



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Facultad De Filosofía y Letras

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Instituto de Investigaciones Económicas

Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

CAMPO DEL CONOCIMIENTO: Estado y sociedad: instituciones, procesos y movimientos sociales en
América Latina

**RECONFIGURACIÓN TERRITORIAL Y CONFLICTO AGRARIO EN MÉXICO Y
BOLIVIA
1990 - 2006**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
LUCILA POLO HERRERA

TUTOR PRINCIPAL
JESUS SERNA MORENO
COMITÉ SINODAL

DRA. FABIOLA ESCÁRZAGA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DRA. SILVIA HERNÁNDEZ, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DRA. RAQUEL GUTIÉRREZ, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
DRA. RAQUEL SOSA, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, CD. MX. agosto 1019



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.

INTRODUCCIÓN GENERAL	4
CAPÍTULO I.....	12
COMUNIDAD, PUEBLO INDÍGENA Y TERRITORIO	12
INTRODUCCIÓN	12
<i>LA DEFINICIÓN DE COMUNIDAD.....</i>	<i>14</i>
DEFINICIÓN DE PUEBLO INDÍGENA	23
<i>Comunidad y pueblo.....</i>	<i>23</i>
<i>El territorio y los pueblos indígenas.....</i>	<i>24</i>
<i>La territorialidad, territorialización y la dimensión simbólica</i>	<i>27</i>
DEFINICIÓN DE TERRITORIO	31
<i>La diferencia con el concepto de tierra.....</i>	<i>31</i>
<i>El concepto de territorio y el concepto de territorio indígena</i>	<i>31</i>
LA TERRITORIALIDAD SIMBÓLICA INDÍGENA.....	36
<i>El territorio en la cosmovisión aymara</i>	<i>36</i>
<i>La Pachamama</i>	<i>40</i>
EL TERRITORIO EN LA COSMOVISIÓN TZOTZIL.....	46
<i>La difícil sobrevivencia de lo comunitario</i>	<i>52</i>
BOLIVIA: EL PERMANENTE CHOQUE ENTRE EL ESTADO Y EL AYLLU	55
<i>La importancia del ayllu para la pervivencia de lo comunitario</i>	<i>68</i>
<i>El choque entre el Estado y la comunidad indígena en México</i>	<i>70</i>
CONCLUSIONES CAPITULARES	76
CAPITULO II.....	78
LA DISPUTA POR LA TIERRA: REFORMAS AGRARIAS EN MÉXICO Y BOLIVIA	78
INTRODUCCIÓN	78
LAS REFORMAS AGRARIAS EN MÉXICO Y BOLIVIA	85
EL PAPEL DEL ESTADO EN LA CONDUCCIÓN DE LAS REFORMAS AGRARIAS	88
LA REFORMA AGRARIA EN BOLIVIA.....	97
LAS REFORMAS NEOLIBERALES	108
<i>La ocupacion territorial del capital.....</i>	<i>108</i>
<i>México y las reformas al artículo 27 constitucional</i>	<i>110</i>
<i>La política de saneamiento de tierras en Bolivia</i>	<i>120</i>
CONCLUSIONES CAPITULARES	129
CAPÍTULO III.....	132

LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA COMO PROPUESTA DE EMANCIPACIÓN	132
INTRODUCCIÓN	132
LOS MUNICIPIOS AUTÓNOMOS REBELDES ZAPATISTAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA TERRITORIALIDAD: EL CASO DE SAN ANDRÉS SACAMCH'EN, CHIAPAS	135
<i>Antecedentes históricos</i>	135
<i>La lucha por la tierra</i>	145
<i>La coyuntura de los setenta</i>	149
<i>La presencia zapatista</i>	152
<i>El reacomodo territorial</i>	159
EL MUNICIPIO DE SAN ANDRÉS SACAMCH'EN DE LOS POBRES	166
LA RECONSTITUCIÓN DEL AYLLU EN BOLIVIA: LA COORDINADORA NACIONAL DE MARKAS Y AYLLUS DEL QULLASUYO (CONAMAQ).....	171
<i>El Territorio en el pensamiento indianista: Fausto Reinaga y Felipe Quispe</i>	171
<i>El planteamiento territorial. La Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu</i>	176
La provincia de Ingavi	187
CONCLUSIONES CAPITULARES	191
CONCLUSIONES GENERALES	193

Introducción general

El estudio sobre los problemas de los pueblos indígenas ha sido una constante en mi tarea como investigadora. Para obtener el grado de licenciada en Sociología realicé una investigación sobre la violencia política a las organizaciones campesinas e indígenas en Chiapas, reprimidas por su acción organizada en lucha por la tierra. Posteriormente, durante la maestría en Estudios Latinoamericanos, profundicé en los nuevos aspectos y actores de esa violencia política, dirigida entonces en contra de las también nuevas estrategias y formas organizativas de los pueblos indígenas, aglutinados en ese momento en los municipios autónomos zapatistas, en el estado de Chiapas, México. Consecuentemente, decidí continuar en esa ruta reflexiva en el Doctorado de Estudios Latinoamericanos. Por un lado, una inquietud me era más que evidente: había constatado en la investigación anterior que, en el caso de la formación de la autonomía en Chiapas, la inseguridad en la tenencia de la tierra constituye un obstáculo central en los alcances de dichos procesos autonómicos. Entonces establecí una pregunta básica: ¿Es posible construir la autonomía sin territorio?

Por el otro lado, el propósito me pareció pertinente para el posgrado en Estudios Latinoamericanos, en el cual la reflexión y la discusión sobre otras experiencias en el continente abrió la posibilidad de realizar un esfuerzo comparativo con mucha riqueza. Así surgió el proyecto de abordar una experiencia diferente, el caso de una organización en Bolivia, distinta a la zapatista en cuanto a su surgimiento y desarrollo histórico, pero con aristas similares en cuanto al punto de arribo.

¿Autonomía sin territorio? Fue el cuestionamiento central para desarrollar el proyecto de investigación sobre dos experiencias de organización indígena para la autonomía que se analizaron de manera dialógica y comparativa en este documento. Son intensos procesos políticos y sociales para la defensa del autogobierno que contrastan con las precarias condiciones en cuanto a la posesión de la tierra, para el autoconsumo y para la producción y comercialización de productos. De ahí se derivó un segundo eje de análisis: ¿Qué papel ha jugado la situación agraria de las comunidades indígenas en los procesos políticos y sociales de construcción de autonomía?

La premisa de esta investigación es que el principal problema de los pueblos indígenas hoy en día sigue siendo la propiedad de la tierra, tal como Mariátegui lo analizó con claridad en 1928. Esto puede parecer una obviedad, pero no lo es si consideramos que el discurso

de los actuales Estados nacionales en América Latina y de los defensores acérrimos de las políticas neoliberales hacia el campo, es que el reparto agrario es un asunto del pasado porque ya no hay más tierra para repartir; bajo nuevos esquemas de apropiación y/o usufructo, el territorio (es decir, los recursos naturales que se encuentran en los espacios en los que habitan los pueblos indígenas y comunidades campesinas) es susceptible de ser explotado hasta su completo desgaste

Desde esta premisa, otros cuestionamientos que orientaron mi investigación sobre los casos de estudio fueron: ¿Qué significa el territorio para los pueblos y organizaciones que están en estos procesos y cuál es el horizonte de desarrollo de ese significado? ¿Qué tipo de autonomía (hablando en el plano estrictamente territorial) se puede crear dentro de los límites jurídicos, políticos y económicos de los actuales Estados nacionales? ¿Cuáles son los límites que los actuales Estados latinoamericanos y en el sistema económico global les imponen a las autonomías indígenas para que avancen?

La hipótesis de trabajo que orientó esta investigación es que se requieren nuevas herramientas teórico-metodológicas para la comprensión de fenómenos como el de las autonomías indígenas y su impacto en la transformación del territorio como un proceso no sólo de apropiación de los medios de producción necesarios para la subsistencia colectiva, sino un proceso histórico social de creación y recreación identitaria a partir del control de un territorio determinado. He partido del marco teórico del marxismo para analizar la situación de los pueblos indígenas frente a la propiedad de la tierra, para entender los procesos de explotación y despojo. Considero que el estudio de las autonomías indígenas interpela a la multidisciplinariedad para analizarlas como formas de organización social, considerar su dimensión económica y política, y, en la misma medida, las dimensiones cultural e histórica.

Se abordan dos experiencias de pueblos indígenas en la defensa de la tierra y su territorialidad. Así que, además de analizar la importancia de la tierra como medio de producción, en esta investigación se considera también la dimensión histórico-simbólica que los pueblos indígenas le dan a su relación con ese medio de producción (conceptualizado como territorio), y que, desde mediados del siglo XX, se convirtió en parte fundamental de pliego de demandas y del discurso como parte de la reivindicación por un espacio para el ejercicio del gobierno propio, en los términos y límites propios decididos por los pueblos indígenas en cuestión.

En el caso de las comunidades que se identifican como pertenecientes a una identidad indígena, la tierra articula a la comunidad en torno a una ritualidad agrícola propia; a su vez, alrededor de la ritualidad se desarrolla una estructura de cargos y funciones, que es el pilar de la organización de una comunidad. Además de los rituales propios del ciclo agrícola, en la cosmovisión indígena se les otorga significación a los espacios sagrados como cerros, cuevas, manantiales, etc., porque están asociados a la propia historia e identidad cultural colectiva y a la forma en que la comunidad se apropia y construye ese espacio.

Desde esta perspectiva, empleé el concepto de *territorio indígena* como el espacio construido históricamente en el que los pueblos indígenas encuentran recursos suficientes para vivir y desarrollarse colectivamente, en el que se generan identidades, formas de organización, relaciones sociales y de parentesco, relaciones políticas y de poder, y en torno al cual dichos pueblos han fundado su cosmovisión. La noción de territorio que corresponde a la formación del pensamiento mesoamericano o indoamericano se refleja en los rituales agrícolas que los pueblos indígenas realizan para celebrar su relación con la tierra y con los demás elementos del entorno (cerros, cosecha, semillas, agua, etc.). En el capítulo correspondiente se hace una distinción clara con el concepto de comunidad indígena. Hay que aclarar que, aunque comparten algunos elementos comunes, no existe una única noción de territorio por parte de los pueblos indígenas, pues cada formación social histórica es diversa y su conocimiento exige un abordaje específico.

Por otro lado, se define *reconfiguración territorial*, como el proceso histórico e integral (integral porque contempla la vida económica, política, social y cultural de una sociedad) por medio del cual un pueblo indígena ha enfrentado las diferentes formas de despojo, concentración y distribución de la tierra, conservando y/o creando, sus instituciones e identidades colectivas. El proceso de lucha por la tierra es una acción política organizada para garantizar la sobrevivencia familiar y colectiva, pero también ha sido, un proceso de creación y recreación de *nuevas territorialidades*, es decir, la recreación de formas en que los pueblos reformulan su pertenencia identitaria, porque además de reclamar como suya la propiedad ancestral de un bien productivo del que fueron despojados, los pueblos indígenas reclaman el derecho al control político de su propio espacio. Es un espacio reclamado como suyo por derecho de posesión ancestral pero que ha sido reapropiado al calor de la lucha por un proyecto de autogobierno. Los diversos procesos de autonomía indígena que los pueblos han defendido desde la década de los setenta representaron un cambio en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, así como en la concepción política de la participación de los pueblos en la vida de un Estado y de una nación.

El objetivo general que se propuso en esta investigación es la comparación de dos casos de *reconfiguración territorial indígena*: el caso de los Municipios Autónomos zapatistas en el estado sureño de Chiapas, México, y el caso de comunidades aymaras del altiplano de Bolivia agrupadas en torno a la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); el periodo de análisis de ambas experiencias abarca de 1990 a 2006.

Con el fin de observar como los pueblos indígenas (en los casos estudiados) crean y recrean su territorialidad en respuesta a las formas de despojo y de fragmentación que los Estados nacionales efectuaron, cada uno en su momento, se analizaron las políticas agrarias y las legislaciones de México y de Bolivia a lo largo de la década de los noventa, ciertamente una década de transformación debido a la implementación de medidas neoliberales en toda América Latina.

En este orden de ideas, la hipótesis de trabajo de la presente investigación fue la siguiente: la reconfiguración de los territorios de los pueblos indígenas depende de la profundidad y el alcance de las luchas indígenas en defensa ellos, de la resistencia a los mecanismos de “quebrantamiento” comunitario y a los conflictos provocados por las legislaciones y las políticas agrarias, y al fortalecimiento del papel de la cosmovisión de cada pueblo sobre el territorio.

Los casos de estudio fueron elegidos porque constituyen experiencias de lucha por la tierra de larga duración, en cuyo desarrollo histórico puede apreciarse la resistencia al despojo; son poderosas propuestas organizativas, y en ambos casos se ha estado construyendo, en la práctica, el ejercicio de la libre determinación y la autonomía; y precisamente una de las aristas de este ejercicio concierne a la recuperación territorial. A pesar del despojo continuo, la noción de territorialidad propia en las identidades de los pueblos de Chiapas y de Bolivia ha persistido porque proviene de la cosmovisión del pueblo tzotzil y el pueblo aymara respectivamente.

A pesar de que ambas experiencias comparten esta característica similar, el contexto histórico y la realidad de México y Bolivia tienen más diferencias que coincidencias. Desde el inicio de la investigación parecía poco acertado usar el método comparativo para abordar dos situaciones tan diferentes; la especificidad de las formaciones mesoamericana e incaica, el proceso de pervivencia de lo comunitario en ambos casos versus el peso del Estado en la rectoría de los procesos de reconfiguración territorial, y la diferencia en los procesos organizativos, llevaron a plantear la conveniencia de exponer por separado ambas casos más que a exponer sus similitudes “cuadro por cuadro”. Sin embargo, en el camino

las experiencias mostraron elementos comunes y el resultado fue un ejercicio de diálogo entre dos experiencias con interesantes conclusiones para ambos casos que al final del día, si bien no son experiencias equiparables, si muestran aspectos que pueden ser comparados. Entender ambos procesos en su especificidad histórica y desarrollo social fue una de las mayores riquezas encontradas con esta investigación.

Una conclusión importante es que no existe una cosmovisión indígena única sobre el territorio y, por tanto, las diversas territorialidades (permeadas de la historicidad de la acción de cada pueblo indígena) llevan a caminos organizativos y políticos diversos y ricos en su especificidad.

Los procesos autonómicos que cada uno está realizando: Municipios Autónomos Zapatistas en Chiapas por un lado y la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), tienen una base principalísima en la manera en que cada uno de estos procesos organizativos llevó a cabo la lucha agraria y la lucha por el control político de su territorio.

Los cambios en los territorios de los pueblos indígenas son procesos de larga duración; desde el inicio de la investigación, una dificultad metodológica que se planteaba en el proyecto de investigación era la necesidad de recuperar la historicidad de un fenómeno de larga duración como es la construcción de la territorialidad indígena, el reto que planteaba estudiar el territorio de un pueblo indígena en particular era responder a la pregunta de cómo recuperar la historicidad de un fenómeno de tan larga duración, para el estudio de experiencias en un periodo histórico concreto (aproximadamente dos décadas).

Para responder a este reto, tomé como punto de partida el supuesto de que, para observar la reconfiguración de un territorio indígena, había que considerar que la territorialidad, entendida como la identidad y la pertenencia que se crea entre un pueblo y el territorio que habita, es un proceso que se construye en el tiempo de larga duración. Constaté en las experiencias estudiadas que la resignificación de los espacios y la creación de nuevas territorialidades son procesos dialécticos, históricos, que vienen de tiempos ancestrales y que a la vez les dan vida y significado a nuevos movimientos indígenas.

Para incorporar la historicidad en el análisis de los casos elegidos se hace referencia al periodo en que se conformaron las civilizaciones maya e inca como el periodo en el que se constituyó la visión originaria de pueblos originarios y se desarrolla en el primer capítulo el significado del territorio en la cosmovisión aymara y tzotzil.

En el segundo capítulo se describe la situación de cambio territorial que representaron los periodos que sucedieron a las revoluciones y a las reformas agrarias porque fueron las grandes coyunturas históricas en las que se modificó sustancialmente la situación de los pueblos indígenas con respecto al acceso a la tierra. Por último, en el tercer capítulo se describe y analiza el periodo en que se aplican las políticas neoliberales, que impactaron de manera negativa y profunda en el acceso, posesión y conservación de los territorios que les pertenecen a los pueblos indígenas.

En cuanto a las fuentes consultadas, la riqueza de la presente investigación fue la combinación de un fuerte trabajo de archivo con el trabajo de campo y, por supuesto, una extensa revisión bibliográfica.

Para el caso de México, se consultaron el Archivo General de la Nación, el Archivo General Agrario y el Archivo Agrario del Estado de Chiapas; se hicieron solicitudes de información al Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática y al Registro Agrario Nacional. Para el caso de Bolivia se hicieron solicitudes de información al Instituto Nacional de Estadística.

Los archivos mexicanos contienen mucha información sistematizada y de relativamente fácil acceso; las instituciones como el Registro Agrario Nacional, tanto en su sede nacional como en la sede estatal, cuentan con información de forma ordenada y procesada, aunque fue tortuoso sujetar los tiempos a los canales de la burocracia mexicana y a la información que, en ocasiones, fue simplemente negada por el gobierno mexicano. Para el estudio del caso boliviano, se encontró la dificultad de que no existía (hasta el momento de la investigación) suficiente información sistematizada o su levantamiento era simplemente inexistente; eso dificultó contar con información ordenada y amplia de fuentes oficiales, situación que se resolvió recurriendo a fuentes no oficiales, es decir, organizaciones sociales con profesional y comprometido trabajo de campo que proporcionaron información de primera mano.

Durante las visitas para el trabajo de campo se realizaron entrevistas a personas de la academia, a líderes de organizaciones sociales y habitantes de los lugares estudiados.

Contenido capitular

En el capítulo primero se exponen los conceptos básicos para entender la diferenciación entre la demanda de tierra y la de territorio; ello tiene que ver también con la construcción social e histórica de los conceptos comunidad y pueblo. Gran parte de la dinámica comunitaria gira en torno a la tierra; por ello, la lucha por su acceso y conservación es medular para la familia y la comunidad indígena. Se revisa la cosmovisión sobre el territorio de los pueblos tzotzil en Chiapas, México, y aymara en el altiplano de Bolivia. En este capítulo se describe y analiza la tensión histórica entre la dinámica de despojo y el propio proceso de organización de las comunidades indígenas para recuperar sus territorios, y por otro lado, se profundiza en la contradicción entre la forma en que las comunidades y organizaciones indígenas consideran su territorio y el concepto que, implícita o explícitamente, tienen los Estados capitalistas sobre el territorio como espacios susceptibles de apropiación o rediseño arbitrario a través de políticas y programas.

En el segundo capítulo se analizan las reformas agrarias que siguieron a los procesos revolucionarios de México en 1910 y de Bolivia en 1952; las reformas agrarias de 1934 en México y de Bolivia en 1953, modificaron las estructuras agrarias y representaron una posibilidad del acceso a la tierra para gran parte de la población. Sin embargo, estas reformas no fortalecieron las instituciones indígenas que habían sobrevivido durante la colonia y el liberalismo post independiente, pues crearon formas de propiedad y producción corporativas que destruyeron las formas de organización para la producción propias de las comunidades.

También se analizan las reformas neoliberales de los ochenta y noventa, que, entre otras cosas, implicaron el cambio de los marcos jurídicos y las políticas agrarias: en México, se modificó la Constitución Política en 1992 por iniciativa del Ejecutivo Federal, se creó una Nueva Ley Agraria y se realizaron programas y políticas que favorecieron el libre mercado; en Bolivia se aplicaron reformas a las leyes e instituciones agrarias en el año de 1996 como resultado de las movilizaciones indígenas y campesinas que sacudían al país desde 1979. En este segundo capítulo, se analizan las particularidades, las convergencias y las divergencias de estos dos procesos y coyunturas.

En el capítulo tercero, se exponen los dos casos investigados, el de los Municipios Autónomos Zapatistas en Chiapas y el de la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), ambas experiencias específicas y diferentes. Como ya dije anteriormente, considero en esta investigación que son dos experiencias de autonomía muy

diferentes entre sí, pero que tienen en común que son movimientos indígenas organizados que se propusieron la recuperación del territorio como la base para la construcción de un proyecto político hacia el fortalecimiento de un sistema de gobierno propio, con autoridades propias, con miras a la construcción de una civilización alternativa. Son casos en los que la territorialidad específica puede considerarse un elemento central para la emancipación, pues desde esa territorialidad, estos pueblos están construyendo proyectos integrales y multidimensionales.

Finalmente, en las conclusiones se señalan los aspectos más significativos del diálogo entre estas dos experiencias, así como los elementos potenciales y los obstáculos que la construcción de la autonomía representa. A manera de anexo, presento un análisis del derecho al territorio desde el punto de vista del marco internacional de los derechos humanos; si bien es otro plano de acción más bien externa a los pueblos indígenas, es innegable que ha tenido y tiene un impacto en los procesos de organización.

Capítulo I

Comunidad, pueblo indígena y territorio

Introducción

La primera gran reconfiguración territorial de este continente fue el despojo de las tierras que pertenecían a las civilizaciones originarias; la conquista y la colonización fragmentaron las formas de organización social y trastocaron el desarrollo cultural de los Estados y de las sociedades menos complejas que existían en ese momento.¹

El despojo de tierras fue el fundamento de todas las formas de dominación de las poblaciones originarias porque en la tierra se basaba la sobrevivencia y la unidad social y política de dichas poblaciones. A través de la vía militar y de las instituciones creadas para fortalecer la economía colonial (como la encomienda), se establecieron delimitaciones territoriales impuestas que rompieron las jurisdicciones políticas (en donde las había) y formas originarias de organización, social y política.

Estas formas de propiedad y de dominación establecidas durante la conquista y la colonia, fueron adaptadas por las poblaciones indígenas a formas que permitieron la sobrevivencia de la población indígena. Su organización territorial se delimitó a pequeñas unidades territoriales que acogieron la organización social de la comunidad.

Las instituciones de dominación colonial desaparecieron formalmente con los procesos independentistas y con la instauración de regímenes liberales en América Latina. Sin embargo, los mecanismos de dominación económica y política prevalecieron a través de las políticas indigenistas.

Un elemento importante de estos mecanismos de dominación, es el aspecto ideológico en la conformación de los Estados en América Latina, pues, aunque el pensamiento político

¹ En base a las bulas papales de Alejandro VI de 1493, en que se autorizaba a los monarcas de España y Portugal a tomar control de las tierras “descubiertas”, así como de sus habitantes - los que debían ser convertidos al cristianismo - los conquistadores reclamaron para sí el dominio de las tierras indígenas, sin mayor consideración inicial por sus derechos posesorios.

liberal post independentista reconoció la igualdad y la ciudadanía a la población originaria y afrodescendiente, las nuevas instituciones mantuvieron las estructuras que reprodujeron la exclusión de estas poblaciones. A partir de ello, el racismo, oculto en las ideas de igualdad y de mestizaje, ha permeado toda la estructura estatal, así como las relaciones sociales en nuestros países; este aspecto no debe menospreciarse, pues hasta nuestros días, el racismo institucionalizado es uno de los grandes obstáculos que mantiene a gran parte la población indígena y afrodescendiente de América Latina en la pobreza y marginación.

1 La población indígena en América Latina



Fuente: UNICEF – FUNPROEIB Andes, Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas, UNICEF FUNPROEIB, Cochabamba, 2009.

La definición de comunidad

El despojo ininterrumpido de tierras y la transformación de los territorios de los pueblos indígenas en América Latina no fueron procesos estáticos sino procesos dinámicos, permanentes y sistemáticos que continúan hasta nuestros días con diferentes características. A pesar de ello, los rasgos sociopolíticos de las grandes civilizaciones sobrevivieron en pequeña escala; de igual forma sobrevivió el vínculo simbólico de los pueblos indígenas con su territorio.

En el momento de la conquista y la colonización, existían unidades territoriales para la producción, que no eran concebidas por las sociedades originarias como una forma de propiedad sino como formas de producción y de organización social a través de las cuales se garantizaba el acceso al sustento para la sobrevivencia de toda la población mediante sistemas de rotación de cultivos; el *calpulli* era la unidad en Mesoamérica y el *ayllu* lo era para el territorio andino.

Estas formas de organización para la producción están basadas en los principios de reciprocidad, relacionalidad y complementariedad (que como ha sido ampliamente estudiado por la antropología social, son características fundamentales de las comunidades indígenas). Estas formas de propiedad, de producción y de distribución eran marcadamente opuestas a la forma de propiedad privada en Occidente.

Durante la conquista y la colonia, estos sistemas fueron alterados y las poblaciones fueron reorganizadas territorialmente a través de las principales instituciones para la apropiación de tierras en las colonias españolas y portuguesas, como la encomienda y la sesmaria, cuyo objetivo era no sólo el saqueo económico sino además el control político, dado que el objetivo de los colonizadores era el control de las tierras “descubiertas”.²

La encomienda y la sesmaria provocaron la dramática disminución de la población originaria, la muerte de millones de africanos/as traídos como esclavos, y el desplazamiento y el reagrupamiento forzado de la población para establecer los mecanismos de dominación en el nuevo mundo.³ A partir de ese momento y hasta nuestros días, la propiedad privada de la

² La doctrina de la “tierra de nadie” o *terra nullius* que hasta nuestros días los países de Europa o el gobierno de Australia utiliza para justificar la ocupación de territorios, es un resabio de las formas de conquista que se aplicaron en nuestro continente. La *terra nullius* es el término jurídico del territorio que no es reclamado por ningún Estado o país y por tanto susceptible de ser repartido entre colonos.

³ La encomienda consistía en la imposición de un tributo que la población originaria debía dar al encomendero y que se pagaba con servicio personal y mediante especie como marcaban las leyes coloniales, las cuales indicaban además que la encomienda no permitía apropiarse a los titulares de las tierras indígenas. La población

tierra se convirtió en el criterio fundamental para la definición de lo que es la comunidad indígena; los títulos de propiedad otorgados por las instituciones coloniales cambiaron la historia de los territorios en las poblaciones originarias.

Este despojo territorial de inicio fue el origen en el momento histórico de ascenso del capitalismo; sin embargo, el despojo continuó a través de otras prácticas. La mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas, todo el proceso de reformas jurídicas que se han realizado para determinar los derechos de propiedad de la tierra (comunal, colectiva, estatal, etc.) en propiedad privada, así como la supresión de los derechos sobre los bienes comunales, son formas de acumulación por desposesión que se han reproducido desde la colonización. Otras prácticas que tienen continuidad histórica son también “la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de modos de producción y de consumo alternativos (autóctonos); procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos (los recursos naturales entre ellos); y, por último, la usura, el endeudamiento de la nación y, lo que es más devastador, el uso del sistema de crédito como un medio drástico de acumulación por desposesión.”⁴ En particular para los casos que reviso en esta investigación, México y Bolivia, con la constitución de los Estados modernos y el impulso al capitalismo no se reconoció la importancia de la relación que existe entre los pueblos indígenas, la forma de producir y distribuir, y su forma de organización social, política y cultural particular; de tal manera que, en los siglos posteriores, en la gran mayoría de los procesos de redistribución de la tierra el procedimiento de reconocimiento exigía los documentos probatorios de la propiedad de la tierra expedidos por la colonia.

Desde la perspectiva política, la constitución, consolidación y expansión de los Estados hacia las zonas indígenas en estos dos países fue un proceso que se llevó a cabo de forma simultánea al despojo de las tierras; el Estado moderno se consolidó, durante todo el siglo XIX, sobre la base del despojo territorial institucionalizado de los pueblos indígenas. Este proceso político y económico tuvo su base ideológica de dominación en el racismo, el cual quedó incrustado en la estructura institucional de estos dos Estados pero también en otros de la región y en la relación de estos con las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

que no quería ser “encomendada” y pagar tributo abandonaba sus tierras, con la consecuente apropiación por parte de los encomenderos. La sesmaría era una institución que ya se utilizaba en Portugal antes de la conquista y mediante la cual se concedía a los colonizadores tierras consideradas “no productivas o aprovechadas” después de un periodo de cinco años.

⁴ David Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid. Ediciones AKAL. 2005. Pág. 175.

La visión racista y estamental nunca fue combatida ni desaparecida en y por los nacientes Estados liberales. La idea de la igualdad liberal que revistió el engranaje jurídico político de los nuevos Estados contribuyó a tratar de ocultar la diversidad cultural de las sociedades y a formar la idea de que esa diversidad, entendiéndose la persistencia de las formas de organización originarias y toda su cosmovisión, así como las de la población africana traída a América, constituían un obstáculo al desarrollo y al progreso. La idea positivista de la nación como una agrupación conformada por hombres que profesan ideas comunes negó de facto la posibilidad que las formas de organización y pensamiento indígenas estuvieran en los proyectos nacionales.⁵

En México surgió el indigenismo como una propuesta generada a partir de un proyecto de país basado en la idea de que el mestizaje era el concepto que aparentemente “resguardaba” al país de la ideología de la superioridad racial que en ese momento estaba en auge en Occidente. El indigenismo como ideología fue retomado en otros países de América Latina hasta la década de los cincuenta, aunque sus alcances fueron diferentes en cada país.⁶ La idea de que los pueblos originarios y los pueblos africanos víctimas de la esclavitud y sus descendientes en nuestro continente eran inferiores, es una idea que colaboró a su exclusión y marginación a lo largo de la historia, incluso en las coyunturas posteriores a movimientos revolucionarios en los países latinoamericanos. Un racismo institucionalizado que permanece hasta nuestros días en prácticamente todas las sociedades latinoamericanas y del Caribe, cuya principal característica es la negación de que ese racismo existe. De forma que, además de la racionalidad económica que subsistió en la apropiación de los territorios y en la determinación de las formas de dominación política, el racismo –abierto o subrepticio- ha sido un elemento central en la construcción de las estructuras políticas, sociales y culturales en América Latina.

Los movimientos de Independencia consolidaron la idea de lo nacional como la unidad social; los símbolos del mestizaje encarnaban esa unidad en torno a lo nacional; la diversidad

⁵ Véase Henri Favre, *El indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

⁶ En el caso de Bolivia, se han desarrollado categorías como el mestizaje colonial andino para explicar como se construyó un mestizaje que “conduce al reforzamiento de la estructura de castas mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional y los condenan a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado, aunque paradójicamente, todas estas renuncias se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria. Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias encubiertas en Bolivia*, en Albó, Xavier; Barrios, Raúl (Coordinadores), *Cultura y política*, N° 1. Editorial CIPCA; Aruwiyiri. La Paz. 1993. Puede decirse que en México el mestizaje fue un exitoso proyecto de nación que sirvió de modelo para otros países en América Latina.

cultural fue negada, y sus formas de organización política y social y su componente comunitario, no fueron consideradas como parte de la unidad nacional. Las identidades que existían con anterioridad a la conquista quedaron subsumidas a una única identidad nacional, lo cual fue un proceso paralelo a los procesos de dominación política y la consolidación de las nuevas clases sociales.

Desde esta perspectiva se pensaron y ejecutaron las acciones reformistas en torno a la tierra en toda América Latina. El mestizaje como proyecto nacional, provocó la reducción de la población indígena a núcleos pequeños de población y la desplazó a otras tierras. Ese pequeño núcleo, la comunidad, reducido por la acción del despojo y reforzada como la única alternativa de sobrevivencia para la población originaria, fue consolidada como la forma “legítima” de propiedad y de vida, y al mismo tiempo tolerada como un mal necesario mientras la nación avanzaba hacia la modernidad.

La comunidad indígena fue definida como una unidad social basada en el trabajo agrícola y cuya propiedad de la tierra quedó determinada, acotada y tutelada por el Estado; es decir, una forma de organización social cuyas características principales eran esencialmente agrarias y no contenían elementos de identidad étnica o de institucionalidad política.

Aquí se entiende por *comunidad indígena* a la unidad social y entidad territorial, lingüística, cultural y política, con jurisdicción en una demarcación territorial, una estructura política (forma de gobierno, procedimientos para la elección de autoridades, mecanismos de rotación), instituciones y una normatividad propia cuya base es el trabajo agrícola, y a partir del cual se desarrolla un conjunto de formas de organización y una cosmovisión propias desarrolladas a partir de las relaciones de parentesco establecidas históricamente. La comunidad no es una entidad homogénea, armónica e inmutable, sino un espacio social con contradicciones y conflictos internos y externos, pero que cuenta con mecanismos propios para mantener la unidad comunitaria y la corporatividad, basados fundamentalmente en la cosmovisión compartida que se reproduce desde la unidad básica que es la familia.

Para la definición de comunidad, retomo algunas de las características de la comunidad que señala el antropólogo Miguel Bartolomé⁷ y agrego otras que me parecen también fundamentales:

⁷ Existe un extenso debate sobre los rasgos de la comunidad; algunos antropólogos como el propio Miguel Bartolomé proponen categorías como la de grupo etnocultural o etnolingüístico para diferenciar de las nociones totalizantes como la de “comunidades indígenas”. Alicia M. Barabas, Miguel Bartolomé Coordinadores. *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, Consejo Nacional para la

- a. El sujeto colectivo es la comunidad y no el individuo.⁸
- b. La relación con un territorio que es históricamente asumido como propio.
- c. La propiedad de ese territorio es asumida como colectiva y no como propiedad privada.
- d. El control sobre el usufructo de ese espacio es por tanto de comuneros, es decir, colectiva.
- e. La organización política propia está orientada hacia el autogobierno.
- f. Tiene sistemas normativos propios que son transmitidos de manera oral.
- g. La vigencia de algunos niveles de independencia económica.
- h. La articulación con el mercado de trabajo.
- i. La existencia de sistemas de trabajo conjuntos.
- j. La vinculación colectiva con el Estado e instituciones.
- k. La historia propia es compartida por la colectividad.
- l. La comunidad ritual.
- m. La religiosidad es asumida como propia.

La comunidad, como unidad social básica, sobrevivió al despojo y a los embates del capitalismo porque se adaptó a las propias formas acotadas y ajenas de organización que le fueron impuestas. Sin embargo, su forma de organización social no fue reconocida por el Estado y, por ello, todos los procesos de reforma y regulación de la tierra y los territorios que se emprendieron durante el Siglo XX no se ejercieron como un principio restitutivo sino como un ejercicio de redistribución de la propiedad de la tierra; no fueron una acción de justicia para

Cultura y las Artes: Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999. Otras perspectivas como la de Luis Villoro, discuten la noción de comunidad desde las implicaciones para las libertades, derechos y obligaciones de los individuos que la conforman. En la antropología existen corrientes que utilizan el término étnico o etnia como sinónimo de poblaciones con características culturales, económicas y políticas en un territorio determinado. No debe olvidarse que el concepto de la etnia tiene una dimensión histórica fundamental, pues la formación de naciones provocó un cambio sustancial en su conformación. A partir de entonces, lo étnico se diferencia y en algunos casos, se contrapone, a lo nacional.

⁸ En oposición a la visión liberal, la comunidad implica una visión colectiva puesto que es una unidad social, lo cuál no significa homogeneidad política o ideológica al interior, sino la concurrencia en objetivos para el bienestar común.

devolver lo despojado, sino procesos de reacomodo territorial bajo las normas dictadas por el propio Estado.

Así, la comunidad (como una forma de organización social y política propia) y lo comunitario (como la visión colectiva del ser social que emana de esa forma de organización), se encontraron en un contradictorio proceso en el que, por un lado, la comunidad se consolidó como la forma básica de la vida indígena, y por otro, una confrontación permanente entre esa visión y el Estado-nación, cuya ideología sustantiva, el nacionalismo, está basado en la idea de que el territorio es sinónimo de la patria histórica y por lo tanto debe conservar la unidad y el control.

La comunidad indígena siguió siendo una entidad tutelada y controlada por el Estado; esta tutela, sin embargo, no significó que las comunidades indígenas perdieran las prácticas ancestrales asociadas a la relación, ocupación y distribución de sus territorios, por ser el tema que nos ocupa aquí. La sobrevivencia de algunas de las instituciones y formas propias de organización indígenas ha sido posible justamente por los lazos culturales que colectivamente han desarrollado las comunidades con sus espacios, así como por el hecho de que la base de la organización social está en el trabajo agrícola.

Así, para la comunidad indígena es una necesidad elemental poseer y usufructuar la tierra para su sobrevivencia colectiva y familiar, pero también es la base para sostenerla como una forma de organización social y política.

En esta investigación se define *territorio* como un espacio mucho más amplio en la vida de los pueblos, tanto en su delimitación geográfica como en sus implicaciones sociales y políticas. Los pueblos indígenas tienen diversas prácticas de relación, ocupación y distribución de estos territorios, y cada una de estas formas distintas de relación tienen un significado simbólico para cada pueblo indígena.

Durante la década de los setenta, los movimientos indígenas demandaron a los gobiernos respetar la importancia que esta dimensión cultural del territorio tiene para los pueblos indígenas, independientemente de su importancia para la reproducción económica de la comunidad; esa trascendencia cultural y simbólica del territorio es también parte de los mecanismos sociales que hacen ser comunidad.

La reconstitución territorial se convirtió en un proyecto de los propios pueblos, en su proceso de construcción de autonomía y autodeterminación. Pero por ahora, regresaré nuevamente a la definición de la comunidad.

Los intelectuales y líderes indígenas han formulado sus propios conceptos y marcos teóricos acerca de la comunidad; en México, el caso más destacado son los intelectuales zapotecos y mixes del estado de Oaxaca que han desarrollado el concepto de comunalidad, el cual hace referencia a una “esencia” de la identidad comunitaria, cuyas bases son el territorio, el trabajo comunal, el poder comunal y la fiesta.

Uno de los autores mixes que han desarrollado este concepto de comunalidad es Floriberto Díaz, quien realizó estudios sobre la identidad cultural zapoteca y mixe; define la comunalidad de la siguiente manera:

La comunalidad es una propuesta para identificar a los indios que está más allá del criterio lingüístico. Se refiere al modo de vida comunal que caracteriza a las comunidades indias resaltando el tipo de vida y no sólo su ámbito de realización. La comunalidad indica la voluntad individual de ser colectividad y se distingue por la reiteración cíclica, cotidiana y obligatoria de esta voluntad por medio de la participación en las actividades de poder, trabajo, fiesta y relación con el territorio. Esta organización, para la expresión de tal voluntad colectivista, está firmemente cimentada en un denso tejido social comunitario y regional, constituido por las múltiples (y costosas) relaciones festivas y alianzas de parentesco consanguíneo y ritual, así como por el intercambio recíproco de bienes.⁹

Floriberto Díaz definió también otras nociones que, considera, se deben tener presentes para entender la diferencia entre la concepción occidental y la indígena y deben comprenderse de forma integral: lo colectivo, la complementariedad y la integralidad.

Por su parte, para Jaime Martínez Luna, otro intelectual zapoteco que ha desarrollado este concepto, “el eje de la comunalidad es la donación comunal de trabajo tanto en el ejercicio del poder como en la fiesta, en la ayuda mutua y en el uso y defensa del territorio. Es a partir de la relación y los derechos sobre el territorio como se constituye la asamblea, el sistema de cargos y el disfrute comunal.”¹⁰

Según Hugo Aguilar, “la comunalidad es el complejo sistema de valores culturales, principios, relaciones y actitudes sociales que estructuran una institucionalidad comunitaria, con la cual se persigue un equilibrio constante entre las obligaciones y los derechos (cargos, tequios, servicios) de quienes pertenecen a un territorio común y asumen la responsabilidad colectiva (asamblea) sobre un destino también común. Es el referente al que se remite esencial y cotidianamente para reconstituir, resarcir o reestructurar relaciones de reciprocidad entre

⁹ Jaime Martínez Luna. *Comunalidad y desarrollo*. CONACULTA. México. 2003. P. 9.

¹⁰ Aguilar, H., Velázquez C. Ma. Cristina, “La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política en conflictos electorales municipales en Oaxaca”. En Leyva, X., Burguete, A., y Speed, S. *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS, 2003.

individuos y entre grupos, apelando a una tradición antigua de la que proviene el sentido simbólico originario de la comunidad indígena”.¹¹

En el caso de Bolivia, existe uno de los paradigmas teóricos más desarrollados de toda América Latina, el indianismo, propuesta desarrollada por los intelectuales Fausto Reinaga y Felipe Quispe, que recupera también elementos comunitarios como la solidaridad, el respeto y la honradez, para revalorarlos en la perspectiva de una nueva civilización diferente a la que el Occidente plantea.¹² El indianismo reivindica al indio como sujeto histórico, en oposición a las visiones racistas mestizas y al propio indigenismo, en oposición al nacionalismo revolucionario que consideraba a las poblaciones originarias únicamente en su condición campesina, y en oposición también al marxismo que no tomó en cuenta el desarrollo histórico de los pueblos originarios.

