y-principios/>
- (2008). *En defensa de nuestros Territorios, los Bosques y los Recursos Naturales de la Amazonía Peruana*. Información tomada de <https://www.servindi.org/actualidad/3705>
- Bartra, Armando. (2010). “Campesindios”. *Revista Memoria, Revista de Política y Cultura*. N° 248. Ciudad de México.
- Bendford, R y Snow, D. (2000). *Framing processes and social movements, an overview and assessment*. Annual review of sociology, vol 26. USA.
- Bonilla, H. (1974). *Guano y burguesía en el Perú*. Lima, Perú. Instituto de Estudios Peruanos (IEP) primera edición.
- Bolaños, G. (2012). “Motivando la memoria para reconstruir la historia educativa de los pueblos indígenas del cauca” en: *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia en el cauca indígena*. Bogotá. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

- (2017). “La Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca; un proceso para consolidar y cualificar la educación indígena” en *Educación Superior Intercultural Indígena en el Perú y América Latina*. Lima. ITACAB- Convenio Andrés Bello.
- Burneo, R. (2018). “Territorio integral indígena, una propuesta awajún” en *Iztapalapa revista de ciencias sociales y humanidades*. Año 39, N° 85. Ciudad de México.
- Castillo, L. (2007). *Etnicidad y nación, el desafío de la diversidad en el Colombia*. Cali, Colombia. Universidad del Valle.
- CECONSEC. (2006). *Organización pionera celebra su aniversario*. Disponible en <https://www.servindi.org/node/41004>
- CEDIA. (2018). *Cuarenta años después; la titulación de tierras en comunidades nativas*. Informe disponible en: <https://cedia.org.pe/cediaopina/40-anos-despues-la-titulacion-de-tierras-en-comunidades-nativas/>
- CEPAL. (2016). *Desarrollo social inclusivo: una nueva generación de políticas para superar la pobreza y reducir la desigualdad en América Latina y el Caribe*. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/39100-desarrollo-social-inclusivo-nueva-generacion-politicas-superar-la-pobreza>
- Cohen, J y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Cotler, J. (1994). “Perú. El referéndum y la disputa por el Estado”. En *Revista Nueva Sociedad*, N°130. Caracas, Venezuela.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2004). *Informe Final*. Disponible en: <http://cverdad.org.pe/ifinal/>
- Chatterjee, P. (2011). “La política de los gobernados”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 47 (2) julio diciembre. Bogotá, Colombia
- Chasse Smith, R. (1999). *Caciques, chinchaycochas, funcionarios incas y sacerdotes amueshas: los caminos antiguos de Chinchaycocha hacia la selva central*. Cerro de Pasco, Perú. Universidad Daniel Alcides Carrión.
- Chiricente. L (2014). *La violencia senderista entre los ashaninka de la selva central*. Lima, Documento de trabajo. IDEHPUCP
- Chirif, A. (2017). *Después del Caucho*. Lima, Perú. Lluvia Editores-Centro Amazónico de Antropología Aplicada (CAAAP).

- Chuecas, A. (2007). "Participación política de los pueblos indígenas en el Perú". En: *Estudios sobre Participación política Indígena*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. San José de Costa Rica
- CRIC- Consejo Regional Indígena del Cauca. (1990). *Historia del CRIC*. Popayan, Colombia. Programa de Capacitación del Consejo Regional Indígena del Cauca.
- (2001). *Historia del CRIC, La historia y el tiempo serán testigos de nuestra organización*. Popayán, Colombia. Programa de Educación Bilingüe PEBI.
- (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...?: 30 años de construcción de una educación propia, programa de educación bilingüe e intercultural*. Bogotá. PEBI CRIC y Terre des Hommes,
- (2010). *Caminando la palabra; Congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, febrero 1971-marzo 2009*. Popapayan. CRIC
- (2014) *Plataforma de Lucha*. Disponible en:
<http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>
- Degregori, Carlos Iván. (2004). "Perú: Identidad, Nación y Diversidad Cultural". Obtenido de http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b_dfo_030404.htm#
- Del Aguila, A. (2012). "Revisión histórica de la participación política y electoral de los pueblos originarios y la cuota indígena" en: *Participación electoral indígena y cuota nativa en el Perú*. Lima, Perú. IDEA Internacional- JNE.
- Del Pino, P. (1996). "Tiempos de guerra y dioses; ronderos, evangélicos y Senderistas en el Valle del río Apurímac" en *La derrota de Sendero Luminoso*. Calos I. Degregori Lima, Perú. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Dilthey, W. (1978). *Teoría de la concepción del mundo*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Dourojeanni, Barandiaran, A y Dourojeanni, D. (2009). *Amazonía Peruana en 2012, explotación de recursos naturales e infraestructuras*. Lima, Perú. PRO Naturaleza-DAR- SPDA e ICCA.
- Durand, F. (2004). "Neoliberalismo, empresarios y Estado". *Debates en Sociología*, N°29. Lima, Perú. Departamento de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