Tanto Reinaga como Quispe, consideraban que la comunidad, en la forma de organización social ayllu, era la base para el socialismo comunitario o sistema socialista de ayllus, a través del establecimiento del Estado del Qullasuyu que sustituirá al Estado mestizo.

En la actualidad, el concepto de comunidad está en discusión, pues existen visiones apologistas que consideran que ésta tiene un carácter sustancial inmutable y armónica; por otro lado, y es la postura a la que se adscribe esta investigación, se considera que la comunidad contiene una racionalidad que sostiene el tejido social, pero no es inmutable, sino que, como código de identidad cultural entre los pueblos indígenas, se modifica y permite la sobrevivencia colectiva; en esta investigación se habla de lo comunitario como sinónimo de comunalidad.

En las demandas por el territorio, los pueblos indígenas han reivindicado la necesidad de la reconstitución como comunidad y como pueblos, porque han sido fragmentados durante el desarrollo del capitalismo. La reconstitución territorial es entendida como un proceso que abarca la recuperación territorial (es decir, contar con la seguridad en la tenencia de la tierra y jurisdicción sobre el territorio), pero también alcanzar la autonomía política, lo cual pone la lucha de los pueblos en un nuevo plano de confrontación, no sólo con el Estado sino también con otros actores que históricamente han estado presentes en las realidades políticas y sociales latinoamericanas.

¹¹ Ibidem, p. 417.

¹² Para revisar a profundidad los planteamientos de Reinaga véase *La revolución india* (1970) y *La Tesis india* (1971). Para el caso de Felipe Quispe, véase *Tupac Katari vuelve y vive carajo...* (1988).

En la lucha por la recuperación de sus territorios, la recuperación o fortalecimiento de la comunalidad o lo comunitario ha jugado un papel fundamental, pues constituye el núcleo de una verdadera reconstitución desde el núcleo de una forma de organización social llamada comunidad.

La doctora Raquel Gutiérrez, siguiendo a Zavaleta en su definición de lo nacional-popular, ha desarrollado el concepto de lo comunitario-popular como aquellas “posibilidades de irradiación estable de esas formas sociales y políticas anteriores, eminentemente presentes en los momentos de exhibición del antagonismo social, también como potencias estructuradoras y estables de composición de lo social en tiempos de descomposición de lo estatal nacional y de posibilidades de imaginar formas de autorregulación y autogobierno no necesaria o plenamente estatales ni capitalistas.”¹³

Desde mi punto de vista, la territorialidad que han definido los pueblos indígenas tiene que ver con estas potencialidades e incluso, como se desarrollará en el capítulo tercero de esta investigación, la territorialidad puede ser un elemento emancipatorio porque es un factor que promueve la organización política y social, al mismo tiempo que fortalece al núcleo social.

¹³ Raquel Gutiérrez Aguilar *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. La Paz. Textos Rebeldes. 2008.

Definición de pueblo indígena

Comunidad y pueblo

La definición de pueblo indígena ha sido polémica tanto en el plano académico como en el político. En cuanto a su definición como una categoría de análisis, hablar de territorio como una ubicación geográfica es imprecisa; pero cuando se hace referencia a un criterio de autoidentificación identitaria, entonces la noción de pueblo cobra sentido como lo que hace que un grupo sociolingüístico que se ha establecido históricamente en un espacio se identifique entre sí, y comparta idioma y cultura comunes.¹⁴

En el plano político, algunos autores¹⁵ concuerdan en que la delimitación territorial de un pueblo es más un referente para la acción política que una unidad de pertenencia claramente delimitada para quienes la integran. La autoidentificación como pueblo ha tenido impacto político para el fortalecimiento de las luchas indígenas porque es parte de la agenda la reconstitución social y cultural; en el campo de la confrontación con los Estados nacionales, el reconocimiento de la jurisdicción política y territorial en el plano del derecho internacional, ha sido limitada por las implicaciones políticas a nivel global.¹⁶

Otros elementos para la definición de pueblo indígena son los lazos de parentesco y sobre todo el sistema de cargos, que funciona a nivel de la comunidad como unidad, pero que también articula a un conjunto de comunidades. Arturo Lomelí, refiriéndose a la realidad del estado de Chiapas en México, define pueblo indígena como “una entidad político-territorial que en ocasiones abarca el espacio moderno del municipio, resultado de las diferentes influencias que han tenido en su historia: su origen mesoamericano, el concepto español de pueblo y el moderno de municipio”.¹⁷

Para este autor, pueblo es “una colectividad de personas unidas conscientemente por una comunidad de origen, de historia, de tradiciones, de cultura y de religión que se afirma como sujeto de derechos culturales, políticos y económicos, resaltando en primer lugar el derecho a

¹⁴ Antropólogos como Miguel Bartolomé utilizan la categoría de grupos etnolingüísticos por ejemplo para denominar a aquellas colectividades lingüísticas y culturales provenientes de milenarios procesos de diferenciación que han separado a sus miembros en el nivel lingüístico y construido lealtades políticas. Alicia M. Barabas, Miguel A. Bartolomé, coordinadores. *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1999.

¹⁵ Héctor Díaz Polanco. *La diversidad cultural y la autonomía*. México. Nostra ediciones. 2009.

¹⁶ Véase el anexo 1 “El derecho al territorio desde la perspectiva de los derechos indígenas”.

¹⁷ Arturo Lomelí González. *Los servidores de nuestros pueblos. Syu’el jtuuneletik ta jlumaltik*. México. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. 2002. P. 39-40.

la autodeterminación.”¹⁸ Asimismo, considera que las características de su estructura son principalmente la demanda de derechos sobre un territorio, el establecimiento de lazos de parentesco, la residencia en la comunidad, el acceso a tierras de cultivo, compartir una cultura, idioma, y costumbres semejantes, compartir una definición simbólica de sí mismos que los identifica, el cumplimiento de las obligaciones de servicio que impone la comunidad, el reconocimiento de las autoridades propias como eje para el control social y el mantenimiento de sus sistemas normativos.¹⁹

En el aspecto territorial, tiene relevancia diferenciar la comunidad indígena del pueblo, porque las comunidades no ocupan territorios compactados y pueden incluso estar dispersas en un territorio; para considerarse pueblo indígena, es fundamental la conciencia de una identidad colectiva en torno a la cual se aglutinan para compartir una organización social, que necesariamente se basa en sus rasgos culturales y definir también una unidad territorial más allá de los límites impuestos.

En esta investigación se considera pueblo indígena a la entidad sociocultural conformada por comunidades aglutinadas en torno a la conciencia de una identidad colectiva común basada en sus rasgos culturales, que comparten una organización social y política propia y que han definido un espacio geográfico determinado.

El territorio y los pueblos indígenas

Como se ha desarrollado en los apartados anteriores, ese espacio de vida de los pueblos indígenas ha sido reconfigurado en los momentos de expansión capitalista, con mayor vigor en tres grandes coyunturas históricas: la primera gran reconfiguración territorial que fue la conquista; los procesos de reformas agrarias que emprendieron los estados latinoamericanos durante el siglo XX y, la tercera coyuntura, las nuevas formas de despojo del neoliberalismo que están modificando espacial y socialmente los territorios de los pueblos indígenas. La acción organizada de los propios pueblos indígenas pugna por la recuperación y reconfiguración de sus territorios, bajo la forma de distintos proyectos políticos, uno de ellos la autonomía, que adquiere formas diversas y específicas para cada pueblo.

En el continente encontramos situaciones múltiples y muy diversas de los pueblos indígenas con respecto a su territorio, según el acceso, la propiedad y disfrute de dicho

¹⁸ Ibidem, p. 41.

¹⁹ Ibid, p.41.

territorio, todo producto de procesos históricos de larga duración que son el contexto de problemáticas actuales. Algunas de estas situaciones son las siguientes:

Los pueblos originarios reconocidos o dotados por las reformas agrarias con un fuerte arraigo a lo territorial como fundamento de su historia y su futuro. En Mesoamérica y los Andes, existían civilizaciones fuertemente arraigadas en sus territorios que fueron reconfiguradas desde la conquista; los pueblos fueron dispersados y reagrupados para un mejor control político y económico durante la colonia y la independencia, pero algunos lograron mantenerse en sus territorios originarios debido al otorgamiento de títulos coloniales sobre todo a los señores caciques. Esos pueblos han mantenido su identidad, no de manera inmutable, sino adaptándola a diversas circunstancias. La recuperación y fortalecimiento identitario ha impulsado a la recuperación del territorio como proceso de descolonización y como construcción de espacio propio autónomo. Podemos observar por ejemplo los casos de pueblos de raíz maya como los tzotziles y tzeltales en los Altos de Chiapas; pueblos mixes, mixtecos y zapotecos de la sierra gorda de Oaxaca; los aymaras en el occidente de Bolivia y comunidades quechuas en el norte de Perú que se han enfocado, con diferentes estrategias, a la recuperación del territorio que consideran suyo desde antes de la conquista.

Otra situación distinta son los pueblos que colonizaron tierras como parte de las reformas o políticas agrarias y que generaron nuevas formas de organización y nuevas territorialidades como el oriente de Bolivia, la selva de Chiapas, las zonas amazónicas de Colombia, Ecuador o Perú. Como parte de las reformas agrarias, se dotaron de tierras a solicitantes que podían ser de uno o más pueblos indígenas, de forma que algunas poblaciones colonizadoras son diversas culturalmente. Por otro lado, en ocasiones las tierras dotadas no tomaron en cuenta que existían previamente pueblos que, aunque no ocuparan los terrenos para la siembra de forma sedentaria, si la utilizaban para siembras temporales y accedían a los recursos en ellas existen. Hasta hoy, existen muchos conflictos entre comunidades debido a estas políticas más planeadas y que ignoraron la población que existía ahí.

Los pueblos sin tierra y que luchan por obtenerla como eje de su organización y mediante diversas estrategias son todavía una gran cantidad en todo el continente; destaca el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil que, si bien no es un movimiento completamente de composición indígena que reivindique la identidad como parte de su ideario y proyecto político, si ha sido inspiración para otras organizaciones indígenas y campesinas.

Una situación distinta es la de los pueblos llamados “no contactados” que mantienen una relación con el territorio diferente al sedentarismo; aquí son los casos del Chaco en Paraguay o en la Amazonía peruana.

Uno de los elementos que posibilitó la sobrevivencia de la comunidad, es la vinculación simbólica de los pueblos indígenas con su territorio, y es hoy, además, una importante base para las luchas por la recuperación y reconstitución del territorio.

Hay que recordar que el concepto de la tierra de los pueblos originarios era distinta a lo que hoy conocemos; por ejemplo el calpulli o el ayllu no eran considerados como una forma de propiedad únicamente, sino como una forma de organización para la producción, en la que el acceso y el sustento para todos los miembros estaba garantizado mediante sistemas de rotación y en los cuales la relación de la comunidad con el territorio se rige bajo los principios de reciprocidad, relacionalidad y complementariedad. Incluso Murra habla de un principio fundamental, la redistribución por parte del Estado incaico, que sobrevivió hasta la expansión del Tawantinsuyo: “La mayor parte de lo almacenado se gastaba e invertía allí donde la autoridad creía más conveniente. En este sentido, el Estado Inca funcionaba como un mercado: absorbía la productividad "excedente" de una población autosuficiente y "trocaba" este excedente en la alimentación del ejército, de quienes servían en la mit'a o en la de la familia imperial, tratando, de paso, de ganarse la lealtad de los beneficiados.”²⁰ En este sentido, Murra hace la diferencia de este sistema con una “economía de bienestar”, pero lo realza como una estrategia económica siempre en oposición al tributo monetario impuesto por los españoles.

Mediante este conjunto de formas simbólicas, la comunidad indígena crea representaciones de su espacio que conforman la territorialidad propia. Bonfil Batalla desarrollo el concepto de “territorialidad simbólica” para sustentar que ésta es un requisito fundamental para el funcionamiento de las instituciones que garantizan la reproducción de un mundo cotidiano y distintivo y para la formulación de un proyecto político propio.²¹

²⁰ Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos. 1975. P. 43.

²¹ Guillermo Bonfil Batalla. *Utopía y revolución, el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México. Nueva Imagen. 1981. P. 25.

La territorialidad, territorialización y la dimensión simbólica

La territorialidad simbólica es la construcción cultural de un espacio, partiendo del concepto de cultura como un sistema de símbolos y de sentidos ya producidos, transmitidos en el tiempo, interpretados y reinterpretados constantemente.²²

A partir de esta territorialidad se constituye una forma de construir el espacio, es decir, una forma de resignificar sentidos en la cotidianidad de una colectividad; los pueblos construyen su espacio desde la cotidianidad y desde una acción socio cultural fundamentalmente. Para el estudio de la territorialidad, se han abordado las formas simbólicas de representación del espacio a través del estudio de los rituales que realizan los pueblos y comunidades originarias.

Esta recreación simbólica forma parte de la cosmovisión, del núcleo duro de la cultura de los pueblos, entendiendo por cosmovisión la definición de Alfredo López Austin, como un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo. La cosmovisión es un hecho histórico del pensamiento social, inmerso en un curso de larga duración, integrado por diversos sistemas ideológicos como un macrosistema estructurado y congruente.

La definición de López Austin ayuda a comprender la cosmovisión como un movimiento de cambio y permanencia en conflicto, y que es una abstracción de los modelos de representación de la realidad. Austin se acerca a la comprensión de la cosmovisión desde la tradición, entendida ésta última como el acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones, emociones y formas de acción. En dicho acervo se desarrollan pautas e ideas de conducta con las que miembros de una sociedad viven individual o colectivamente. La tradición es parte de la cultura, pero es aquella parte que hace énfasis en la continuidad, en el *núcleo duro* que permanece a lo largo de generaciones; aunque es claro que la cultura es heterogénea y que los elementos que la integran van desde ese núcleo duro, hasta los más mutables. Los mitos y los ritos son los vehículos de expresión para el estudio de la cosmovisión pues son representaciones, símbolos abstracciones de esa cosmovisión.

²² Véase Luis Tapia, *Una reflexión sobre la idea de un Estado Plurinacional*. La Paz. OXFAM Gran Bretaña. 2008.

Esta construcción del espacio, en una cotidianidad que es conflictiva, también está atravesada por las relaciones de poder y de dominación, y por la acción social de los propios pueblos y comunidades indígenas.

En las luchas políticas y agrarias, la territorialidad adquiere nuevas dimensiones, el planteamiento de la recuperación integral del espacio. Con ello se trasciende la lucha en los marcos que el capitalismo había planteado para el acceso a la tierra mediante instancias agrarias, y se plantea construir alternativas que tienen que ver con la recuperación de tierras, pero también con la demarcación política de territorios, virtual o no, pero que significa determinar espacios de disputa por el poder y la dominación, por proyectos sociales y económicos distintos a los estatales. Esa fue la novedad en la demanda por el territorio.

Al poner en el plano de la demanda el territorio como un espacio más amplio que la comunidad local, los movimientos indígenas están poniendo el dedo en la llaga: el territorio es un espacio en el que se desenvuelven relaciones de poder, concretamente, una relación que ha sido tremendamente desigual entre los indígenas y el Estado, el cual trata de imponer la idea de la unidad territorial del suelo patrio, y los grupos que basan su poder económico y político en el despojo y en el control territorial.²³

En el aspecto de la acción social, las organizaciones indígenas demandan territorio pero también territorializan su acción social al construir espacios en la resistencia. O como propone Milton Santos, ver el espacio como verbo y no como sustantivo: “grafar” como acción de construcción del espacio desde los sujetos.²⁴ Álvaro Bello incluso observa que al plantear la configuración de formas alternativas de territorios “la territorialización de las demandas indígenas es también un modo de representar un proyecto de ciudadanía étnica alternativo o diferente del proyecto nacional.”²⁵

²³ La formación de los estados nacionales encierra un conflicto inherente: Según Stavenhagen dos tipos de nacionalismo el nacionalismo como ideología del estado nación que concibe al territorio como referente necesario no tanto como espacio en que se aplican los derechos ciudadanos y un sistema jurídico, sino como la patria histórica de la que surge la nación étnica y a la que siempre está ligada. Y el nacionalismo étnico que lucha por unificar la patria étnica con la unidad territorial real sobre la cual cada pueblo tiene control. A partir de esto Stavenhagen propone el concepto de grupos étnicos como colectividades determinadas históricamente con características objetivas y subjetivas que existen a lo largo del tiempo.

²⁴ Véanse los aportes de los geógrafos como Carlos Walter Porto Gonçalves, Paulo Alentejano, Milton Santos sobre como los movimientos sociales producen espacio, por lo que es proponen, para su estudio, retomar la espacialidad y la temporalidad de dichos movimientos sociales, así como el análisis de los conflictos que se producen y que también tienen una materialidad espacial. Bello, Á. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina. Chile: CEPAL.

²⁵ La demanda por el territorio ha estado vinculada históricamente con la pérdida y deterioro gradual de las tierras, proceso sufrido por las comunidades enfrentadas a la falta de reconocimiento de su relación con sus

La territorialización no es una mera “mapificación” o regionalización por ejemplo, económica.²⁶ Es, además de acción social, lucha política y cultural de unos actores por imponer su propia jurisdicción sobre un territorio así como también su propia significación de este territorio, es decir su territorialidad. Esta territorialización tiene que ver con la forma en que los actores perciben su territorio; y esta particular forma de percibir es también identidad, es una forma de organización social, política y económica, son relaciones sociales y simbólicas.

Esta idea de territorialización permite ver el territorio como un espacio en continua construcción a partir de la acción colectiva y de la lucha social y no como algo inmutable. En el conflicto que se genera por la dominación o la intención de dominación de un sujeto sobre otro, se generan estrategias para el dominio y uso del territorio.

En las últimas décadas los pueblos indígenas han llevado a cabo diversas estrategias de recuperación territorial y de construcción de contrapoder que van estrechamente ligadas a las demandas de autonomía y libre determinación.²⁷

Para esta investigación, consideré como punto de partida el concepto de territorios étnicos desarrollado por Bonfil Batalla porque pone énfasis en la necesidad de atender no sólo el espacio de la comunidad, sino el proceso de reconstitución de los pueblos para explicar los

tierras, recursos y territorios. Asimismo, la hegemonía de un ‘territorio nacional’ se ha opuesto a la configuración de formas alternativas de territorio, pues se cree que éstas pueden atentar contra la homogeneidad y unidad de la nación. Al demandar territorio, los indígenas están subvirtiendo el orden territorial impuesto por el Estado nacional, instaurado como modelo único que representa a la nación y el Estado. De tal manera que la territorialización de las demandas indígenas es también un modo de representar un proyecto de ciudadanía étnica alternativo o diferente del proyecto nacional; de ahí su centralidad e importancia para la estrategia étnica.” Álvaro Bello. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Chile. CEPAL. 2004. p. 96.

²⁶ Vladimir Zambrano por ejemplo, discute esta territorialización que invisibiliza la capacidad cultural de los sujetos al considerárseles únicamente como un recurso más del territorio determinado por su medio geográfico, que es la visión de las instituciones gubernamentales agrarias o ambientales, por ejemplo. El autor define el territorio como “el espacio terrestre, real o imaginado, que un pueblo (etnia o nación) ocupa o utiliza de alguna manera, sobre el cual genera sentido de pertenencia, que confronta con el de otros, lo organiza de acuerdo con los patrones de diferenciación productiva (riqueza económica), social (origen de parentesco) y sexo/género (división sexual de los espacios) y ejerce jurisdicción. Hay territorios sagrados, festivos, ecológicos, productivos, etc., como territorios de uso privado o colectivo. En tanto que el territorio es humanizado, cultivado, representado, etc., genera comportamientos culturales en torno a él, leyendas, temores y topónimos. Cada pueblo, comunidad o sociedad quiere ser soberana sobre su territorio y ejercer autoridad en la comunidad política. Como los pueblos son diversos étnicos, político y culturalmente, las nociones de espacio varían de pueblo a pueblo, de nación a nación, de Estado a Estado.” Carlos Vladimir Zambrano, “Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural”, en Beatriz Nates (compiladora), *Territorio y cultura: territorios en conflicto y cambio sociocultural: memorias*. Universidad de Caldas: Departamento de Antropología y Sociología. 2001. p. 44-45.

²⁷ Las organizaciones indígenas del continente, reunidas en diversos encuentros continentales, han recuperado el nombre de Abya Yala (*tierra viva* o *tierra sagrada* en idioma kuna), para renombrar al continente.

múltiples procesos que intervienen en la configuración de nuevas territorialidades además de la recuperación de la memoria histórica.

“En el caso de los pueblos indios de América, la reivindicación de los espacios necesarios se fundamenta no sólo como proyecto hacia el futuro, sino también como restitución o recuperación de todas aquellas dimensiones sociales que han sido amputadas a estos pueblos a partir de la invasión europea. Lucha por recuperar tierras de las que han sido despojados; formas de organización que están mediatizadas por la sociedad dominante; lenguajes prohibidos y maneras de expresión reprimidas; personalidad propia enajenada; posibilidades de decisión negadas: la larga historia de la colonización, de la ignominia, durante la cual los pueblos indios han resistido o a la que se han opuesto de manera violenta, manteniendo siempre las bases de una sociedad propia y diferente.”²⁸

Estoy hablando aquí, no sólo de que los pueblos poseen dinámicas socioculturales propias para relacionarse con el entorno que les rodea, sino que también han protagonizado otras dinámicas de reapropiación territorial y organizativa a partir de crear espacios sociales y políticos (y no sólo la recreación cultural de la que hablaremos más adelante), como son las autonomías y otros procesos derivados de circunstancias como el desplazamiento, la migración, la expulsión, etc.

²⁸ Bonfil, *op. cit.*; p.31.

Definición de territorio

La diferencia con el concepto de tierra

En términos estrictamente económicos, la tierra es un medio de producción, material y económico, que genera subsistencia para quien la posee y/o trabaja. La particularidad que adquiere en la comunidad indígena es que la actividad agrícola es la base de la estructura social de la comunidad y el pueblo indígena; los ciclos agrícolas definen la temporalidad cultural y social: las fiestas y ceremonias, los ritos tienen una función social primordial en el propio tiempo y la historia colectiva, además de la dinámica propiamente económica.

La comunidad indígena y campesina es una unidad social en la cual la tierra, y todo lo que gira alrededor de ella, tiene una centralidad vital. La particularidad del trabajo agrícola en la comunidad indígena, es que se realizan un conjunto de rituales tanto familiares como comunitarios en torno a la siembra y a la cosecha, que van desde la elección y preparación de las semillas hasta la recolección. La ritualidad no es sólo individual, sino colectiva. Cada persona puede realizar una ceremonia a nivel familiar, pero también se realiza a nivel comunidad.

La comunidad indígena hace una serie de vinculaciones simbólicas en torno a la tierra; entonces, la tierra adquiere un carácter sagrado, que se amplía a todo el espacio en el que habitan como los ríos, bosques, montañas, cuevas, etc. Esta concepción de la tierra proviene de los pueblos originarios que habitaban en el continente antes de la conquista y la colonización, y desde entonces fue claramente distinta y contradictoria a la concepción de la propiedad individual.

El concepto de territorio y el concepto de territorio indígena

Aquí se define el territorio de los pueblos originarios indígenas como el espacio que éstos han construido históricamente, en el que viven y encuentran recursos suficientes para vivir y desarrollarse colectivamente; es el espacio en el que se generan identidades, relaciones sociales y de parentesco, relaciones políticas y de poder, formas de organización y en torno al cual, dichos pueblos han construido su cosmovisión y sus expresiones culturales. Para los pueblos indígenas el territorio es una conjunción de espacio y tiempo; cada componente de ese espacio tiene un significado porque es producto de una construcción socio-cultural e histórica.

Desde esta definición de territorio indígena, se analizaron en esta investigación los movimientos por la defensa y recuperación de los territorios, no sólo como parte de una lucha

agraria histórica, sino además, como parte de una disputa por un espacio político, social y económico del que han sido despojados los pueblos a lo largo de la historia.

La lucha por la tierra siempre ha sido el motor central de los movimientos revolucionarios campesinos. Pero en la década de los setenta, se puede ubicar un momento que marcó un tránsito de la demanda concretamente agraria, a una demanda más amplia por el territorio: Durante esa década, los movimientos y luchas indígenas hacen explícito el significado de la tierra no solamente en su dimensión económica como sustento familiar, sino que expresan la importancia de la dimensión del territorio como el espacio constructor de identidad y, al mismo tiempo, la identidad como producto de la relación de una sociedad con su espacio. Se hace más evidente la expresión de la dimensión política de las reivindicaciones al demandar el territorio como espacio de poder y dominación, y al mismo tiempo como un espacio desde el cual se resiste; su importancia ambiental y, por supuesto, su dimensión mítica e ideológica. Esos fueron contenidos sustanciales a la definición del territorio que dieron los pueblos indígenas durante esa década y que produjeron un rompimiento con la definición y la visión campesinista que habían impuesto las instituciones encargadas de las reformas agrarias.

Durante la década de 1980, en plena aplicación de medidas económicas neoliberales por parte de diversos Estados en América Latina que significó, entre otras cosas, que los Estados realizarán un papel de vehículos del capital, más que un garante de los derechos de los pueblos indígenas, la recuperación del territorio se convirtió en una demanda fundamental de los pueblos indígenas. La demanda de tierra estuvo enmarcada, y hasta cierto punto delimitada, por el marco de las reformas agrarias latinoamericanas de todo el siglo XX. Aunque en los siguientes capítulos analizaremos las reformas agrarias en particular de las dos experiencias seleccionadas para este estudio, en general las reformas agrarias delimitaron la comunidad indígena y campesina como unidad productiva destinada a impulsar el desarrollo del capitalismo en el campo pues modificaron los marcos legislativos para reforzar la propiedad de la tierra y toda la lógica productiva capitalista.

Durante la década de los noventa, los movimientos indígenas ampliaron la demanda de tierra a la demanda por el territorio. A principio de esa década ya estaba claramente diferenciado el concepto de territorio del concepto de tierra, en términos sociológicos, culturales y jurídicos.²⁹ El marco jurídico de algunos países que incorporaron estas definiciones

²⁹ En términos jurídicos nos referimos al derecho internacional reconocido por una gran cantidad de Estados. En el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo se diferenció claramente el territorio como un derecho colectivo que reconoce a los pueblos el control sobre los recursos y los procesos sociales que se da

(por la presión de los movimientos indígenas), promovieron que el territorio se convirtiera en una demanda generalizada, conceptualizada por las organizaciones como “el espacio que sintetiza elementos básicos de la identidad social, así como el pasado común, la cosmovisión y el lugar donde se producen las relaciones sociales, las redes de parentesco, los vínculos básicos y definitorios que el grupo organizado cree no poder encontrar en otros espacios”.³⁰

Una de las discusiones que tuvo lugar en el desarrollo de estos movimientos fue si la demanda por el territorio había surgido a partir de un proceso histórico derivado de la lucha por la tierra o fue una demanda promovida por organizaciones no gubernamentales, sobre todo de carácter ambientalista o culturalista que, de alguna manera, restaron e incluso, anularon el carácter de clase en la demanda por tierra. En particular para los casos que se abordaron en esta investigación, lo que se observó es que la perspectiva de la tierra como un problema de clase, nunca fue abandonada o reducida, sino que se ubicó en una reivindicación más amplia: la demanda por la autonomía.

La autonomía, como proyecto emancipatorio, incluye la seguridad en la propiedad de la tierra, pero también la posibilidad de ejercer una plena jurisdicción sobre el territorio en el que viven u ocupan los pueblos, bajo un gobierno propio y con sus propias reglas; es la capacidad de autogobierno en un territorio determinado por los propios pueblos indígenas. El ejercicio de la autonomía implica no solamente la denuncia y la exigencia del fin de las relaciones de explotación y de los mecanismos de despojo de la tierra, sino también la modificación de las relaciones políticas y sociales entre el Estado y los pueblos indígenas y sus formas propias de organización. La demanda por el territorio está ligada a la demanda por el reconocimiento del derecho a la autonomía como una expresión del ejercicio del derecho a la libre determinación.

El reconocimiento como pueblos supone un tipo y grado de autonomía más amplio que puede ser ejercido en un ámbito territorial más amplio como los municipios, cantones, departamentos, provincias, etc., identificados histórica, social y culturalmente entre sí; por ello, una condición y característica de la autonomía es la organización política encaminada hacia el autogobierno, con jurisdicción económica, política administrativa sobre su territorio, jurisdicción que puede corresponder o no a la estructura de las competencias administrativas que actualmente tienen los Estados nacionales en Latinoamérica. Este es un punto

en determinado ámbito, a diferencia del derecho a la tierra como un derecho de personas que puede encontrarse bajo formas legales de propiedad individual o colectiva y que da derecho al uso económico. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas aprobada el 13 de septiembre de 2007, utiliza indistintamente los términos tierras, territorios y recursos.

³⁰ Bello, *op. cit.* pág. 96.

particularmente sensible para el reconocimiento de las autonomías porque, como es bien sabido, las delimitaciones geográficas en los territorios de los Estados nacionales fueron históricamente impuestas y no consensadas con las poblaciones que han habitado esos lugares por siglos. La disputa por la jurisdicción territorial no es solamente por el modo de administrar y ejercer el gobierno de una población determinada, sino sobre todo en cuanto a la toma de decisiones en cuanto a los recursos naturales que los territorios poseen. Este es el asunto central por el que los Estados no reconocen plenamente la autodeterminación de los pueblos indígenas. Profundizaré un poco más en la complejidad de las implicaciones de la autonomía.

La autonomía implica la descentralización política (que es diferente de una descentralización puramente administrativa), lo cual rompe con la tradicional relación tutelada que desde las reformas agrarias se estableció entre los Estados y los pueblos indígenas, relación que ha impedido sistemáticamente su ejercicio pleno de la libre determinación y su pleno reconocimiento como pueblos.

Para la definición de autonomía, retomamos las características que propone Gilberto López y Rivas: las autonomías son procesos de resistencia de los pueblos o etnias para recuperar o fortalecer su identidad mediante la reivindicación de su cultura, el ejercicio de sus derechos colectivos y el establecimiento de estructuras político-administrativas, para lo cual es fundamental el ejercicio de derechos y protección del territorio; los procesos de autonomía requieren de una profunda transformación del Estado y de la sociedad, por lo cual su realización conlleva contradicciones y conflictos.³¹ En América Latina, las experiencias de autonomía son diversas: algunas son expresiones pluriétnicas y otras son monoétnicas; y en su mayoría han delimitado de manera diversa su espacio de jurisdicción ya sea en el espacio del municipio, del departamento, la región o la comunidad.

En esta investigación, se abordan dos casos en que los pueblos indígenas se proponen su reconstitución y su desarrollo como pueblos a partir de la recuperación y defensa de su territorio; son casos de lucha histórica de las comunidades indígenas en defensa de la tierra, que deciden en una coyuntura de su lucha mostrar su identidad como pueblos para demandar el ejercicio de una jurisdicción propia sobre un territorio determinado bajo sus propios gobiernos, es decir, construir su autonomía y demandar su reconocimiento.

³¹ López y Rivas, G. y Gabriel, L. (Coordinadores). (2005); *Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política*. México: Plaza y Valdéz / Universidad Autónoma Metropolitana. p. 34.

Es necesario aclarar que en esta investigación no se partió de una motivación y visión romántica de la relación entre los pueblos indígenas con su territorio, como si ésta fuera una relación completamente armónica y exenta de contradicciones. La territorialidad es también parte constitutiva de un proyecto político y su construcción pasa por un proceso social y organizativo que no es homogéneo ni armónico pues intervienen múltiples actores y sus ideologías. Por otro lado, existen también prácticas en las comunidades que atentan contra el cuidado de los recursos naturales y tienden al agotamiento de los mismos, la contaminación y la sobreexplotación, que nada tienen que ver con la visión idealizada de una perfecta armonía entre el territorio y las comunidades, si bien es cierto que la mayoría de dichas prácticas han sido promovidas por las políticas estatales o por los intereses de grandes empresas transnacionales que buscan la sobreexplotación de los recursos. En gran medida, estas prácticas han formado parte de las políticas agrarias estatales destinadas al incremento de la productividad o a la intensificación de ciertos cultivos encaminados sobre todo al mercado internacional, así como también al control político de las comunidades indígenas.

Los casos que aquí se abordan, son comunidades y pueblos indígenas que plantean una recuperación integral de sus territorios, es decir, son experiencias que, por su oposición misma al modelo económico neoliberal y sus consecuencias para los territorios indígenas, formulan la necesidad de la recuperación jurisdiccional y por tanto de la posibilidad de un modelo alternativo de producción y organización para tal efecto.

Para entender las características de la cosmovisión sobre el territorio y de qué manera están vinculada dicha cosmovisión a los procesos sociales y políticos de los pueblos, a continuación se exponen algunos rasgos de la cosmovisión aymara y tzotzil referente al territorio.

La territorialidad simbólica indígena

El territorio en la cosmovisión aymara

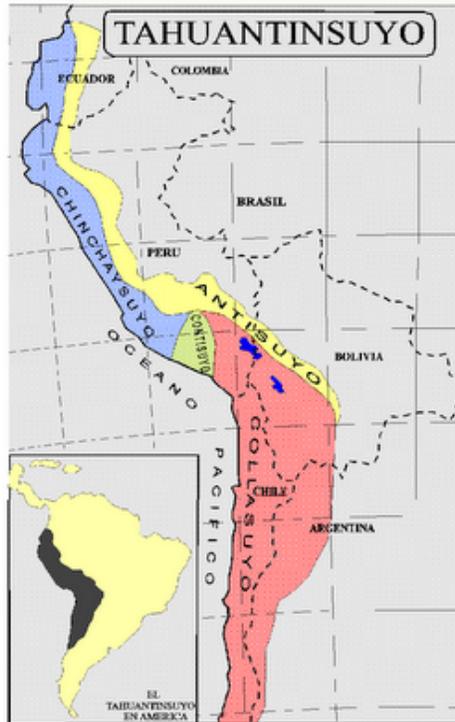
La cultura aymara³² proveniente de la cultura tiwanacu (1580 a. C. A 1172 d.C.),³³ basó su organización económica, social y territorial en el ayllu. El ayllu es una organización social y económica basada en el parentesco que podía poseer tierras colectivamente destinadas a distintos cultivos tales como el maíz, la papa, la coca, así como el pastoreo de animales; el ayllu permitía el acceso a distintos recursos mediante el sistema de pisos ecológicos. Durante el imperio Inca (1430-1540), existían básicamente tres tipos de propiedad de la tierra: la tierras propiedad del Estado, cuya producción era almacenada y redistribuida por el estado; las tierras que eran trabajadas por turnos llamados mitas; y las tierras privadas de los incas, divididas a su vez en mitmaq (grupos humanos que eran trasladados de un lugar a otro para cumplir misiones específicas), y los yana (servidores tipo criados); las tierras de las huacas o templos, destinadas básicamente a las ofrendas; y las tierras del ayllu, consistentes en un tupu de tierra para cada familia, o sea una parcela cuya dimensión aumentaba conforme llegaba un hijo.

En la cosmovisión aymara, las naciones nacieron en la edad del Taypi, que significa el medio. A partir de ese centro, el Tawantisuyu está constituido de cuatro partes, o Suyus: Chinchasuyu, Antisuyu, Qullasuyu y Kuntisuyu, que conformaban una unidad espacial y política, pero que a su vez, cada uno estaba integrado por marcas o comunidad de ayllus, que se dividían en parcialidades duales: Anansaya y Urinsaya.

³² Actualmente, la población aymara de Bolivia es de 2,001,947 de un total de 8,234,325. FUNPROEIB Andes-UNICEF, *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, Bolivia, FUNPROEIB, 2009. Otros criterios censales como la autopertenencia arrojan la cifra de 1,278,627 y por lengua materna 1,009,156

³³ Por sus construcciones monumentales, la cultura Tiwanacu ha sido denominada "Tuncapuncu" (diez puertas). Por otra parte se concluye que el verdadero nombre de la metrópoli es "Chucahua" que quiere decir fortaleza; otros llamaron "Taypikala" (piedra central). Incluso hay quienes sostienen que Tiwanacu deriva de dos vocablos aymaras: "titi – huahuanaca", que quiere decir hijos del jaguar, y "thia – hunacu" que quiere decir "siéntate huanacu", frase con la que cierto inca habría invitado a sentarse a un veloz Chasqui (mensajero).

2 Territorio del Tahuantinsuyu



Fuente: Bouysee-Cassagne 1987: 211.

El ayllu era entonces la unidad básica del mundo andino; los ayllus se agrupaban para formar las sayas de arriba (Anan) o de abajo (Urin); el ayllu era gobernado por un jilaqata, y cada parcialidad de una marka era gobernada por un mallku. La suma de las markas formaban cada uno de los señoríos. Durante el Estado del Tawantinsuyu, el ayllu se fortaleció como institución; su poder se basaba en la dualidad de las dos sayas Orqusuyu y Umasuyu, la que a su vez se basaba en la cuatripartición alasya y majasaya en aymara, aran y urin en quechua.

Durante los señoríos aymara, las naciones aymaras se estructuraban en dos mitades: Urcosuyu (arriba) y Umasuyu (abajo), con bastos territorios cada nación; esta será la base de la dualidad y la complementariedad que caracteriza la cosmovisión mítica del Pacha, pero también las bases del orden político y social del mundo andino.³⁴ Según Bouysee Cassagne³⁵ el Urqusuyu está asociado a lo masculino, la guerra, la violencia, y el Umasuyu representa a

³⁴ "El camino de la reconstitución, revitalización y resignificación del ayllu"

³⁵ Therese, Bouysee Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, et. al. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, La Paz, HISBOL, 1987. P. 215

lo femenino, el agua o el lago. Harris y Boyssse-Cassagne describen muy claramente como, en esta lógica del arriba y abajo, los lugares que consideran sagrados tienen amplios poderes.³⁶

Urcosuyu: representa las partes altas	Umasuyu: representa las partes bajas
Canchis	Canas
Canas	Canas
Collas	Collas
Lupacas	Pacajes
Pacajes	Soras
Carangas	Charcas
Quillacas	Chuis
	Chichas

La dualidad en la complementariedad es una característica de la cosmovisión aymara y se expresa en todo el simbolismo: la dualidad del sol (Tata Inti o padre sol) y la luna (Phaxi Mama o madre luna), también está en la representación del Chacha - Warmi (Hombre-Mujer) son realidades que están en permanente oposición pero que al mismo tiempo son complementarios, porque corresponden a las dos grandes fuerzas que orden el universo, Alax pacha, que es el mundo de arriba y Manqha pacha, el mundo de abajo. En el centro de ambas se encuentra nuestro mundo, Aka pacha.

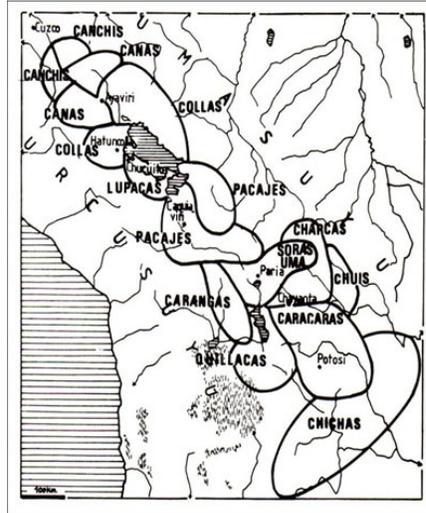
En el paisaje, estas fuerzas duales se simbolizan: la puna versus el valle, el cerro versus la pampa; existen nubes, piedras, plantas que son masculinas y otras que son femeninas.

La conjugación de tiempo y espacio en la mitología aymara se da a lo largo de la conformación de las naciones, lo que explica también las dinámicas de poblamiento y la relación interétnica. Los jilaqata locales eran una clave importante para mantener la legitimidad del orden social aymara, pues eran los que controlaban la exacción de excedente en cada mitad, a través de técnicas de contabilidad y el concepto de territorialidad, que eran

³⁶ Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne, "Pacha: en torno al pensamiento aymara", *Raíces de América: el mundo aymara*, Compilación de Xavier Albó, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

reconocidas por los propios pachaqa y los mallku.³⁷ El Manqhapacha es un mundo habitado por los malos espíritus, los demonios denominados Supaya o Ñanqha. Las malas acciones constituyen daños con la naturaleza, las personas y contra las divinidades.

3 Los señoríos aymaras



Fuente: Bouysse-Cassagne 1987: 211, Fig. 13.