- Durand, A. (2014). “Movimientos sociales y política en el Perú de hoy” en: *Latinoamérica Revista de estudios latinoamericanos* N°58. Ciudad de México. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
- (2018). *La irrupción cocalera, Movilización social y representación política en los productores de hoja de coca del Perú*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Durand, N. (2015). *Cuando los ríos se cruzan, Etnicidad, memoria y mitos en el conflicto armado interno peruano, Una mirada desde el pueblo asháninka*. Tesis para optar el título de magister en Antropología. FLACSO- Sede Ecuador. Quito, Ecuador.
- Escalante, F. (2016). *Historia mínima del neoliberalismo, orígenes intelectuales de una revolución cultural*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Escárzaga, F. (2017). *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México 1980-2000*. UAM Xochimilco- Plural Editores. Ciudad de México.
- Escobar, A y Álvarez, S. (1992). *The Making of social movements in Latin America*. USA. Westview Press.
- Fals Borda, O. (1975). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá, Colombia. Editorial Punta de Lanza.
- Federici, S y Caffentiz G. (2015). “Comunes contra y más allá del capitalismo” en *El Aplantle, Revista de Estudios Comunitarios*, N°1. Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- Fernández, E y Brown, M. (2001). *Guerra de sombras, la lucha por la utopía en la Amazonia peruana*. Lima, Perú. Ediciones CAAAP- CONICET.
- Fidji, M. (1995). “Tragedia cultura y luchas de los paeces”. en *Desastres y sociedad*” Red de Estudios sociales en prevención de desastres en América Latina. N°4 enero junio 1995. Bogotá, Colombia.
- Flores Galindo, A (1986). *Buscando un Inca, Identidad y utopía en los andes*. La Habana. Casa de las Américas.
- Foucault, M. (1973). *El orden del discurso*. Barcelona. Editorial Tusquets.
- (2006c). *Seguridad, territorio y población. Curso en el College de France (1977-1978)* Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.

- Francke, P y Mendoza, A. (2006). “Perú: Programa Juntos”. en Ernesto Cohen y Rolando Franco (coord.). *Transferencias con responsabilidad: una mirada latinoamericana*. FLACSO- México.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires. Ediciones Tinta Limón.
- Gago, V y Mezzadra. S. (2016). “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital”. En *Revista Nueva Sociedad* N° 255, enero-febrero. Buenos Aires.
- Galvis, J. (2010). *Historia del fortalecimiento organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca (1971-1991)*. Tesis para optar el título de Doctor en Historia. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá.
- García Linera, A. (2004). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Diakonía- OXFAM
- (2015). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* / Álvaro García Linera; antología y presentación, Pablo Stefanoni. — México, D. F. Siglo XXI Editores- Buenos Aires, CLACSO.
- Gonzales, M. (1979). *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá. Editorial La Carreta, Inéditos Ltda. Segunda edición.
- Gudynas, E. (2013). “Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales” en *Observatorio del desarrollo*, N°18. Montevideo. Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLADES).
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquia y trans escritura*. Lima, Perú. FLACSO Ecuador-Instituto de Estudios Peruanos.
- Guillén, H. (2018). *Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippman a la sociedad del Mont Pelerin*. Ciudad de México. Economía UNAM. Vol 15, N°43, enero- abril.
- Gutiérrez Chong, N (2008). *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España, México*. Ciudad de México. UNAM-IIS.
- Gutiérrez, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti, movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia*. Buenos Aires. Tinta Limón Ediciones.
- Gutiérrez F, Wills E y Sánchez G (coord.). 2006. *Nuestra Guerra sin nombre*. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia.

- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Madrid. Ediciones Nueva Visión.
- Gross, C. (1991). *Colombia indígena, identidad cultural y cambio social*. Bogotá, CEREC Ediciones.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, Colombia. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo, acumulación por desposesión*. Socialist Register. Tomado de: www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar
- Hernández, J. (2012). “La consolidación de un proyecto propio como forma de resistencia” en: *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia en el cauca indígena*. Bogotá, Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el Poder, el significado de la revolución hoy*. 2da. Edición: Revista Herramienta. Chile-Argentina
- Jessop, B. (2017). *El estado, pasado, presente y futuro*, Madrid, Editorial Catarata.
- Kietschelt, H. (1993). *Social movements, political parties and democratic theory* in *Annals of the American Academy*. USA.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona. Ediciones Paidós.
- La Serna, J. C. (2010). “Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista” en *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines N° 40 (1)* Lima. IFEA.
- Laclau, E. (2006). *La razón populista*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Laurent, V. (2005) *Comunidades indígena, espacios políticos y movilización electoral en Colombia; 1990-1998*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH- Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Lemaitre, J. (2009). *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- León, M. (2016). *Balance de la autonomía indígena a la luz del Decreto 1953 de 2014*. Trabajo de grado para optar el título de Politóloga. Facultad de Ciencias Políticas. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana de Colombia.

- Leyva, A. (2018). *Consúltame de verdad. Aproximación a un balance de la consulta previa en el Perú en los sectores minero e hidrocarburífero*. Lima. COOPERACIÓN-OXFAM América.
- Locke, J. (2011). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- López Bárcenas, F. (2011). Autonomías Indígenas, poder y transformaciones sociales, en *Pensar las autonomías, alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Ciudad de México. Bajo Tierra Ediciones- Editorial Sísifo.
- López, L. (2017). “Panorama general de la Educación superior intercultural en América Latina”. En *Educación Superior Intercultural Indígena en el Perú y América Latina*. Lima, Perú. ITACAB- Convenio Andrés Bello.
- López y Rivas, G. (2008). “México: las autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional” en Gabriel Leo, López y Rivas, G (coord.) *El universo autonómico. Propuesta para una nueva democracia*. Ciudad de México. UAM Iztapalapa.
- Lust, J. (2013). *La lucha revolucionaria en el Perú 1958-1967*. Barcelona. RBA Editores
- Luxemburgo, R. (1970). *Huelga de masas, partido y sindicato*. Córdoba, Argentina Cuadernos de Pasado y Presente N°13.
- Mc Adam, D; Mc Carthy, J y Mayer Zald ed. (1996). *Comparative perspectives on Lopsocial movements*. Reino Unido Cambridge University Press.
- Machado, H (2013). “Extractivismo y “Consenso Social”: Expropiación – consumo y fabricación de subjetividades (capitalistas) en contextos neocoloniales” en *Revista Cuestiones de Población y Sociedad*, Vol. 3, N°3, Año II. Córdoba, Argentina.
- Manrique, N. (2002). *El tiempo del miedo; la violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Mantilla, S. (2012). “Economía y conflicto armado en Colombia: los efectos de la globalización en la transformación de la guerra” en *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*. N°55. Ciudad de México.
- Mariátegui, J.C. (1931). “El Problema del Indio” en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ciudad de México. Ediciones Era quinta reimpresión.

- Martínez, R y Soto Reyes, E. (2012) “El Consenso de Washington: la instauración de las políticas neoliberales en América Latina” en *Política y Cultura* N°37 Ciudad de México, enero.
- Martínez, S. (1985). *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*. Ciudad de Guatemala. F&G Editores (2da. Edición)
- Massal, J y Bonilla, M. (2000). *Movimientos sociales, democracia y cambio socio político en el área andina*. Lima, Perú. Instituto Frances de Estudios Andinos (IFEA)- FLACSO-Ecuador.
- Ministerio de Cultura. (2016). *La implementación de la Consulta en hidrocarburos: la experiencia de los procesos de consulta de los lotes 164, 189 y 175*. Lima.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía Marxismo y Subjetivación política*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- (2011) “El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo” en *Pensar las autonomías, alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Ciudad de México. Bajo tierra ediciones - Sísifo Ediciones.
- (2015) *Movimientos subalternos, antagonistas y autonomos en Mexico y America Latina. (coordinador)*. Ciudad de Mexico: Universidad NacionalAutonoma de México (UNAM)
- Monedero, J. C. (2018). “Selectividad estratégica del Estado y el cambio de ciclo en América Latina” en: Ouviaña Hernán y Thwaites Mabel (ed) *Estados en Disputa, Auge y fractura del Ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires. CLACSO- Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC)
- Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS). 2015. *Plataforma política 2015*. Colombia. Disponible en: <https://www.mais.com.co/>
- Nohlen, D. (2004). “La participación electoral como objeto de estudio” en *Revista Elecciones* N°3. Lima, Perú. Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE)
- Offe, C. (1996). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Editorial Sistema. Madrid.
- ONIC- Organización Nacional Indígena de Colombia (1990). Bogotá Colombia. *Boletín Unidad Indígena*. N°95:2.
- (2002) *Los indígenas y la paz; pronunciamientos, resoluciones, declaraciones y otros documentos de los pueblos indígenas y sus organizaciones sobre la violencia armada y la búsqueda de la paz*. Bogotá, Colombia. Ediciones Turdakke.

- Ouviña, H (2018). *Rosa Luxemburgo y la reinención de la Política*. Editorial Quimantú. Santiago de Chile.
- Ortiz Quintero, L. (2011). “Los indígenas y la autonomía” en *Pensar las autonomías, alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Ciudad de México. Bajo Tierra Ediciones- Editorial Sísifo.
- Pajuelo, R. (2007). *Reinventando comunidades Imaginadas: Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos*. Lima, Perú IFEA-IEP.
- (2017). *Un Río Invisible, ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los andes*. Lima. Ríos Profundos Editores.
- Palacios, M. (2012). *Violencia publica en Colombia 1958-2010*. Ciudad de México. Fondo de cultura Económica.
- Peña, A. (2012). “La propiedad originaria en América: el derecho de propiedad en las Comunidades Andinas y Amazónicas del Perú” en Revista *Ius et Veritas*. Lima, N° 45, Páginas 267-268.
- Peñaranda, R. (2006). “Resistencia civil y tradiciones de resistencia en el suroccidente colombiano”, en *Nuestra Guerra sin nombre*, Gutiérrez Francisco (coord.), Bogotá. IEPRI Universidad Nacional de Colombia.
- (2012) “Las guerras de los años ochenta y la Resistencia contra los actores armados”, en *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia en el Cauca indígena*. Bogotá. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).
- Pineda, C. (2013). *Marrichiweu. “Antagonismo e insubordinación por la tierra y la Autonomía: el pueblo indígena mapuche en Chile”*: El caso de La Coordinadora Arauco-Malleco. Tesis para optar el título de maestro en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pinto, A. (1973). *Heterogeneidad estructural y modelo de desarrollo reciente de la América Latina*. CEPAL. Disponible en: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/35058>
- Pitkin, H. (1967). *El concepto de representación*. Madrid, España. Centro de Estudios Constitucionales.
- Pizarro, E. (2006). “Las FARC EP repliegue estratégico, debilitamiento o punto de inflexión” en *Nuestra Guerra sin nombre*. Gutiérrez, F (coord.). Bogotá. IEPRI Universidad Nacional de Colombia.

- Pizzorno, A. (1989). "Algunas críticas de otredad: Una crítica a las teorías de la elección racional" en *Democracia, desarrollo y el arte de traspasar fronteras*. Foxley y otros. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Polleta, F y Jasper, J. (2001). "Collective Identity and social movements" en *Annual Review of Sociology*. Vol. 27. Columbia University. USA.
- Preciado, J (2010). *La(s) autonomía(s) en América Latina. Una expresión socioespacial del estado novísimo y sus efectos en el proceso de integración regional*. (Axe IX, Symposium 37). VI Congreso CEISAL 2010, Toulouse, Francia.
- Quijano, A. (1978). *Imperialismo clases sociales y Estado en el Perú*. Lima. Centro de Investigaciones Sociales- Mosca Azul Editores.
- (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires, CLACSO.
- Ramírez Cuevas, J. (2009) "El espíritu libertario de los movimientos sociales de México (la autonomía no es una utopía)" en *La autonomía posible, reinención política y emancipación*. Albertani ,C y Modonesi M (eds). Ciudad de México. UAM
- Rappaport, J. (2000). *La política de la Memoria; interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayan. Colombia. Editorial Universidad del Cauca,
- Romio, Silvia (2018) "El pre-Baguazo y sus historias: anatomía de un conflicto (mayo-junio 2009) En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Cuestiones del tiempo presente*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72918> ; DOI
- Salmón, E (coord.) (2012). *La consulta previa, libre e informada en el Perú: hacia la inclusión del interés indígena en el mundo de los derechos humanos*. Lima. Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica (IDEHPUCP).
- Santos Granero, F. (1994). *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú*. Quito, Ecuador. Editorial Abya Yala.
- Sartori, G. (1986). "*Representación*" *Elementos de ciencia política*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Scott, J. (2000). *Los Dominados y el arte de la resistencia*. Ciudad de México. Era Ediciones.
- Sommers, M. (1994). "The narrative constitution of identity: A relational and network approach" en *Theory and Society Review*, N°23. Netherlands.
- Stern, S. (1990). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes*. Lima; Instituto