³⁷ Mauricio Mamani P. "Agricultura a los 4000 metros"; en Xavier Albó Compilador, *Raíces de América: El mundo Aymara*. Alianza Editoriales, Madrid, 1988. P. 389.

La Pachamama

Poema de Juan Condorcanqui a la Pachamama (Orureño)

*Pachamama Warmi eterna, O fuente, O puerta del Sol,
de la que nació la luz para todos los ranchos
y los cerros del mundo.
Recoge en tu vientre este tu pueblo, mi corazón,
Sus llantos, sus tierras, sus minas despojadas,
O Mamala, Pachamama.
Que de tus entrañas ardientes de vida,
Retoñen mil corazones hermanos, mil amores,
Cien mil llamas y vicuñas, cien mil ayllus y un estrella,
Cien mil hijos de nuestras mujeres.
Te lo ruego por mi fe, por mi trabajo, que de tu seno materno
Pachamama, y por el vigor inmenso de los Mallkus,
Florezca en la pampa la flor de la quinua y renazca la hermandad de los aynis.*

El concepto de Pacha abarca una gama de significados muy amplios: hace referencia a lo espacial (tierra), se usa como sufijo y también incluye la noción de totalidad y abundancia. Ha sido traducido como universo, pero lo cierto es que ese significado está alejado de la noción occidental de universalidad entendida como tiempo y espacio. En la concepción de pasado, por ejemplo, los aymaras no ven el tiempo de manera lineal sino como una sucesión de edades también llamada pacha.³⁸

La Pachamama es tiempo, espacio y movimiento a la vez; una entidad que cuida, que da vida, pero también la quita y castiga. Los mitos aymara y quechua hablan de que la Pachamama, en el inicio del universo, es la tierra en donde viven los seres vivos.

Como en otras civilizaciones originarias, la Pacha Tierra es la madre que provee el alimento para los seres humanos y los animales, a la que hay que ofrecer la siembra, la cosecha y agradecer todo lo que provee. El sistema de reciprocidad y rotación del trabajo colectivo en la comunidad, está representado en el Ara – Aru.

³⁸ Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne. "Pacha: en torno al pensamiento aymara". Albó, *op. cit.*

Dos estrellas representan los pisos ecológicos de los Andes: la Estrella matutina, Qhirwa Qana y la Estrella vespertina, el Suni Qana; los indicadores del tiempo son el Qarwa Nayra, el ojo de la llama, y el Kunturi Jipiña, que es el nido del Cóndor.³⁹

Flores y plantas, así como animales, son sagrados como el cóndor (Kunturi), el águila (Paka), el puma, el titi (titi), la llama (Qarwa), y otros. Las montañas de los Andes son el hogar de los Achachilas, los antepasados, que vuelven en cada periodo: las montañas de los Andes como el Sajama, Illimani, Azuaya, Wayna Potosí, Illampu y el Tunupa.

El sistema de agricultura en el altiplano boliviano tiene sus raíces desde el período incaico. Se caracteriza por ser un sistema cíclico de rotación de cultivos, tanto de tipos como de tiempos, para que la tierra no pierda su productividad, y utilizando fertilizantes naturales como el wanu, aunque hoy en día se utiliza el fertilizante, con las consecuencias que esto conlleva para la salud de la tierra.

Los ciclos agrarios se relacionan con fechas religiosas; el año agrícola comienza en agosto, cuando se abre la tierra, y se planifica cada mes conforme al calendario ceremonial.

4 Calendario agrario aymara⁴⁰

Mes	Denominación	Significado
1er. Mes	Willka	Mes del Sol
2do. Mes	Q'uchu	Mes de sacrificios
3er. Mes	Sata	Mes de siembra
4to. Mes	Khunu	Mes del dios Nieve
5to. Mes	Antaru Alpaca	Recordación de la sequía
6to. Mes	Qhapaxa Paukara	Fecundidad de la tierra
7mo. Mes	Willka Kuti	Cambio de dirección del sol
8vo. Mes	Jallu Warta	Mes de lluvias torrenciales

³⁹ Félix Mamani Muñoz, *Síntesis histórica de la Cultura Aymara*, Cuaderno de investigación N° 12, Centro de Ecología y Pueblos Andinos CEPA. Oruro, Bolivia. 2001. http://www.oni.esuelas.edu.ar/2003/ENTRE_RIOS/207/COSMOVISION.htm

⁴⁰ Ibidem.

9no. Mes	Anata	Mes de los juegos
10mo. Mes	T'arwa Yavi	Parvas y esquila
11er. Mes	Llamayu	Mes de la cosecha
12do. Mes	Armuray Qhasiwi	Mes de la música o regocijo

Los solsticios y equinoccios se toman en cuenta en las celebraciones de las fiestas; la luna nueva (Jairi) y la luna llena (Urt'a) son días propicios para las ceremonias que realizan los Wayt'iris o Laicas, brujos de las artes oscuras.

En la cosmovisión aymara quechua, la relación entre los seres humanos, la tierra, los demás seres vivos y la naturaleza, es una relación armónica, y se fundamenta en la reciprocidad: los rituales agrícolas muestran el respeto, el agradecimiento, y el signo de renovación de parte de quienes son beneficiados por la madre tierra. Según los mitos, la tierra era el centro del universo, el sol giraba alrededor de ella pero es el que posibilita la vida de todos los seres al proporcionar calor y luz; de ahí que se definan las estaciones en la cosmovisión aymara: *Jallupacha* (época de lluvias), y *Autipacha*, (tiempo seco o despejado), *Satapacha* (mes intermedio de la siembra), *Llamayupacha* (mes intermedio de la cosecha).

La propiedad de la tierra era colectiva entre los aymaras, por lo que las familias eran únicamente usufructuarias. Las comunidades originarias que no fueron convertidas en haciendas y que cuentan con los documentos expedidos durante la colonia o la república, y que establecen la propiedad colectiva de la tierra, mantienen ese sistema hasta nuestros días; ello ha sido base para el mantenimiento de las formas de organización y de cohesión comunitarias.⁴¹

El día de la Pachamama se celebra el 30 de noviembre, aunque en algunos pueblos se celebra en la fiesta de Pentecostés; se ofrece la wilancha de una llama con ch'alla, acompañada con música y con la palabra de los yatiris que piden a la Pachamama y a los uywiris que les provea de abundancia en cosecha agrícola y ganado. En el ritual para recordar el movimiento de los astros, la luna llena, etc., la Pachamama está representada por el

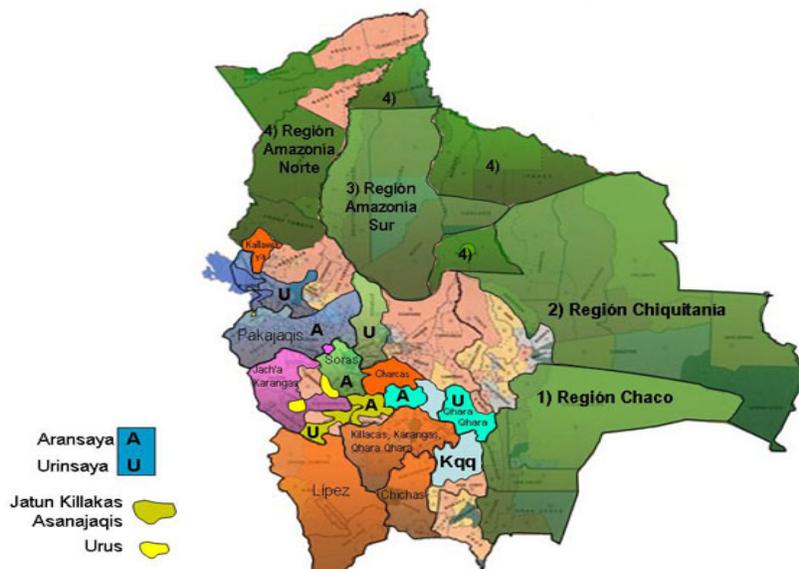
⁴¹ Sin embargo, ese nivel de usufructo no es el mismo en las diversas regiones del altiplano boliviano. Como se describirá con amplitud en el capítulo siguiente, la Reforma Agraria de 1953 aceleró la parcelación individual; también influye la posibilidad del acceso a la tierra. Las familias conocen los linderos de los terrenos que utilizan, pues datan de tiempos anteriores a la conquista.

“markaqollu”, un palo de un metro de longitud adornado con flores y banderas blancas, wistallas y tragos, serpentinatas y copal.

Con la conquista, la población originaria fue agrupada en pueblos para el control económico y político, modificando la estructura de su sociedad y su territorialidad; muchos perdieron sus tierras en los valles y yungas, y se fueron asociando más a un territorio único de residencia; algunos otros conservaron sus “valladas” y algunos incluso consiguieron adquirir tierras en valles en la época colonial. Sin embargo, el ayllu como forma de organización mantuvo el sistema de cargos y las manifestaciones ceremoniales.⁴² Su forma de organización basada en la rotación de autoridades, en la reciprocidad social como principio moral y ético, en la redistribución de la cosecha, fue el elemento por el cual el ayllu nunca renunció a la administración territorial.

El ayllu tiene una diversidad de suelos, climas y altitud necesarios para satisfacer sus necesidades, por lo que es una forma de uso del suelo muy particular. Los ayllus atravesaban desde los Yungas hasta el pacífico articulando la diversidad de suelos y climas en su estrategia agrícola y gracias al complejo tejido social y familiar que los sustentaban.

5 Las regiones de Bolivia



Fuente: ILCA de las circunscripciones indígenas (2004).

⁴² Esteban Ticona Alejo. 2000. *Organización y liderazgo aymara 1976-1996*. La paz : Agroecología Universidad Cochabamba / Universidad de la Cordillera, 2000. Pag. 31-34.

Los ayllus pueden formar un territorio continuo o discontinuo, y se distribuyen de distintas formas en relación a la marka: en forma radial, confluyendo al centro o distribuirse como a lo largo de un valle. Esta característica entró en choque con la delimitación que se pretendió imponer desde la colonia, choque que continuó durante todo el siglo XIX.

Dado que el ayllu no es sólo una forma de propiedad sino una forma de organización social y política, se puede decir que el ayllu produce también territorialidad porque su sentido es recrear una forma de institucionalidad, de relaciones de poder y de organización social, por lo que constituye una territorialidad específica que se contrapuso a la delimitación geográfica del Estado nacional.

El levantamiento aymara contra la corona española en 1781 bajo el mando de Tupac Katari y Bartolina Sisa fue un acontecimiento histórico que ejemplificó la eficacia de la organización de los ayllus. La ciudad de La Paz fue sitiada por los aymaras demostrando la capacidad de movilización social y la fuerza de las alianzas territoriales que pasan a través de los lazos familiares; esto fue nuevamente demostrado en 1889 con la guerra de Pablo Zárate Willca, en lo cual se profundizará en el capítulo correspondiente. Esta conciencia de la fortaleza del ayllu en la historia de resistencia del pueblo aymara a la colonización, es fundamental para entender el planteamiento de reconstituir el ayllu como la base de la identidad.

El objetivo de la reconstitución del ayllu ha sido planteada en dos sentidos:

El primero es la reconstitución territorial no sólo de forma simbólica sino geográficamente, y el segundo es a través de la reconstitución o el fortalecimiento de las autoridades originarias:

“El ayllu, símbolo de la conciencia étnica, se plantea como vía de descolonización tanto interna como externa, la recuperación de valores y costumbres de las autoridades y la población en general, son parte del proceso de reafirmación y consolidación de la identidad como pueblos. Hacia lo externo, el ayllu se constituye en la garantía de la defensa del territorio indígena. El ayllu es una forma muy particular de ocupación territorial, que busca tener una diversidad de suelos, climas y niveles de altitud para satisfacer sus necesidades. El ayllu nunca renunció a la administración de sus recursos, de ello dan testimonio los grandes enfrentamientos sostenidos con

el Estado y con empresas rapiñas, que, en base a la violencia, han practicado la explotación de las riquezas naturales no renovables (THOA 1995: 27-28).⁴³

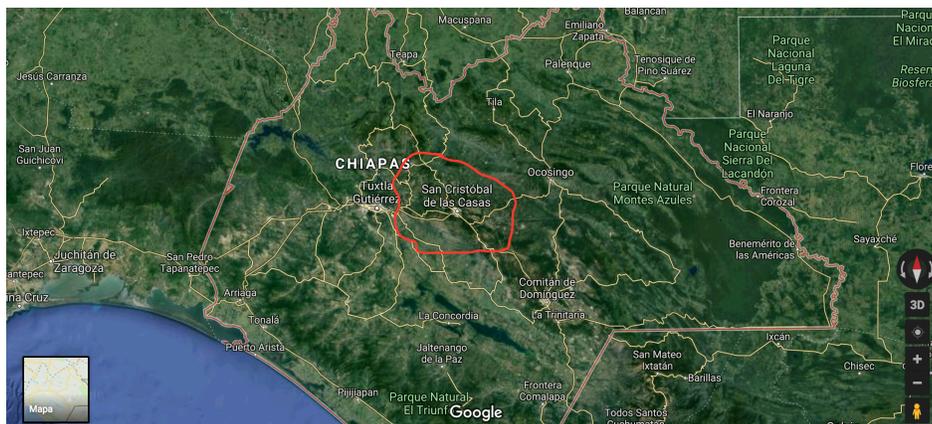
A continuación expondré la visión de los tzotziles de Chiapas sobre el territorio, cosmovisión que tiene algunas características similares a las de los aymaras

⁴³ Choque, M. E. (n.d.). *La reconstitución del ayllu y los derechos colectivos*. http://www.pucp.edu.pe/invest/ridei/pdfs/Fernando_Garcia_Sociedades_interculturales_un_desafio_para_el_si_glo%20XXI.pdf#page=13. P. 16.

Carranza, Ixtapa, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas. Dentro de los tzotziles existen por lo menos cinco pueblos con diferencias culturales y organizativas importantes.

Los municipios tzotziles colindan al oriente con los tzeltales, al norte con los ch'oles y los zoques y con estos últimos al oeste; en cambio, los tzeltales limitan al este con los tzotziles, al noroeste con los ch'oles y al sureste con los tojolabales. En el territorio colonizado en la selva conviven tzotziles, tzeltales, ch'oles, tojolabales y zoques.

7 Ubicación geográfica del pueblo tzotzil en Chiapas, México



Fuente: Google Maps.⁴⁴

Los tzotziles han sido protagonistas de rebeliones importantes desde la colonia. En la historia contemporánea se puede citar la rebelión en San Andrés en 1974 que fue, a su vez, la culminación de una crisis de carácter regional. La lucha por la tierra ha incluido la recuperación de una importante porción del territorio en poder de los hacendados ladinos.

A partir del gobierno cardenista (1934 - 1940) se distribuyeron entre comuneros y ejidatarios latifundios pertenecientes a extranjeros norteamericanos. Actualmente, estas tierras se encuentran muy fraccionadas y son de mala calidad. Los minifundistas indígenas llegan a usufructuar parcelas de un cuarto, un medio, tres cuartos, una o dos hectáreas, cultivo que no satisface las necesidades alimentarias de una familia.

El maíz absorbe el trabajo de casi todo el año; los campos se cultivan mediante la técnica de la tumba, roza y quema, y éstos se preparan para la siembra a fines de invierno y durante

44 <<https://www.google.com/maps/place/Larr%C3%A1nzar,+Chis.,+M%C3%A9xico/@16.8854142,-92.7320579,5503m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x85ed41ef67814f29:0xba785ad9f959a23!8m2!3d16.8820217!4d-92.7120416> > 15 de enero 2010.

la primavera. La siembra se efectúa antes o a principios de las lluvias de mayo, y el maíz se cosecha en el otoño o a principios del invierno.

Debido a la escasez de tierras cultivables, miles de tzotziles emigran temporalmente para alquilarse como peones en las fincas cafetaleras del Soconusco o en las fincas ganaderas de la depresión central, en el corte de café en el Soconusco y miles buscan trabajo en las ciudades de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, San Cristóbal o Villahermosa. San Cristóbal es un foco de atracción para los indígenas expulsados de sus municipios por los cacicazgos políticos.

En la región Altos la propiedad comunal es de 29.44%, la propiedad privada es de 31.18%, los ejidos son el 32.83%, y sólo hay 5 Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE).⁴⁵ A pesar de que en la mayoría de las regiones predomina la propiedad social, la demanda de tierra continúa. En los altos y Sierra la tierra es un recurso crítico, por tanto, hay mayores disputas por la obtención de excedentes debido a la escasez de tierra de calidad.

Para los habitantes tzotziles de los Altos de Chiapas, el sol es el Dios máximo que conserva la naturaleza y la vida en general; es considerado como Jesucristo que protege no sólo a las personas sino a los seres vivos que habitan la tierra. Existen rezos que se realizan cotidianamente al salir el sol cada día, *Ch'ul jTotik, k'elum li k'a k'al li'i, mu'k'ujpas jnuptanli chixanave, ja' jech jtok xchu'uk a'kbun skotol li k'ustik tak'ane ta jljajese* (Dios mío, cuídame durante este día, que no me pase nada y que no me hagan falta mis cosas) y también rezos cuando el sol se oculta: *Ch'ul jTotik, k'elum li a'k'ubal li'i mok'ujpas moxnopoj li pukuje ta jtojole, ja' k'usba lek chikuxie* (Dios mío, cuídame durante la noche que no se acerque el demonio hacia a mí).

⁴⁵ En la actualidad, las características de las regiones en cuanto a la tenencia de la tierra son las siguientes: Sierra: la tenencia de la tierra es predominantemente social: 90.39% del total de la tierra es ejidal más los Nuevos Centros de Población Ejidal NCPE; sólo 7.69% es propiedad privada. Fronteriza: la propiedad de la tierra también es predominantemente social (61.72% es ejidal y 29.34% privada). Las regiones con predominancia de propiedad privada son la Istmo-Costa (35.14% por ciento es privada, 20.80% ejidal, 14.83% comunal y 5.27% NCPE; la Soconusco (42.63%; ejidal 42.41%; comunidades 2 por ciento; NCPE 2.05%); y La Frailesca (45.13% es privada, ejidal 33.3%; NCPE 3.48%); y la Norte (privada es de 47.15%, ejidal 41.28%, comunidades 1.3% y NCPE 0.41%). En la región Centro, la propiedad privada es de 36.75%, ejidal 33.79%, comunidades 4.58%, NCPE 3.13%. En la región Selva, los ejidos 36.46 por ciento; comunidades 29.68; propiedad privada 22.17; NCPE 4.08. Ma. Eugenia Reyes Ramos, "Los Acuerdos Agrarios en Chiapas: ¿una política de contención social?", en Ma. Eugenia Reyes Ramos et. al. (coord.), *Espacios disputados: Transformaciones rurales en Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.

La dualidad es la luna, considerada como la compañera del sol, la madre que cuida a los seres vivos durante la noche. Pero la tierra tiene también un ente divino que es el dios del rayo, y que en algunos municipios le nombran Ángel. Cuida toda la naturaleza y el espacio, ayudando al sol y a la luna. Es el dios que habita en los cerros y a quien se le reza cuando se va en el camino o en la milpa. Se le reza pidiendo lluvia en la época de siembra y buena cosecha, pero también alimento y abundancia en épocas que no son de temporada, siempre en los lugares sagrados.

Según Pietro Gorza, quien ha estudiado la cosmovisión tzotzil, particularmente la de San Andrés:

“El cielo es depositario de cualidades positivas, mientras que la tierra asume un rostro ambivalente. Por un lado, la tierra es sagrada y se llama ch'ul balumil; por el otro, en su parte inferior, es una de las residencias de los muertos y de las fuerzas dañinas. Los tzotziles piensan en un cosmos estructurado en tres niveles: vinajel, el cielo, sba balumil, la superficie de la tierra, olontik, el inframundo. En Larrainzar el cielo está representado por trece escalones en forma de pirámide; la tierra es cuadrada y sostenida por cuatro (u ocho) pilares, yoyal balumil, que son también dioses llamados vaxakmen, sostenedores de la tierra. El inframundo se organiza como una pirámide contrapuesta a la del cielo, pero de nueve gradas.

“En el cielo vive nuestro padre, jch'ul totik, el sol, que en la noche cruza el mundo de abajo, y nuestra madre, jch'ul me'tik, la luna, respectivamente identificados como el Cristo y la Virgen. En el inframundo reside el dueño de la tierra, yajual balumil, relacionado con todo el mundo de los alimentos y de los fenómenos atmosféricos. Los muertos residen en este espacio, también se puede decir que las almas de los difuntos se encuentran en todas partes. Igualmente, abajo encontramos al demonio, pucuj, alter-ego de los jikal'etik, los hombres negros. Con frecuencia a las potencias de la tierra se las representa como ladinos.”

... “Cada indígena conoce su territorio, que se propone como un paisaje cultural. Existen espacios simbólicos y concretos habitados por el hombre, el municipio con su centro ideal, la iglesia, ch'ul na (casa sagrada), las casas particulares, naetik, el campo de la milpa, chom. En oposición a éstos, se ubica el monte, te' con sus propios pobladores. En los cerros viven los totilme'iletik (literalmente: los padres-madres), los dioses protectores, los espíritus de la tierra relacionados con x'ob, el alma del maíz. En los montes también encontramos a los wayijeles, los animales compañeros de cada ser humano. De hecho, cada persona tiene una o más almas,

chul'el, que está alojada en el corazón, el estado de salud de esta alma puede diagnosticarse presionando el pulso con los dedos y oyendo lo que dice la sangre. Otra alma (vayijel) se comparte en los corrales sagrados del monte, bajo la forma de un animal. Se pueden tener hasta trece vayijeles, y de la salud de los alter-ego animales depende también el estado físico y síquico de las personas. La representación del mundo fenoménico no concierne sólo a una visión del cosmos, sino también a estados perceptivos. Los sueños representan a un nivel de la realidad que se manifiesta en modo complementario a lo diurno y en el cual los hombres se juegan su existencia.”⁴⁶

En la cosmovisión tzotzil, el trabajo es uno de los elementos centrales. Desde la infancia, hombres y mujeres son educados en la idea de que el trabajo en la tierra es un factor de dignificación, consustancial al hombre y a la mujer:

“Me comentó mi difunto padre, me empezó a invitarme a trabajar, así comencé a utilizar mi azadón, cuando salimos a trabajar mi padre comienza a dar consejos es más bueno aprendas a trabajar y sepas obedecer y no tengas necesidad (de hambre) en el futuro, y no comprarán maíz que respetes la tierra (suelo) y te postres ante él es el consejo de mi padre.” ⁴⁷

Sin embargo, hay una diferenciación entre el trabajo como se realizaba en la finca, un trabajo que no era para sí mismo, del trabajo para la vida propia y la comunidad:

“También comentó que si solamente nos dedicamos a buscar trabajo en la finca ya no ayudaríamos a nuestros propios compañeros, pues mi padre no quiere que salgamos a trabajar en las fincas porque se encuentra muy retirado, mi padre llegaba en las fincas a trabajar y comenta que el salario que recibe es muy difícil de guardarlo”.

Pese a que el significado del trabajo de la tierra es un elemento central en la cosmovisión tzotzil, la idea del aumento de la propiedad individual como un signo de mayor estatus social y la riqueza individual como señal de prestigio, han penetrado con fuerza y han ido ganando fuerza en las comunidades, desgastando el sentido comunitario del bienestar: “Antes era muy bueno el que sacaba varios quintales de maíz en la cosecha, la gente lo veía con

⁴⁶ Gorza, P., *Habitar el tiempo en San Andrés Larraínzar, Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*, México, UNAM, 2006, pág. 16 - 17. En el capítulo correspondiente a los estudios de caso, se abundará en esta concepción.

⁴⁷ Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, *Memoria del Encuentro Tzotzil*. 2003. Reflexión de un hombre adulto.

respeto. Hoy eso ya no es así; ahora es el que tiene más dinero, el que trae una buena camioneta. Sobre todo en los jóvenes.”⁴⁸

Los rituales para la preparación del terreno para la siembra del maíz se realizan tres veces al año y están a cargo de los y las ancianas de las comunidades, quienes ayudan durante tres días y realizan los rezos.

Ritual para la siembra:

“Nuestro padres hablan con Dios del cielo y al apóstol San Pedro y todos los apóstoles de la iglesia para que crezcan bien los maizales, frijol, calabaza, chilacayote que entre sus manos el maíz, frijol que no pase viento de los maizales y que lo aprovechen todo lo sembrado del terreno, ponen una docena de velas de veinte centavo y una docena de velas de cebo para rogar Dios del cielo. Lo ponen sus velas cuando ya está secando el maíz, y la otra cuando se tapisca y la otra es cuando lo guardan y le piden a Dios que alcance todo el año que ha regalado el mismo Dios ponen una docena de velas de cera para Dios, una docena de velas de cebo para nuestra madre tierra. En el terreno donde se siembra la milpa y el frijol, se ponen 6 velitas 3 de seda y 3 de cebo, el cebo es para la madre tierra, y el tres de seda es para el señor del cielo. La tierra se pide que crezca bien el cultivo aunque tenga sus aves y ardilla se piden que no dejen entrar en la milpa; si comprendemos, también los animales comen, pero sabemos bien que los animales tienen dueño por eso pedir a Dios que lo aparten los animales porque también nosotros como seres humanos comemos también.”⁴⁹

“Cuando lo encuentran un anciano o anciana en el camino y todo los que tienen una edad mayor de uno se respeta y dejarlo pasar, ya sea nuestro tío o tía, así nos educó nuestros abuelos que sí lo hacemos de esta manera lo respetamos a los mayores, no es la que respetamos a nuestros hermanos sino al mismo Dios dueño de la Tierra del cielo que somos hijos suyos que nos tiene en vida, por eso no pasen a traer algún anciano en el camino porque puede ser que le pide a Dios te castiguen y solamente acortan sus vidas y no vivirán mucho tiempo aquí en la Tierra, los saben respetar mueren ya ancianos. Dicen los antepasados que no seamos como quiera, sino que hay que respetar los mayores, cuando amanece, recordar a primero a Dios para que así el día pasen todo bien, dicen los

⁴⁸ Entrevista propia con Sr. Josías López Gómez, SCLC, 27 de mayo de 2009.

⁴⁹ Ibidem.

antepasados. Así también en el tiempo de la siembra de milpa primero pedir perdón a Dios para que salga todo bien el trabajo.”⁵⁰

La difícil sobrevivencia de lo comunitario

El primer elemento que quiero destacar en la siguiente exposición de las experiencias aymara y tzotzil, es el significado de lo comunitario en los procesos de recuperación de los territorios. Existen rasgos comunes en ambos casos que tienen que ver con las características de la organización comunitaria que ha hecho posible su sobrevivencia como comunidades y como pueblos y que favorecen la construcción de autonomía y la autodeterminación. Algunos de estos rasgos son los siguientes: la visión del territorio propio asociada a la cosmovisión de su cultura y que comprenden formas de organización para la producción y la sobrevivencia económica; la

⁵⁰ Otras oraciones y creencias tzotziles: Siembra de velas y flores para el maíz lo hacen cuando empiezan a sembrar, empezando el uno de abril (todo el mes maya). Sembraron sus velas en la iglesia de Magdalena, a la una de la mañana, en los pies de nuestro padre Tila, San Juan, Dolores, y Magdalena (que no sale a pasear), que tenga crecimiento las milpas en la tierra. Son cuatro velas de cera y cuatro de cebo todo de un peso el costo; son tres veces la siembra de velas, en la segunda, en la fiesta de San Isidro, y la tercera, en la fiesta de San Antonio y van en los manantiales y cuevas (Dolores xchi'uk Malalena las pas vokolik li chim moletike).

En donde sale agua que no se seca, le rezan al dueño del agua, nuestro padre Dios, a los ángeles en el cielo, lo alaban (piden) que baje la lluvia para el maizal; así lo pidieron a nuestro Dios del cielo y de la tierra, le pidieron a nuestro Dios que no venga el viento y acabe el maizal; también le rogaron a Dios que no deje caer el granizo y mate todo lo sembrado.

Por eso hablaron con Dios del cielo y de la Tierra, así hicieron los dos ancianos cuando rogaron a Dios; ayunaron dejaron de comer y tomar pozol (son tres días). Están en ayuno los dos ancianos; solamente comen y beben pozol en medio día, es una comida sagrada; lo hacen en bien de la comunidad que salga bien las mazorcas y no padezcan hambre (que no compren maíz).

Otros valores asociados: El respeto. Cuando salimos a caminar debemos de hacernos a un lado cuando uno lo encuentra a una persona mayor de edad ya sea el abuelo, abuela; tu primero te pones a un lado del camino, y le dices “pásale abuelo, abuela a pásale usted tío, tía, o pásale hermano, hermana”; si haces eso es que respetaste, respetaste al propio San Juan que es el dueño del cielo. Si ellos no saben respetar, no vivirán mucho tiempo en la tierra. El que se porta humildemente vivirá mucho tiempo, se acuerda de su creador. También los que mueren de edad avanzada es porque hablan con Dios; ustedes hagan lo mismo, persiguen cuando salga el sol, en el medio día y en la puesta del sol; hablen con Dios.

Es el consejo de mi abuelo, abuela. Por otra parte, que no es bueno menos despreciar el maíz. No utilices como juguete, no avientes la tortilla; si quemamos la tortilla el humo subirá hasta el cielo para pedir (justicia) con Dios, porque el Señor Dios es el dueño.

La forma de aconsejar a los hijos en tiempos pasados: Los consejos de nuestros mayores no es como quiera, cuando platicamos caminamos, vivimos, habitamos, trabajamos; sino siempre contándonos con la oración al Señor, del amanecer, al atardecer, el respeto de los mayores en caso de toparse en el camino con un anciano o anciana lo dejemos que pase y hacernos un lado.

Lo mismo si alguien pasa en nuestra casa y si nos pide agua para beber, démosle una taza de posol; o si alguien lo vemos con gran necesidad démosle algo de lo que tengamos, también si vemos a alguien peleando vayamos a detenerlos o salvando al agredido, si actuamos así estamos haciendo nuestro importante deber porque a Dios mismo se siente que a él le estamos haciendo. Así también para pedir el crecimiento de animales como por ejemplo: vacunos, caballos, porcinos, ovinos, etc. Por ello quemamos sus velas tres veces rogando a Dios que crezcan sanos. Quemamos de una a dos docenas según lo que puedan comprar, también la mitad hecha de cera y la otra mitad de cebo. La oración lo hacen de pie porque oran hincados; los animales no tendrán fuerza de crecer. No es necesario decir largas oraciones sino se hace cortas siempre y cuando lo hacen con devoción.

permanencia de instituciones al interior de la comunidad que permiten la reproducción política y social de los mecanismos de autogobierno; y la existencia de sistemas normativos propios que regulan socialmente a la comunidad.

En el aspecto específico del territorio, el despojo durante la conquista y la colonia no sólo sentó las bases para la reconfiguración social y cultural de los pueblos originarios, sino que fue una confrontación de visiones: mientras que los pueblos originarios basaban su estructura en la cosmovisión territorial (tal como se ha explicado en el capítulo anterior), los conquistadores y los gobiernos coloniales consideraron que eran tierras de nadie, ya que sus habitantes eran seres inferiores incapaces de ser sujetos interlocutores cultural y políticamente.

En la vida independiente de los países latinoamericanos, se mantuvo el despojo y la dominación de los pueblos indígenas bajo las mismas premisas racistas aunque matizadas. Pese a este contexto adverso, los pueblos mantuvieron rasgos de su organización política interna y de su cosmovisión, que les permitió sobreponerse y plantear una reconstitución a partir de ello.

Para las organizaciones que se lo proponen, el objetivo de reconstituir el ayllu significa fortalecer las estructuras y mecanismos de gobierno. Se busca revitalizar los mecanismos como las asambleas (llamadas mara tantachawis), los consejos de ancianos o pasarus, y la rotación de autoridades según las sayas o parcialidades. El gobierno del ayllu es el primer nivel de gobierno; le sigue el gobierno de marka, el gobierno de suyu, el gobierno regional, y finalmente el gobierno central o nacional que en el caso que estudiaremos está conformado en la Coordinadora Nacional de Markas y Ayllus del Collasuyu, CONAMAQ; cada nivel tiene autonomía frente a los otros en cuanto su forma organizativa y formas de decisiones.

En este ámbito del autogobierno, además de la recuperación y fortalecimiento del sistema propio para la toma de decisiones, también se están planteando una forma distinta de representación de los pueblos originarios frente al Estado. Como se describió en el capítulo II, la comunidad indígena no ha tenido reconocimiento en los marcos jurídicos o constitucionales como sujeto de derechos y ha sido considerada como un objeto de interés público lo cual ha dificultado la plena interlocución con las instituciones gubernamentales.⁵¹

⁵¹ En Bolivia, el sindicato tampoco constituía una figura que contara con toda la legitimidad por parte de las comunidades para dicha representación e interlocución, sin negar lo que significó para la organización y lucha política.

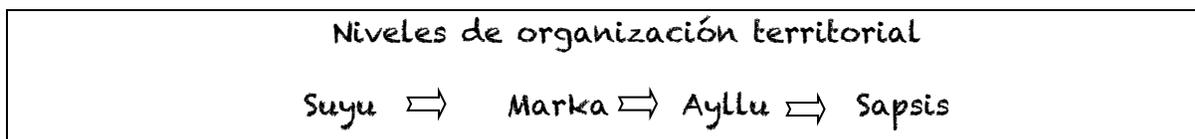
A continuación se hace un breve recuento histórico que contextualiza la difícil sobrevivencia de las formas comunitarias en México y en Bolivia, y las expresiones de la confrontación entre el Estado y estas formas.

Bolivia: el permanente choque entre el Estado y el Ayllu

Como ya he explicado, el ayllu es un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y creencias comunes.⁵² El ayllu tiene un gobierno conformado por autoridades originarias, que se elijen por consenso y son rotativas.

El ayllu es un ejemplo paradigmático de la confrontación histórica entre lo comunitario y el Estado, el cual ha intentado, con diferentes mecanismos, su disolución porque el ayllu tiene en su esencia y realidad elementos de lo comunitario que han permitido su sobrevivencia, tales como los principios de reciprocidad, respeto y una especie de poder y libertad colectiva que se ejerce y cuya base está en la cosmovisión aymara.

El ayllu es una unidad social en un territorio definido, con base en relaciones de parentesco, pero también es parte de una cosmovisión compleja. El ayllu es territorialidad pero también espacialidad con temporalidad, porque es también una forma de entender al mundo, una postura frente a la realidad en un momento histórico determinado. Los ayllus pueden formar un territorio continuo o discontinuo; pueden confluir todos en el centro de la marka, en un esquema radial, distribuirse como grandes lonjas a lo largo de un valle o formar un conjunto más irregular.



La estructura del ayllu se basa en el principio de chacha-warmi, es decir que hombre y mujer son mitades necesarias para gobernar juntas.

Las autoridades propias del ayllu y el sistema mismo, no fueron completamente eliminados durante la colonia y mantuvieron convivencia durante la creación de los sindicatos después de la revolución boliviana, de modo que muchas comunidades campesinas mantienen ese sistema aunque no reconozcan o reivindiquen la pervivencia identitaria. Un elemento fundamental es

⁵² También son parte del ayllu los que no tienen tierra, llamados kanturunas. Son generalmente los yernos o las nueras y que viven de la mitad de la siembra que realizan para el propietario originario o agregado.

que el sistema de gobierno es un sistema basado en la rotación por turnos de las parcialidades en el gobierno y una lógica distinta en la toma de decisiones, en particular, en aquellos asuntos que se refieren a la gestión del territorio. Para ser autoridad de los ayllus, es necesario asumir varios cargos a lo largo de la vida; a este camino de servicio se le llama thakhi. Además de la experiencia acumulada al adquirir los cargos, se toma en cuenta el carácter de la persona en relación a la capacidad para el análisis de los problemas y la toma de decisiones.

Otro elemento característico es el trabajo recíproco, llamado ayni o mink'a, que consiste en el trabajo colectivo para ayudar a una familia en labores agrícolas o de construcción. La mink'a es un mecanismo que favorece la pervivencia de los lazos de reciprocidad en la comunidad.

En los días de carnaval la comunidad realiza una elección (chimpuña) en forma anticipada, señalando ya para la próxima gestión a la persona que será mallku. Esta persona elegida tiene que vestir con su indumentaria típica, considerado como virtual mallku. Sin embargo, el cambio de autoridades se hace el 1 de enero. En esa fecha es cuando asume el cargo y es posesionado por el mallku central. A partir del día siguiente, el nuevo mallku y los comunarios van a visitar a su casa al mallku saliente. Ahí se complementa la directiva que va a colaborar con el mallku. Hasta ese momento el mallku saliente y el entrante están solos.

Luego, al día siguiente, los dos mallkus van a visitar las casas de las familias de la comunidad (uta muyu). Ahí es donde el mallku saliente le encarga las familias, diciendo y presentando al mallku entrante, que ya es como su padre y madre, y que le tienen que escuchar y respetar.

Estas visitas suelen demorar casi un día y medio o dos días. Después de haber pasado el uta muyu; al día siguiente toda la comunidad sale hacia el cerro para el reparto de tierras que serán cultivables ese año, es decir, las aynuqas. Luego también pasan a la repartición de las tierras de la pampa (pampa laki). La comunidad tiene tierras de cultivo tanto en los cerros como en las pampas.

A pesar de los embates de que ha sido objeto, particularmente desde la República, el ayllu sobrevivió en parte por el propio carácter parasitario de la oligarquía gamonalista⁵³ y en parte por la capacidad de los propios pueblos originarios para hacer sobrevivir y reconstituir sus

⁵³ Silvia Rivera define a la oligarquía boliviana como “a) la expresión política y estatal de una alianza de intereses económicos entre mineros (y otros sectores exportadores), terratenientes y grandes comerciantes que emerge en Bolivia en la segunda mitad del siglo XIX a partir de la consolidación del pacto neocolonial con los nuevos centros hegemónicos mundiales, y b) un modo de dominación política cuyo sustento ideológico es el derecho colonial sobre el territorio y la población del país. Silvia Rivera Cusicanqui. Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978). En *Historia Política de los campesinos latinoamericanos*, V. 3. México: Siglo XXI, 1985. P. 147.

propias formas organizativas. Tristan Platt relata por ejemplo, como muchas familias señoriales andinas realizaron arduas gestiones a lo largo de la colonia ante España para no perder los privilegios que tenían bajo los Inka.⁵⁴

Silvia Rivera Cusicanqui ubica tres ciclos históricos en los que se presentan elementos del pasado que interactúan definiendo la realidad presente de Bolivia: el ciclo colonial conformado por una estructura de larga duración en la que se constituyeron las relaciones sociales de dominación; el ciclo liberal marcado por la noción de ciudadanía e igualdad en las que debían asentarse las instituciones de la democracia representativa y en la que se intenta abolir la comunidad indígena o ayllu mediante la Ley de Exvinculación; y el ciclo populista en el que se incorporan las masas de obreros y campesinos indígenas al escenario político a través del voto y el sindicalismo para-estatal.⁵⁵ Considero que es posible ubicar un nuevo ciclo a partir de las reformas neoliberales.

El sistema colonial y la política de reducciones del Virrey Toledo modificaron el territorio de las marcas prehispánicas y se agrupó a la población en pequeños pueblos para controlarlos mejor administrativamente, pero el ayllu conservó su forma de organización social y sus autoridades. Con la política colonial de las reducciones, los ayllus tendieron mucho más a asociarse con un territorio único de residencia. Muchos perdieron sus 'valladas' o tierras de valles y yungas, junto con la gente allí establecida; pero otros las conservaron siquiera en parte, y unos terceros incluso las adquirieron en época colonial.⁵⁶

Durante la colonia, el ayllu, así como los sistemas de trabajo comunitario como el ayni, la minka y el motirö, fueron reconocidos. Mediante Cédulas Reales, Felipe II reconoció en 1521 el derecho de las comunidades indígenas a disfrutar de sus tierras pero siempre como usufructuarios, ya que eran bienes en propiedad del Estado y con el reconocimiento de que las necesidades de los españoles eran prioritarias a las de las comunidades indígenas. A pesar de ello, el reconocimiento de la propiedad colectiva e inalienable de la tierra (comunitaria aunque parcelada) y de su sistema político y organizativo, permitió la sobrevivencia de las tierras comunales.

⁵⁴ Tristan Platt. *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí de la invasión europea a la República de Bolivia*. La Paz : Fundación Diálogo, 1999.

⁵⁵ Silvia Cusicanqui Rivera. *Democracia liberal y democracia del "ayllu" en Mario Miranda Pacheco. Bolivia en la hora de su modernización*. México: UNAM, 1993.

⁵⁶ Ticona Alejo, E. y. (s/f). *Jesús de Machaqa en el tiempo*. La Paz: Fundación Diálogo. P. p. 31 – 34.

Cuando se introdujo la hacienda, a los indígenas de ésta se les llamó colonos; trabajaban cuatro días gratuitamente en ella y la parcela que se les otorgaba era de 200 metros cuadrados. Además de los frutos que los colonos debían dar, cumplían gratuitamente una serie de obligaciones con el patrón, las autoridades militares, civiles y de la iglesia, y pagaban impuestos para la manutención de las autoridades. El tributo indígena significaba un alto porcentaje destinado al gobierno central, pero también fue la manera en que la población indígena pudo asegurar en parte la posesión colectiva de la tierra. Según Platt, incluso algunos indígenas tributarios del norte potosino ofrecieron volver a la mita, después de que fuera abolida en 1812, como una forma de conseguir un ingreso para pagar el tributo y mantener así el reconocimiento de sus tierras.

René Zavaleta ha explicado cómo la captación del excedente ha sido un elemento constitutivo del Estado boliviano y parte de su concepción estructural hasta la Revolución de 1952, pues el tributo indígena fue el pilar material de la economía sobre la que se fundó el aparato estatal.⁵⁷ El núcleo problemático de esta paradoja señorial, según este autor, es la persistencia “semicristalizada” de la forma de agricultura a lo largo de la historia de Bolivia, la resistencia de la civilización agrícola andina y al mismo tiempo el carácter señorial de la clase dominante, lo cual determina esa tradicionalidad que caracteriza a la sociedad boliviana.⁵⁸

La coexistencia entre tierras comunales y haciendas se dio más o menos hasta la República. Los gobiernos liberales se esforzaron por liberar la propiedad de la tierra y a los indígenas a quienes había que integrar; con una resolución del 1 de agosto de 1825, Simón Bolívar decretó

⁵⁷ Zavaleta, al analizar la formación de las clases en Bolivia, destaca la carga señorial en la historia del país y al observar la diferencia en el desenvolvimiento de la clase obrera y la burguesa, desarrolla el concepto de *paradoja señorial*: “La clase o casta secular boliviana resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna, quizá porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de grado pre capitalista. La paradoja consiste en que es a la vez capaz de una insólita capacidad de ratificación que clase dominante a través de las diversas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción.” René Zavaleta Mercado. *Lo nacional popular en Bolivia*. México : Siglo XXI, 1986. P. 15.

⁵⁸ El mismo Zavaleta hace una importante diferenciación entre la concepción del espacio andino y la oligarquía: la agricultura es el momento fundacional constitutivo, de las sociedades incaicas, en el patrón andino llamado por Murra ‘control vertical de un máximo de pisos ecológicos’, por lo que el espacio predomina sobre el tiempo dado que el espacio es una prolongación del tiempo histórico no capitalista sino el tiempo agrícola estacional. “La idea originaria del espacio, porque ese espacio era el referente de la organización primigenia de la vida, se opone por tanto al concepto patrimonial del espacio. Es notorio con todo que el espacio desempeña un papel determinante en relación con el vínculo estatal o sea que aquí disputan dos concepciones que son ambas espacialistas. En su flanco señorial, que es del estado, produce la noción patrimonial del poder (la rosca) y en segundo lugar como la prolongación del sentimiento señorial o feudal de la tierra, el dominio final del suelo como atribución ligada a una estirpe, como norma general del poder. [...] Éste es el origen profundo o arcaico de lo que se llama regionalismo en Bolivia, es decir, la incapacidad de vivir el espacio como un hecho nacional o al menos como algo no tan directamente vinculado a la idea personal de la relación con la tierra, como algo concebido de un modo transpersonal o colectivo.” Zavaleta Mercado, *Op. Cit.* P. 29-30.

“la repartición de las tierras de comunidad entre todos los indígenas”, quienes quedarían como dueños de ellas, “asignándose más tierra al casado que al que no lo sea...” y puedan, cuando así lo dispongan, vender o enajenarlas” (Decretos de Bolívar, abril de 1826); a ese proceso se le llamó exvinculación y consistía básicamente en volver útil la tierra que según los liberales en manos de los indígenas se había vuelto improductiva por su forma de trabajarla. El proyecto de los liberales era convertir a los indígenas en colonos ricos, por lo que era necesario romper la estructura colectiva e individualizar la propiedad de la tierra. El resultado fue el acaparamiento brutal de la tierra.

Después de la Independencia se reconocieron las tierras de los ayllus y se restauró el tributo colonial; pero con la Ley de Enfitéusis en 1842 se declaran a todos los indios como “inquilinos del Estado”, lo que significó que las tierras de los ayllus que antes podían ser reconocidas como Composiciones y Amojonamientos con documentos coloniales de los siglos XVI y XVII ahora podían ser reclamadas como propiedad del Estado republicano. Para obtener más ingresos por los tributos, el gobierno desconoció la propiedad de pequeñas parcelas de los mestizos que habían ocupado ilegalmente tierras de los ayllus, por lo que algunos de ellos se empadronaron en los ayllus y pagaron tributos como ayllu para no perder la posesión.⁵⁹

En 1866, el presidente Mariano Melgarejo declaró “propietarios con dominio pleno” a los indígenas que poseían terrenos. Para ello tenían que “obtener del gobierno el título de su propiedad, previo pago de un monto no menor de los 20 pesos ni mayor de los 100 según la extensión y calidad del terreno que poseían”. El indígena que dentro del término de 60 días, después de notificado, no obtenía el título respectivo, era “privado del beneficio” y el terreno se enajenaba “en subasta pública previa tasación” (Decreto Supremo, marzo de 1866).

La formación de las oligarquías no tuvo contrapeso en la constitución de un Estado nacional que les disputara el poder. Durante el período de la República se marginó a la población indígena de la participación en la construcción del nuevo país pero se le siguió exigiendo el pago del tributo colonial que, hasta la década de 1870, continuó siendo el pilar de los ingresos del Estado.

Paradójicamente, fue durante el periodo liberal del siglo XIX cuando se estableció la idea de que el indio es un ser aislado, cuya economía de subsistencia se resiste al mercado nacional provocando el atraso económico, pese a que durante este periodo, los indios de los ayllus

⁵⁹ Platt, *op. cit.*

atendían a viajeros, comerciaban minerales, sal o combustible; trabajando en las minas, vendiendo productos en las ciudades. Desde mi perspectiva, el gobierno de la República no sólo arremetió económicamente en contra de las sociedades andinas sino que también fue un ataque que tuvo un componente profundamente racista.

En 1874, el presidente Tomás Frías promulga la Ley de la Exvinculación de Tierras de Comunidad, que desconoció la existencia jurídica de los ayllus y comunidades indígenas y prohibió que las tierras comunales fueran parceladas individualmente. Esta Ley implicó para las comunidades la legalización del despojo de tierras y se sustituyó el tributo por un impuesto universal a la propiedad.

Los puntos centrales de la Ley de Exvinculación de Tierras de Comunidad fueron los siguientes:

- Ninguna persona o reunión de individuos podía “tomar el nombre de comunidad o ayllu, ni apersonarse en representación de éstas ante ninguna autoridad”.
- Los títulos de propiedad expedidos a favor de los indígenas originarios se declararon perfectos y conferían el “pleno dominio cuando hubiese transcurrido el término de 100 días desde la publicación de esta ley”.
- Las tierras que no se hallaban poseídas por los indígenas se declaran sobrantes y pertenecientes al Estado; y,
- ningún funcionario público podía comprar terrenos de origen ni recibirlos en usufructo o conducción en el distrito donde ejercían sus funciones, bajo pena de prevaricato (Ley de la Exvinculación, 1874).

Esta Ley estuvo encaminada a abolir los ayllus. Se hicieron mapas de las parcelas para evaluar su valor y calcular el impuesto que pagarían; se extendieron títulos pero anulando la pertenencia de la parcela a un ayllu aunque apareciera el nombre.

Para el caso de tierras comunales originarias (o de origen), se instituyeron las revisitas, que eran procedimientos mediante los cuales las comunidades originarias podían obtener un título de propiedad otorgado por el gobierno; eran realizadas por Comisiones, Mesas o Juntas Revisadoras (conformadas por un Revisor, el Sub Prefecto, un Secretario, un Perito Agrimensor y el Párroco), las cuales tenían la facultad de disponer la venta de una comunidad. “Los títulos de propiedad contenían el nombre y apellido del propietario, la designación de los terrenos, sus linderos, valor calculado y la cuota del impuesto. También se hacía mención de los

pastizales, abrevaderos y bosques, cuyo uso común hubiera sido declarado”.⁶⁰ Los ayllus tomaron como referencia los títulos emitidos por las autoridades coloniales, que reconocían el territorio de los ayllus y los grupos étnicos que habían formado las antiguas naciones. Durante la República, la expansión de pequeños y grandes propietarios como producto de las políticas liberales, amenazaron la existencia de los ayllus y rompieron con el pacto de reconocimiento del Estado que había prevalecido hasta entonces. Como en otras latitudes de América Latina, el discurso de la civilización liberal justificó ideológicamente el embate contra los ayllus, embate lanzado bajo el argumento de que eran una forma comunista de organización.

Nuevamente, al cobijo de las leyes, se despojó a las comunidades de la tierra mediante la operación fraudulenta de las juntas revisitadoras. “Si en el siglo XIX, todavía la comunidad era la principal forma de propiedad agraria, durante la primera mitad del siglo XX ésta se reduce hasta una tercera parte de lo que al fundarse la República significaba (...) En efecto, cuando Bolivia se constituía en 1825, se encontraban registradas 11,000 comunidades; en 1953, cuando se produce la Reforma Agraria sólo quedaban 3,783”.⁶¹ Además, los terratenientes fueron paulatinamente fortaleciendo su alianza con el poder político facilitando el monopolio de la tierra y el comercio.⁶²

En 1895 iniciaron las rebeliones indígenas en Colquencha, Tiwanacu y Huayco, de manera aislada, sublevaciones que se sucedieron hasta el final de la Revolución Federal en 1899 con la rebelión de Zárate Willca, misma que concluyó con su muerte en 1903. Las reivindicaciones de la rebelión de Willca eran esencialmente la restitución de las tierras, y la destrucción de las autoridades liberales y conservadores y su sustitución por un gobierno indio autónomo.

Tras la derrota de la rebelión de Willca, el proyecto liberal avanzó con las importantes reformas como la centralización del ejército, el servicio militar obligatorio, la creación de la policía rural y la reforma tributaria. Esta última reforma fue la que afectaba directamente a las tierras comunales: el tributo colonial subió debido a la adopción del boliviano como moneda, pero sólo para las comunidades que pagaron el tributo que cambió de nombre a contribución territorial, mientras que el impuesto predial rústico, que era el que pagaban los terratenientes, tenía un porcentaje más bajo. A través de las hipotecas y la especulación muchos políticos y comerciantes

⁶⁰ Instituto Nacional de la Reforma Agraria. *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz : INRA, 2008. P. 13.

⁶¹ *Ibidem*, pág. 14.

⁶² Véase Silvia Rivera Cusicanqui. “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)”. Op. Cit.

acapararon grandes extensiones de tierra. El aumento de los impuestos generaron otras rebeliones en el Altiplano en distintos momentos.⁶³

Al terminar la guerra federal (1898-1899), que cambió la sede del gobierno de Sucre a La Paz, se suspendieron las revisitas. Durante el gobierno del Partido Liberal (1900-1920) se reconoció la pequeña propiedad, lo que permitió que los mestizos compraran parcelas a los ayllus. En 1900, mediante un Decreto que establecía la existencia de un Territorio Nacional de Colonias, se impulsa una política de ampliación de la frontera agraria hacia el oriente y el norte del país. Se otorgaron tierras a empresas que producían gomas y otros productos destinados a la exportación, así como concesiones de tierras a empresas nacionales y extranjeras para que realizaran inversiones. Al iniciar el siglo XX, 4.5 de los hacendados poseían el 70% de la propiedad agraria, mientras que el 95% de la población rural tenía el 30% de la propiedad entre tierras de comunidad y piquerías (el piquero está en la escala más baja, arriba del ayllu, al cual le impone servicios como patrón).

Durante la crisis económica y social de 1921 en el gobierno republicano de Bautista Saavedra, el Estado tuvo mayor control sobre las actividades mineras y se duplicaron los impuestos a la producción de estaño. Al mismo tiempo de que se realizaron reformas para la protección social de los trabajadores, se reprimieron huelgas como la de los mineros en Uncía (1923) y se masacraron a los indígenas sublevados en Jesús de Machaca en 1921. Silvia Rivera apunta que la otra cara de la moneda de la represión fue el inicio de la organización sindical.

El gobierno siguiente del también republicano Hernando Siles Reyes (1926-1930), también intentó mantener su base social, pero la legitimidad fue decreciendo en la misma intensidad que el descontento popular, situación en la que llegó el gobierno a la Guerra del Chaco.

Durante la Guerra del Chaco (1932-1935), en algunas partes del país, los ayllus aprovecharon la distracción de los gobiernos oligárquicos para abrir un frente interno contra los hacendados que querían apoderarse de las tierras dejadas vacías por la ausencia de los soldados indígenas.⁶⁴ Además, los hacendados fueron afectados ya que mucha mano de obra indígena fue reclutada para la guerra; además, muchos excombatientes regresaron a sus comunidades o a las haciendas como colonos, y con la experiencia del manejo de armas.⁶⁵

⁶³ Hasta 1927, año en que fue la rebelión de Chayanta, en Potosí, ya en las postrimerías de la guerra del Chaco.

⁶⁴ Platt, op. Cit.

⁶⁵ Instituto Nacional de la Reforma Agraria, Op. Cit. p. 22.

Después de intentos por llevar adelante un movimiento por la sindicalización agraria⁶⁶ y ante la ola de huelgas de brazos caídos en 1939⁶⁷ en demanda del fin del pongueaje, se realizó en 1942 el primer Congreso Indígena, organizado por quechuas de Sucre que demandaban la abolición del pongueaje y la restitución de tierras; el segundo Congreso Indígena se realizó al año siguiente, en 1943, para fortalecer el movimiento huelguístico, y en ese mismo año es derrocado Peñaranda y sustituido por Gualberto Villaroel, quien convocó al Primer Congreso Nacional Indígena en 1945. De este congreso resultaron cuatro Decretos: 1) la abolición del trabajo personal gratuito⁶⁸ y que, de ser realizado, debía ser voluntario o remunerado; 2) la abolición del pongueaje y el mitanaje y todo servicio gratuito impuesto por autoridades administrativas, judiciales, etc.; 3) el ordenamiento a los propietarios de haciendas, empresas mineras, industriales o de goma, de abrir escuelas con sus recursos; y 4) la conformación de una comisión encargada de elaborar un Código del Trabajador Agrario.

Como apunta Silvia Rivera, en estos congresos influyeron activistas del Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), otros partidos y dirigentes sindicales anarquistas; sin embargo, los caciques indios se incorporaban directamente a las Federaciones Obreras como Secretarios de Asuntos Indígenas.⁶⁹

El Congreso Indígena tuvo un gran impacto en el ámbito ideológico de las organizaciones indígenas de todo el país y la figura de Villaroel, fue en algunas zonas, ampliamente valorado como un Inca redivivo; simbólicamente, la presencia del presidente en un evento indígena significó el pacto entre el Estado y el indio. Este significado simbólico tuvo su equivalente en México en la figura del presidente Lázaro Cárdenas, también promotor de la organización

⁶⁶ Proceso que fue fortalecido por el decreto de sindicalización obligatoria promulgado por el entonces presidente coronel David Toro en 1936; coincidió este proceso con la formación de las escuelas rurales, también legalizadas por ley, misma que obligaba a los terratenientes a mantenerlas. El decreto de que la administración de las haciendas de municipalidades y asociaciones religiosas debe pasar a manos de colonos organizados en sindicatos, lo cual provocó la oposición activa de los hacendados durante los gobiernos de Germán Busch (1938) y Carlos Quintanilla (1939-1940), hasta que el presidente Enrique Peñaranda (sucesor del depuesto Quintanilla) declara ilegales los sindicatos, lo cual desemboca en una serie de huelgas de brazos caídos por parte de los colonos.

⁶⁷ Este movimiento tiene su punto álgido en la masacre de Catavi, véase para este último evento Guillermo Lora. La masacre minera de Catavi. Ediciones Masas. La Paz. [http://www.masas.nu/Boton-%20Asesinato%20a%20trotskistas%20y%20mineros/Masacres%20mineras-PDF/3-%20La%20masacre%20minera%20de%20Catavi%20\(21%20de%20diciembre%20de%201942\).pdf](http://www.masas.nu/Boton-%20Asesinato%20a%20trotskistas%20y%20mineros/Masacres%20mineras-PDF/3-%20La%20masacre%20minera%20de%20Catavi%20(21%20de%20diciembre%20de%201942).pdf)

⁶⁸ El apiri (operario transportador de mineral en las minas), mulero, isleño, algiri, hilado, tejido, muqueo, lavado, vaquero o pasto.

⁶⁹ Silvia Rivera. "Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978). Op. Cit. p. 165.

indígena a través de Congresos y otras políticas promovidas desde el Estado, proceso que se abordará más adelante.

La inconformidad de los terratenientes con las políticas de Villaroel desembocó en su linchamiento en 1946 a manos de una turba, abriendo un período de violencia y rebeliones regionales que fueron respondidas con la represión. Tras la muerte de Villaroel se instaló una Junta de Gobierno que desconoció los logros para los colonos, pues echa atrás la abolición del pongueaje.

El movimiento campesino estaba en todas las regiones tomando tierras, organizando sindicatos y exigiendo la restitución de la tierra. Mientras en La Paz se celebraba la caída de Villaroel, en todo el país había sublevaciones y las consecuentes acciones represivas.

Previamente a la Revolución de 1952, los caciques y kurakas de los ayllus de diversas regiones realizaron una intensa movilización en contra de la oligarquía. Con la Revolución cobró fuerza el sindicalismo que ya se había gestado desde la Guerra del Chaco en algunas localidades, sustituyendo al sistema de hacienda ya en decadencia y en aquellos lugares en donde la lucha por la tierra y la libertad era fuerte.⁷⁰

El sindicalismo se extendió, aunque con algunas contradicciones con las formas de organización comunitaria; algunos líderes mineros sostenían que la Revolución constituía una etapa en el desarrollo de clase para llegar al comunismo, considerando al campesinado indígena únicamente desde la perspectiva de clase, desestimando la particularidad histórica y el aporte cultural de las comunidades originarias en el proceso revolucionario.

El sindicato constituía una forma de organización que derivó en un aparato cupular que poco a poco se desarticuló de la representación de los ayllus y fungió más como un ente mediador y clientelar; la mayor contradicción se centraba en la diferencia entre el estilo de dirección que exigía la organización sindical y el liderazgo de los ayllus, basado en el consenso y en la tradición. Las autoridades indígenas como los kurakas, jilanqu y alcaldes, se convirtieron en dirigentes locales de sistemas organizados conforme a la organización política, como las provincias o los cantones, y no basados en la lógica territorial de los ayllus. Otro campo de contradicción estaba

⁷⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia. Democracia liberal y democracia del "ayllu". [book auth.] Mario Miranda Pacheco. *Bolivia en la hora de su modernización*. México : UNAM, 1993. P. 69.

en el ámbito discursivo: el discurso del nacionalismo revolucionario se impuso al de la sobrevivencia de los ayllus subsumiendo nuevamente el reconocimiento pleno de una forma de organización históricamente válida.

Todo ello no quiere decir que el sindicato no fuera un aliado natural de los ayllus. Por el contrario, el desarrollo del sindicalismo fue fundamental y su relación con los procesos organizativos en las comunidades originarias fue diferente en las diferentes regiones de Bolivia. Por ejemplo, en la región de Cochabamba, el proceso de sindicalización y la movilización campesina destruyeron la hacienda y se fortaleció la mercantilización de la producción campesina. En el Altiplano, la lucha por la tierra destruyó las haciendas y se cuestionó la dominación colonial de la población criolla a través de las milicias y los sindicatos.

La Reforma Agraria de 1953 tuvo impactos decisivos para los ayllus, de los cuales se hablará más extensamente en el capítulo siguiente. Solamente se anotará aquí que el Estado conformado tras la Revolución no contempló la existencia del ayllu ni siquiera como una opción productiva, tal vez por el peso de la estructura agraria heredada o por el temor de los gobiernos a reducir las ganancias al pasar a una producción de subsistencia más que de exportación; en el capítulo siguiente profundizaré en el impacto de las políticas de la Reforma Agraria en el ayllu.

En la región altiplánica, región donde se centra este estudio, el ayllu no fue desmantelado o sustituido, pero sí fragmentado. Desde el siglo XIX, los términos “ayllu” y “comunidad” se convirtieron en sinónimos. El término originario empezó a usarse como contraparte de los sindicatos y para enfatizar lo propio o lo tradicional. Hay que aclarar que en el discurso de las organizaciones que proponen el fortalecimiento de lo propiamente indígena en Bolivia, el término pueblos originarios campesinos o el concepto de naciones no han sido ni son utilizados como elementos culturalistas que propongan una vuelta a un luminoso pasado inca, sino parte de una propuesta política que, basada en el mantenimiento de los elementos de lo comunitario, propugnan que el ayllu es un símbolo de la conciencia étnica y una vía para la descolonización tanto interna como externa. Pero además, el ayllu aparece claramente como una forma de defender el territorio por su particular forma de mantener la diversidad de suelos, climas y niveles de altitud.

Hoy en día, podemos decir que el ayllu aymara tiene las siguientes características:

- ❖ Un territorio común, con terrenos de pastoreo que son comunes y terrenos para cultivos de cada familia, pero controlados comunalmente, se tengan o no títulos de propiedad. Cuando se forma una familia, se accede a una parcela; y con ese derecho, se adquieren también obligaciones de servicio a través de cargos y tareas: se dice que así, la

persona llega a ser jaqi.

- ❖ El territorio comprende el centro ceremonial, las áreas comunes como el cementerio, las capillas o lugares para ceremonias religiosas, la cancha deportiva, y los edificios para escuelas, autoridades y asambleas, y en ocasiones una plaza central.

- ❖ La realización de trabajos y tareas comunes para beneficio comunitario. El trabajo colectivo fortalece el sentido de reciprocidad en la comunidad. Es la jornada de trabajo que dan los miembros de la comunidad con ocasión de la realización de una obra en beneficio de la comunidad (edificios, caminos, etc.) y para trabajar en algún terreno de uso colectivo, ya sea con motivo de la primera siembra y el ritual que la acompaña o para la iglesia, la escuela, etc.; se le denomina *jayma* (faena) y también puede ser un trabajo conjunto entre varias comunidades.

- ❖ La *mit'a* o turno, es un servicio que todos los miembros de la comunidad deben dar como servicio al grupo, sea este en las fiestas, en los rituales o como autoridades comunales o en algún cargo como alcalde.

- ❖ La toma de decisiones en común, cuya base es un sistema de autoridades y un sistema normativo no escrito. Todas las personas deben ocupar un cargo de servicio en la comunidad de manera rotativa, aún en comunidades en las que se ha introducido el sistema sindical. Este sistema ha permitido el control comunitario, al no centrarse en un solo individuo la toma de las decisiones, y al mismo tiempo tiempo se crea una conciencia colectiva sobre la importancia del servicio a la comunidad. Debe decirse que las decisiones se toman en las asambleas comunitarias, pero las autoridades tradicionales (*jilaqatas* y *mallkus*) son dirigentes con peso en la comunidad, lo mismo que quienes han ocupado algún cargo y con ello cuentan con experiencia valiosa para resolver los asuntos colectivos. La frecuencia y participación de las asambleas varía según la región y son, como en los espacios de decisión indígenas, espacios de reflexión y expresión comunitaria, con sus propios tiempos y dinámicas que, en su mayoría, difieren de las dinámicas y tiempos de las asambleas no indígenas.

- ❖ La realización de fiestas y ceremonias referentes al ciclo agrícola o sobre acontecimientos importantes para la familia y la comunidad; la fiesta patronal es la celebración más importante de la comunidad, la cual coincide muchas veces con el fin del ciclo agrícola.

En la actualidad, las comunidades o ayllus no son grupos sociales homogéneos y/o armónicos. Existen en ellos conflictos y contradicciones como en todo colectivo humano; muchos de estos conflictos tienen que ver con los linderos y la propiedad de la tierra (tema que se desarrollará más ampliamente en el capítulo siguiente) así como otros motivos referentes al tipo de liderazgo de las autoridades comunitarias o el tipo de apoyo que la comunidad proporciona a la gestión de un cargo, la distribución de los beneficios externos a la comunidad o derivados de alguna actividad productiva interna, y los conflictos por motivos religiosos o la competencia política.

En una comunidad actualmente existen cuatro tipos de tierra:⁷¹

a) La *sayaña*, que es el solar propiedad de una familia; su extensión es variable dependiendo de la ubicación de la comunidad en el altiplano, está destinado al pastoreo aunque se supone que son las tierras más fértiles; además su extensión se ha ido reduciendo conforme aumenta la población.

b) Las *liwa qallpa*, que son pequeñas parcelas que pueden estar en diferentes lugares.

c) Los *aynuqa*, que son un grupo de *liwa qallpa*, de familias diferentes; son tierras destinadas a los monocultivos, y rotan los cultivos dependiendo de la extensión de la tierra. Cuando todas las parcelas están en periodo de explotación agrícola forman un *aynuqa*; si están en descanso son tierras comunales destinadas al ahijadero o pastoreo.

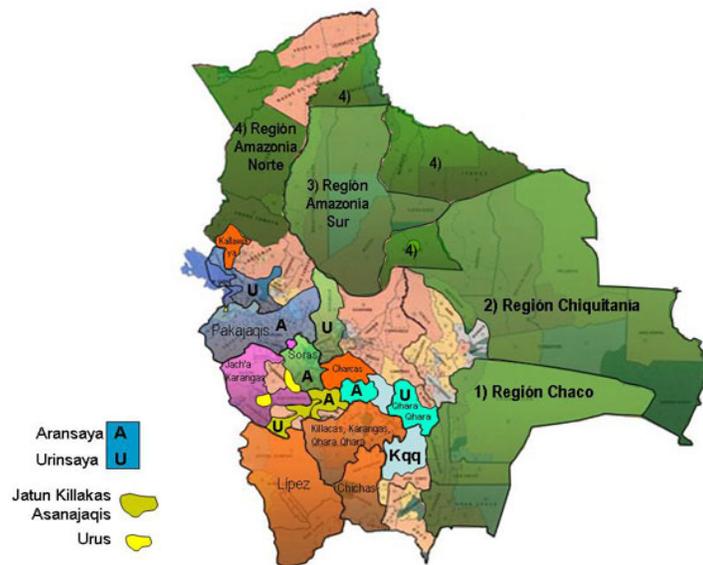
d) el *ahijadero* que son tierras destinadas al pastoreo.

En la actividad agrícola, es constante la cooperación entre las personas de la comunidad y entre familias para mantener la reciprocidad y las relaciones comunitarias. Como en otros sistemas de cargos en Latinoamérica, para evitar que una persona acumule poder económico, se obliga a aceptar cargos no remunerados o a trabajar en obras para la comunidad.⁷²

⁷¹ Mamani P. Mauricio, Op. Cit., p. 80.

⁷² Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne. "Pacha: en torno al pensamiento aymara". Albo. Op. cit.

8 Las regiones de Bolivia



Fuente: ILCA de las circunscripciones indígenas (2004).

La importancia del ayllu para la pervivencia de lo comunitario

En Bolivia se ha intentado sistemáticamente desmantelar al ayllu como forma de organización y de tenencia de la tierra; la imposición de los municipios como forma de organización político-administrativa, la política agraria desarrollada desde la República y la formación de sindicatos a partir de la revolución del 52, son elementos que han quebrantado el ayllu, política, económica y socialmente.

A finales de la década de los sesenta se conformó el movimiento katarista en las tierras altas bajo la influencia de la organización campesina que se había aliado al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) primero, y a los regímenes militares después. El golpe de Estado del general Hugo Bánzer llevó al movimiento katarista a la clandestinidad hasta 1977; durante dos años retomó el lugar en la organización campesina y sindical y en 1979 se constituyó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

De forma paralela, a principios de los ochenta, organizaciones y comunidades empezaron a plantear la necesidad de la reconstitución del ayllu, sobre todo a partir de constatar las funestas consecuencias de las políticas neoliberales en el campo y la crisis

del movimiento obrero boliviano que lo incapacitaba para hacer frente a dichas consecuencias.

A finales de la década se creó el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, el cual entró en contradicción con la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) porque rechazó al sindicato campesino como forma de organización y buscó la reconstitución de la forma organizativa originaria andina: el ayllu.⁷³

Por su parte, la propuesta de organizaciones como el Ejército Guerrillero Tupaj Katari y las Fuerzas de Liberación Zárate Willka a las comunidades era la opción de la acción armada ante la opresión colonial del Estado.

El planteamiento de la reconstitución del ayllu como una alternativa organizativa para la lucha social y política, cobró forma concreta con el primer encuentro de las autoridades originarias realizado en Jatun Yura (Departamento de La Paz) y Ch'allanta (Oruro) en 1997.

En un principio esta propuesta fue descalificada, sobre todo por líderes de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia CSUTCB, de ser una “vuelta al pasado”, un proyecto meramente culturalista que reivindicaba la luminosidad del incanato y la necesidad de reinventarlo; el cuestionamiento era que no era una propuesta de lucha frente al capitalismo y a su representación estatal.

Para que la propuesta de la reconstitución del ayllu no se desarrolle únicamente en el plano simbólico o político, es necesario que tenga base en el control territorial de forma efectiva, sobre todo si el objetivo es frenar los efectos del capitalismo neoliberal en el campo descritos en el capítulo segundo, y al mismo tiempo constituir una propuesta alternativa que implique la mejora sustancial de las condiciones de vida de la población.

Dado que los territorios de los pueblos originarios fueron fragmentados desde la conquista, los límites geográficos no coinciden con los del proceso organizativo por la reconstitución del ayllu. En muchas regiones, los ayllus que participan en este movimiento conviven con comunidades campesinas que mantienen la organización como sindicato.

⁷³ En las tierras bajas mientras tanto, se fundó en 1981 la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) después renombrada Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, que aglutinó a las organizaciones de las tierras bajas. En 1990 protagonizó la marcha por el territorio y la dignidad.

El choque entre el Estado y la comunidad indígena en México

En el caso mexicano, también la comunidad indígena sobrevivió con dificultades. En este caso, abordamos dos formas de tenencia o propiedad de la tierra y de organización social: la comunidad y el ejido.

El ejido⁷⁴ es una forma de tenencia de la tierra traída por los españoles en 1567 y tenían una extensión de 500 varas (0.839 metros); su elección contemplaba los lugares en que se formarían los pueblos por lo que deberían tener aguas, tierras, montes, campo de labranza para el ganado. Su extensión fue variando hasta que Fernando VI determinó nuevas reducciones para zona urbana, que eran tierras concesionadas y con derecho a usufructo, a diferencia de las tierras entregadas a los españoles que eran de su plena propiedad.

El ejido tenía semejanzas con las formas mesoamericanas como el calpulli y el altépetl desarrolladas en el altiplano mesoamericano y que se consolidaron durante el gobierno de la Triple Alianza (México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan). Esta consolidación permitió la sobrevivencia de las formas comunales de propiedad, y estas fueron protegidas por la colonia para la extracción de tributos. Desde mediados del siglo XVI se introdujo el cabildo español y con ello empezó la fragmentación progresiva y la dispersión de las comunidades. Se sabe que la población originaria pasó de constituir 25 millones en 1492 a un millón en 1630.

Durante la colonia y los gobiernos liberales, las comunidades indígenas se aferraron a los documentos expedidos por la Corona como las Cédula Reales como la única forma de demostrar la propiedad. Luego, con la revolución, prevaleció el ejido pese a que éste no fue una demanda de los campesinos revolucionarios.

Según Manzanilla Shaffer, desde el punto de vista jurídico, durante la colonia coexistieron tres tipos de propiedad de la tierra: la propiedad individual y privada, la propiedad comunal (consistente en la propiedad de un conjunto de personas sobre un mismo bien) y la propiedad colectiva (en la que el sujeto de la relación no es una persona o grupo sino una entidad).

Las formas de propiedad territorial durante la colonia fueron la propiedad privada -representada por las encomiendas-, las mercedes reales, las composiciones, las confirmaciones y la

⁷⁴ La palabra ejido proviene del derecho romano aunque tiene antecedentes más antiguos; en la península ibérica aparece en el siglo XIII significando las tierras que se encontraban alrededor de las ciudades y que pertenecían al pueblo. Así que en castellano ejido eran las "tierras de uso colectivo que existían en las comunidades campesinas de la península ibérica y que estaban localizadas a la salida de los pueblos". Jesús Carlos Morett Sánchez. *Reforma agraria: del latifundio al neoliberalismo*. México : Plaza y Valdéz / Universidad Autónoma de Chapingo, 2003. P. 38.

prescripción; la propiedad pública que era la propiedad del Estado (realengos, que luego se convirtieron en terrenos nacionales), la propiedad de los pueblos (las tierras de uso comunal, -o sea el ejido y la dehesa -, y las tierras de uso individual como los repartimientos, las parcialidades, y las suertes), y finalmente la propiedad de los municipios (propios, arbitrios y obvenciones).⁷⁵

Luego vino la Ley XV que se dictó con la intención de que la corona recuperara tierras y en la que aparecen las figuras de fundo legal (parte de terreno dedicado para servir de casco de la población y que estaba dividida en manzanas y de estas se obtenían los solares y las calles), y las tierras de común repartimiento (también llamadas de parcialidades indígenas y que son las que se repartían las familias de indios para labrarlas y obtener sustento; usufructo permanente con la condición de que se cultive). Muchos indios y caciques pidieron títulos de propiedad privada en sus posesiones y les fueron concedidas, además de la compra y venta de tierras que fue otro medio para adquirir propiedad. Sólo aquellos poblados indígenas reconocidos mantuvieron su estado comunal. La corona por su parte vendió, en subasta pública, realengos y tierras que los colonos no podían probar propiedad o que no tenían herederos que las reclamaran.

Cuando la corriente migratoria de España hacia América aumentó, también se incrementó la necesidad de mano de obra para trabajar las tierras. Se hizo necesario concentrar a los indios que vivían dispersos en los lugares a los que los obligaban a vivir los propietarios, bajo la consigna de que “los indios no vivieran divididos o separados sino en concierto y policía”. Con ello se debilitó la propiedad comunal indígena y colectiva, se forma una casta oligárquica o aristocracia territorial, se monopoliza la tierra y con ello el control del pueblo.

⁷⁵ Manzanilla Shaffer menciona diferentes formas de acceso a la propiedad de la tierra durante la colonia fueron: Encomienda cuyo fin inicial fue la indoctrinación pero su origen fue económico y no religioso. La Confirmación que otorgaba títulos a personas que hubiesen sido indebidamente tituladas o que poseyéndolas no tenían título. Composición: sistema por el que quien tuviese posesión de tierras durante 10 años podía adquirirlas mediante pago. Propiedad española o criolla de bienes inmuebles, fundos, etc. era superior en cuantía, valor, concentración y rendimiento que los otros tipos de propiedad. Reducciones: de una legua de largo, casco y terrenos de común repartimiento pero sin dehesa. Capitulaciones: títulos originarios del dominio privado sobre la tierra; eran convenios o contratos autorizados que señalaba descubrimientos, conquistas, fundación de alguna población, los derechos y obligaciones del particular o particulares. Mercedes reales: premios de los reyes a los súbditos, nombramientos, empleos, dignidades, rentas, tierras, vasallos, etc., como retribuciones por servicios. Aunque las encomiendas y la reducción fue el principal instrumento para la colonización, había también leyes que daban entrada a otras instituciones jurídicas sobre la tenencia de la tierra como la peonía (que constaba de 8 ha y 42 más o menos), los solares (área de casas de 1,744 ha y 61 ha), el ejido (área de una legua de largo de uso diferenciado), dehesa (porción mayor de terreno para pastoreo de extensión indeterminada), propios (propiedad de Ayuntamientos de las poblaciones como las casas de cabildos, cárceles, instituciones de beneficencia, fincas rústicas), suertes (terrenos de posesión o propiedad individual). Víctor Manzanilla-Shaffer. *El drama de la tierra en México*. Del siglo XVI al siglo XXI. México : Secretaría de la Reforma Agraria / UNAM, 2004.

Un segundo momento definitivo para la reconfiguración de las tierras y territorios de los pueblos originarios fue el periodo posterior a la independencia. Si bien durante la colonia la dominación española imponía condiciones de servidumbre, de alguna manera los pueblos indios pudieron conservar un territorio propio de manera colectiva que utilizaban y manejaban de acuerdo a sus propias autoridades. Durante el siglo XIX, en el proceso de formación de la “nación” independiente, la legislación liberal de la primera década de ese siglo, se enfocó a la idea de los indios como ciudadanos con derechos individuales, sin considerar a la tierra como un derecho colectivo y en respeto a sus propias formas de organización comunal. Por otro lado, la legislación liberal se enfocó hacia la colonización interior y a regular el aprovechamiento de los terrenos baldíos y nacionales (Constitución de 1924 art. 8, 11, 19, 28, 76, 112, 116, 125, 141 153. Ley de Desamortización de Bienes de la Iglesia y de Corporaciones de 1856, Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos de 1859).

Destaca el proceso de reforma agraria que impulsó Morelos y que pretendía básicamente la restitución y dotación máxima de pequeñas propiedades inafectables, la prohibición de arrendar tierras comunales.

Asimismo, se afianza en la formación del Estado mexicano la idea de la nación homogénea y la idea del territorio como la patria histórica o unificada bajo control de un pueblo o de un sólo grupo étnico dominante: el mestizo. “La idea de los liberales era desarrollar el campo a partir de pequeñas propiedades, y suponían que uno de los principales problemas del país era la existencia de grupos indígenas, con costumbres y autoridades propias y una economía de subsistencia cerrada al mercado nacional.”⁷⁶

Las características y el marco legal del ejido se fueron definiendo durante la reforma agraria; el ejido se incorpora en la Ley Agraria de 1915: en el artículo 3º se hace referencia a la forma colonial del ejido: “La Nación reconoce el derecho tradicional e histórico que tienen los pueblos, rancherías y comunidades de la República, a poseer y administrar sus terrenos de común repartimiento, y sus ejidos, en la forma que juzguen conveniente.” Y en el artículo 4º se dice: La Nación reconoce el derecho indiscutible que asiste a todo mexicano para poseer y cultivar una extensión de terreno, cuyos productos le permitan cubrir sus necesidades y las de sus familias; en consecuencia, y para tal efecto de crear la pequeña propiedad, serán expropiadas por causa de utilidad pública y mediante la correspondiente indemnización, todas las tierras del país, con la sola excepción de los terrenos pertenecientes a los pueblos, rancherías y comunidades, y de

⁷⁶ Morett Sánchez, op. Cit., pág. 42.

aquellos predios que, por no exceder del máximo que fija esta ley deben permanecer en poder de sus actuales propietarios.

Incluso en la Constitución de 1917 el ejido no es pensado como una forma para realizar la justicia agraria. Hasta 1920, Álvaro Obregón promulgó la Ley de Ejidos en la que, por vez primera, se define el ejido jurídicamente como una forma de tenencia de la tierra: Artículo 13. La tierra dotada a los pueblos se denominará ejido. Las características que señala dicha ley eran: la extensión de tierra será “tal que pueda producir a cada jefe de familia una utilidad diaria equivalente al duplo del jornal medio de la localidad”; se dice que los pueblos, rancherías, congregaciones, comunidades y demás núcleos de población pueden obtener tierras por dotación o restitución para disfrutarlas en comunidad. Las características son que la tierra no se entrega individualmente sino colectivamente y que las parcelas se otorgan en usufructo. En 1925 se publicó la Ley Reglamentaria Sobre Repartición de Tierras Ejidales y Constitución el Patrimonio Parcelario Ejidal, con la que el gobierno decide el parcelamiento y las modalidades de explotación de la tierra; se reglamenta la propiedad y el usufructo de las tierras dotadas; se define que las tierras de uso común podrán ser trabajadas de manera individual; y se declara la inembargabilidad e inalienabilidad de las tierras ejidales.

Lo que se quiere destacar es que las formas jurídicas con las que se reconoció el derecho de los pueblos indígenas a la tierra fueron impuestas; aunque se reconocía una forma de tenencia colectiva y una forma de aprovechamiento comunal en el ámbito productivo de los terrenos de uso común, siempre ha sido bajo la tutela y rectoría del Estado.