- de Estudios Peruanos (IEP).
- Stefanoni, P y Do Alto, H (2006) *La revolución de Evo Morales, de la coca al palacio*. Buenos Aires, Editorial. Capital Intelectual.
- Svampa M. (2009). *Cambio de época Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI editores- CLACSO ediciones,
- (2012). “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. Revista OSAL, Año XIII No 32. Buenos Aires: CLACSO ediciones.
- (2018), *Las fronteras del neo extractivismo en América Latina*, Centro Mario Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades (CALAS)
- Tarrow, S (1997). *El poder en movimiento, los movimientos sociales la acción colectiva y la política*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Tattay, P. (2012) “Construcción del poder propio en el movimiento indígena del Cauca” en *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia en el Cauca indígena*. Bogotá. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)
- Tavera, L. (2000). “Movimientos sociales” en *Léxico de la Política*, Baca y otros (comp) Ciudad de México. FLACSO México, CONACYT, Fondo de Cultura Económica.
- (2017) “Artefactos de protesta en el campo del movimiento social mexicano: reflexiones en torno al “hijastro” del análisis cultural” en *Movimientos sociales en América Latina perspectivas, tendencias y casos*. Buenos Aires. CLACSO.
- Tilly, Ch. (2005). “*How political identities work*” en *Hellenic Political Science Review*. Cornell University. USA.
- Torres, I. (2017). “Soberanía, política, inmunidad y excepción. Claves hermenéuticas sobre la gubernamentalidad neoliberal”. En *Ideas y Valores*, vol. LXVI, núm. 164. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.
- Touraine, A. (1990). *América Latina Política y Sociedad*. Madrid, España. Editorial Espasa
- Thwaites M. (2011). “La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora” en *Pensar las autonomías, alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Ciudad de México. Bajo Tierra Ediciones - Sísifo Ediciones.
- Tzul, G. (2019). "La forma comunal de la resistencia" en *Revista de la Universidad de México*. Ciudad de México, abril. 2019.

- (2015) “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida” en *El Aplantle, Revista de Estudios Comunitarios*, N°1. Puebla. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- UNICEF. (2012). *Asháninka; territorio, historia y cosmovisión*. Lima, Fondo editorial UNICEF- Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Van Cott, D. (2005). *From Movements to parties in Latin America: The evolution of ethnic politics*, Cambridge University Press. New York, USA
- Varesse, S. (2011). *La sal de los Cerros*. La Habana, Cuba. Editorial Casa de las Américas.
- Vergara, A. (2013). *Ciudadanos sin república, cómo sobrevivir en la jungla política peruana*. Lima, Planeta editores.
- Villasante, M. (2014). *La violencia senderista entre los asháninka de la selva central Datos intermediarios de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú (1980-2000)*. Lima, Documento de trabajo IDEPUCH.
- Weber, M. 1998. *El político y el científico*. Buenos Aires. Alianza Editorial.
- Zarate, P, Huber, L y otros (2009). *Programa Juntos: certezas y malentendidos en torno a las transferencias condicionadas, estudio de caso de seis distritos rurales del Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos- UNICEF.

ANEXOS

RESULTADOS ELECTORALES

Cuadro N°1: Asamblea Nacional Constituyente: votos a favor de candidatos del movimiento indígena

Departamento	Votos a favor de Lorenzo Muelas (AICO)	Votos a favor de Francisco Rojas (ONIC)
Amazonas	34	559
Antioquia	1222	2837
Arauca	4	26
Atlántico	133	99
Bolívar	80	51
Boyaca	612	226
Caldas	578	1921
Caqueta	36	68
Casanare	6	74
Cauca	2560	7615
Cesar	59	28
Chocó	9	2018
Cordoba	74	3188
Cundinamarca (incluye Bogotá)	5899	4541
Guania	19	367
Guavire	1	65
Huila	229	292
La guajira	8	606
Magdalena	50	26
Meta	163	136
Nariño	5862	649
Norte de Santander	171	101
Putumayo	391	1112