Con la reforma agraria cardenista, el ejido se establece como forma de propiedad pero con características distintas a las del ejido del siglo XVI. El Código Agrario de 1934 establece que el ejido es imprescriptible y ya no provisional como se le consideraba antes y se le encamina para la fortalecer la industrialización. Cárdenas crea la Confederación Nacional Campesina en 1935 y ordena la afiliación forzosa de los ejidatarios, con lo que esta forma de tenencia de la tierra queda sujeta a la injerencia e intervención directa del Estado. Esto significó un debilitamiento decisivo en las formas propias de organización que los pueblos indígenas aún conservaban hasta esa fecha y que tuvieron que recibir la dotación de tierras bajo la forma ejidal.

Es con el presidente Lázaro Cárdenas que el ejido se impulsó como una opción productiva, corporativizada y tutelada por el Estado.

Desde su creación, el ejido ha estado sujeto a la legislación agraria que prácticamente dependía de las decisiones del gobierno el cual decidía hasta la forma de explotación del ejido, y, dado que el ejido se instauró como una forma de propiedad concebida como provisional, el

gobierno, a través de instancias como la Secretaría de la Reforma Agraria podía cambiar los términos de las dotaciones, determinar el número de beneficiarios o cambiarlos. Así como determinar los créditos y el destino de éstos. Las instancias creadas por la propia legislación agraria para la organización comunitaria, estuvieron sujetas a este control gubernamental: la asamblea general del ejido tenía facultades limitadas; en las comunidades indígenas, el comisariado ejidal fue una figura que sustituyó y debilitó a las autoridades de la comunidad como el Consejo de Ancianos; el comisariado ejidal era el intermediario entre el gobierno y la comunidad y tenía atribuciones tan amplias como de representar, administrar, vigilar; incluso el de castigar delitos. En muchas regiones, los comisariados se convirtieron en caciques y, para removerlos, las comunidades tenían que hacer numerosas gestiones ante las dependencias, contraviniendo los propios modos indígenas y dependiendo de las decisiones políticas de las dependencias agrarias. Políticamente, ello era conveniente al gobierno, para el control campesino a través de las centrales campesinas y el Partido Revolucionario Institucional.

Salvo las restituciones de Zapata en 1912, no hubo una política de restituciones masivas; el Estado mantuvo el control del proceso y estableció instituciones en las regiones con población indígena que sustituyeron a las instituciones indígenas y que posteriormente se convirtieron en mecanismos de control político y militar. Ahora bien, en el ámbito económico productivo, diversos autores (Bartra, Gutelman, Manzanilla Shaffer) coinciden en que el ejido es una forma de propiedad privada encubierta como forma de propiedad colectiva, porque es tutelada por el Estado pero cedida a un grupo de campesinos para su usufructo que trabajan sus parcelas de manera individual.

Por otro lado, la forma de tenencia netamente comunal también quedó tutelada por el Estado, y en la reforma agraria no fueron reconocidas como comunidades originarias, sino como comunidades agrarias; bajo esta forma, las instituciones propias que habían sobrevivido fueron ignoradas y se les obligó a aceptar una forma de organización ajena ya que se les impuso las mismas restricciones que al ejido para obtener o reconocer sus tierras y quedaron bajo el mismo reglamento ejidal, negando la característica identitaria indígena. No hubo un especial interés en las tierras comunales ni en el reconocimiento de éstas durante el gobierno de Cárdenas. Es hasta el Código Agrario de 1940 que se reglamentó el procedimiento de reconocimiento y titulación de bienes comunales y siempre se ha intentado, bajo diferentes procedimientos jurídicos pero también sociales y económicos, a forzar a las comunidades indígenas a abandonar la restitución de los terrenos comunales y a preferir la formación de ejidos.

En el capítulo siguiente se desarrolla el proceso de reforma agraria y sus consecuencias para la comunidad indígena. Hay que decir que tras el levantamiento armado en Chiapas en 1994, la discusión sobre el reconocimiento constitucional de la comunidad indígena se reavivó y adquirió nuevos sentidos.

Conclusiones capitulares

En América Latina existen similitudes en las formas de organización comunitaria de los pueblos originarios. Se han retomado aquí algunas de las diferencias entre las formaciones sociohistóricas en Mesoamérica y en los Andes en cuanto a la reconfiguración territorial y cómo estas formaciones fueron alteradas por la conquista y la colonización.

Los procesos de reconfiguración territorial que fueron producidos por el despojo agrario durante la colonia, dieron paso a la conformación de unidades sociales llamadas comunidades indígenas con características también específicas en México y en Bolivia. Mientras que en México la fragmentación y dispersión de los pueblos originarios durante la colonia favoreció el control centralizado del poder colonial, en Bolivia, las características del ayllu permitieron que esta forma de organización social se mantuviera con pocas modificaciones. Las formas de aprovechamiento del suelo a través de pisos ecológicos, la estructura de las autoridades y el complejo tejido de parentesco, permitieron que el control colonial y del Estado liberal naciente no fuera tan férreo como si lo fue en México.

Tanto en México como en Bolivia, la tensión entre lo comunitario y lo estatal estuvo presente a lo largo de los ciclos históricos de reconfiguración de los territorios. En ambas experiencias las rebeliones de los pueblos indígenas han sido constantes desde la conquista hasta nuestros días, y esta resistencia permanente ha permitido la sobrevivencia de algunas instituciones propias, lo cual ha sido la base para el planteamiento de los presentes proyectos de autonomía.

Las características específicas de la tensión entre lo comunitario y lo estatal en cuanto a la tierra y al territorio que pudimos comparar entre México y Bolivia son las siguientes:

El peso del Estado y de su accionar es distinto en ambas experiencias. En Bolivia, desde la colonia se estableció una clara división entre una república de indios y una república de criollos, esta segunda opresora de la primera. En México, la subordinación de la población originaria fue generalizada, y su fragmentación y dispersión permitió un mayor y más efectivo control del Estado.

Las formas de lo comunitario que se conforman; mientras en Bolivia el ayllu sobrevivió y resistió, en México, la forma impuesta fue el ejido, la cual fue adaptada por parte de las comunidades para hacer sobrevivir sus propias instituciones y sistemas normativos.

El despojo de tierras fue de la misma magnitud en ambas experiencias; las alternativas de la poblaciones para la recuperación de sus tierras fueron también similares: la

conservación de los títulos expedidos durante la colonia y la adaptación a formas de propiedad impuestas.

Habiendo puntualizado los contextos históricos en los que sobrevivieron las formas de propiedad para las comunidades indígenas, en el capítulo siguiente, se expondrán las reformas agrarias en ambos países, a fin de observar la acción rectora del Estado en la reconfiguración territorial, así como los procesos en las comunidades que se generaron a partir de esto.

Capítulo II

La disputa por la tierra: Reformas agrarias en México y Bolivia

Introducción

En este capítulo se analizan dos coyunturas históricas importantes en la configuración territorial en México y Bolivia: la primera coyuntura es la de las reformas agrarias de 1934 en México y la de 1953 en Bolivia. La segunda coyuntura es la de principios de la década de 1990 cuando se aplican las políticas agrarias derivadas del modelo neoliberal y se modifican los marcos jurídicos y constitucionales en ambos países para hacer posible su aplicación.

Una de las consecuencias de las reformas agrarias que siguieron a las revoluciones de México en 1917 y de Bolivia en 1952, fue el cambio en el sistema de producción de la hacienda que mantenía a la fuerza de trabajo en la servidumbre con poca plusvalía para el capitalismo. Con el impulso a la sustitución de importaciones y los procesos de industrialización también se modificó la visión del desarrollo capitalista. El quiebre de las estructuras sociales de México y Bolivia asentadas en las relaciones de servidumbre se fueron quebrando muy lentamente.

El sistema de hacienda impedía el desarrollo industrial y agrario, porque obstaculizaba la reinversión y, por tanto, la demanda de productos industrializados, además de impedir la circulación de la fuerza de trabajo, la circulación de capital y la creación de un mercado de trabajo rural y de consumo.

Las reformas agrarias diseñadas por los estados en América Latina a partir de los años cuarenta y hasta los sesenta, tenían como objetivo eliminar el latifundio; pero manteniendo la estructura de la propiedad privada y los principios del desarrollo capitalista. Hacia la década de los sesenta, este modelo presentó signos de agotamiento. En los países con población indígena, las reformas agrarias, si bien acabaron con la servidumbre como forma de producción, no eliminaron la concentración de la tierra en latifundios. Tampoco fortalecieron las formas de propiedad y de producción propias de las comunidades indígenas. Los mecanismos y procedimientos para el reconocimiento y/o obtención de la

tierra, impuestos por las legislaciones agrarias, no siguieron la lógica de los mecanismos existentes en las comunidades indígenas que sobrevivieron desde la conquista. Asimismo, las formas organizativas que se impusieron para la obtención de la tierra tampoco fortalecieron las instituciones existentes en las comunidades, sus propias autoridades o sus formas propias de organización.

Para el caso de México y Bolivia, como se desarrollará más extensamente en este capítulo, se impusieron formas distintas a las que existían antes y durante la colonia y que tenían poco que ver con las instituciones y formas organizativas que aún conservaban. La política agraria ha sido un factor fundamental para dirigir la redistribución espacial de los pueblos. Sin embargo, existen otras lógicas subyacentes, de larga duración, que marcaron la expansión o búsqueda de recuperación territorial de los pueblos indígenas y que corresponden a sus propias dinámicas socioculturales de organización, como la política indigenista que se aplicó de manera paralela a las políticas de reforma agraria, y que fue un elemento fundamental para el control político, económico y social de los pueblos indígenas de Bolivia y México.

La otra coyuntura que se analizará en este capítulo, corresponde a las modificaciones a los marcos y políticas de esas reformas a la Constitución Política de México en 1992, por iniciativa del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari en el contexto de la firma del acuerdo comercial con Estados Unidos, lo cual derivó en una nueva Ley Agraria y en políticas y programas diversos; asimismo, las reformas que se hicieron durante 1996 a las leyes e instituciones agrarias en Bolivia las cuales se realizaron como respuesta a las movilizaciones indígenas y campesinas que demandaban el reconocimiento al territorio.

A partir de mediados de la década de los ochenta y principios de los noventa, empiezan a aplicarse políticas económicas neoliberales diferentes a las políticas de fortalecimiento del Estado como director de los procesos productivos. “Las políticas neoliberales referentes a la tierra han desplazado las prioridades: de la expropiación de propiedades (característica del periodo populista de la reforma agraria) hacia la privatización, la ‘descolectivización’, la

regularización de la tierra, el otorgamiento de títulos de propiedad, así como lo relacionado con los impuestos que deben pagarse por el uso de la tierra.”⁷⁷

Como parte de estas políticas de privatización, desregulación y ajuste de nuevas normas jurídicas que reconocen las instancias supranacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional en la definición de políticas internas, hay una expansión de empresas transnacionales que basan la explotación en el modelo extractivo exportador y en los agronegocios. Ahora, con la seguridad jurídica que dan los títulos de propiedad o de regularización de la tierra, los campesinos pueden establecer contratos de compra o renta de sus territorios con las empresas transnacionales que los exprimen literalmente durante años, pues los agotan con actividades de extracción o explotación. Los campesinos tienen la propiedad de la tierra, pero no su posesión. David Harvey ha llamado a esta nueva dinámica del capital acumulación por desposesión. Según Harvey la acumulación por desposesión no es más que la acumulación originaria del capital, que se recrea sobre todo cuando ocurren crisis de sobreacumulación en la reproducción ampliada. Incluye, como Marx lo describe, numerosos mecanismos y modus operandi como la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc.– en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. Las instituciones de capital financiero suelen ser la punta de lanza de la acumulación por desposesión, pues al crear crisis de liquidez, provocan la bancarrota de empresas que luego son adquiridas a precios de liquidación. Otro mecanismo es la apropiación de los derechos de propiedad intelectual, y en el caso particular del territorio tienen importancia central, pues empresas se han apropiado de semillas que son modificadas genéticamente, patentadas y distribuidas, poniendo en riesgo la seguridad alimentaria y provocando graves efectos ambientales.⁷⁸

⁷⁷ Cristóbal Kay. *¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra*. México. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. 1998. Vol. 60.

⁷⁸ David Harvey. *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid. Ediciones Akal. 2005.

Bajo esta perspectiva las empresas capitalistas ven a los territorios como espacios para la explotación; la objetivación de la naturaleza ha llegado a su máxima expresión en esta etapa del capitalismo neoliberal. Los llamados recursos naturales son considerados un espacio inanimado susceptible de ser diseñado, controlado y transformado según los objetivos de una dinámica casi diríamos, no humana, la dinámica de la explotación por sí misma.

Con esta visión económica, las reformas neoliberales a los marcos jurídicos dieron manos libres a las empresas para avanzar sobre los territorios, no sólo en las legislaciones que regulan la propiedad agraria sino en leyes que regulan la explotación minera y forestal, de exploración petrolera, y de otros minerales como el litio, el berilio, utilizados en diversos artículos imprescindibles en el acelerado avance tecnológico.

Una vez lograda la reestructuración de la propiedad de la tierra bajo el modelo capitalista industrializador, el problema para la expansión del capital no se concentró únicamente en la delimitación de la propiedad de la tierra sino en otros obstáculos para controlar la “territorialización del capital”: el problema de la tierra dejó de ser un problema para el desarrollo del capital nacional y se convirtió en un problema territorial mundial. Si el Estado tuvo un papel central en la configuración territorial durante las reformas agrarias, en el neoliberalismo las empresas transnacionales son las que impusieron nuevas configuraciones territoriales a partir de sus propias nociones de territorio.

Maristella Svampa describe tres concepciones del territorio por parte de las empresas transnacionales en la actualidad:

“En efecto, el discurso (no siempre explícito) de las empresas transnacionales y los gobiernos, suele desplegar una concepción binaria del territorio, sobre la base de la división viable/inviable, que desemboca en dos ideas mayores: por un lado, la de ‘territorio eficiente’; por otro, la de ‘territorio vaciable’ o en última instancia, ‘sacrificable’. Estos conceptos conocen una temporalidad diferente. En primer lugar, en el marco de la transformación neoliberal llevada a cabo durante los 90, los Gobiernos instrumentaron la idea de ‘territorio eficiente’ para traducir una manera diferente de concebir el espacio geográfico nacional, desplazando así la idea de un modelo global de territorio subsidiado desde el Estado. Esto significó, en muchos casos, el desmantelamiento de la red de regulaciones que garantizaban un lugar a las economías regionales en las economías nacionales. Como consecuencia de ello,

la viabilidad o inviabilidad de las economías regionales pasó a medirse en función de la tasa de rentabilidad. [...]

En segundo lugar, de manera más reciente, la expansión de nuevos emprendimientos productivos fue instalando la idea de que existen territorios vacíos o 'socialmente vaciables', con el fin de poner bajo el control de las grandes empresas una porción de los bienes naturales presentes en dichos territorios. En términos de R. Sack (1986), esto se produce cuando el territorio carece de artefactos u objetos valiosos desde el punto de vista social o económico, con los cual estos aparecen como 'sacrificables' dentro de la lógica del capital. La eficacia política de estas visiones aparece asociada al carácter de los territorios en los cuales, por lo general, tienden a implantarse la industria extractiva: zonas relativamente aisladas, empobrecidas o caracterizadas por una escasa densidad poblacional, todo lo cual construye escenarios de fuerte asimetría social entre los actores en pugna. Así, las comunidades allí asentadas son negadas e impulsadas al desplazamiento o desaparición, en nombre de la expansión de las 'fronteras' [...]

En resumen, de diversas maneras, la afirmación de que existen regiones marcadas históricamente por la pobreza y la vulnerabilidad social, con una densidad poblacional baja, que cuentan con grandes extensiones de territorios 'improductivos' y/o 'vacíos', facilita la instalación de un discurso productivista y excluyente, al tiempo que constituye el punto de partida de la conformación de otros 'lenguajes de valoración' en torno al territorio, por parte de las comunidades afectadas. La definición de lo que es el territorio, más que nunca, se convierte así en el locus del conflicto."⁷⁹

Por otro lado, el nuevo imperialismo de Estados Unidos fue un elemento para la reconfiguración del territorio en América Latina. Las estrategias que Estados Unidos ha llevado a cabo para mantener su hegemonía en Latinoamérica durante las dos décadas anteriores, fueron fundamentalmente las siguientes:⁸⁰

1. Los planes económicos, que son fundamentalmente los planes y tratados comerciales, de infraestructura, de políticas económicas, comunicaciones, de seguridad, etc., desplegados en América Latina como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que ya se ha extendido hasta Sudamérica; el Tratado de Libre Comercio

⁷⁹ Maristella Svampa. "La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes" en Hoetmer R. y Echav y Palacio Páez, *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, Resistencias y prouestas en tiempos de globalización*. Lima : Programa de Democracia Global, Conacami, Universidad de San Marcos, 2009. pág. 7.

⁸⁰ Ana Esther Ceceña. *Territorialidad de la dominación, Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana IIRSA*. Buenos Aires. Observatorio Latinoamericano de Geopolítica. 2007.

de Centroamérica y República Dominicana (CAFTA-RD), y el Tratado Estados Unidos – Chile.

2. Los planes de control militar que buscan el control de zonas estratégicas; planes como el Plan Colombia o el Plan Mérida.

3. Los megaproyectos que básicamente impulsan la apertura de “caminos que conecten los grandes centros de producción y consumo del mundo, que abaraten y aceleren los traslados y que, al mismo tiempo, refuercen la vigilancia y el control sobre los mismos es el objetivo”.⁸¹ Destacan el Plan Puebla Panamá y el Plan Integración de la Infraestructura Regional de Sud América (IIRSA).

El Plan Puebla Panamá agrupa varios proyectos como el megaproyecto Istmo de Tehuantepec (que es un corredor maquilador con salidas hacia Europa y Asia), el Corredor Biológico Mesoamericano (que es el reordenamiento de dos selvas, la selva Lacandona en el sureste de México y la selva del Darién en Panamá, los mayores yacimientos genéticos, bajo criterios de eficiencia y productividad), la integración energética, y la conformación de un mercado único para las maquiladoras. El IIRSA es un megaproyecto de construcción de infraestructura del centro hacia las costas o hacia los ríos que fluyen al mar, y que contempla ocho ejes transversales y dos longitudinales de integración regional.⁸²

Las proyecciones de las consecuencias que estos planes tendrán han sido señaladas por varios autores como detalla en el siguiente párrafo la mexicana Ana Esther Ceceña:

“Territorios enteros serán inundados por las represas (MAB, 2007; FOBOMADE, 2007); aumentarán las enfermedades mentales y el cáncer producidos por la alta tensión de las hidroeléctricas (denuncias de la Patagonia); la producción de biocombustibles llevará al crecimiento de plantaciones de caña o de soja transgénica, con el reforzamiento de regímenes de esclavitud (Mendonça, 2007) y con la

⁸¹ Ibidem. P. 10

⁸² Eje Amazonas que atraviesa el continente a través de la cuenca del Amazonas desde el puerto de Tumaco en Ecuador hasta Macapá en Brasil con un área de 4.5 millones de km²; el eje Capricornio de 1,798,77 km² que incluye yacimientos de gas de Bolivia, parte de los yacimientos metálicos de la Cordillera de los Andes en Chile y Argentina, el sur industrializado de Brasil, el acuífero Guaraní; Eje Hidrovía Paraguay-Paraná, que corre a lo largo de los cursos de los ríos Paraguay, Paraná, Uruguay y Plata; el Eje Mercosur-Chile que abarca un área de 3.1 millones de km², con más de diez ciudades entre ellas las más importantes de Sudamérica; el eje Andino con un área de 2, 351,134 km²; el Eje Interoceánico Central, una franja transversal de 3.3 millones de km² que atraviesa Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Perú; Eje Perú-Brasil-Bolivia; el Eje del Sur, Eje Escudo Guayanés, Eje Andino del Sur. Ceceña, Ana Esther, Op. Cit.

contaminación y enfermedades de trabajadores (Misión Internacional de Observación a Paraguay, 2006); el saqueo de las minas destruirá las montañas, dañará los glaciares, desertificará bosques y envenenará ríos y lagos (Esquel, Pascua Lama, Catamarca); sistemas ecológicos enteros serán dañados (Foro Ecologista de Paraná-Coalición Ríos Vivos, 2002); y los territorios, con sus ríos y lagos, serán privatizados.”⁸³

La lucha por la tierra y el territorio no es nueva pero lo que en la década de los noventa se expresó fue la centralidad del territorio en los proyectos políticos de los pueblos indígenas como la autonomía, lo cual entraba en confrontación directa con la propia centralidad que tienen esos mismos territorios para el capitalismo global.

Desde las reformas agrarias que se desarrollaron en América Latina, las formas colectivas de posesión de la tierra y de producción agrícola no fueron favorecidas pues se consideraron ineficientes y sin orientación a los mercados. Pero desde que comenzaron a aplicarse medidas neoliberales, se arremetió contra las formas colectivas que sobrevivieron a la ineficiencia y el abandono estatal con una ofensiva que busca su desarticulación y sustitución por la propiedad privada parcelada. Pequeños parcelarios pobres y en proceso de pauperización que abandonan sus tierras, o campesinos que no cuentan con ella y que siguen engrosando las filas de los proletariados agrícolas en condiciones de nueva esclavitud, son los resultados de estas acometidas a las formas de organización colectiva. A pesar de ello, algunas de estas formas de organización recrean nuevas formas políticas y sociales de sobrevivencia como la autonomía, y enarbolan identidades renovadas y una nueva territorialidad.

A continuación, expondré algunos rasgos de la lucha agraria y del desarrollo del Estado nación en México y en Bolivia a manera de contexto en el que se desarrolla la demanda de territorio de los pueblos indígenas

⁸³ Ibid. p. 55.

Las reformas agrarias en México y Bolivia

Como ya se analizó en el capítulo anterior, el despojo de tierras y la transformación de los territorios de los pueblos indígenas iniciaron desde la conquista no sólo como producto de la acumulación originaria del capital, sino como un proceso continuo y dinámico, que persiste hasta nuestros días con diferentes formas. En este capítulo examino la coyuntura de las reformas agrarias como un parteaguas fundamental en la reconfiguración de los territorios indígenas que se llevó a cabo desde la dirección del Estado.

Se describen en particular las reformas agrarias en México y Bolivia y el punto de partida para su análisis es que el proceso de constitución, consolidación y expansión de los Estados hacia las zonas indígenas de América Latina se efectuó de la mano del despojo de las tierras; como consecuencia, durante el siglo XIX se realizó un despojo masivo de tierra bajo múltiples formas institucionalizadas.

En América Latina, los impactos de las reformas agrarias en cada país fueron diferentes debido a la propia especificidad de las formaciones sociales, pero podemos encontrar como un rasgo común en ellas el hecho de que el reparto de tierras acabó con las estructuras feudales como formas predominantes de propiedad e impulsó el desarrollo capitalista. En algunos casos, el Estado controló el proceso de reparto y por tanto de reconfiguración territorial; es decir, las formas de organización y explotación de la tierra siempre estuvieron controladas, tuteladas y/o supervisadas por el Estado.

En los casos de México y Bolivia, las reformas agrarias no tuvieron un carácter restitutivo de lo despojado a las comunidades y pueblos indígenas, pues sus derechos no se reconocieron y, por tanto, tampoco se fortalecieron las formas de organización económica y sociopolítica originarias que habían sobrevivido por siglos. Tampoco se reconocieron o protegieron las características propias de los territorios indígenas, es decir, no se crearon una política y una legislación que contemplaran no sólo el reconocimiento de la propiedad de las tierras sino de los recursos que existían alrededor de ellas como parte de territorios y no como parte de formas de organización bajo tutela del Estado; en lugar de ello, se crearon figuras de control corporativo, en el caso de México, el ejido y, en el caso de Bolivia, el sindicato. Las comunidades se adaptaron a estas figuras para su sobrevivencia, aunque, como veremos en el caso de Bolivia, la crisis del sindicalismo fue uno de los factores fundamentales que dio pie a este otro movimiento por la reconstitución de los ayllus. Tampoco los indígenas realizaron reivindicaciones como tales, y más bien lo hicieron en su

calidad de campesinos pobres, por lo que también el reconocimiento de las tierras comunales fue tardío.

Por lo menos en los casos de México y Bolivia, una de las vías a las que las comunidades originarias recurrieron para la recuperación de tierras fue la recuperación o conservación de títulos que recibieron durante la colonia como forma de demostrar la propiedad de las tierras cuya restitución demandaban; de tal manera que, todavía hoy en día, en comunidades que han quedado al margen de procesos de titulación, los títulos coloniales son el único documento que acredita la propiedad. La persistencia de las comunidades es lo que ha forzado a los Estados a reconocer que se trata de una restitución de sus territorios y no dádivas que el Estado les otorga. Ese es el mismo principio que tendría que regir el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, no como algo otorgado benevolentemente sino como un conjunto de derechos que deben ser reconocidos y restituidos.

En los casos de los pueblos que habitaban en las zonas bajas, por ejemplo, en la Amazonía, y que utilizaban de manera diferente los territorios a la de los pueblos sedentarios de las tierras altas, no fueron considerados por las reformas agrarias, ya que éstas se realizaron con fines agrícolas; esto generaría fuertes conflictos por la posesión con los colonizadores de las tierras.

Este antecedente de las reformas agrarias es importante para contextualizar los movimientos indígenas y campesinos; pues, desde los setenta, los movimientos indígenas reivindican la identidad étnica y el discurso propio, diferenciándose de las organizaciones campesinas que centran sus demandas en el acceso a tierra, apoyos para la producción y comercialización, espacios de participación política, etc. El territorio aparece como una reivindicación cuya referencia es la identidad colectiva indígena y la necesidad de construir espacios de autodeterminación y autonomía. Y como ya se ha visto, en el caso de los pueblos indígenas el territorio incluye la tierra (entendida como la parcela) pero, sobre todo, se refiere al espacio histórica y culturalmente construido, en el que se desarrollan relaciones de parentesco, sociales y políticas.

La característica de la reivindicación del territorio en las décadas de los setenta y ochenta es que dicha reivindicación aparece indisolublemente asociada a la demanda de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como parte de las naciones con una identidad y derechos propios.

Las reformas agrarias en México y Bolivia son procesos particulares y no se pretende aquí forzar elementos comunes. Se presentan estas experiencias que, aunque son esencialmente disímiles entre si, soportan algunas comparaciones, sobre todo haciendo énfasis en dos aspectos fundamentalmente: uno, es el papel del Estado en la conducción de las reformas agrarias y en el proceso de reconfiguración territorial mediante el reparto, reconocimiento o restitución agraria; el segundo aspecto es el alcance de lo reconocido a las comunidades, es decir, el tipo de derechos que se reconocen y quiénes son los sujetos de esos derechos reconocidos por el Estado.

El papel del Estado en la conducción de las reformas agrarias

Un primer elemento que aparece al observar la experiencia de México y Bolivia es el papel que jugó el Estado tras los procesos revolucionarios en la definición del tipo de relación que se establecería con las comunidades indígenas. En México, el Estado posrevolucionario definió la forma de propiedad que prevalecería, por lo menos en la primera etapa de la reforma agraria, y ha mantenido control de ella desde entonces. En Bolivia también se creó el sindicato como una figura corporativa que le proporcionó al Estado cierta posibilidad de conducir la reconfiguración territorial.

El ejido, por un lado, y el sindicato por el otro, fueron reconocidos como los sujetos de derechos agrarios, pero de manera limitada, vigilada cooptada; pues si bien se reconoció el acceso a la tierra, se acotó el reconocimiento de los recursos, por lo cuál quedaron bajo la tutela del Estado; esa característica se mantuvo hasta nuestros días. Como se desarrollará más extensamente en cada experiencia, posteriormente tanto el ejido como el sindicato entraron en crisis como formas de organización productiva, pero también como formas de organización social y política.

A continuación, se analiza con mayor detalle cada una de las experiencias.

En México, la revolución de 1910 fue eminentemente agraria, aunque no unificada en sus planteamientos frente a la cuestión de la tierra, ya que, mientras una parte del movimiento demandaba la restitución de terrenos y dotación en plena propiedad, otra parte pretendía el fraccionamiento (vía indemnización) de las grandes propiedades para impulsar la pequeña propiedad. Los zapatistas demandaron en el Plan de Ayala la restitución de los terrenos y aguas -que consideraban habían sido usurpados “por los hacendados, científicos y caciques”, y la expropiación de propiedades para que “los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para los pueblos”. Los villistas, por su parte, querían formar pequeñas propiedades a través del fraccionamiento de los latifundios contando con maquinaria y crédito para la producción; la base social que constituía ambos ejércitos también era diferente.

Más allá de algunos repartos de fincas de facto,⁸⁴ el proceso de reforma agraria derivada de la revolución fue lento y orientado al desarrollo del capitalismo en México. La vía para

⁸⁴ En 1912 Emiliano Zapata restituyó tierras a campesinos de Ixcamilpa, Puebla; en 1913 Lucio Blanco repartió las tierras de la hacienda Los Borregos en Matamoros, Tamaulipas.

la aplicación de la reforma agraria fue la dotación de ejidos, definidos como las tierras, bosques y aguas entregados en usufructo a un núcleo de población.

La Constitución de 1917 reconoció la existencia de tres formas de propiedad de la tierra (nacional, particular y la de los pueblos) y reconoció la vía de la restitución de tierras despojadas a pueblos, comunidades y congregaciones, siempre y cuando éstas probaran su derecho de propiedad con Cédulas reales otorgadas por la corona española durante la colonia o con documentos que acreditaran el despojo que habían sufrido antes de 1856 o antes de la reforma de Porfirio Díaz en 1876; asimismo, los límites que se establecieron a la pequeña propiedad eran vagos y se delegó al ámbito estatal. Así que no se aplicó una política de dotación y las restituciones fueron muy limitadas pues muchos grupos campesinos no poseían títulos coloniales.

9 Tabla Resoluciones presidenciales dotatorias de tierra (1915-2002)⁸⁵

Periodo	Superficie (hectáreas)	Beneficiados	Superficie promedio (hectáreas / persona)
Venustiano Carranza (1915- 1920)	381 926	77 203	4.9
Álvaro Obregón (1921 – 1924)	1 730 686	164 128	10.5
Plutarco Elías Calles (1925 - 1928)	3 186 294	302 539	10.5
Emilio Portes Gil (1929 – 1930)	2 438 511	187269	13.0
Pascual Ortiz Rubio (1931 – 1932)	1 225 752	57 994	21.1
Abelardo L. Rodríguez (1932 – 1934)	2 060 228	158 393	13.0
Lázaro Cárdenas (1934-1940)	17 906 424	811 157	22.0
Manuel Ávila Camacho (1940-1946)	5 944 450	157 836	37.6
Miguel Alemán (1946-1952)	4 844 123	97 391	49.7
Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958)	4 894 390	231 888	21.0
Adolfo López Mateos (1958-1964)	11 361 370	304 498	37.3
Gustavo Díaz Ordaz (1964-1979)	14 139 574	216 695	62.0
Luis Echeverría A. (1970-1976)	12 773 888	205 999	36.8
José López Portillo (1976-1982)	5 938 939	92 912	63.9

⁸⁵ Jesús Carlos Morett Sánchez. Op. Cit. P. 117.

Miguel de la Madrid (1982-1988)	8 446 614	223 804	37.7
Carlos Salinas de Gortari (1988-1994)	3 641 500	159 502	22.8
Ernesto Zedillo (1994-1997)	552 000	100 000	5.5
Vicente Fox (2001-2006) Hasta 2002	57 000	4 031	14.1
Total, periodo 1915-2002	101 523 669	3 453 239	14.1

Durante todo este período, el latifundio siguió siendo una forma de propiedad que ocupaba un lugar central en el sistema de producción del país; la concentración de la tierra por los grandes latifundistas no había sido revertida. Una gran cantidad de campesinos indígenas seguían siendo peones acasillados, pues hasta 1930 sólo habían sido beneficiados con la distribución de tierra menos de 800 mil campesinos.⁸⁶

Es hasta el periodo de Lázaro Cárdenas en que realmente inició la reforma agraria entendida como la redistribución de la propiedad del suelo, la modificación de la estructura agraria al eliminar el latifundio como base de esta y crear la propiedad social y privada. “El proceso atendió en primer lugar las peticiones de los peones y campesinos pobres, logrando que, para 1940, prácticamente la totalidad de los jefes de familia del agro tuvieran acceso a una parcela de tierra. Una vez rebasado este periodo, se pasó a otro momento en el que se apoyó a los productores privados. Fue una auténtica reforma agraria porque abolió la anterior estructura de tenencia de la tierra e implantó una nueva.”⁸⁷

Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas se constituyó el Estado moderno en México y es un viraje completo al proyecto de reforma de los gobiernos anteriores, que había entrado en crisis; Cárdenas asumió la presidencia en un contexto de inestabilidad social provocada por la persistente concentración de la tierra y el cuestionamiento al modelo económico primario exportador en el marco de las secuelas de la crisis económica mundial.

⁸⁶ “Las propiedades de más de mil hectáreas abarcaban 83.5% de la superficie de fincas rústicas y los predios de más de 10 mil hectáreas, aproximadamente 1,800 haciendas, que representaban 0.3% de todas las propiedades, controlaban 55% de la tierra cultivable. Al mismo tiempo, había 2.5 millones de campesinos sin tierra; es decir, 77% de toda la población ocupada en la agricultura.” Jesús Carlos Morett Sánchez. *Reforma agraria: del latifundio al neoliberalismo*. México. Plaza y Valdéz / Universidad Autónoma de Chapingo, 2003. P. 58.

⁸⁷ Ibidem. P. 12.

Fue una década en la que se sentaron las bases para el desarrollo capitalista en todas las ramas de la economía a través del modelo de industrialización por sustitución de importaciones. La reforma agraria tuvo un papel fundamental en esto, ya que una de sus derivaciones fue la desmovilización de los campesinos y la creación de un sector agropecuario que pudiera responder a las necesidades del modelo económico que se planteaba.

En el ámbito agrario, durante el periodo de Cárdenas se transformó la estructura de la tenencia de la tierra a través de la consolidación del ejido como forma de propiedad y se impulsó el desarrollo capitalista, pero bajo formas tolerables a los sectores más afectados.

Para el desarrollo del capitalismo resultaba necesario eliminar a la oligarquía terrateniente que concentraba la tierra y frenaba la libre circulación de mano de obra y de materias primas. El nuevo código agrario de 1934 reconoció a los campesinos de las haciendas, a los peones acasillados, el derecho de pedir tierras, aunque las tierras reclamadas tenían que estar fuera de la hacienda en la que trabajaran, o debían aceptar formar nuevos centros de población de tierras nuevas. Además, la hacienda no desapareció como sistema de producción, ya que durante la expropiación el hacendado podía decidir con qué parte de la hacienda se quedaría y conservar sus medios de producción, con lo cual las tierras repartidas eran las de peor calidad, sin infraestructura, y sin riego en donde lo había.

La reforma agraria no fue un proceso terso sino, por el contrario, atravesado por la violencia política provocada por la resistencia de los terratenientes que fueron afectados y por la política cardenista de armar a los campesinos para la defensa de la tierra.⁸⁸

Los objetivos del cardenismo, en este sentido, fueron:

- Transformar en sujetos de derecho agrario a los campesinos acasillados.
- Transformar la legislación agraria para que los peones tengan tierras redistribuidas.
- Transformar la estructura de los organismos agrarios, y simplificar procedimientos para distribución de tierras.

⁸⁸ Raquel Sosa Elízaga. *Los códigos ocultos del cardenismo: un estudio de la violencia política, el cambio social y la continuidad institucional*. México. UNAM / Plaza y Valdes. 1996.

- Proclama del respeto a la pequeña propiedad inalienable.
- Crear nuevos centros de población.⁸⁹

Durante el periodo de Cárdenas, se entregaron cerca de 18 millones de hectáreas y se firmaron resoluciones por cinco millones más, que serían ejecutadas en el sexenio siguiente. De manera que al final del periodo la nueva estructura de tenencia de la tierra estaba formada por la propiedad ejidal (no hay que olvidar que también se impulsó la formación de ejidos colectivos), la propiedad comunal, y la pequeña propiedad junto con las comunidades agrarias (algunos latifundios fueron fraccionados y vendidos en pequeña propiedad, por lo cual eran en realidad latifundios simulados, pero finalmente bajo la forma de pequeñas propiedades). Las comunidades podían tener acceso a la tierra a través de la restitución y la dotación; se respetó la propiedad comunal, pero se impulsó principalmente el ejido, aunque la cantidad de tierra entregada se sabía insuficiente para resolver las necesidades de las familias que lo integraban. El periodo de Cárdenas fue un gran hito en la reconfiguración territorial, pues se repartieron 103 millones de hectáreas 52 por ciento de los 196 millones de hectáreas que integran el territorio mexicano. Pero hay que insistir que este proceso se realizó siempre bajo la tutela del Estado.

A partir de 1940 se realizan cambios a la legislación agraria para ampliar los límites de la pequeña propiedad y para darle mayor protección a través de los amparos y los certificados de inafectabilidad (hasta 1992, con la reforma a la Ley Agraria, en la que, incluso, el término cambia para denominarse mediana propiedad). Disminuyó la dotación y el reparto, se canceló la idea de la organización colectiva y se abandonó a los ejidos colectivos creados por Cárdenas. Las concesiones de inafectabilidad ganadera aparecieron como otra forma de propiedad de la tierra; estas eran concesiones otorgadas a extensiones de 300 hectáreas de las mejores tierras y 50,000 en tierras áridas, que tenían 25 años de duración. Estos certificados frenaron la posibilidad de ampliación de los núcleos circundantes y de la creación de nuevos centros de población.

Según Morett Sánchez, de 1915 a 1966 habían sido ejecutadas sólo 222 resoluciones presidenciales restitutorias, de las cuales su gran mayoría (80%) había sido restituida antes de 1941; es decir, que después del cardenismo, las restituciones disminuyeron

⁸⁹ Michel Gutelman. *Capitalismo y reforma agraria en México*. México. ERA. 1971.

notablemente. Otro tanto ocurrió con las confirmaciones de comunidades de hecho o ya existentes; entre 1927 y 1966, fueron firmadas 689 resoluciones presidenciales.⁹⁰

Para 1960, el censo contó 1,915 comunidades indígenas creadas por vía de restitución que ocupaban una extensión de 8,700,000 hectáreas, y en terrenos poco cultivables.

Después de Cárdenas, el ejido dejó de ser visto como una alternativa productiva. A partir de ahí se impulsó la pequeña y mediana propiedad; los repartos que se realizaron fueron para mitigar los efectos negativos de la industrialización, y se repartieron tierras de mala calidad. La colonización fue una salida a la presión campesina, al mismo tiempo que se fortaleció la pequeña propiedad con los certificados de inafectabilidad.

Durante el gobierno de Miguel Alemán se llevó a cabo una política de colonización con propietarios particulares sobre todo en distritos de riego, política que continuó durante las siguientes décadas. En 1971 se realizaron nuevas reformas legislativas a la Ley Federal de la Reforma Agraria que amplió los límites de la propiedad hasta 100 hectáreas de riego, 150 de algodón bajo riego, 300 de riego a otros cultivos (plátano café, caña de azúcar, hule, cacao, árboles frutales, etc.) y la superficie que no exceda de lo necesario para mantener 500 cabezas de ganado mayor.

En una visión de conjunto de tres periodos presidenciales (Ávila Camacho, Alemán Valdez y Ruiz Cortines), el reparto se convirtió en mero trámite burocrático. Se fortaleció la pequeña propiedad a través de los certificados de inafectabilidad y los amparos judiciales que los propietarios interpusieron ante las resoluciones presidenciales; decayeron las expropiaciones y se promovió la colonización de predios con propietarios particulares.

En esos 18 años, se realizaron 7,264 dotaciones ejidales, con una superficie de 15'725,238 hectáreas beneficiando a 487,115 campesinos (aunque aquí se cuentan las ejecuciones de dotaciones que Cárdenas había dejado pendientes a Ávila Camacho) y se ejecutaron 423 resoluciones presidenciales relacionadas con terrenos comunales con una superficie de 2,930,028 has. beneficiando a 42,548 comuneros.

⁹⁰ Morett Sánchez, Op. Cit. p. 86.