Quindio	457	133
Risaralda	518	356
San Andres	4	3
Santander	724	279
Suscre	34	815
Tolima	273	1321
Valle	2230	1268
Vaupés	0	842
Vichada	3	161
Total	22,442	31,783

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil- 1990. En Laurent, 2005

**Cuadro N°2: Voto a favor de los candidatos de las organizaciones AICO, ASI y ONIC
(Senado 1991)**

Departamento	Floro Tumbalá (AICO)	Anatolio Quirá (ASI)	Gabriel Muyui (ONIC)
Bogota	8,413	2,375	5,858
Amazonas	14	16	2,136
Antioquia	2,379	3,715	2,640
Arauca	31	69	172
Atlántico	369	580	587
Bolívar	213	273	249
Boyaca	536	399	400
Caldas	836	1,403	761
Caqueta	66	227	289
Casanare	55	41	118
Cauca	2,785	6,157	312
Cesar	757	177	122
Chocó	20	741	37
Cordoba	97	491	2,079
Cundinamarca	949	738	875
Guania	6	16	726

Guavire	5	0	116
Huila	291	358	330
La Guajira	26	225	488
Magdalena	161	263	215
Meta	204	95	203
Nariño	4,441	426	1,187
Norte de Santander	421	370	394
Putumayo	471	111	3,147
Quindio	563	226	328
Risaralda	554	417	447
San Andres	32	47	43
Santander	593	652	625
Sucre	53	127	863
Tolima	303	1,640	283
Valle	4,652	2,056	3,071
Vaupes	12	9	460
Vichada	4	53	459
Total	30,312	24,493	30,020

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil- Elecciones de Congreso 1991

Cuadro N° 3: Candidatos y alcaldes electos de la ASI- Elecciones de alcaldías 1994

Departamento	Candidatos			Elegidos		
	AICO	ASI	MIC	AICO	ASI	MIC
Antioquia	-	2	-	-	0	-
Cauca	3	19	-	0	7	
Chocó	-	5	-	-	1	-
Total	3	26	0	0	8	0

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil- 1994. En Laurent, 2005

Cuadro N° 4: Candidatos elegidos de la ASI
(Asambleas departamentales 1997)

Departamento	Candidatos			Elegidos		
	AICO	ASI	MIC	AICO	ASI	MIC
Antioquia	1	1	-	1	1	-
Caldas	-	1	-	-	0	-
Caqueta	-	2	1	-	0	0
Cauca	2	3	-	0	2	-
Chocó	-	3	-	-	2	-
Guanía	-	9	3	-	0	0
La Guajira	-	1	1	-	0	0
Meta	1	1	1	0	0	0
Putumayo	1	1	1	0	0	0
Tolima	-	1	-	-	1	-
Vaupés	-	10	4	-	0	0
Vichada	-	7	6	-	0	0
Total	5	40	26	1	7	3

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil- 1997. En Laurent, 2005

Cuadro N°5: Voto a favor de candidatos indígenas senado 1998

Departamento	Francisco Rojas (ASI)	Jesus Piñacue (ASI)	Gabriel Muyui (MIC)	Martin Tenganá (AICO)
Bogota	5,695	11,071	2,581	2,906
Amazonas	444	22	383	4
Antioquia	4,988	5,582	1,170	1,815
Arauca	20	48	90	16
Atlántico	564	394	113	152
Bolívar	193	319	58	57
Boyaca	204	412	162	136
Caldas	345	800	1,150	191
Caqueta	40	237	79	20
Casanare	57	128	25	16

Cauca	511	16,094	251	705
Cesar	79	218	81	40
Chocó	4,527	31	5	9
Cordoba	775	176	655	171
Cundinamarca	783	1,341	403	418
Guania	1,403	15	10	7
Guavire	25	29	28	6
Huila	246	515	214	129
La Guajira	1,773	78	156	79
Magdalena	90	155	65	48
Meta	246	570	179	101
Nariño	216	257	780	9,555
Norte de Santander	221	436	124	158
Putumayo	319	209	3,893	18
Quindio	131	501	98	96
Risalrda	352	485	1,481	176
San Andres	59	42	121	8
Santander	610	1,177	762	419
Sucre	1,218	106	12	22
Tolima	506	3,069	286	163
Valle	1,276	21,285	513	514
Vaupes	1,166	21	287	3
Vichada	110	393	1,083	5
Total	29,201	66,216	17,298	18,1999