Durante el gobierno de Miguel Alemán se fortaleció a la pequeña y mediana propiedad agrícola y se protegió a la pequeña, mediana y gran propiedad ganadera, mientras que empezó el declive del ejido. Con Adolfo Ruiz Cortines continuó decreciendo el reparto de tierras a campesinos solicitantes de dotación y ampliación y se enfatizó el pago de expropiaciones de bienes ejidales por personas que no eran ejidatarios; se confirmaron, titularon o restituyeron bienes comunales en 185 resoluciones presidenciales con una superficie de 1'673,641 hectáreas para 23,330 comuneros.

No sólo se desaceleró el reparto agrario; un alto porcentaje de los ejidos tenían problemas agrarios como su unidad topográfica, censos, organización interna, o su explotación individual y colectiva; otro porcentaje no contaba con documentación básica, como la copia de la resolución presidencial, el plano proyecto o el plano definitivo, ni el acta de ejecución, ni el deslinde de las tierras recibidas.

Desde la década de los ochenta se desarrollaron la ampliación ejidal y la formación de Nuevos Centros de Población como mecanismos de acceso a la tierra para liberar la presión de los movimientos campesinos en ascenso desde mediados de la década de los setenta.

López Mateos entregó 1'117,159 hectáreas en terrenos comunales y 2'008,473 has para la creación de nuevos centros de población; Díaz Ordaz entregó 23'055,619 has a campesinos solicitantes, de las cuales 3'796,589 fueron para nuevos centros de población y 3'117,736 has para terrenos comunales de núcleos de población que guardan el estado comunal.

Durante el gobierno de José López Portillo se entregaron 6'423,501 hectáreas beneficiando a 304,886 campesinos, y su política agraria se enfocó a fortalecer la productividad de los núcleos agrarios más que al reparto de tierras, ante el aumento de la población y la falta de tierras.

Miguel de la Madrid Hurtado impulsó la llamada estrategia de desarrollo rural integral para tratar de responder a la crisis económica que se evidenció en ese año; repartió 4'867,563 hectáreas, de las cuales 705 fueron expedientes dotatorios de 1'515,903 has, 836 expedientes de ampliación de tierras de 1231,217 has, 203 acciones de nuevos centros de población que recibieron 792,313 has, 304 expedientes de bienes comunales con una superficie de 1'283,455 y 16 expedientes de incorporación al régimen ejidal con una superficie de 44,675 en total 2,064 expedientes que beneficiaron a 181,794 campesinos; también se ejecutaron resoluciones presidenciales que sumaban más de tres millones de

hectáreas. Haciendo un total además de 105 millones de has. Se entregaron 1'100,000 certificados de derechos agrarios; 23,357 carpetas básicas y 168,000 certificados de inafectabilidad agrícola, ganadera y agropecuaria. Se regularizaron más de 4,500 has, en las que se encontraban asentamientos humanos irregulares, unas 120,000 familias. Como parte de un programa de catastro rural se identificó mediante aerotogramétrica comunidades, ejidos, pequeñas propiedades, colonias y terrenos nacionales en el catastro agrario. La Secretaría de la Reforma Agraria integró más de 11,500 unidades de desarrollo rural con pequeños propietarios, se apoyó a cerca de 800 empresas ejidales mediante fondos comunes, se impulsaron 200 desarrollos turísticos en ejidos y comunidades. Se establecieron 42 procuradurías sociales agrarias; se entregaron 31,800 carpetas básicas a 1'069,017 campesinos.⁹¹

Según Manzanilla-Shaffer, de 1915 a 1991 se entregaron 104'239,103 hectáreas a 2'600,00 ejidatarios por medio de 37,082 resoluciones presidenciales. Se constituyeron 26,000 ejidos y se restituyeron o reconocieron tierras pertenecientes a 2,000 comunidades en su mayoría indígenas beneficiando a 400,000 comuneros; se entregaron certificados de inafectabilidad a un millón de pequeños propietarios.⁹²

10 Tabla Características generales del reparto agrario en México por periodos presidenciales, 1934-1988⁹³

Periodo	Beneficiados	Superficie dotada (hectáreas)	Riego	Temporal	Cerril	Bosques	pastizales
1934-40	811 157	17 906 424	5.4%	21.9%	----	72.7%	---
1940-46	157 836	5 944 450	2.1%	17.1%	27.2%	---	53.0%
1946-52	97 391	4 844 123					
1952-58	231 888	4 894 390	1.1%	13.6%	---	---	33.0%
1958-64	216 695	11 361 370	0.6%	13.5%	26.9%	---	---
1964-70	216 695	14 149 574	0.2%	11.4%	88.4%	---	---

⁹¹ Víctor Manzanilla-Shaffer. *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. México. Secretaría de la Reforma Agraria / UNAM. 2004.

⁹² Ibid, p.844.

⁹³ Morett Sánchez, op. cit., pág. 101

1970-76	205 999	12 773 888	0.5%	9.0%	90.5%		
1976-82	92 912	5 938 939	1.2%	13.6%	95.0%		
1982-88	223 804	8 446 614	2.4%	7.2%	90.4%		
Total	3 076 850	94 553 926					

Si bien no es el objetivo de esta investigación revisar la política indigenista del Estado mexicano, es preciso decir que dicha política es hermana siamesa de la política agraria. El indigenismo mexicano ha sido analizado en numerosos estudios así como su impacto en toda América Latina, y sus características en cada país del continente son diferentes.⁹⁴ Una diferencia sustancial entre los países que nos ocupan es que, mientras en México el peso del Estado le quitó el poder a la oligarquía nacional y logró que el indigenismo llevara el mestizaje como proyecto político que permeó históricamente la vida nacional, en Bolivia no se conformó una burguesía que planteara un proyecto nacional de Estado, por lo que el planteamiento racial moldeó históricamente las relaciones sociales y políticas.

⁹⁴ Algunos estudios claves son el de Favre, Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Carlos Samaniego, et. al. *Campesinado e indigenismo en América Latina*, Ediciones CELATS, Lima, 1978. Miguel León Portilla, *¿Qué es el indigenismo interamericano?*, México, América Indígena, 1996. Henri Favre, *Del indigenismo al indianismo*, México, S.E, 1993.

La Reforma Agraria en Bolivia

En el caso de Bolivia, la reforma agraria que derivó de la Revolución Nacional de 1952 tuvo consecuencias históricas fundamentales para el ayllu y para los territorios indígenas. Conocida también como “Ley de Reforma Agraria”, establecía que cada comunario podía acceder a una parcela y obtener su derecho de propiedad de esta.⁹⁵

Los objetivos principales de la Reforma Agraria fueron los siguientes:

- Proporcionar tierra labrantía a los labriegos que no la poseen, o que la poseen muy escasa, siempre que la trabajen; expropiando para ello, las de los latifundistas que las detentan con exceso o disfrutan de una renta absoluta no proveniente de su trabajo personal en el campo.
- Restituir a las comunidades indígenas las tierras que les fueron usurpadas y cooperar en la modernización de sus cultivos; respetando y aprovechando, en lo posible, sus tradiciones colectivistas.
- Liberar a los trabajadores campesinos de su condición de siervos, proscribiendo los servicios u obligaciones personales gratuitas, instituyendo el régimen de salario como única forma de pago al peón agrícola por su trabajo.
- Estimular la mayor productividad y comercialización de la industria agropecuaria, facilitando la inversión de nuevos capitales, respetando a los agricultores pequeños y medianos, fomentando el cooperativismo agrario, prestando ayuda técnica y abriendo posibilidades de crédito.
- Conservar los recursos naturales del territorio, adoptando las medidas técnicas científicas indispensables.
- Promover corrientes de migración interna de la población rural, ahora excesivamente concentrada, en la zona interandina, con objeto de obtener una racional distribución humana, afirmar la unidad nacional y vertebrar económicamente al oriente con el occidente del territorio boliviano.⁹⁶

⁹⁵ El proyecto de Reforma Agraria fue promulgado mediante Decreto de Ley No. 3464 del 2 de Agosto de 1953 y elevado a Ley el 29 de Octubre de 1956 durante la presidencia de Hernán Siles Suazo.

⁹⁶ Decreto Ley No. 3464 Ley de Reforma Agraria.
<<http://tan.poderjudicial.gov.bo/cuerpo.asp?TPagina=0&TContenido=1&TPaginaweb=3464>>.

La reforma agraria pretendía acabar con la hacienda como sistema de producción y liberar la fuerza de trabajo y la libre circulación de los productos, por lo que su aplicación estuvo acompañada de otras políticas económicas como la diversificación económica y la sustitución de importaciones.

La reforma agraria boliviana estuvo encaminada al desarrollo capitalista a través de la eliminación de la hacienda como forma de propiedad predominante y el impulso a la Propiedad Mediana, Empresa Agropecuaria y Pequeña propiedad; aunque se reconoció la Propiedad Comunal, ésta no tuvo énfasis durante el proceso y más bien la tendencia fue a eliminarla o por lo menos, a relegarla dadas las exigencias del modelo económico planteado, aun habiendo retomado el lema de la reforma agraria mexicana “la tierra para quien la trabaja”. Fue una de las reformas con mayor cantidad de tierra expropiada (cuatro quintas partes de la tierra agrícola del país) así como con mayor número de campesinos beneficiados (tres cuartas partes de las propiedades agrícolas fueron incorporadas al sector reformado).

La Reforma Agraria contribuyó a consolidar las parcelas individuales y no al reconocimiento o restitución de las tierras del ayllu; como en otras reformas agrarias de América Latina, no fue encaminada a la justicia retributiva, sino que, al aplicar el lema de la revolución mexicana “la tierra es de quien la trabaja”, de alguna manera también se reconocía la posesión de quienes habían despojado esa tierra.

La legislación agraria no contempló la especificidad de las formaciones sociales regionales ni los procesos de los pueblos indígenas, así como tampoco lo hicieron las políticas con las que se aplicó; la lógica espacial indígena estuvo ausente del planteamiento campesinista de la reforma agraria. Una posible explicación del motivo por el que no se consideró al ayllu como una opción productiva, es debido al enorme peso de una estructura agraria heredada y al temor de los gobiernos de reducir las ganancias en divisas al pasar a una producción de subsistencia más que de exportación.

Según Kay, este fenómeno se da en toda América Latina, en la que se subestimó la importancia de la agricultura campesina como la aparcería y las tenencias a cambio de servicio de mano de obra; al hacerlo, no se midió el alcance de las dificultades de organizar la agricultura colectiva y la presión que los propios beneficiarios de ella ejercerían para expandir la empresa familiar. La empresa colectiva se deterioró gradualmente ante la falta

de autoridad de los administradores sobre los beneficiarios, algo que para los terratenientes era más sencillo.⁹⁷

La Ley de Reforma Agraria estableció distintas formas de propiedad:

❖ Con la reforma agraria, los peones (colonos, pongos, mit'anis) fueron declarados propietarios de las parcelas que usufructuaban; otra parte de las tierras expropiadas a los latifundios fueron declaradas 'tierras colectivas' para su fraccionamiento entre indígenas y campesinos sin tierras, y el resto de las tierras quedó en manos del Estado y algunas de ellas fueron expropiadas para la urbanización, construcción de escuelas, campos deportivos, etc.

❖ Mientras que creó el minifundio en el altiplano y los valles occidentales (con predios de menos de dos hectáreas), la mayor parte de la tierra repartida se concentró en occidente, se reconcentró en las élites mestizo-criollas del oriente; pero, finalmente, no trastocó los cimientos de la dominación colonial.

❖ En la ley aparece con ambigüedad el tema de los ayllus y comunidades originarias, pues se garantizan sus derechos, declarando inafectables e inalienables sus tierras, pero no se dicta ninguna disposición específica sobre ellas. Esta lógica espacial, bajo la cual se fijan límites a la propiedad diferenciados por zonas, no correspondía completamente a la distribución de los pueblos indígenas.

11 Tipos de propiedad según la Ley de la Reforma Agraria

Tipo de propiedad	Descripción	Características
Solar campesino	Lugar de residencia del campesino y su familia	No se puede dividir y tiene carácter de patrimonio familiar inembargable
Pequeña propiedad Hasta 35 has. en el Altiplano y 80 has. en el Chaco	La tierra que trabaja personalmente el campesino y su familia, de manera que su producción le permita "satisfacer racionalmente sus necesidades"	No se puede dividir ni embargar.

⁹⁷ Kay, op. cit., p. 17.

Mediana Propiedad Hasta 350 has. en el Altiplano y hasta 500 – 600 en el Oriente y el Chaco	De extensión mayor a la anterior y que se explota contratando trabajadores y empleando medios técnico mecánicos. El volumen producido se destina para el mercado	Puede ser vendida, hipotecada o cedida
Empresa Agrícola Entre 400 y 2000 has.	Tierra en la que invierte capital suplementario en gran escala. Conserva el régimen mixto de colonato y asalariado. El volumen producido se destina para el mercado.	Su concesión o reconocimiento está condicionada a la disponibilidad de tierras y verificación del capital invertido. Puede ser vendida, hipotecada o cedida.
Comunidad indígena	Tierras tituladas colectivamente a favor de grupos sociales indígenas. Lo producido es para su subsistencia.	No se pueden vender, ni dividir, ni embargar.
Propiedad agraria y cooperativa	Tierras concedidas a agricultores asociados.	

Fuente: Instituto Nacional de la Reforma Agraria. (2008). *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz: INRA.

Por otro lado, se promovió la dotación de grandes superficies de tierra para la crianza de ganado. En 40 años, de 1953 a 1993, se distribuyeron 57.3 millones de hectáreas de los casi 110 millones de hectáreas (109.858.100,0000) que tiene en total el territorio boliviano, tanto en propiedades pequeñas, medianas, comunarias y empresas agropecuarias para un total de 759.436 beneficiarios, entre propietarios individuales y colectivos.

**12 Superficie Distribuida Por Beneficiario Según Períodos Quinquenales
(1953 – 1993)⁹⁸**

Períodos Quinquenales	Número de Expedientes	Beneficiarios (B)	% (B)	Superficie (S) en ha.	% (S)	Promedio
1953 – 1958	403	13.777	1,81	607.356,1551	1,06	11,0848
1959 – 1963	3.280	72.147	9,50	3.315.581,1737	5,79	15,9559
1964 – 1968	2.621	31.196	4,50	3.122.358,2521	5,45	91,3077
1969 – 1973	7.161	111.381	14,67	9.086.532,1961	15,86	81,5781
1974 – 1978	11.596	198.239	26,10	17.119.861,0992	30,45	88,0211
1979 – 1983	4.133	75.331	9,92	4.912.977,1237	8,57	65,2159
1984 – 1988	5.019	83.791	11,03	4.252.377,1261	7,42	50,7180
1989 – 1993	13.540	162.621	21,41	13.612.221,7313	23,75	83,7052
Sin Período	371	7.941	1,05	916.053,6916	1,65	119,0903
Total	48.460	759.436	100,00	57.305.322,7522	100,00	75,4577

Fuente: Elaboración sobre la Base de Datos INRA. Agosto 2002

Fuente: Instituto Nacional de la Reforma Agraria

Los picos de distribución que se observan (1974-1978 y 1989-1993) fueron periodos en los que el reparto fue guiado por la corrupción y el beneficio propio: la corrupción autoritaria durante la dictadura de Hugo Bánzer Suárez, pero también la corrupción institucionalizada en el otro periodo durante el gobierno democrático de la coalición del Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) de Jaime Paz Zamora y la conservadora Acción Democrática Nacionalista (ADN, organización política guiada por Hugo Bánzer.

La mayor cantidad de tierras fue distribuida en los departamentos de las tierras bajas de Bolivia, como se observa en el siguiente cuadro:

⁹⁸ Instituto Nacional de la Reforma Agraria. (2008). *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz: INRA. pág. 49.

13 Tabla Superficie distribuida por beneficiario según departamento (1953-1993)⁹⁹

Depto.	No. Exped.	Beneficiarios	%	Superficie en ha.	%	Promedio	Superficie Depto.
Chuquisaca	1.861	19.212	2,53	1.419.517,0096	2,48	73,7718	5.152.400
La Paz	10.196	256.848	33,82	7.846.514,7142	13,69	30,5493	13.398.500
Cochabamba	7.411	160.151	21,09	3.188.442,7783	5,56	19,9090	5.563.100
Oruro	1.419	41.321	5,81	4.080.749,3993	7,12	92,0726	5.358.800
Potosí	4.197	124.647	16,41	4.130.955,0286	7,21	33,1412	11.821.800
Tarija	3.421	28.031	3,69	2.328.248,1128	4,06	83,0598	3.762.300
Santa Cruz	12.237	107.213	14,12	22.111.216,6607	38,58	206,2363	37.062.100
Beni	6.994	17.579	2,31	11.279.216,9227	19,68	641,6302	21.356.400
Pando	661	1.404	0,18	920.462,1260	1,61	655,5998	6.382.700
Total	48.460	759.436	100.00	57.305.322.7522	100.00	75.4577	109.858.100

Fuente: Elaboración sobre la Base de Datos INRA. Agosto 2002

Fuente: Instituto Nacional de la Reforma Agraria

La institución encargada de llevar a cabo la distribución de tierras fue el Servicio Nacional de Reforma Agraria, creado en 1953, e integrado por el presidente de la República, el Consejo Nacional de Reforma Agraria (CNRA) integrado por 9 miembros, los Jueces Agrarios, las Juntas Rurales de Reforma Agraria y los Inspectores Rurales. El CNRA debía llevar adelante la titulación de la propiedad agraria hasta 1968, fecha en que, según lo planeado, terminaría la fase “jurídica”. La distribución en zonas de colonización se realizaría mediante el Instituto Nacional de Colonización, creado en 1965, para distribuir pequeñas propiedades de entre 10 y 15 hectáreas. Sin embargo, ambas instituciones duplicaron funciones y se generaron conflictos sobre la tenencia de la tierra y confusiones entre los campesinos.

La movilidad de la población era fundamental para el desarrollo capitalista; para ello, se distribuyeron tierras en el oriente de Bolivia (Beni y Santa Cruz), en lo que se conoció como la “Marcha hacia el Oriente”, que explica la cantidad de tierras que se distribuyeron en las zonas bajas de Bolivia y que se ilustró con el cuadro anterior. Estas tierras sin embargo, fueron en su gran mayoría distribuidas para beneficiar a la clase gobernante y a sus familias:

⁹⁹ Ibid. p. 51.

mientras que en Santa Cruz y el Beni, los departamentos más extensos del país se distribuyó el 58.26% de las 57 millones de hectáreas asignadas entre 1953 y 1993, al 16.43% de los beneficiarios, en los departamentos de La Paz, Cochabamba y Potosí se distribuyó el 58.26% de las 57 millones de hectáreas asignadas entre 1953 y 1993, al 16.43% de los beneficiarios.¹⁰⁰

La Reforma Agraria concibió la política de colonización en ciertas áreas del Trópico para disminuir la presión demográfica en las tierras altas, canalizarla hacia las regiones “despobladas” e incorporar éstas a la economía del país. Esta política, vigente entre 1960 y 1994, doce años después de restaurada la democracia boliviana, fue encargada primero a la Corporación Boliviana de Fomento (CBF) y, posteriormente, el Instituto Nacional de Colonización (INC). A través de ella se logró distribuir el 3,6 % de la superficie dotada en este periodo, para el 7,2 % de los beneficiarios, entre quienes se incluyen a extranjeros tales como japoneses y menonitas.¹⁰¹

14 Tabla Distribución de superficie por beneficiario según institución (1953-1993)¹⁰²

Institución	Número de Expedientes	Beneficiarios	%	Superficie en ha.	%	Promedio
INC	2.979	51.988	7,21	2.116.615,5287	3,69	38,1923
CNRA	45.166	704.100	92,71	55.152.291,3357	96,21	78,3302
Sin Institución	15	318	0,05	36.415,8878	0,06	101,6131
Total	48.460	759.436	100,00	57.305.322,7522	100,00	75,4577
Fuente: Elaboración sobre la Base de Datos INRA. Agosto 2002						

¹⁰⁰ Ibid. p. 51.

¹⁰¹ Ibid. p. 61.

¹⁰² Ibid. p. 53.

Por tipo de propiedad tipo de propiedad, la distribución fue la siguiente:

15 Tabla Superficie distribuida por beneficiario según clase de propiedad (1953-1993)¹⁰³

Clases de Propiedad	Número Exped.	Beneficiarios (B)	% (B)	Superficie (S) en ha.	% (S)	Promedio
Pequeña	26.639	269.179	35,41	1.850.838,8281	8,16	18,0209
Mediana	13.555	123.567	16,27	16.231.728,8796	28,32	131,3597
Empresa	4.147	17.005	2,24	23.011.055,2333	40,16	1.353,1935
Solar Campesino	548	3.999	0,53	23.866,1021	0,04	5,9680
Propiedad Comunitaria	2.990	333.403	43,90	12.289.511,1437	21,45	36,8608
Sin Dato	581	12.283	1,62	898.322,5654	1,57	73,1354
Total	48.460	759.436	100,00	57.305.322,7522	100,00	75,4577

Fuente: Elaboración sobre la Base de Datos INRA. Agosto 2002

Irene Hernáiz¹⁰⁴ ilustró con casos específicos cómo la desviación del proceso de reforma agraria generó una estructura dual de propiedad y de producción; pues, por un lado, se crearon y fortalecieron latifundios en las regiones Pando, Beni, Santa Cruz, el Chaco y Norte de la Paz y, por otro lado, minifundios en el occidente debido a que no existió una política para la distribución de la tierra: lo que dio paso a mecanismos como la doble dotación (según la Ley de la Reforma Agraria, se entregaría una unidad de dotación a cada familia equivalente a la extensión de la pequeña propiedad en las regiones donde había tierra afectable suficiente, y en las que no, la extensión de la tierra sería reducida en la proporción correspondiente para que todas las personas con derecho a tierra tuvieran; aquellos a los que no se les distribuyó en extensión el tamaño de la pequeña propiedad, se les compensaría con mecanismos que, en la práctica, nunca se aplicaron), esas tierras fiscales dedicadas a la compensación fueron entregadas arbitrariamente a personas que no necesariamente se dedicaban a alguna actividad agropecuaria; a los medianos propietarios y a las empresas agropecuarios no se les aplicó la regla de una unidad de dotación, por lo que se realizaron dobles o más dotaciones y titulaciones.

Otros mecanismos de perversión de la reforma agraria fueron el tráfico de influencias (constante desde el inicio de proceso de reforma agraria) y el incumplimiento de la norma que indicaba que al término de dos años no se implementarían trabajos agropecuarios en

¹⁰³ Ibid. p. 55.

¹⁰⁴ Irene Hernáiz. (2002). *Concentración de la tierra. Casos de doble dotación, tráfico de influencias, incumplimiento de la condición de dotación, latifundio y acaparamiento de tierras*. La Paz: Fundación Tierra.

las dotaciones de tierras fiscales, porque éstas serían devueltas al dominio originario de la nación.

Por otro lado, la Ley de Reforma Agraria era ambigua respecto al tema del latifundio: en la misma el latifundio estaba definido como aquella gran propiedad agraria corporativa u otra forma de gran concentración de la tierra, en manos de personas particulares o de entidades que, por su estructura jurídica, impidan su distribución equitativa entre la población rural. Sin embargo, la Ley establecía que el “capital industrial invertido en áreas rurales, como los molinos, ingenios azucareros, frigoríficos y otras formas de producción elaborada eran de beneficio cuando –sin apropiarse de grandes extensiones de tierra- coexiste con las propiedades medianas y pequeñas y les compra sus productos a precios justos”; también definía ambiguamente lo correspondiente a la empresa agrícola, pues según la ley era una “propiedad progresista”. Tampoco se aplicaba el artículo 172 de la Ley de Reforma Agraria que establecía que “el propietario de dos o más fundos situados en circunscripciones territoriales diferentes, cuyas superficies sumadas sobrepasen al máximo fijado para la mediana propiedad, tendrán derecho de elegir aquella o aquellas que pueda conservar y que, en total, no excedan al límite asignado por esta ley para la propiedad mediana de la respectiva zona geográfica.”¹⁰⁵

El proceso de reparto de tierras de hacienda a los colonos no fue acompañada de una política de tecnificación; pero si se llevó a cabo una política de organización a través de los sindicatos, se impulsó el papel político del campesinado, se legisló sobre el voto universal, la alfabetización y la promoción de campesinos en cargos políticos de todos los niveles de gobierno.

El impacto de la Reforma Agraria fue diferente en las distintas regiones de Bolivia. En las tierras bajas, los pueblos indígenas no fueron tomados en cuenta en su especificidad como pueblos nómadas en este proceso de campesinización. Tratando de introducir a estos pueblos al marco de las formas de propiedad establecidas en la Ley Agraria, el Estado implementó diversos mecanismos que tenían el objetivo de sedentarizar a estos pueblos. Se implementó, además, un sistema educativo para lograr la castellanización que, junto con instituciones eclesiásticas como el Instituto Lingüístico de Verano, buscaban “civilizar” a los pueblos “salvajes”.

¹⁰⁵ Hernáiz, *op. cit.*, p. 12.

En las zonas altas, es decir en el altiplano y los valles, la Reforma Agraria erradicó las haciendas y distribuyó las tierras entre los peones y pegujales; sin embargo, lo que se originó de ahí fue un proceso de minifundización, ante el incremento del crecimiento de la población y debido al sistema de sucesión hereditaria. Las propiedades se dividieron entre las nuevas generaciones, llegando a superficies tan pequeñas productivamente que se les ha llamado incluso “surcofundio”, ya que la parcela familiar puede constar de sólo unos cuantos surcos para el cultivo, resultando absolutamente improductivo. Una consecuencia es que las tierras no cultivables que eran destinadas al pastoreo, por ejemplo, se utilizaron para la agricultura, agotando la capa fértil del suelo y derivando en pérdida de la superficie comunal y por supuesto, en la pérdida del sistema de rotación de cultivos, tan exitoso para la conservación del suelo. Finalmente, el proceso consecuente fue la migración de la población hacia otras regiones del país. Otras voces como la del investigador Urioste, señalan que en realidad no se ha “surcofundizado” la agricultura, sino que la migración y otros factores han sido claves para “liberar” fuerza de trabajo.¹⁰⁶

La reforma agraria fue aplicada con ineficacia, corrupción y opacidad; por ejemplo: no se elaboraron mapas base ni referencias geográficas, no existía un catastro rural confiable, los trámites tardaban de doce años en el CNRA y siete en el INC, no hubo profesionalización técnica, predominaron los criterios políticos en la aplicación de procedimientos; la estructura administrativa no estaba coordinada, se duplicaron funciones en las instancias y no existía comunicación entre las mismas.

La inequitativa distribución de la tierra ocasionó su concentración en las regiones de Santa Cruz, El Chaco, Beni, y una excesiva minifundización en el altiplano. En las tierras bajas persistió una enorme concentración de tierras en pocas manos debido a la existencia de una estructura de poder político y económico basado en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo y un sistema político excluyente. La política agraria benefició al sector agropecuario empresarial con tierras, créditos, incentivos, condonaciones y mano de obra barata.¹⁰⁷

En el altiplano se desmoronó también el sistema de mercado; a una escasez inicial, siguió la proliferación de comerciantes y transportistas, muchos de ellos indígenas y campesinos,

¹⁰⁶ Miguel Urioste F. de C., *Los nietos de la reforma agraria (síntesis para el debate). Acceso, tenencia y uso de la tierra en el altiplano de Bolivia*. La Paz. Fundación Tierra. 2005.

¹⁰⁷ John D. Vargas Vega, *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz. CIDES/CIPCA/Fundación Tierra/CEJIS/G-DRU. 2003.

con lo que se constituyó un sistema más descentralizado y dinámico de comercialización, nuevos mercados, y la proliferación de actividades económicas y cargos públicos que antes no estaban en manos de los indígenas como los corregimientos, alcaldías, notarias.¹⁰⁸ Otro elemento fue además, que en el altiplano, pese a que podrían existir alternativas económicas, no hubo políticas de fomento a la producción, lo que provocó que la población migrara hacia el oriente boliviano.

Tanto en el caso mexicano como en el boliviano, queda de manifiesto que, durante los respectivos procesos de reformas agrarias, además de que el proyecto económico para desarrollar el capitalismo afectó directamente a la población campesina e indígena, el Estado desconocía profundamente la situación agraria y territorial de los pueblos indígenas, el significado del territorio y las formas que, en la realidad, los pueblos utilizan y se relacionan con él; la imposibilidad de ampliación territorial o de acceso a recursos de bosques y otros entornos. Los procesos de colonización para dar salida a la demanda de tierras fue otro de los elementos comunes entre las dos experiencias que se abordan aquí.

Este marco jurídico que reguló la relación entre las comunidades campesinas e indígenas y el Estado durante décadas y fue cuestionado por las organizaciones campesinas que protagonizaron importantes movimientos durante los setentas y ochentas. Hacia las décadas de los ochenta y noventa, los movimientos indígenas plantearon la demanda de territorio, la cual implicó también la reivindicación de su propio proyecto político.

¹⁰⁸ Esteban Ticona Alejo. *Organización y liderazgo aymara 1976-1996*. La paz. Agroecología Universidad Cochabamba / Universidad de la Cordillera. 2000.

Las reformas neoliberales

La ocupación territorial del capital

La especificidad social, política y cultural de los pueblos indígenas no estuvo contemplada en los procesos de reconocimiento de la propiedad de la tierra derivados de las reformas agrarias. El marco legislativo impuesto por las mismas asignó límites a la restitución territorial y a la reconstitución como pueblos. Tanto en México como en Bolivia, las figuras comunitarias quedaron tuteladas y controladas por el Estado, y fueron regidas predominantemente bajo criterios de productividad y desarrollo capitalista; en ambas experiencias, sin embargo, existe la diferencia sustancial del peso del Estado como rector del reparto agrario y de la política indigenista.

A partir de los noventa, se observan dos procesos que corren paralelos: por un lado, la introducción de políticas neoliberales que promovieron la liberación del mercado de tierras, el abandono de la presencia del Estado en cuanto a subsidios a la producción y comercialización, y el abandono del papel del Estado como garante de los derechos colectivos. El patrón de acumulación capitalista se modifica con la implementación de políticas neoliberales encaminadas a dismantelar la tutela del Estado en la regulación comercial, la privatización de servicios públicos (en algunos países, también de los hidrocarburos) y la liberación del mercado de tierras; todo ello a través del ajuste fiscal y la modificación de los marcos legislativos que limitaron derechos colectivos a las poblaciones pero institucionalizaron derechos para las grandes empresas y el avance territorial de las transnacionales.

El otro proceso es la importancia que adquiere el derecho internacional en la vida política de las naciones y los Estados. En el caso concreto de los pueblos indígenas, la aprobación del Convenio 169 de la OIT (que sustituyó al anterior instrumento en la protección de los derechos de los pueblos indígenas, el Convenio 107), reconoce por primera vez la importancia cultural y espiritual de la tierra y el territorio para los pueblos indígenas y, a partir de ahí, incluye el concepto de territorio como “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera” (Art. 13).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Los derechos reconocidos en el Convenio 169 han sido limitados en la práctica; ello es notable en lo que se refiere a la propiedad de la tierra y el acceso a los recursos naturales. En primer lugar, aunque haya sido ratificado el Convenio que establece el reconocimiento del territorio, en la práctica las políticas agrarias fueron orientadas a minar o a desaparecer la propiedad colectiva de la tierra y a fortalecer la propiedad individual

Esto tuvo dos impactos importantes: por un lado, muchas organizaciones indígenas con años de lucha local o regional se apropiaron del instrumento como una herramienta para la defensa de sus derechos. Por otro lado, los gobiernos que se adhieren al Convenio, realizaron modificaciones constitucionales para ajustar su legislación al reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas, pero al mismo tiempo profundizaron la aplicación de las políticas neoliberales, ahora encubiertas con el discurso del multiculturalismo y el respeto a la diversidad cultural.

Lo importante aquí es resaltar que, durante la década de los noventa, los movimientos indígenas rompieron el marco jurídico y político que se había impuesto con las reformas agrarias para circunscribir la demanda de tierra a lo establecido en ellos. La contradicción y tensión permanentes que se describieron en el capítulo anterior entre las comunidades y pueblos indígenas y el Estado, se convierten en lucha política con la demanda de autonomía y respeto al derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas.

A partir de las reformas neoliberales de principios de los noventa, las políticas agrarias en la mayoría de los países de América Latina se orientaron al mejoramiento de la productividad a través de la renta y el impulso al mercado de tierras; ante la imposibilidad para el reparto agrario se promovió la seguridad sobre la tenencia de la tierra, con base en el principio de que el trabajo no es suficiente para lograr dicha productividad sino que es necesario estimular las inversiones y la tecnología moderna.

Este proceso es paralelo al proceso organizativo indígena en todo el continente por participar en los escenarios políticos nacionales y reivindicar la demanda del territorio asociada a la exigencia del reconocimiento constitucional de su existencia como pueblos con derechos propios, en paralelo a la exigencia del derecho al acceso a tierras y a la

mediante modificaciones a la propia ley, mecanismos económicos, pero también sociales y culturales. El hecho de que las reivindicaciones propiamente indígenas estuvieran largo tiempo subsumidas a las reivindicaciones agrarias, no favoreció un conocimiento y reconocimiento de la problemática territorial de los pueblos indígenas como por ejemplo, que los lugares que consideran sagrados o el acceso a recursos naturales necesarios para la sobrevivencia no estén dentro de los límites de su "propiedad", etc. En el tema del acceso y disfrute de los recursos naturales, nuevamente el acceso está restringido a los regímenes de propiedad de la tierra existentes en América Latina. Por otro lado, en los casos en los que la propiedad de los recursos es del Estado como lo indica el artículo 15.2, el derecho a la consulta mediante medios y procedimientos adecuados casi nunca es respetado por los gobiernos y no sólo en los programas o política implementados por estos mismos, sino en los casos en los que los particulares engañan o despojan abiertamente a los pueblos, casos en los cuales los gobiernos tiene la obligación de intervenir y sancionar a los responsables. El hecho de que el Convenio establezca las obligaciones del Estado a "cuando que sea posible" constituye una gran limitación; debe recordarse además que el Convenio no cuenta con procedimientos de sanción y seguimiento a los propios Estados que contravengan sus disposiciones o no hagan caso de las recomendaciones que emita la OIT.

participación en el desarrollo, dado el contexto de amenaza por las políticas estatales de introducción de inversión como proyectos de explotación minera, carreteras, represas hidroeléctricas que empieza a darse en esa década.

México y las reformas al artículo 27 constitucional

En la Nueva Ley Agraria derivada de las reformas al artículo 27 constitucional, se reconocieron tres formas de propiedad de tierras y aguas: la propiedad pública, la privada y social. La propiedad social está constituida por los núcleos agrarios que son los ejidos y las comunidades agrarias. La ley define el ejido como las tierras, bosques y aguas entregadas por el gobierno a un núcleo de población campesina para su explotación. La novedad en esta ley es que los terrenos de bosque que antes podían ser únicamente de propiedad social se agregaron a los que pueden ser pequeña propiedad, y las pequeñas propiedades que se destinaban a la ganadería pueden ser destinadas a uso agrícola, aunque con supuestos límites a la gran propiedad. En la nueva legislación la comunidad se define como “el núcleo de población formado por el conjunto de tierras, bosques y aguas que fueron reconocidos o restituidos a dicha comunidad, y de los cuales ha tenido presuntamente la posesión por tiempo inmemorial, con costumbres y prácticas comunales.”

La nueva ley agraria incluyó el reconocimiento de la personalidad jurídica de los ejidos y comunidades, es decir, pueden realizar actos como poseer y contratar, asociarse, contraer obligaciones, ser sujeto de créditos, en las mismas condiciones que otra persona física o moral. Se permite formar asociaciones entre ejidatarios e inversionistas extranjeros y realizar contratos de producción de largo plazo con actores externos; esta modificación abrió una ventana para la privatización de la propiedad social.

También establece que deben designarse las autoridades de los núcleos agrarios como la Asamblea que es el órgano supremo del núcleo agrario y en el que participan todos los ejidatarios o comuneros; el Comisariado Ejidal o de Bienes Comunales, que es el órgano encargado de la ejecución de los acuerdos de la Asamblea, así como de la representación y la gestión administrativa y que está constituido por un presidente, un secretario y un tesorero; el Consejo de Vigilancia que es el órgano encargado de vigilar que los actos del Comisariado se ajusten a los aspectos legales, lo dispuesto por el reglamento interno y a los acuerdos de la Asamblea; también revisa las cuentas y operaciones del Comisariado. Está integrado por un presidente y dos secretarios, o bien por un presidente, un secretario y un tesorero.

En cuanto al uso de la tierra, la ley Agraria establece que la medición debe hacerse a través de polígonos¹¹⁰, los cuales pueden ser de tres tipos: tierras para el asentamiento humano, tierras de uso común y tierras parceladas. Conforme al artículo 63 de la Ley Agraria, las tierras destinadas al asentamiento humano corresponden al área necesaria para el desarrollo de la vida comunitaria del núcleo agrario y están constituidas por los terrenos en que se ubique la zona de urbanización y su fundo legal. Las tierras de uso común constituyen el sustento económico de la vida en comunidad del núcleo agrario y están conformadas por aquellas tierras que no hubieren sido reservadas por la Asamblea para el asentamiento del núcleo de población, ni sean tierras parceladas. Finalmente, las tierras parceladas son los terrenos que han sido fraccionados y repartidos entre sus miembros y que se pueden explotar en forma individual, en grupo o colectivamente. Corresponde a los ejidatarios o comuneros el derecho de aprovechamiento, uso y usufructo de ellos. En un polígono se puede encontrar sólo tierras de uso común, parceladas o de asentamiento humano, o bien puede contener la combinación de dos o tres tipos.

Paralelamente al nuevo marco agrario, se implementó un mecanismo destinado para asegurar la propiedad de la tierra, el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) que fue creado en 1993 como el instrumento que permitiría dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra, regularizar los derechos agrarios, y otorgar certificados de propiedad individual a los ejidatarios.¹¹¹

¹¹⁰ El polígono ejidal o comunal se refiere a los linderos y superficies correspondientes a cada acción agraria o conjunto de acciones agrarias mediante las cuales se dotaron tierras a un núcleo agrario.

¹¹¹ La Secretaría de la Reforma Agraria coordinó la ejecución del programa; la Procuraduría agraria era la encargada de promover la ejecución del Procede mediante la convocatoria a Asambleas con los núcleos agrarios; el INEGI fue el encargado de realizar los trabajos técnico operativos de ubicación geográfica de las superficies de tierras, medir los linderos y elaborar los mapas y croquis. Finalmente el Registro Agrario Nacional realizó el registro, control y expedición de los certificados y títulos. Con la Nueva Ley Agraria se crearon los Tribunales Agrarios y la Procuraduría Agraria.