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil- 1997. En Laurent, 2005

Cuadro N° 8: Resultados electorales elecciones regionales y municipales 2015

Partido	Votos	Porcentaje %
Partido Liberal Colombiano	78, 328	18.30%
Partido de la U	66,295	15.49%
Partido Alianza Verde	50,192	11.72%
Movimiento Alternativo Indígena y Social “MAIS”	40, 502	9.53%
Partido Alianza Social Independiente	40,502	9.46%
Partido Cambio Radical	25,904	6.05%
Movimiento Mira	23,347	5.45%
Partido Conservador Colombiano	20,584	4.80%
Partido Opción Ciudadana	10,679	2.49%
Partido Polo Democrático Alternativo	10,456	2.44%
Partido Centro Democrático	8,005	1.87%
N° Total de votos por lista o partido	375,085	87.64%
Votos en blanco	52,876	12.35%
Total de votos validos	427,961	78.57%

Fuente: Registraduría Nacional de la república

INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS

GUÍA DE ENTREVISTA N°1: Dirigentes indígenas y autoridades tradicionales

1. Datos personales:

Lugar de nacimiento, edad, historia familiar, estudios, breve trayectoria política organizativa. ¿Cómo se vincula a la organización?

Nombre:

Sexo/ Edad:

Lugar de nacimiento/Lugar de residencia:

Escolaridad:

Ocupación principal:

Cargo directivo:

Lengua materna:

2. Construcción organizativa y procesos de movilización

. ¿Qué podría contarnos del proceso de construcción de ARPI?

. ¿Qué papel juegan organizaciones regionales en su construcción, especialmente AIDSESP

. ¿Cuáles son las principales líneas de trabajo de la organización?

. En lo que respecta a la dinámica de movilización y protesta de la organización, ¿cuando ocurren estas acciones?, ¿cómo se organizan las acciones de movilización con qué recursos cuentan, qué aliados participan?

. ¿Cuáles considera los principales logros de las protestas y por qué?

. ¿Cuáles cree que serían los costos más bien negativos del conflicto para la organización?

3. Representación y participación política

. ¿Cómo describiría la participación de su organización en la política representativa y/o electoral, cuál es su evaluación?

. ¿Cómo se desarrolla este proceso de participación política, hay debates en la organización, se llega a acuerdos rápidamente?

. ¿Cómo se resuelve la participación política (se construyen alianzas, partidos, etc.)?

. ¿Cuáles cree que serían los principales logros de la participación política, por qué?

. ¿Cuáles serían los efectos más bien negativos, o los costos de participar en política para las organizaciones?

4. Movilización, representación y autonomía

- . En términos generales, ¿cómo entiende la organización la reivindicación de autonomía?
- . ¿A nivel de organizar la protesta y la movilización ha sido importante la autonomía?
- . ¿En los procesos de construcción política electoral como se entiende la autonomía, que significa? O cómo se ejerce (por ejemplo, en alianzas, coordinaciones, negociaciones) o como debería ser
- . En el caso de los lugares donde existen autoridades elegidas vinculadas al movimiento ¿Cuál es relación con el movimiento una vez son electas?, existen tensiones, sí o no por qué?

5. Horizonte utópico, proyecto político transformador y autonomía;

- . ¿Qué es lo que los acerca o diferencia de otros proyectos políticos por qué?
- ¿Cómo describiría el panorama de violencia en territorios indígenas, cuál es la relación y/o posición frente actores armados?
- .¿Qué plantea la organización sobre la dinámica de presión extractiva, cómo les afecta en el plano organizativo y político?
- .¿Se consideran una alternativa al actual sistema político- económico- cultural, como perciben este “horizonte” de transformación?
- . ¿Cuáles considera los principales desafíos y nudos problemáticos que afectan/limitan sus proyectos de autonomía?