16 Tabla Total de núcleos agrarios certificados por PROCEDE

Descripción	Valor
Núcleos Agrarios en el País	31,201
Núcleos Agrarios Certificados y Titulados	28,757
Logro de Núcleos Certificados y Titulados	92.16%
Familias Beneficiadas	4,445,213
Documentos generados	9,569,129

Fuente: Registro Agrario Nacional

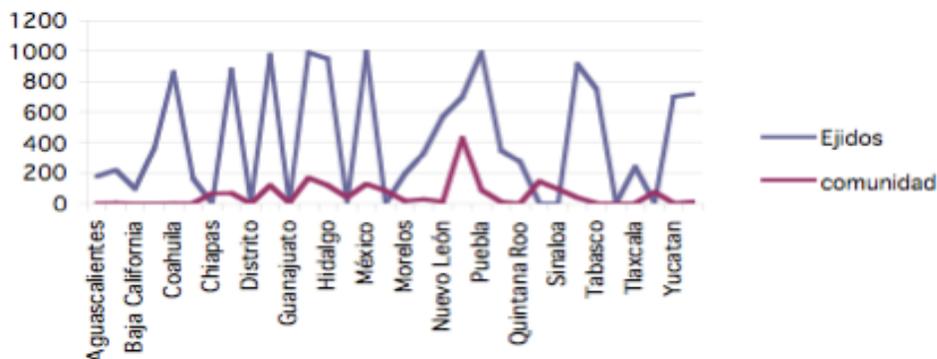
17 Tabla Avance total del PROCEDE a nivel nacional 1993-2006

REGISTRO AGRARIO NACIONAL										
DIRECCION DE TITULACION Y CONTROL DOCUMENTAL										
AVANCE DEL PROCEDE HISTORICO (1993 AL 29 DE DICIEMBRE DEL 2006)										
DELEGACION	NUCLEOS	BENEFICIARIOS	DOCUMENTOS				SUPERFICIE			
			CERTIFICADOS		TITULOS	TOTAL	CERTIFICADA		TITULADA	TOTAL
			PARCELADOS	USO COMUN			PARCELADA	USO COMUN		
TOTAL	28,757	4,445,213	1,279,703	2,042,740	2,246,636	3,589,129	25,811,329,733	62,400,863,349	332,484,1365	88,594,857,218
AGUASCALIENTES	179	33,878	34,083	12,554	30,789	77,436	116,427,5946	125,529,4401	3,388,7172	245,345,7519
BAJA CALIFORNIA	221	25,475	21,901	8,278	15,117	45,296	2,264,205,2849	3,255,182,8983	2,812,5415	5,522,178,5247
BAJA CALIF. SUR	97	13,441	16,838	6,501	10,913	34,252	298,635,4640	4,638,467,1449	1,828,2104	4,939,925,7993
CAMPECHE	366	52,790	37,591	27,091	34,597	99,679	682,404,1701	1,947,437,6626	6,428,9825	2,636,270,8152
COAHUILA	884	98,491	118,917	38,881	88,823	243,891	2,082,412,0708	4,441,372,9535	13,480,3984	6,537,268,4225
COLIMA	165	25,025	23,107	8,177	17,774	47,058	243,237,2037	54,887,9834	1,915,3982	306,039,7453
CHIAPAS	2,237	317,990	372,581	160,462	122,823	655,866	1,292,845,2820	1,574,772,3051	15,758,1908	2,883,375,7779
CHIHUAHUA	947	120,710	102,938	84,082	80,586	247,568	879,505,7348	9,002,413,9533	13,813,0169	9,895,538,7042
DISTRITO FEDERAL*	0	0	0	0	0	0	0.0000	0.0000	0.0000	0.0000
DURANGO	1,094	181,587	153,483	105,849	108,210	365,338	785,585,9997	6,982,117,8100	11,279,5988	7,738,960,1393
GUANAJUATO	1,437	213,385	260,088	63,445	157,441	480,952	813,130,5284	486,592,6084	18,998,5492	1,098,721,8840
GUERRERO	1,158	263,924	261,792	171,705	48,801	482,298	1,356,678,0380	2,524,877,0097	5,678,9019	3,887,334,9509
HIDALGO	1,088	198,412	271,244	105,820	107,853	484,917	384,890,5814	413,932,7818	12,821,3307	811,444,8539
JALISCO	1,354	217,185	218,784	71,697	141,508	431,927	1,140,088,0888	1,441,198,3379	11,828,8789	2,593,086,3533
MEXICO	1,122	309,551	511,353	147,015	6,376	564,744	455,785,5008	375,845,1316	273,4834	831,754,1159
MICHUACAN	1,743	207,198	270,919	94,314	89,447	454,880	1,058,430,8452	1,250,893,7741	9,732,5397	2,328,016,3390
MORELOS	213	56,589	73,900	25,011	9,194	108,105	146,795,5893	128,300,7988	1,073,7927	274,282,4408
NAYARIT	309	86,948	104,538	34,706	66,533	265,775	592,181,6450	1,106,137,5161	5,385,3181	1,663,684,4792
NUEVO LEON	581	47,373	66,558	27,783	40,479	134,850	487,393,5921	1,240,890,1233	12,032,3852	1,720,298,0804
OAXACA	1,128	220,039	188,041	151,008	94,850	431,895	695,239,6441	3,145,871,1401	15,088,0925	3,435,938,4167
PUEBLA	1,080	231,185	350,225	127,494	103,287	581,066	561,840,7538	850,388,7586	16,672,7584	1,208,912,2708
QUERETARO	381	75,885	80,275	28,302	54,289	162,878	177,486,8281	330,487,9032	8,193,8101	516,138,3484
QUINTANA ROO	273	51,714	4,878	31,229	45,227	81,134	49,922,3984	2,810,891,5977	9,888,7376	2,670,480,6717
SAN LUIS POTOSI	1,300	175,077	312,580	81,701	139,594	533,875	1,020,617,8981	2,606,794,1746	41,628,9687	3,668,806,0424
SNALOA	1,266	183,641	191,945	78,891	15,411	288,247	1,708,431,2141	1,897,288,3894	1,463,5468	3,704,173,1183
SONORA	952	95,053	52,901	55,085	47,444	156,431	716,176,4290	4,950,380,2650	6,027,9863	5,674,805,8932
TABASCO	751	134,163	152,029	12,419	63,400	228,448	827,985,0527	167,419,2679	7,148,0910	1,002,550,0016
TAMAULIPAS	1,312	107,399	157,734	37,380	77,161	272,275	1,321,780,2889	951,748,0889	18,556,5763	2,270,073,9321
TLAXCALA	240	55,790	87,280	27,034	27,790	142,104	142,489,2296	37,974,9889	2,891,8854	183,135,0839
VERACRUZ	3,456	446,596	513,885	64,855	273,594	852,134	2,311,600,8040	188,809,4502	31,374,0142	2,531,544,2834
YUCATAN	702	113,708	51,148	75,402	32,540	159,090	548,064,5117	1,530,244,7569	8,084,4485	2,888,373,7181
ZACATECAS	731	137,082	221,051	79,896	116,377	417,324	1,010,883,8282	2,294,428,0889	19,394,0361	3,324,905,9008

* El Distrito Federal desarrolló actividades del programa

Fuente: Instituto Nacional de Geografía y Estadística

18 Tabla Avance del Procede en ejidos y comunidades de 1993 al 26 de diciembre de 2006



Fuente: elaboración propia con datos de INEGI.

El procedimiento que se utilizó para la aplicación del Procede fue el siguiente: la Procuraduría Agraria promovió la ejecución del Procede en los ejidos y comunidades. En muchas ocasiones las autoridades de esta instancia utilizaron la intimidación o la coacción para que las comunidades o ejidos aceptaran el programa, amenazando o condicionando la entrega de apoyos provenientes de otros programas, créditos, etc. a la aceptación del programa.¹¹² La Procuraduría Agraria tenía que convocar a una primera asamblea con el núcleo agrario para la aceptación del programa y obtener el 50% más uno para que éste fuera aceptado. Sin embargo, en algunas comunidades se denunció que las convocatorias no se hicieron en tiempo y que la votación establecida por la ley no se cumplió, lo que generó o agudizó desde el principio fuertes conflictos en las comunidades.

El Instituto Nacional de Geografía e Informática era el encargado de medición y elaboración de la cartografía de cada uno de los ejidos y comunidades que entrasen en el Procede con base en una normatividad específica para tal efecto y mediante dos métodos: el primero es el levantamiento geodésico topográfico que es el recorrido físico por el ejido para determinar los límites apoyándose en procedimientos tradicionales y en equipos de alta tecnología como el Sistema Global de Posicionamiento (GPS); y el segundo es el método indirecto o aerofotogramétrico que consiste en la utilización de material

¹¹² Declaración Pública del Encuentro Nacional contra el Procede y Procecom, San Felipe Ecatepec, 5 y 6 de febrero de 2003.

fotogramétrico a escala detallada para ubicar los vértices de la superficie. Asimismo, el INEGI recolectó información general y detallada tanto del interior del núcleo agrario, como de los tipos de terreno (asentamiento humano, solares, tierras de uso común, áreas parceladas, ejidatarios con derechos sobre tierras de uso común, etc.). Finalmente, el INEGI elabora los planos cartográficos correspondientes mediante procedimientos automatizados; estos planos debían ser aprobados por la Asamblea del núcleo agrario. El procedimiento de medición y recolección de información por parte del INEGI ha permitido contar con información detallada de los ejidos y comunidades; es una información que por sí misma es valiosa y que puede ser utilizada tanto por los propios núcleos agrarios como por otros grupos o personas interesadas. El hecho de contar con los planos de sus comunidades (que nunca han sido muy acertados, en décadas anteriores por la ineficacia y la corrupción en la aplicación de la Reforma Agraria y en el presente porque las mediciones de los terrenos no toman en cuenta las sinuosidades los “caprichos” de la naturaleza), es quizá uno de los elementos que las comunidades más valoran. Pero paradójicamente también es posible conocer en detalle la dimensión y ubicación de las tierras de uso común de los núcleos agrarios, los cuales han sido en algunas regiones el principal blanco de empresas. La última etapa del procedimiento era la entrega de esa información al Registro Agrario Nacional que registra y expide los certificados y títulos en coordinación con la Secretaría de la Reforma Agraria.

Sin embargo, la posibilidad jurídica del dominio pleno, en los hechos, ha quitado a la tierra el carácter de intransferible, imprescriptible e inembargable. Además de negar el derecho al acceso a la tierra y facilitar, mediante las diversas modificaciones al marco jurídico, la reconcentración de la tierra en pocas manos, el cambio en el modelo económico ha determinado el cambio en el uso del suelo y por tanto los impactos en los territorios indígenas.

Muchas comunidades que están regidas por bienes comunales han decidido parcelar individualmente. Uno de los impactos más importantes de la nueva legislación agraria es que ya no es necesaria la decisión de la asamblea ejidal o comunal para tomar una deliberación con respecto a la tierra de uno y otro. El Procede impactó en muchas comunidades del país, pero no de manera tan masiva como muchos analistas esperaban; su impacto se desarrollará a largo plazo, pero es verdad que con el Procede se sentaron las bases para la privatización de la tierra, lo cual dependerá de la profundización del

deterioro de las condiciones de vida de las comunidades indígenas y campesinas, pero también de su capacidad de resistencia.

El Procede no implicó la inmediata adopción del dominio pleno por parte de ejidos y comunidades, más aún, hasta septiembre de 2007 se constituyeron 1,435 nuevos ejidos en todo el país, la mayor parte de ellos en los estados de Chiapas (900 ejidos con una superficie de 163419-83-69.69), San Luis Potosí (121 ejidos con un superficie de 27905-11-52.79), Veracruz (118 ejidos con una superficie de 24392-59-94.37), Oaxaca (58 ejidos con una superficie de 8827-80-13.88), Tamaulipas (44 ejidos con una superficie de 28659-27-57.22), y Guanajuato (38 con una superficie de 21534-95-29.82).

19 Tabla Núcleos Agrarios que Adoptaron el Dominio Pleno de Parcelas Ejidales y Aportación de Tierras de Uso

Núcleos	Estado	SUPERFICIE EN HS.				
		Parcelado	Uso común	A. humano	Dominio pleno	U. C. Aportada
101	Aguascalientes	57585.077050	46861.312511	4657.795518	19402.757326	0.000000
106	Baja California	1682669.372829	2013276.792805	8633.941366	398476.319951	5054.459238
48	Baja California Sur	169805.300013	2691242.857827	5925.983254	81195.337888	231.623413
24	Campeche	65914.814550	35145.620763	809.044412	8412.059331	20411.489200
195	Coahuila	435892.603858	520500.690183	10902.046280	316525.379845	535.329174
75	Colima	93408.330425	26686.080466	1677.800257	11070.846342	11.792400
16	Chiapas	16044.596862	1246.819683	658.110778	3183.478909	0.000000
80	Chihuahua	269778.461865	351640.984386	8614.798070	188844.070303	0.000000
1	Distrito Federal	0.000000	0.000000	0.000000	0.000000	116.873811
147	Durango	109077.726342	182695.649955	6050.461887	41939.572604	0.000000
321	Guanajuato	142237.294180	42271.906080	8478.281311	30118.959892	68.846329
34	Guerrero	62241.674799	3852.318142	2797.341130	4248.339647	0.000000
70	Hidalgo	36801.935767	21807.509740	2520.536919	12958.496918	124.735120
207	Jalisco	216444.870466	113341.075652	8545.604142	29155.647837	3278.300878
92	México	25236.804020	13807.075090	2137.016043	8921.318131	428.818902
129	Michoacán	87013.720785	40602.936259	4061.634177	11185.384372	0.000000
30	Morelos	21243.071049	2898.886824	519.384763	2593.906597	0.000000
49	Nayarit	102118.678215	54921.155885	2634.825827	16444.228686	0.000000

123	Nuevo León	98358.926488	114970.363138	5952.793404	103640.092760	0.000000
55	Oaxaca	38812.819366	12578.302100	2421.416885	3856.393527	0.000000
150	Puebla	105396.022781	54982.909928	3373.556770	11903.952397	0.000000
124	Querétaro	70000.001722	47280.044712	4228.934612	15023.916278	0.000000
6	Quintana Roo	25646.893686	44736.149788	1207.595209	27188.512809	3168.692588
87	San Luis Potosí	60838.742616	84284.532128	4727.671689	14556.695809	3039.168969
161	Sinaloa	208135.157106	27430.049436	5348.012851	47195.600522	3459.739231
135	Sonora	260722.403661	620835.750898	5124.966589	182204.257057	3471.000000
87	Tabasco	74169.005890	14677.043938	1236.602757	12147.777848	0.000000
146	Tamaulipas	143549.057789	18919.276107	3662.279905	83140.854580	926.441205
64	Tlaxcala	51727.525037	9698.327284	948.157889	6490.738920	0.000000
154	Veracruz	61725.965237	6080.588385	2793.460957	22147.645265	0.000000
61	Yucatán	43057.865203	54049.960328	2714.556483	22776.725593	12.270477
28	Zacatecas	46098.847434	37962.325376	3547.504206	5293.63332	202.911873
3106		4881753.567091	7311285.295797	126912.11634	1742242.90126	44542.492808

Fuente: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

En México, con el decreto del fin del reparto agrario, se cerró la etapa de la reforma agraria y se entró de lleno a la modificación de las condiciones para la favorecer la renta de la tierra y con ello, su concentración en pocas manos. Aparecen nuevos intereses como la bioprospección que realzan la importancia de los territorios con riqueza biológica; también las zonas con potencial para la extracción minera. El territorio es *central* en un nuevo intento del capital por liberar su prolongada crisis multidimensional.

La aplicación de políticas neoliberales implicó la modificación del papel del estado mexicano en la regulación económica pero también en cuanto a su capacidad de garantizar el derecho de la población frente a las grandes corporaciones. Ello se verá más claramente cuando, hacia mediados de la década del 2000, las empresas de carácter extractivo exportador se encuentren con la oposición de las poblaciones a las actividades de extracción de recursos no renovables, la extensión del monocultivo, la contaminación ambiental y la acelerada pérdida de la biodiversidad.

Si el estado fue el rector de la reconfiguración territorial durante el siglo XIX y XX como se describió en el capítulo anterior y parte de este, durante el siglo XXI aparecerá difusamente como mediador entre los conflictos generados por la resistencia de las

poblaciones afectadas por el actual modelo de expansión capitalista (la acumulación por desposesión) y las grandes corporaciones transnacionales.

Desde la perspectiva del “posdesarrollo”, Bebbington, analizando los conflictos mineros en Perú, definió el conflicto como la manifestación de contradicción entre distintas maneras de entender el desarrollo, la democracia y la sociedad deseada, cuyas repercusiones institucionales giran alrededor de cosas como la zonificación ecológica económica, las autonomías, los derechos humanos y los derechos de la naturaleza.¹¹³

Los casos que aborda esta investigación no están definidos como conflictos socio ambientales, en este caso, aunque no negamos la categoría para otro tipo de problemática. Hablamos aquí de lucha territorial en la que la identidad de pueblos indígenas, que, motivados por una cosmovisión propia, reivindican la recuperación y/o la defensa de los territorios que han ocupado o utilizado a lo largo de su propio desarrollo socio histórico. Pero, además, la reivindicación conlleva la disputa no es sólo por la defensa de los recursos naturales, sino del espacio de vida, de cultura, de desarrollo social, y de su propia historicidad como pueblos.¹¹⁴

En un sentido inverso, los pueblos indígenas reivindican la defensa y recuperación del territorio no sólo por motivos de afectación ambiental o de propiedad de la tierra, sino como reafirmación de la visión de la tierra como un elemento fundamental para la sobrevivencia social y cultural, de sus territorios como espacios de construcción histórica de su sociedad, y del derecho que tienen como colectividades al control jurisdiccional territorial para definir cómo quieren gobernarse, organizarse y que tipo de actividades económicas para su desarrollo desean realizar.

En esta investigación se abordan dos situaciones que no pueden ser enfocadas como conflictos socio ambientales (los cuales existen en otras condiciones), sino que son

¹¹³ A partir de la diferenciación entre la disputa por las rentas a partir del control de los recursos y el conflicto que entraña la contradicción entre concepciones de democracia, desarrollo y sociedad, Bebbington hace también la diferenciación de los distintos ambientalistas: el conservacionismo, el nacionalista – polulista, ecologismo de los medios de vida, justicia socioambiental y el ecologismo profundo. La diferencia entre estos diversos enfoques radica en el concepto de desarrollo que se utilice: un desarrollo desde los derechos colectivos (económicos, sociales culturales y ambientales), y que implica un noción específica del carácter del estado, del tipo de país, de economía e incluso de relación entre la sociedad y la naturaleza. *Actores y ambientalistas: continuidades y cambios en los conflictos socio - ambientales en el Perú*. Anthony Bebbington y Denise Humphreys Bebbington. Centro Peruano de Investigaciones Sociales.

¹¹⁴ Otro campo conflictivo es cuando los territorios indígenas están rodeados por propiedades privadas o sus áreas se encuentran superpuestas a áreas decretadas como zonas protegidas por el Estado.

experiencias que expresan la confrontación entre proyectos civilizatorios. Estas experiencias tienen también sus propias contradicciones internas, y guardan entre sí diferencias notables. La creación de los municipios autónomos zapatistas en Chiapas, México y la creación de la Confederación de Ayllus y Markas del Qullasuyu en Bolivia son expresión de dos proyectos civilizatorios cuya construcción está en manos de los pueblos indígenas.

La política de saneamiento de tierras en Bolivia

La región de tierras altas de Bolivia abarca las ecorregiones altiplano y valles. Cubre el 37,7% del territorio nacional, pero la habita el 71,8% de los bolivianos. En términos de población rural el 82,9% pertenece a las tierras altas. De los 327 municipios existentes en Bolivia, 252 pertenecen a la región de tierras altas (77%) con 80 municipios en el altiplano y 172 en la región de los valles.¹¹⁵

A principios de la década de los ochenta iniciaron los movimientos de los pueblos en el oriente de Bolivia. En 1982 se creó la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y en 1990 ésta presentó el proyecto de Ley de Pueblos Indígenas que habla de la autonomía político-administrativa y el goce pleno de todos los recursos naturales. A partir de ahí se realizaron cinco importantes marchas con el reclamo de la tierra y el territorio:

- La Marcha por la Dignidad y el Territorio en 1990 protagonizada por los pueblos indígenas del Beni y cuya principal demanda fue el reconocimiento jurídico de sus territorios y de sus derechos como pueblos indígenas, en los términos del Convenio 169 de la OIT.

- La Marcha en 1996 que demandaba que la Ley INRA incluyera las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).

- La Marcha por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales en el 2000 de campesinos indígenas de la Amazonía de Pando y la provincia Vaca Diez del Beni que demandaban la aplicación del saneamiento y dotación de tierras.

- La Marcha de Santa Cruz a la Paz en 2002 que exigía la convocatoria a la Asamblea Constituyente.

- La Quinta Gran Marcha Nacional por la Defensa Histórica de los Territorios Indígenas, la Modificación a la Ley INRA y la Autodeterminación de Nuestros Pueblos que se realizó en noviembre de 2006.

¹¹⁵ Gonzalo Colque, *Gestión territorial comunitaria. Experiencias en las comunidades de las tierras altas de Bolivia*. La Paz. Fundación Tierra. 2008. P. 6.

En 1990 miles de aymaras, quechuas realizaron la Marcha por la Dignidad y el Territorio; el alcance del movimiento y la profundidad de las demandas pusieron a los pueblos originarios de los andes en la vanguardia de la lucha indígena en América Latina.

Se proyectó por primera vez la lucha por el territorio no sólo como uno de los derechos fundamentales, sino como una profunda demanda política y cultural porque define la lucha por la territorialidad como un espacio de disputa política, un espacio de disputa por los espacios para el ejercicio del poder.

Como lo dijo Isaac Avalos, Secretario General de la CSUTCB, “Nuestra lucha no fue solamente por la tierra. La lucha nuestra fue por tierra y territorio” [...] “cuando decimos tierra y territorio, estamos hablando de todo, del aire, del agua, de los bosques, estamos hablando del petróleo y del oro. Esa fue nuestra lucha permanente durante muchos años”.¹¹⁶ Señaló que los indígenas “solamente teníamos el derecho a la tierra de 30 centímetros. No teníamos derecho a los demás recursos, ni a la madera, ni al oro, ni al petróleo, ni al agua...” y esta situación fue lo que motivó la unidad en las luchas indígenas del altiplano y las tierras bajas en Bolivia.

Como producto de las movilizaciones de 1990 (realizadas principalmente en el Oriente, la Amazonía y el Chaco) en demanda del reconocimiento de sus tierras originarias, se regularizaron territorios sobre todo en el Beni. Debido a la lentitud gubernamental en la respuesta a las demandas de las organizaciones indígenas (principalmente CSUTCB y CIDOB), en 1996 vuelven a marchar más de cuarenta mil personas exigiendo la titulación de los territorios indígenas, campesinos y colonos, así como el reconocimiento del municipio indígena. Tras la Marcha por el Territorio, Tierras, Derechos Políticos y Desarrollo realizada desde Santa Cruz hasta La Paz en 1996, se creó la Ley 1715, conocida como Ley del Servicio Nacional de la Reforma Agraria mediante la cual se crea el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) cuyo objetivo era regularizar la distribución de tierras, otorgar títulos de propiedad a predios comunitarios de pueblos indígenas y eliminar el latifundio improductivo; al mismo tiempo, el parlamento boliviano ratificó el Convenio 169 de la OIT. La Ley INRA tuvo tres fundamentos: clarificar la situación de los derechos agrarios en un plazo de diez años a partir de su aprobación (saneamiento de tierras), priorizar la titulación de tierras indígenas y anular los títulos fraudulentamente adquiridos.

¹¹⁶ III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, 27 de marzo de 2007.

Uno de los aspectos importantes de esta ley es que se redefinió el concepto de función socio-económica de la tierra formulada desde la Revolución agraria de 1952 (la tierra es de quien la trabaja) y se incorporaron otras funciones como la actividad forestal, el ecoturismo, y la conservación de la biodiversidad; lo fundamental es que se reconoció el régimen de propiedad de pueblos y comunidades a través de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO's), y el acceso comunal a la tierra, término que fue producto de la negociación con los sectores que consideraban que la inclusión del término territorio indígena atentaba contra la división territorial del Estado boliviano, la unidad y la soberanía.

En el artículo 41 de la Ley INRA, la TCO se define como: “Las Tierras Comunitarias de Origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a las cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades o mancomunidades, inembargables e imprescriptibles.”

La llamada Ley INRA establece también una serie de procedimientos para la regularización de derechos de propiedad llamado saneamiento, mismo que debía realizarse en un plazo de 10 años.

Los tipos de propiedad que se reconocen son básicamente los siguientes:

- El solar campesino que es donde vive la familia; aunque no se puede dividir ni embargar, la ley no prohíbe su venta.
- La pequeña propiedad, que es la que trabaja el campesino y su familia, y que al igual que el solar, no puede ser dividida ni embargada pero la ley no prohíbe su venta. El límite de extensión marcado por la Ley de Reforma Agraria no fue modificado, es decir, para este caso 10 ha para el altiplano norte, 35 para el altiplano sur, 20 para el valle, 80 para el subtrópico, y 500 para el trópico.
- Las propiedades comunitarias, que son tierras tituladas colectivamente por las comunidades para su subsistencia. Estas no pueden ser vendidas, divididas o embargadas.
- Las Tierras Comunitarias de Origen que según la Ley es el lugar donde viven las comunidades, pueblos indígenas y campesinos según sus formas de

organización económica y cultural. Tampoco se pueden vender, dividir o embargar. No tiene una extensión delimitada.

- La Mediana propiedad es en la que se produce para el mercado utilizando maquinaria y trabajo asalariado y puede ser vendida y embargada, y además paga impuesto a la tierra. La extensión límite para este tipo de propiedad es de 150 ha para el altiplano norte, 350 para el altiplano sur, 200 en el valle, 600 ha en el subtrópico, 500 ha si es para uso agrícola en el trópico y 2,500 si es para uso ganadera.

- La Empresa agrícola es en donde se produce para el mercado y existen inversiones, trabajo asalariado y maquinaria moderna; también se puede vender, hipotecar, embargar y paga impuesto a la tierra. La superficie permitida son 400 ha en el altiplano norte, 800 en el altiplano sur, 500 en el valle y 2,000 en el subtrópico; en el trópico si es para uso agrícola, 2,000 y si es para uso ganadero, 50,000 ha.

La Ley 1715 definió función económico social como “el empleo sostenible de la tierra en el desarrollo de actividades agropecuarias, forestales y otras de carácter productivo, así como en las de conservación y protección de la biodiversidad, la investigación y el ecoturismo conforme a su capacidad de uso mayor, en beneficio de la sociedad, el interés colectivo y el de su propietario” (Art. 2 de la Constitución Política). Para el solar campesino, la pequeña propiedad, la Propiedad Comunitaria y las Tierras Comunitarias de Origen la función social se refiere a la satisfacción de necesidades de la población y no a la orientación al mercado, mientras que la función económico social de la Mediana Propiedad y la Empresa Agrícola es justamente la producción para el mercado agropecuario y otras actividades productivas. Para la verificación y comprobación de esta función en ambos casos, la Ley estableció una serie de procedimientos.

Con la Ley INRA se modificaron las reglas que había establecido la Reforma Agraria de 1953 para el acceso a la tierra porque especificó otros derechos y obligaciones, pero esta ley no alteró en la sustancia la estructura agraria ni el acaparamiento de tierras en el país. Además, en el caso de las TCO's, la ley establece en el artículo 59 señala que las TCO, al igual que otras formas de propiedad de los pequeños productores, “podrán ser expropiadas por las [siguientes] causas de utilidad pública... la conservación y protección de la biodiversidad [y] ...la realización de obras de interés público”.

Reglas de juego para el acceso a la tierra¹¹⁷

Derechos	Obligaciones	Garantía
El Estado		
Distribuir, reagrupar y redistribuir tierra.	Observar las necesidades económico-sociales y de desarrollo rural en la distribución, reagrupamiento y redistribución.	El derecho originario de las tierras corresponde a la Nación.
Derechos	Obligaciones	Garantía
Estado		
A ejecutar el saneamiento a la propiedad agraria.	Garantizar la propiedad privada (mediana y empresa agropecuaria) siempre y cuando cumpla la Función Económico Social (FES).	Idem.
Particulares Individuales		
<p>A acceder a la tierra mediante dotación y adjudicación (simple u ordinaria).</p> <p>A ser garantizados en el ejercicio de las diferentes formas de propiedad privada.</p> <p>A recibir protección del Estado en tanto cumplan la FES.</p>	<p>Cumplir con la Función Económico Social y Función Social (FES).</p> <p>Dar un uso adecuado a la tierra.</p> <p>A pagar el valor de la tierra adjudicada.</p> <p>A pagar impuestos a la propiedad agraria.</p>	El trabajo es la fuente fundamental para adquirir y conservar la propiedad de la tierra.

¹¹⁷ Mario Miranda Pacheco, (Comp.) (1993); *Bolivia en la hora de su modernización*. México: UNAM. P.p. 15-16.

Particulares colectivos		
A ser priorizadas con la dotación de tierras y programas de asentamientos humanos: si residen en el lugar y/o no tienen tierra o de manera insuficiente.	Cumplir con la función social. Dar un uso adecuado a la tierra.	El trabajo es la fuente fundamental para adquirir y conservar la propiedad de la tierra.

Los procedimientos para el acceso a la tierra que marcó la Ley INRA son: la dotación - que es gratuita y sólo para las comunidades campesinas, pueblos o comunidades indígenas y originarias que estén representadas por sus autoridades naturales o por sindicatos-, y la adjudicación que es la compra que pueden hacer las personas naturales o jurídicas al Estado, siempre y cuando no sean funcionarios del Estado, extranjeros o personal de empresas contratadas; la ley es imprecisa en cuanto al valor de las tierras, los requisitos del concurso mediante al cual se pueden comprar, pero que se supone tiene que ver con proyectos de carácter productivo.

Para recuperar las tierras que se compruebe que no cumplen la función económico social, la ley estableció los mecanismos de reversión (en el caso de propiedades medianas y grandes que pasan a propiedad de la nación sin pago de indemnización, o que son abandonadas) y la expropiación (por causa de utilidad pública para redistribución de tierras, conservación o construcción de obras públicas, o cuando no cumplen la función económico social).

También estableció el saneamiento, que es el procedimiento técnico jurídico que se aplica para regularizar la propiedad agraria y se hace por oficio o a petición de parte y que debía realizarse durante el período de 1996 a 2006. Algunos objetivos que se plantearon con el saneamiento fueron titular las tierras que se encuentren cumpliendo la función económico social; realizar un catastro legal de la propiedad agraria; resolver los conflictos derivados de la posesión de la tierra; anular los títulos obtenidos ilegalmente y convalidar la propiedad colectiva de la tierra.

De las tres modalidades que existen para el saneamiento de tierras (el saneamiento simple que se aplica cuando se solicita o cuando existe un conflicto de derechos de propiedad, por ejemplo, en parques nacionales, reservas fiscales, reservas de la biodiversidad; el saneamiento integrado al Catastro Legal; el Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen que se realiza por petición de parte o por oficio, en áreas comprendidas en las Tierras Comunitarias de Origen).

El proceso de titulación por TCO de las zonas bajas es distinto del proceso del altiplano: “Las TCO de las tierras bajas, incluidas varias en el área tropical de tres departamentos andinos, tienen por lo general mayor superficie aunque mucha menos población que las de tierras altas. En estas últimas hay, por otra parte, mucha mayor segmentación de acuerdo a las pequeñas organizaciones locales solicitantes, lo que explica el número aparentemente muy superior de casos en esta región andina.”¹¹⁸

Aunque no fue decretado un “fin de reparto agrario” como en el caso mexicano, en los hechos, las modificaciones constitucionales antes descritas se enfocaron a la consolidación de la propiedad “realmente existente”; el nuevo marco jurídico no fue acompañado de una efectiva política de redistribución de tierra, mucho menos de reconocimiento de los territorios ancestrales, que llenara las expectativas de los pueblos indígenas, campesinos, originarios. Por otro lado, nuevamente se presentó la dificultad de que la demarcación y distribución de las tierras estuviera relacionada con el concepto del territorio de los pueblos originarios que incluyera no sólo el reconocimiento de la propiedad del suelo, sino del subsuelo, del aire y de todos los recursos naturales, así como una jurisdicción político-administrativa autónoma indígena. En ese momento sólo se pudo acceder a una reforma de procedimiento que, sin embargo, no ha resultado lo suficientemente eficaz para la cantidad y la profundidad de la desigualdad en la distribución de la tierra en Bolivia, pues los títulos de propiedad de la tierra únicamente daban seguridad al capital para invertir y comprar más tierras.

Por ejemplo, la verificación del cumplimiento de la Función Económica Social no siempre se realizó de manera eficaz por parte del INRA debido a deficiencias técnicas que

¹¹⁸ Albó, X., Romero, C. Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución. La Paz. Vicepresidencia de Bolivia. 2009.

finalmente dieron como resultado la titulación de tierras ilegalmente adquiridas o el encubrimiento de latifundios.

Por otro lado, el saneamiento por TCO's, tuvo los siguientes impactos:

- Brindó cierta garantía jurídica sobre la tierra.
- Se reconoció la relación entre el pueblo y su territorio.
- Se consideró en ese momento que la TCO daba garantía a los derechos colectivos como el derecho a la consulta y el derecho a los recursos naturales que existen en sus territorios; con ello se amplió la visión que circunscribía la problemática de los pueblos originarios a la cuestión agraria, a una cuestión más amplia de autogobierno, organización territorial del poder y de la autoridad, y de quienes son los sujetos de derecho.
- Las comunidades, ayllus y markas ya contaban con mecanismos para decidir sobre su territorio, pero tal vez la TCO representaba la oportunidad para replantear estos mecanismos. Ha fortalecido la gestión interna.

Sin embargo, el saneamiento se planteó como un mecanismo para alcanzar la legalidad en cuanto al reconocimiento de la propiedad de la tierra, pero la estructura agraria y la propia dinámica de concentración de la tierra caracterizadas por el monopolio, demostraron que una reforma aplicada sólo en el plano de lo normativo y procedimental es limitada si no se modifican otros elementos estructurales.

En las comunidades del altiplano, la demanda de tierra y territorio es clara y está relacionada con una permanente construcción de territorialidad, pero también tiene que ver con la búsqueda de la autodeterminación de los pueblos indígenas originarios campesinos. La Ley de Participación Popular de 1994 abrió la posibilidad de mayor elección de autoridades municipales de origen indígena, pero en un marco en que no era posible modificar las formas de relación entre gobierno y población.

Sin embargo, en las comunidades aymaras del altiplano, la situación de la tenencia de la tierra no fue resuelta completamente por la política del saneamiento. Entre los problemas que aún están presentes son: elevados niveles de inseguridad jurídica en la tenencia de la tierra; alto número de propietarios informales en las comunidades; insuficiente o ningún apoyo a los grupos más específicos como mujeres y jóvenes; un marco legal difuso que da pie para interpretaciones diversas, y que no ayuda a delimitar los alcances de los sistemas

normativos de los pueblos originarios y las leyes nacionales; un lento reconocimiento de los mecanismos comunales de resolución de conflictos; sistemas de administración burocráticos e ineficientes de los registros de propiedad; centralización administrativa de la información catastral; falta de transferencia de información a las comunidades y municipios sobre derechos de propiedad.¹¹⁹

En esta misma lógica, las organizaciones de cooperación internacional han colocado demandas y discursos en la agenda de las organizaciones y movimientos indígenas. El discurso del multiculturalismo fue desplazando las demandas de tipo estructural y, en el caso concreto del territorio, el discurso del ecologismo ha disfrazado las contradicciones de clase en muchos de los conflictos lo que ha debilitado a las propias organizaciones indígenas; las organizaciones que pugnaban por el reconocimiento de la identidad como parte de su ser político, se vieron de pronto víctimas de que lo identitario sustituyera a la pertenencia de clase como parte constituyen del sujeto político. El multiculturalismo como discurso se enfoca en la necesidad de que el Estado y la sociedad reconozcan a las diferentes culturas que existen al interior de un país y que ese reconocimiento conlleve a la elaboración de políticas políticas para el respeto y convivencia de las diversas identidades al interior de una nación; durante la década de los noventa, en diversos países de América Latina se crearon políticas orientadas al reconocimiento de las identidades étnicas y al desarrollar proyectos locales para su fortalecimiento.

El problema de estas políticas es que, en primer lugar, han sido los agentes del Estado quienes deciden qué y quiénes son lo legítimamente indígena; en segundo lugar, la orientación de estas políticas es desarrollismo, ya que no pretenden un cambio estructural que modifique las condiciones de explotación de clase de la población indígena y campesina, sino su incorporación a las dinámicas del mercado. La intervención de organizaciones de cooperación internacional ha sido un importante factor para debilitar a los movimientos indígenas que incorporaron en sus plataformas de lucha la demanda del territorio y la autodeterminación.

¹¹⁹ Colque, op. cit., p. 38.

Conclusiones capitulares

Durante los siglos XIX y XX, en México y Bolivia se impulsó el desarrollo del capitalismo; a través de las políticas agrarias post revolucionarias se insertaron en el sistema capitalista a las comunidades indígenas imponiendo y adaptando formas de propiedad y de organización externas a ellas para mantener el control del proceso de reconfiguración territorial en función del modelo económico, lo que significó que el proceso se desarrolló en una permanente tensión entre lo comunitario y lo estatal. Como lo he expuesto, en ambos países las reformas tuvieron impactos sociodemográficos y económicos diferentes pues las realidades y los procesos políticos y organizativos de las regiones fueron determinando en los resultados de su aplicación.

En el caso de la reforma agraria de 1953 en Bolivia, si bien se redistribuyó una gran cantidad de tierras y en algunas zonas los indígenas desplazaron a los patrones de las haciendas y ocuparon (con reconocimiento legal o no) las tierras, la desigualdad en el reparto y la ineficacia administrativa de las instituciones que se crearon para la conducción de la reforma agraria, fueron elementos que mantuvieron viva la vieja estructura agraria.

El sindicalismo rural se fortaleció a partir del papel que jugaron los sindicatos en los procesos de obtención de la tierra por parte de las comunidades; en ese sentido, fue un factor que favoreció la organización política y social, pero el proceso entró en contradicción con las propias formas de organización indígena como el ayllu. A finales de la década de los ochenta, la crisis de legitimidad de la reforma agraria era ya insostenible y en 1992 llegó la ruptura.

En el caso de México, los procesos técnicos y administrativos de la reforma agraria fueron realizados con mayor eficacia que en Bolivia, pues estos procesos fueron acompañados de una política indigenista, desarrollada al mismo tiempo y de manera complementaria e integral, con lo cual se logró corporativizar a las comunidades indígenas y campesinas.

Con las reformas neoliberales, el Estado mantuvo la tutela de las comunidades, pero dismanteló (en el caso mexicano) y disminuyó (en el caso boliviano) el marco jurídico de protección a la propiedad social de las comunidades. En ambos casos, las comunidades indígenas nuevamente intentaron aprovechar los pocos resquicios jurídicos e institucionales para proteger sus territorios: en México, manteniendo la propiedad comunal o titulando

mediante el Procede, pero sin titular el dominio pleno, y en Bolivia, mediante la titulación por Tierras Comunitarias de Origen.

En el caso de México, las reformas al artículo 27 de la Constitución Política fueron el punto culminante que desató del descontento campesino e indígena por la situación del campo. Fue un marco y un impulso al levantamiento armado de 1994. Pero la discusión de la tierra fue pospuesta y finalmente no resuelta. El tema del territorio no se abordaría mas durante la mesa de diálogo entre el Gobierno Federal y el EZLN y en la reforma constitucional de 2001 quedó reducida a su mínima expresión: la comunidad, mientras que lo que se impulso fue la política agraria neoliberal.

En Bolivia, a partir de las reformas de 1996, el Instituto Nacional de la Reforma Agraria llevó el control del saneamiento mediante TCO's, modalidad que fue la más apoyada con recursos tanto del gobierno como de las agencias de cooperación internacional; fue un proceso con dificultades operativas, las cuales se multiplicaron en las áreas de colonización y las del altiplano y los valles en los que predominaba el minifundio.

Las reformas constitucionales en Bolivia que reconocieron el derecho al territorio fueron producto de una intensa movilización indígena, la cual ha sido prácticamente permanente en la historia del país. Sin embargo, por sí mismo el reconocimiento de las Tierras Comunitarias de Origen no garantizó el respeto al territorio, pues las tensiones entre los pueblos indígenas y diversas formas del capital continúan, en particular las empresas (sobre todo las de carácter extractivo). Las organizaciones de cooperación internacional de corte ambientalista o conservacionista entraron también en la escena complejizando el contexto político y complicando el proceso. Además, durante la realización de los procedimientos, quedó de manifiesto que no se ha superado el rezago en la tramitación, así como las deficiencias en el sistema de registro y control de peticiones y asuntos por parte del Estado. Esa situación también se registró en el caso de México.

Una conclusión importante es que ambos procesos de titulación de tierras se realizaron bajo la tutela del Estado, controladas y vigiladas y enmarcadas finalmente en la dinámica del neoliberalismo, y sin embargo, en ambas situaciones se gestaron procesos organizativos que apuntaron hacia la autonomía y hacia la jurisdicción plena de territorios y recursos, pese al enorme peso que tenían sobre ellas. Este es nuestro punto de partida para analizar, en el siguiente capítulo, cómo estos procesos organizativos toman como una

referencia la propia territorialidad como un elemento emancipatorio y no como un la loza en la tumba de la esclavitud.

Capítulo III

La territorialidad indígena como propuesta de emancipación

Introducción

En este capítulo se abordan dos experiencias de organizaciones indígenas que demandan el territorio y al mismo tiempo construyen territorialidad, es decir, reivindican una lucha política y social territorializada, es decir delimitada en un espacio que consideran como propio.

Son experiencias cuyo elemento fundamental y fundante es la lucha por la tierra, lucha que se amplía a la construcción de territorios autónomos.

La territorialidad es aquella que se conforma a partir de las relaciones entre un grupo y su territorio (así como entre los grupos), y que está definida por la pertenencia a un territorio, a la identidad, a las relaciones sociales y a las relaciones de dominación. Para los pueblos indígenas, la lucha por la tierra es inherente a la constitución de la territorialidad y cada pueblo le imprime su particular proceso histórico e identitario, pues tiene sus raíces en la cosmovisión de los pueblos indígenas y en su larga historia de resistencia.