Relación de entrevistados en Colombia: Matriz de sistematización

<i>Nombre del entrevistado</i>	<i>Edad</i>	<i>Pueblo</i>	<i>Lugar de Nacimiento</i>	<i>Lugar de residencia</i>	<i>Escolaridad</i>	<i>Principales cargos</i>
Graciela Bolaños	65	-	Pasto	Popayan	Superior Educativa social	Asesora del equipo de Educación Bilingüe intercultural del CRIC
Pablo Tattay	70	-	Budapest/ Medellin	Bogota	Superior Ingeniero Civil	Asesor Político CRIC-MAIS Ex Responsable Político del Movimiento Armado Quintin Lame
Libia Tattay	37	-	Popayan	Popayan	Superior Antropóloga	Asesora de la Universidad Autónoma Indígena (UAIN)
Henry Caballero	67	-	Bogota	Popayan	Superior	Asesor Político CRIC-MAIS Miembro fundador equipo de comunicaciones.
Jesús Chavez	45	Nassa	Tierra adentro Cauca	Popayan	Superior Filosofía Ex sacerdote	Presidente de relacionales regionales del movimiento político MAIS.
Marcos Cuetia	39	Nassa	Jamabaló Cauca	Popayan	Superior Estudiante etno educación	Coordinador Comisión Indígena Proyecto Político MAIS
Luis Quina	33	Nassa	Resguardo Iyakirá, Municipio Insa, Cauca	Bogota	Superior, estudiante de Derecho	Presidente del Cabildo Universitario
Leyer Semanaquez	35	Yanacona	Resguardo San Juan, Cauca	Popayan	Superior, Licenciada en etno educación	Coordinadora pedagógica de la Universidad Autónoma Indígena (UAIN) Cauca
Rosalba Ipia	41	Nassa	Tierra Adentro	Popayan	Superior Licenciada en etno educación	Coordinadora general de la la Universidad Autónoma Indígena (UAIN) Cauca
Aida Quilcue	56	Nassa	Jambalo Cauca	Popayan		Consejera de derechos de los pueblos indígenas, derechos humanos y paz de la Organización Nacional Indígena (ONIC)
Gerardo Jumí	46	Embera	Itanguo Antioquia	Bogota	Superior Licenciado en Ciencias Sociales	Asesor de la Junta Directiva de la ONIC Ex Senador y miembro de la Asamblea Constituyente.
Mauricio Archila	54	Español	Bogota	Bogota	Superior Dr. En Historia	Profesor en la Universidad Nacional de Colombia
Patrick Morales	45	Español	Bogota	Bogota	Superior Dr en Antropología	Coordinador asuntos étnicos Centro de Memoria Histórica

Relación de entrevistados en Perú Matriz de sistematización

<i>Nombre del entrevistado</i>	<i>Edad</i>	<i>Pueblo</i>	<i>Lugar de Nacimiento</i>	<i>Lugar de residencia</i>	<i>Escolaridad</i>	<i>Principales cargos</i>
Guillermo Ñaco Rosas	50	Ashaninka	Pangoa	Pucalpa	Estudios de sociología	Fundador y Primer Presidente de ARPI
Ludi Díaz	36	Ashaninka/No matisguenga	Sonomoro	Satipo	Psicóloga por la UNMSM	Subgerente de desarrollo de naciones ashaninkas y no matisguengas del distrito de Pangoa
Lyndon Pishagua	47	Yanesha/ashaninka	Pangoa	Satipo	Estudios de Enfermería	Presidente encargado de ARPI SC(2014-2016) Presidente electo ARPI SC (2016-2020)
Yoni García	32	ashaninka	Satipo	Satipo	Comunicador social por la UNMSM	Sub gerente de pueblos originarios de la provincia de Satipo
Lourdes Piroba	32	ashaninka	Río Negro	Río Negro	Estudios de derecho en Cuba	Sub gerente de Desarrollo del pueblo Ashaninka
Ruth Buendía	46	ashaninka	Río Ene	Río Ene	Docente bilingüe	Ex presidenta de CARE Miembro consejo directivo AIDSESEP
Olber Achahuanco	50	Matisguenga/quechua	Cusco	Satipo	Sociólogo	Asesor político ARPI SC Ex militante PC Unidad
Rufner Angulo	51	ashaninka	Río Tambo	Pucalpa	Maestro bilingüe	Ex funcionario del ministerio de Cultura Dirigente ARPI SC
Hector Manchi	45	ashaninka	Satipo	Satipo	Secundaria completa	Presidente CECONSEC Dirigente ARPI SC
Palmira Chiricente	47	ashaninka	Río Tambo	Río Tambo	Estudios educación	Dirigente FREMANK
Roberto Espinosa	65	--	Lima	Lima	Sociólogo	Asesor político de AIDSESEP
Ramón Pajuelo	49	---	Lima	Lima	Antropólogo	Investigador Instituto de Estudios Peruanos
Richard Chase Smith	70	--	Nueva York	Lima	Antropólogo	Director Instituto Bien Común