En este sentido, la territorialidad que se reivindica no aparece como algo nuevo, sino como una respuesta a la crisis multidimensional del capitalismo; la construcción de las autonomías por parte de los pueblos indígenas, constituyen propuestas civilizatorias que responden, de la misma magnitud y carácter, a la crisis multidimensional del capitalismo.

En el caso de Chiapas, la lucha histórica por la tierra alcanzó un punto significativo en las décadas de los setenta y ochenta con la formación y consolidación de numerosas organizaciones campesinas y su convergencia con las organizaciones que promovían la lucha armada.

La recuperación territorial que los pueblos indígenas efectuaron después del alzamiento zapatista de 1994, no sólo se realizó mediante la re ocupación de predios en todo el estado, sino que al mismo tiempo se realizó una delimitación geográfica que correspondía a una estrategia política militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional para proteger a las comunidades que constituían sus bases de apoyo, pero también a una delimitación simbólica para demostrar la resistencia y el propio espacio de influencia. Posteriormente,

esta incipiente delimitación se consolidó como un proyecto político y social de gran envergadura, por la dimensión emancipatoria que significó para un estado como Chiapas, crear autonomías municipales y regionales en un contexto de conflicto armado no reconocido ni resuelto, al margen y en contra del Estado. En este sentido, la territorialidad se convierte también en un elemento de resistencia defensiva por parte de comunidades de diferentes regiones del Estado.

En el caso de la formación de la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ, también corresponde a una larga lucha del pueblo aymara por su territorio, sustentada en el pensamiento indianista que ha sido fundamental para las luchas indígenas en toda América Latina.

El objetivo de la reconstitución del ayllu, e incluso la propuesta de su creación en zonas en las que no existe, no corresponde a una visión romántica de regreso al pasado incaico; es un planteamiento que proviene de la tensión histórica entre lo comunitario y lo estatal en Bolivia, y que expresa la vigencia que tiene el ayllu como organización social y política.

Desde esta perspectiva, considero que la autonomía, además de un ejercicio político, también es la territorialización de la acción social porque constituye la construcción y/o disputa de espacios políticos, sociales, económicos y culturales con otros actores. La autonomía implica el ejercicio de autogobierno y, por lo tanto, la desestructuración de una relación de dominación y la construcción de espacios de emancipación; al mismo tiempo, en el marco de la autonomía se plantea una relación distinta con la naturaleza, considerando a ésta última como sujeto y no como objeto.

A partir de esta investigación, puedo decir que el ejercicio de construcción de territorialidad que han realizado los pueblos indígenas en las dos experiencias de autonomía y libre determinación que aquí se desarrollan, constituye un paradigma emancipatorio porque sientan bases precedentes. Sin embargo, son experiencias que están limitadas y acotadas por los Estados, con su especificidad histórica cada una; aunque los Estados también han tenido importantes modificaciones en su estructura y marco legislativo para reconocer derechos de los pueblos indígenas en los últimos años, ello no ha sido

acompañado del cambio sustancial en las políticas públicas y en las prácticas estatales hacia los pueblos indígenas.¹²⁰

En esta investigación se exponen dos casos que son expresiones de esta contradicción histórica entre lo estatal y lo comunitario que sigue vigente, en el ámbito tan fundamental y sensible como es el territorio; en su desarrollo y planteamiento, los municipios autónomos zapatistas y la reconstitución de los ayllus en Bolivia, son experiencias potentes para constituir un paradigma emancipatorio y de descolonización desde lo profundo, desde la recuperación territorial.

El acercamiento al caso de la autonomía zapatista en Chiapas, México, fue a través del caso particular de San Andrés Sacamch'en de Los Pobres, nombrado así a partir de su creación como Municipio Autónomo Rebelde Zapatista. Se ubica en la región de los Altos de Chiapas, por lo que sus características regionales también le dan especificidad frente a otros municipios autónomos zapatistas en otras regiones.

En cuanto a Bolivia, se analiza la Coordinadora Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyo CONAMAQ en su conjunto pues se considera a sí misma no como organización sino como "gobierno originario", si bien abordo el caso particular de la provincia de Ingavi por ser ahí uno de los epicentros de la formación de CONAMAQ.

¹²⁰ La investigación abarca hasta el año 2006, por lo que no se incluyen referencias al gobierno de Evo Morales, electo presidente de Bolivia en ese mismo año.

Los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y la construcción de una nueva territorialidad: el caso de San Andrés Sacamch'en, Chiapas

Antecedentes históricos

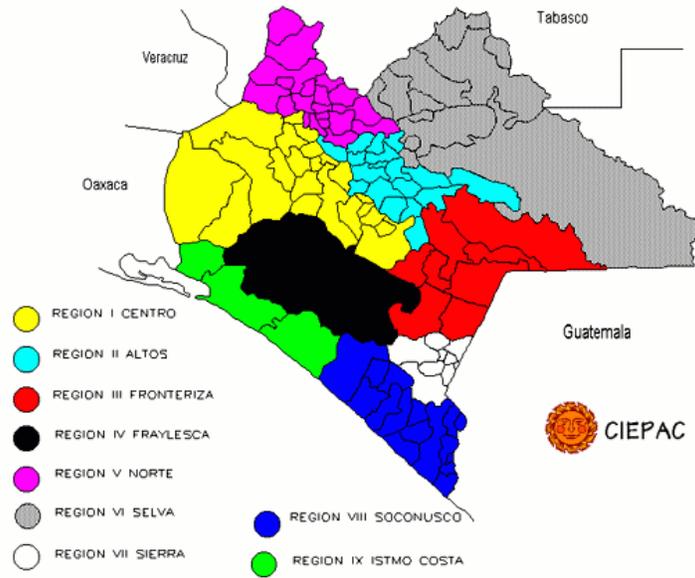
San Andrés es un municipio de la llamada región Altos de Chiapas, una región montañosa, que ha creado territorio y territorialidad.

Con la conquista, el territorio tzotzil fue fragmentado, y fueron repartidas las tierras como encomiendas y la población distribuida en reducciones. Juan Pedro Viqueira ha definido la región tzotzil de esta manera: "Esta región coincide *grosso modo* con el llamado Altiplano del Macizo Central. Sus límites son: al sur la abrupta vertiente hacia la Depresión Central; al oeste la Meseta de Ixtapa; al norte los valles cuyos ríos convergen cerca de Huitiupán, y aquel que separa Oxchuc de Ocosingo; y al este los Llanos de Comitán y Amatenango del Valle, Cancuc, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Pantelhó, Oxchuc, San Cristóbal de Las Casas, Santiago El Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán. A estos municipios hay que agregar los pueblos de Aguacatenango y El Puerto, que forman parte del municipio de Venustiano Carranza."¹²¹ Este mismo autor, llama la atención sobre una particularidad de esta región que es que no se hayan producido casos de escisión de pueblos de indios de origen colonial.

San Andrés Sacamch'en está rodeado por cordilleras: Pamalvits, cerro de incienso o abeja, P'umte'vits, cerro agachado; Jolbax, cerro cabeza de mármol; Patvits, cerro de espalda; Tsajalch'en, cerro o cueva morada; Balavits, cerro extendido; Ta'lomvits, cerro extendido en la parte llanura; Mu'tavits, cerro grande; K'al'om, cerro fruta podrida; Tentik, cerro tirador y Latsbilton, cerro construido mirador la torre; Jolnamo'och, punta de la casa de pájaro rayado; y Tsajalo', agua morada.

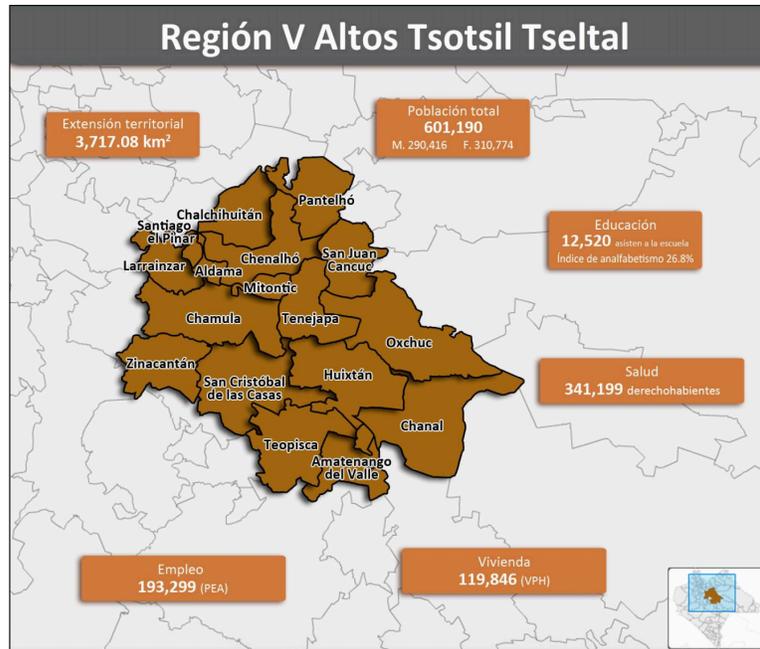
¹²¹ Juan Pedro Viqueira. *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*. México. El Colegio de México / Tusquets Editores. 2002. Pág. 334.

20 Las regiones de Chiapas



Fuente: Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, CIEPAC.

21 San Andrés en la Region Tsotsil



Fuente: Gobierno del Estado de Chiapas. Programa Regional de Desarrollo 2010.

Si bien hoy en día es un municipio que simboliza la resistencia zapatista, como muchos otros pueblos indígenas, desde su fundación creó su espacio a través de procesos históricos de larga duración, en el cual se formó su identidad, cosmovisión y relaciones políticas particulares. Como otros municipios de los Altos de Chiapas, San Andrés tiene un mito fundador¹²² que cuenta su historia inicial; este mito se nutre de la cosmovisión maya y

¹²² Existen diversas versiones del mito fundador de San Andrés; aquí se retoma la descrita por el Mol Pascual Ruiz: "El santo apóstol vivía en la cumbre del cerro, ahí construyó su casa, 'aquí voy a vivir', - dijo. Pero un día salió del cerro porque le dijeron los de Chamula: 'No puedes vivir ahí en un rincón, entre cerros ¿no vez que en los cerros venden aguardiente?, ¿no ves que ahí dan a tomar mucho aguardiente?'. Por eso es que salió.

Cuando salió del cerro fue a buscar un lugar donde vivir, entonces vió ese lugar donde está ahora la iglesia. Antes había ahí una laguna y un árbol de ocote; 'Vas a salir de ahí porque aquí voy a construir mi casa, voy a emparejar la tierra para mi casa; de aquí te vas a salir porque ya no te pertenece,' así le dijo nuestro Señor al ocote.

El árbol de ocote lo sacó, lo arrancó San Andrés porque él ganó el pleito y en ese lugar se construyó la gran iglesia, por eso vive en la iglesia nuestro padre Andrés, ahí se quedó para siempre.

Pero entonces la laguna no quedó contenta con el lugar que le buscó San Andrés y le dijo: 'Está bien si es que me mueves de acá, pero vendré de visita a contemplar tu fiesta,' y contestó San Andrés: 'Si, está bien que vengas porque de todos modos tú me eres útil, porque tú serás mi mensajero.' Por eso, a causa del pacto que hay entre ellos, todos los años llueve bastante el día de la fiesta del Santo apóstol.

Otros viejos del pueblo cuentan esta misma tradición de la siguiente manera:

Los ancestros contaron a nuestros abuelos cómo San Andrés trajo a su pueblo a vivir a Sak Ajtik, para darle tierra a sus hijos y celebrar su fiesta, su tranquilidad. Dicen que juntó a su gente, sus criaturas, les dio cargos, compuso sus personajes: sus clarineros, sus tamboreros, sus flauteros, sus artilleros, arpistas, guitarreros, mayordomos, capitanes, sus alféreces. Vinieron desde Simojovel buscando una planada, buscando una laguna con ojo de agua; querían un lugar tranquilo con suficiente espacio, agua y alimentos para mantener a sus hijos, darles contento y alegría para que agradecidos celebraran con esplendor su fiesta.

En procesión llegaron a Ba Ch'en, y ahí levantaron una casa sagrada, un templo. Todavía pueden verse en la cima de la meseta las piedras bien cortadas con que hicieron el templo. Posteriormente muchas de esas piedras las usaron para construir la escuela del paraje.

Pero Ba Ch'en era un lugar muy chico; San Andrés no quería que sus hijos fueran a caer de la meseta, que es muy alta. Necesitaba más espacio para las carreras, para las procesiones.

Así que abandonaron Ba Ch'en y se establecieron por un tiempo en Tentik. Tampoco este lugar le gustó al santo apóstol, y siguieron buscando. Por fin hallaron esta tierra sagrada, Sak Ajtik le dicen porque ahí había mucho zacate de ese delgadito, había buenas tierras y agua en abundancia.

Al centro del valle había una laguna en la cual vivía un Angel que era el dueño de esa tierra. San Andrés envió a sus dos mejores personas a pedirle al Angel permiso para establecerse allí con su gente. Pero el Angel no quería dar las tierras; mandó decir al apóstol que si quería en verdad quedarse, le tendría que entregar las almas de sus dos mejores criaturas. San Andrés no quiso dar sus hombres, por lo que el Angel hizo enfermar a los dos mejores varones y se llevó sus almas. Gracias al sacrificio de ellos es que pudimos quedarnos en esta Santa tierra.

Ya que tomó sus almas, el Angel, enojado le reclamó a San Andrés: 'Tú Telex (Andrés), ... me viniste a quitar mi tierra; como ya me entregaste esos dos muchachos, se van a quedar aquí, pero yo no voy a salir tranquilo. Ustedes me vinieron a quitar mi lugar; te lo advierto, a ver si pasa alegre tu fiesta, a ver si no pasa con lluvia, con viento, con mal tiempo.'

El Angel se fue a vivir a Kukal Vitz, y así nuestros ancestros pudieron establecerse. Luego construyeron la iglesia de nuestro santo Señor San Andrés, hermanito de nuestro padre sol, y desde entonces celebramos aquí sus santas fiestas."

de los procesos de evangelización católica. Es un mito geográfico en el que el espacio, naturaleza y sociedad están unidos indisolublemente, pero en el que la estructura político-administrativa del municipio, y la evangelización fueron los elementos que definieron los límites geográficos de los territorios de los pueblos tzotziles que luego se convirtieron en una especie de fronteras identitarias, pues cada grupo cultural perteneciente a la raíz tzotzil se conformó con sus propios códigos culturales: los tzotziles de San Andrés se diferenciaron de los de Santiago, y los de Santa Martha de los pueblos de Chamula, Pantelho' y Chenalho'. Veamos esta hermosa narración de un Mol (hombre viejo), Pascual Ruíz, sobre el principio del pueblo tzotzil:

El mito fundador denota la búsqueda de un espacio que en primer lugar, asegure el sustento material de la colectividad, y en segundo, un espacio que permita la celebración de las fiestas y las actividades rituales también en colectividad.

También en el nombrar del nuevo lugar, está presente la aprehensión del nuevo espacio:

"El municipio de Larraínzar está constituido por un territorio bosqueño: entre los cerros que sobresalen están: el Jolnamo'och "punta de la casa de pájaro rayado"; Balavits "cerro extendido"; Tsajalch'en "cerro o cueva morada"; Pamalvits "cerro de incienso o abeja" y Tsajalo' "agua morada". En estos lugares es donde hay árboles frondosos.

"Ahora las principales "cordilleras" que rodean al municipio son: Pamalvits "cerro de incienso o abeja", P'umte'vits "cerro agachado"; Jolbax "cerro cabeza de mármol"; Patvits "cerro de espalda"; Tsajalch'en "cerro morado"; Balavits "cerro extendido"; Ta'lomvits "cerro extendido en la parte llanura"; Mu'tavits "cerro grande"; K'al'om "cerro fruta podrida"; Tentik "cerro tirador" y, Latsbilton "cerro construido mirador la torre". Los nombres se tradujo literalmente en español de acuerdo como se dice en la lengua tsotsil.

"En el tratado de agua y ríos de Tres Puentes tiene tres principales: Río Tres Puentes que en tsotsil se dice "yu'mal oxim k'o" que nace desde un manantial demasiado grande cerca de Larraínzar y que recibe el nombre de ch'ix que significa espinas y que en la época de lluvia es alimentado por distintos arroyos que hacen que al pasar por Tres Puentes sea un río muy grande de aproximadamente 15 metros y caudaloso por la inclinación terrenal; K'amtel U'k'um significa "mi trabajo en el río" y viene desde el pie del cerro arriba de la comunidad, también es alimentado por arroyos y crece sólo en épocas de lluvias, tienen que pasar de tres a seis horas para que baje y la gente le teme porque ya se han perdido vidas humanas. El río I'vanej U'k'um significa "el río jalador de alma", es más pequeño que los anteriores y también crece en época de lluvias. Otros ríos en Larraínzar son Chaikil U'k'um, Tsajalo', Bi'tal U'k'um, Tsajal U'k'um, T'ivo', y Sikil U'k'um que son ríos secundarios que no proporcionan servicios al municipio." Por ejemplo, sobre la formación del paraje Tres Puentes:

"El paraje de Tres Puentes, denominado en tsotsil "Oxi'm K'o", significa: Oxi'm es igual a tres y K'o es puente, se fundó aproximadamente en el año de 1900; por la dispersión de grupos de familias que llegaron a habitar. Según el informante, que cuando llegó a Tres Puentes en 1940 ya había un pequeño grupo de habitantes sin control, ni organización; únicamente estaban controlados directamente desde la cabecera municipal de San Andrés Larraínzar. La formación del paraje de Tres Puentes tiene como base a la familia del padre, así tenemos a la familia de apellido "Díaz", proveniente de la cabecera municipal que con el paso del tiempo se multiplicó y considerada hoy como la familia más numerosa. La familia "Hernández", es proveniente del paraje denominado "Latsbilton". Hidalgo Pérez, Jesús Manuel (1985). *Tradición oral de San Andrés Larraínzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*. Chiapas: Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas Subsecretaría de Asuntos Indígenas. p.p. 76 – 77.

El Principio de la tierra. Narración del Mol (el viejo) Pascual Ruíz

Ahora ya no está temblando la tierra, pero al principio cuando apenas la habían creado no se podía andar sobre ella porque temblaba mucho. Se columpiaba y temblaba mucho, se movía de un lugar a otro porque no era de un material sólido. Pero entonces nuestro padre Vaxakmen que es el dueño de la tierra, dueño de los cerros, dueño de las cuevas, dio las piedras, los montes y las cuevas para que amacizaran la tierra. Por eso ahora ya no tiembla, ya está firme la santa tierra, ya podemos caminar sobre ella. Que le llevó trece días el trabajo de amacizar la tierra y que al crear los montes, las piedras y las cuevas ya hubo algo para sostener la tierra; desde entonces ya no se movió más y quedó sólido el material de la santa tierra.

En ese entonces todavía no había humanos, no había vivientes, porque cuando vino el hombre ya estaba como vemos hoy la tierra.

Todo fue obra de nuestro gran padre Vaxakmen. Yo aprendí esta historia así como la he dicho. Por eso es que nosotros debemos respetar la naturaleza: la tierra, el agua, las piedras, todas las cosas que fueron creadas; no podemos regañar la piedra, como a veces decimos: ¡piedra eres un estorbo aquí, no sirves! Es cosa apártelo que hacen los que abren caminos; con barretones sacan la piedra, con marro la quiebran, escarban la tierra y arrancan las piedras; ése es trabajo de ladinos, es orden del gobierno para abrir carreteras. Pero, según decían en el principio, no se puede maltratar ninguna piedra; eso es lo que decían cuando yo fui creciendo."¹²³

Piero Gorza propone que los mitos y relatos sobre el lugar de fundación de San Andrés tienen que ver con la política de congregaciones de los dominicos que desplazaron poblaciones desde Simojovel y Huitiupan a tierras altas.

Los relatos resumidos narran un rito de pasaje, un ceremonial de iniciación. Se abandonan tierras, empieza un viaje liminal que termina con una lucha, se resuelve el conflicto con la formación de la comunidad nueva. El 'pacto social' se realiza con la construcción del templo y sólo a partir de este momento se fijan las fronteras y se establecen relaciones con los vecinos. El tiempo fracturado de los dioses se abre como tiempo de los hombres, en el sentido de que los hombres-dioses, los santos, fundan un espacio particular destinado a los legítimos hombres que pueden empezar a actuar históricamente. De esta manera, la geografía sagrada y la terrenal coinciden.

¹²³ Ibidem, p. 77.

La complejidad del hecho histórico se refleja en el universo simbólico del mito y absorbe ritmos y deseos de larga duración.”¹²⁴

Desde mi punto de vista, en los relatos sobre los significados y lugares de los mitos, puede observarse una visión de un territorio más amplio, una vinculación con otros lugares desde esa historia primigenia que históricamente se proyectará para explicar también las lógicas organizativas que estos pueblos seguirán para la lucha agraria en primer lugar, y posteriormente para la forma de organización y de reordenamiento espacial durante la construcción de la autonomía zapatista.

Es interesante conocer la interpretación de los significados y lugares de dichos mitos que nos ofrece Gorza, quien registra las características de las primeras formaciones comunitarias y su íntima relación con los símbolos católicos:

“San Andrés es hermano de Dios, hermano de Cristo, Apóstol, padre de su pueblo y pertenece a la categoría de los hombres-dioses. Su naturaleza es doble, en cuanto existen dos san Andrés, el hermano mayor y el menor. Es este último que empieza el viaje, dejando al más viejo en Simojovel. También en la iglesia se puede ver a los dos santos, y sólo el menor sale para los rituales en la calle. San Andrés busca su tierra para entregarla a su pueblo y el camino procede desde las tierras bajas hacia las altas. Se registran itinerarios diferentes. Podemos registrar lugares distintos de salida: el cielo, principio de vida; Vaxakmen, divinidad y sitio simbólico, aunque identificable en el territorio; una cueva, Sacamch'en; Simojovel, municipio real y cercano, ubicado en las tierras bajas; Huitiupán, centro más lejano, pero siempre situado en uno de los ejes que comunicaron históricamente Tabasco con la antigua Ciudad Real. En otro relato se hace referencia a Guatemala, lugar geográfico que habla de migraciones que se pierden en el tiempo o que plantea simplemente la necesidad de un espacio que para ser primigenio tiene que ser otro. Sin embargo, estas reconstrucciones no son el resultado de mentes fantasiosas, porque en los documentos de la Colonia y en el análisis de los historiadores se encuentran confirmaciones de los desplazamientos. Al final del siglo XVI, la política de 'congregaciones' de los frailes dominicos se tradujo en la deportación de indios desde el Valle de Huitiupán hacia San Andrés y otros poblados de las tierras altas [...]

La memoria de los recorridos del apóstol dibuja mapas que se legitiman ahora por las huellas (barros, piedras amontonadas) que se pueden encontrar todavía hoy en sitios particulares de Bach'en, Stzelejitoló, Tentik, Sacamch'en, Chamula, Sac ajtic.

¹²⁴ Piero Gorza. (2006). *Habitar el tiempo en San Andrés Larraínzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*. México: UNAM / El Colegio de Michoacán. P. 56.

Las localidades donde el Santo se queda para edificar su casa, se encuentran todas cerca de rocas, espacios con terrenos calizos ocupados por otra gente, y por eso, resultan inadecuados hasta la llegada a una tierra fértil. En todas las etapas intermedias, las tierras rechazan al Apóstol y, finalmente, en la última se desarrolla la lucha para legitimar la posesión [...] En el monte, en Kukalhuiz (Kukal Vitz) vive todavía el dueño originario y se venga de la ofensa cada año causando lluvia en el día de la fiesta patronal. En un relato no mencionado se alude al sonido de campanas que advierte a la gente de la peligrosidad del lugar donde vive el antiguo dueño de la tierra. La historia no termina, porque sigue estableciendo relaciones privilegiadas con otros pueblos indígenas a través de la aventura de los hermanos y hermanas del santo: san Miguel, santa Marta, santa Magdalena, san Lorenzo, san Juan. Estos 'apóstoles' van a fundar los pueblos de Mitontic, Magdalenas (Aldama), Santa Martha, Zinacantán y Chamula."¹²⁵

Entre los años 1578 y 1600 fue fundada la cabecera municipal de San Andrés por los frailes dominicos. Según un manuscrito encontrado por el sociólogo Andrés Aubry, a media legua de lo que hoy es la cabecera de San Andrés estaba la sede del pueblo, que era el asentamiento de una guarnición azteca que controlaba las rutas del tributo y que fue nombrada como Istacostoc que significa cueva o peña blanca en náhuatl.¹²⁶

Al concentrar a las familias en la reducción al que se le llamó San Andrés Apóstol, la gente quedó sin tierras, por lo que al poco tiempo las familias comenzaron a retornar a las montañas: "algunos pensaron irse a vivir a los parajes, se fueron yendo por familias: los Hernández, los Pérez, los López, los González así se fue cada familia a formar un paraje. De aquel lado del cementerio, allí vivía una familia de los Pérez; estos Pérez se fueron a Ch'ich'elalo' a formar un paraje, puros Pérez vivían allí. La familia de los González se fueron a Chonob Yakilo'; por eso hasta la fecha ahí hay muchos González, aunque ahora están mezclados con Pérez. Y así se fueron formando los parajes poco a poco; buscando la amplitud buscando tierra y agua para vivir (...) Los parajes que se formaron primero fueron los más cercanos, ya después se fueron alejando; entonces ya sólo venían a las fiestas, a los ritos; el que salía nombrado de Alférez, de Regidor, de Alcalde, Mayordomo o de algún

¹²⁵ Ibidem. p. 57.

¹²⁶ Angélica Inda y Andrés Aubry (2003). *Los llamados de la memoria (Chiapas 1995-2001)*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. P. 22.

cargo, tenía que venir a vivir un año, venía a reconocer su lugar, la casa que le dejaron sus padres o sus abuelos. (...) Hubo también algunos sanandreseros que se fueron a vivir tan lejos que ya no regresaron.”¹²⁷

Según los documentos rescatados por Andrés Aubry en el archivo diocesano, a la llegada de los frailes, San Andrés era el traspatio de San Cristóbal en el que los conquistadores y los curas parqueaban ganado y explotaban a los tzotziles con el tributo para controlar una reserva de población. San Andrés era el “enlace caminero entre la ciudad y las fincas, el itinerario privilegiado de los enganchadores que hacen de puente entre la población urbana y la del campo, la ruta de los panaderos de San Ramón que iban a vender a Villahermosa, ocho días después de hornearlo, el pan ‘fresco y caliente’ de San Cristóbal”.¹²⁸

Durante la colonia San Andrés fungió como “esquinero estratégico” para el tráfico de alcohol y tabaco y para la explotación de la fuerza de trabajo, pues los ladinos de San Cristóbal hacían llevar enormes cargas a los tzotziles por casi nada, por los caminos que comunicaban San Cristóbal, hasta Simojovel, pasando por El Bosque, Huitiupan. El mecanismo de explotación que describe Aubry es el siguiente: “para sus negocios de repartimientos (los que el obispo del Padre Morales, don Francisco Polanco, llamaba ‘licencia para hurtar’), el Alcalde Mayor de San Cristóbal (el homólogo de nuestros gobernadores) enviaba a su Procurador (entonces llamado Justicia Mayor) a San Andrés para despachar a Huitiupán a indios cargadores de algodón allí donde no pasan las mulas. Después del viaje, los Justicias (o agentes del ministerio público) obligaban a los mismos a hallar el algodón, sin consentir crédito para la compra de hilo, y a entregar baratísimo el producto finalizado al Alcalde Mayor, quien lo vendía caro a coletos y a los mismos sanandreseros. Además de la parquedad de un solo pago por viaje y hechura, se les imponían cantidades fijas y voluminosas sin importar el calendario agrícola. En suma, no había ni paga ni milpa, y quien no cumplía recibía azotes en público.”¹²⁹ Muchos tzotziles, huyendo de esta situación, poblaron las tierras bajas del municipio El Bosque.

¹²⁷ José Manuel Hidalgo Pérez, *Tradición oral de San Andrés Larraínzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*. Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Desarrollo Rural, Subsecretaría de Asuntos Indígenas. Chiapas, México, 1985.

¹²⁸ Inda, *op.cit.*

¹²⁹ Angélica Inda. *op. cit.* págs. 24-25.

Mestizos de San Cristóbal lograron posesionarse de tierras en los Altos, pero sobre todo en las tierras bajas de Simojovel y el Bosque durante la colonia, utilizando el engaño o la usura. Según los testimonios recogidos por Hernández, además del despojo, utilizaban otros mecanismos para mantener a la población empobrecida y a su servicio: “Los ladinos venían de San Cristóbal para hacer negocio aquí, venían en las fiestas; como ya sabían que se acercaba una fiesta venían a instalarse para vender aguardiente, velas, incienso y otras cosas; entonces con el tiempo se fueron quedando, conocieron los dueños de algunos sitios, de algunas parcelas y empezaron a comprar. El dueño vendió por una miseria de dinero, por una cosa de nada. Empezaron a edificar y a vivir aquí en el pueblo. Así fueron viniendo, viniendo; vino primero una familia, después otras, así poco a poco hasta que ocuparon los lugares más céntricos, ahí construyeron y se quedaron a vivir.”¹³⁰

La región tzotzil protagonizó importantes movimientos sociales durante colonia, como la rebelión tzotzil en contra de los mestizos que los habían despojado de sus tierras y que, además, se oponían a sus creencias. El levantamiento fue encabezado por Pedro Díaz Kuskat y Agustina Gómez Checheb, el primero un hombre que tenía el cargo de fiscal en Chamula en 1867 y la segunda una mujer conocida como vidente, y que se decían intérpretes de una “caja que habla o caja adivinadora” (xkaxa jrioxtik), que era la voz de dios. El proceso de organización del levantamiento se realizó en el mercado regional de Tzajaljemel, en Chamula, mismo que surgió como contrapeso al mercado de San Cristóbal. La sublevación comenzó en 1869, con el asesinato del sacerdote católico que pretendió destruir la caja adivinadora; los rebeldes tzotziles recorrieron San Andrés, San Pedro, San Miguel, Santa Marta, Magdalena, San Pablo, Santiago, Plátanos, Santa Catarina y las haciendas de esos lugares para perseguir a la población mestiza.

En San Andrés fueron expulsados los mestizos, aunque la población se dividió entre los que apoyaban a la población mestiza y la campaña del comandante Crescencio Rosas por acabar la sublevación, lo que finalmente hizo en noviembre de 1869, en el enfrentamiento en Pomtevitiz en donde estaban reunidos los dueños de las cajas que hablan, junto con la gente para hacer una procesión.

En la etapa de la revolución mexicana, San Andrés fue renombrado Larraínzar por instancias de Manuel Trejo, el primer gobernador de Chiapas durante el régimen

¹³⁰ Hidalgo Pérez, op. cit. p. 155.

revolucionario y un hombre que administró y se enriqueció con las fincas de la familia Larraínzar, obtenidas durante la actuación de las compañías deslindadoras desde la década de los treinta.¹³¹

El nuevo nombre de Larraínzar denotó también una nueva situación del municipio: dentro del “proyecto revolucionario” de Trejo, San Andrés se convirtió en la nueva sede de los poderes políticos, pues esta región fue reforzada como abastecedora de mano de obra barata para las fincas en los Valles Centrales y el Soconusco.

22 San Andrés



¹³¹ Manuel Larraínzar fue un respetado diplomático que actuó durante el intento de crear en el Istmo de Tehuantepec otro Panamá; sus hermanos Ramón y Federico se apoderaron de enormes extensiones de tierras en el Soconusco, los Valles Centrales, y en Los Altos. “Manuel Larraínzar era un prócer de la oposición conservadora del siglo XIX, a quien el partido oficial trató de borrar de la memoria nacional. En tiempos santannistas, su labor diplomática devolvió el Soconusco a Chiapas y a México (1842). Luego, siendo senador, fue comisionado a Washington para negociar el espinoso problema del Istmo de Tehuantepec y logró evitar que fuera convertido en canal [...]” como pago por estos servicios, Manuel Larraínzar fue enviado como embajador a Rusia y Suecia y se le permitió cobrarse con las tierras vírgenes identificadas por las deslindadoras; mientras él reciente embajador estaba fuera, sus hermanos y sobrinos (Ramón, Federico, Porfirio, Prudencio, Mariano) que de por sí eran ricos y conservadores como Manuel, se apropiaron de innumerables terrenos. Por ejemplo, en Los Altos se apoderaron de todo el macizo del Tzontehuitz, desde Cuxtitali hasta Pantelhó (70 km). (Andrés Aubry y Angélica Inda, 2003, pág. 45)

La lucha por la tierra

La lucha agraria es un elemento fundamental en la configuración del territorio en San Andrés; revertir el despojo del que habían sido objeto los tzotziles de la región no fue un proceso de poco tiempo. Se pueden establecer tres coyunturas en la historia de la lucha por la tierra y el territorio en la región: la primera es la que se abre con las solicitudes de reconocimiento y dotación de las tierras comunales y ejidales tras la reforma agraria cardenista. La segunda coyuntura es la expulsión de los *ladinos* (no indígenas que explotaban y abusaban de los indígenas) de la cabecera municipal de San Andrés, considerada un espacio exclusivo de los mestizos hasta el momento de la expulsión, fuera del alcance de los indígenas. Y la tercera coyuntura, el reacomodo territorial que se da a partir de la creación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y la posterior constitución de la Junta de Buen Gobierno, así como la creación de dos nuevos municipios oficiales (Santiago el Pinar y Aldama perteneciente al municipio de Chenalho') y la coexistencia con el municipio oficial de San Andrés; en esta última coyuntura histórica si bien el problema de la tierra no se dirime en el campo del acceso a través de las vías jurídicas institucionales, si se entra de lleno en la creación de una nueva territorialidad.

En San Andrés la propiedad de la tierra está bajo bienes comunales; la base territorial principal son los parajes, lo que tiene diferencias con la forma de organización ejidal. En primera instancia, para el ejido, la base territorial es el fundo legal que está regulado por la ley agraria constitucional. En la organización comunal, la transferencia de la propiedad se da por herencia, y los acuerdos de compra – venta de terrenos no están obligados a inscribirse en el Registro Público de la Propiedad como tampoco es obligatorio registrar los deslindes en el catastro; el paraje tiene como base la propiedad comunal.

En la mayoría de los parajes la herencia se da únicamente a los varones, pero hay comunidades en donde también se hereda a las mujeres. La exclusión de las mujeres para recibir tierra como herencia ha sido un elemento que afecta los derechos de las propias mujeres, e incluso, se han conocido casos en los que se ha llegado al asesinato de mujeres que recibieron tierra; también afecta los mecanismos de solidaridad en la comunidad.

La explotación de la tierra, si bien la realiza de forma individual cada comunero/a, existen mecanismos internos como la cohesión entre los/as comuneras, basados en el parentesco, para defender los linderos del paraje. Los terrenos comunales también están regidos por

una reglamentación agraria, y son administrados por un Comisariado de Bienes Comunales, cuyas funciones se refieren a la solución de problemas internos relacionados con la herencia de parcelas, con violaciones a contratos de compra y venta de terrenos, así como el cuidado de las tierras comunales.

Como sucede con otros de los municipios de los Altos de Chiapas, el carácter comunal de la propiedad de la tierra en San Andrés está asociado a la identidad regional, a la cosmovisión tzotzil y a los mecanismos sociales y culturales que cohesionan la propia comunidad. Estas características han sido un factor para que los programas gubernamentales como el Procede (descrito en el capítulo anterior) no tengan aceptación de facto en las comunidades; es también un factor para que el planteamiento de la autonomía indígena haya sido bien recibido y moldeado como a continuación se relatará.

En 1930, durante el cardenismo, las comunidades de San Andrés iniciaron los trámites de dotación agraria; los indígenas pidieron que se afectaran las fincas El Nopal y Cacaté. Fue reconocido como pueblo y se le dotó de 122 269 40 has, aunque no contó con censo ni con un plano.

Las antiguas comunidades de San Andrés mencionadas en el primer documento solicitud de dotación en 1929 son San Cristóbal, Chile Verde, Buenavista y Zacpuacanhó. En el 30 fue instaurada la dotación y reconocido como pueblo. Colinda con Chuchilton, El Pinar, Belisario (Chenalhó), Chamula y Puchen (Chamula); colinda con terrenos ejidales vecinos. En el momento de la dotación, San Andrés no tenía zona urbanizada no había pequeñas propiedades y el trabajo era colectivo. Durante esta etapa, se logra el acceso a la tierra, pero muchas comunidades que conservaban la propiedad comunal de la tierra se transformaron en ejidos. Muchos propietarios de las fincas y haciendas mostraron resistencia a las afectaciones agrarias, pero al final las solicitudes y la acción de las comunidades indígenas se impuso.

Es hasta octubre de 1974, cuarenta y cuatro años después, que se hizo el reconocimiento y titulación de bienes comunales, reconociendo a 1,774 comuneros, 13,781-91-57 ha, y una zona urbana de 58-97-56 ha. Las colonias y los parajes que lo constituían eran: Colonia Potobtic, paraje Suitic, paraje, Gante, Nashinich, Chalotos, Shanate, Nachiton, Tzutzbén, Muz Tahuitz, Chonomaquilo, Socolho, Talonhuitz, Nintetic, Latzvilton, Tzajalumil, Patosil, Shulumo, Tivo, Tzajalhó, Tentic, Chichalalhó, San Cristobalito, San Cristóbal, Chuchilton, Bachén, San Andrés Larraínzar, Jolnochos, Chanteal Hucum, Yolté,

Patentic, Archochen, Yuchen, Bajoveltic, Buenavista, Tianmal, Bayalemó, Botzitic, Oventic, Chauquilhucum, Siquilucum, Unenaltic, Pontehuitz, Tres Puentes, Bashantic, Majoval, Stenlejsotztetic.

Según el Acta de confirmación y titulación, las colindancias de San Andrés eran: Mojón Guacamaya grande, terrenos comunales de San Juan Chamula, mojón Aztlan, mojón Llanito, comunales de Aldana, ejido El Pinar, mojón Cantulan, fincas San Cayetano y San Joaquín, finca Pamalhuitz, El Brillante, propiedad de Olivio Tovilla; terrenos de Marciano Carpio, ejido Chuchiltón, paraje Majoval, propiedad San Vicente El Rincón de Celín Trejo, Orencio Zenteno, Eraclio Coronel y de Hildebrando López, ejido Monte Grande, Ixbuntic, y El Nopal. En el 30 fue instaurada la dotación, reconocido como pueblo. Dotado de 122 269 40 00 has; sin censo ni plano. Colinda con Chuchilton, El Pinar, Belisario (Chenalhó), Chamula y Puchen (Chamula); colinda con terrenos ejidales vecinos. No tenía zona urbanizada y no se reconocieron propiedades; asimismo, en el acta se establece que el trabajo es colectivo.

Aún persistían las haciendas colindando con las tierras reconocidas como comunales. Esto significó también problemas con las comunidades y ejidos nacientes o las que buscaban reconocimiento, y se topaban con las propiedades de los finqueros. Por ejemplo, Chuchilton también hizo la solicitud de dotación en 1931 y ésta se ejecutó en octubre de 1934. Las fincas que se mencionaron para afectación fueron San Vicente del Rincón, propiedad del señor Félix López Reyes, de 549 hectáreas; Las Mercedes y su anexo La Concepción propiedad de Federico Ruiz de 957 hectáreas, y Santo Domingo y El Potrero, del señor Rogelio Moscoso de 2,353 hectáreas y fracción.

El Rincón era una finca de los señores Félix López Reyes, Goriano, Crisóforo y Vidal López, quienes en 1907 se constituyeron en Sociedad Agrícola para explotar la finca San Vicente el Rincón con 556-33-89 has. La heredaron a 20 personas quienes la explotaban desde hace 25 años, a decir de ellos, de una manera "quieta y pacífica"; pero no pudieron demostrar sus derechos judicialmente por lo que fueron afectados.

Chuchilton solicitó la dotación en julio de 1931; en septiembre de 1932 la Coordinación de la Reforma Agraria emitió un dictamen de dotación de 1096-00 hectáreas para que a cada ejidatario fuera dotado de 12 hectáreas en terrenos de monte bajo y 10 hectáreas en temporal. De la finca Santo Domingo se tomaron 672-00, de la finca de V. Rincón se tomaron 160-00, de la finca Las Mercedes y su anexo Concepción (terrenos de monte bajo)

264-00. Las fincas que se ubicaron como afectables fueron San Vicente del Rincón, propiedades del señor Félix López Reyes 549 hectáreas; Las Mercedes y su anexo La Concepción propiedad de Federico Ruiz, 957 hectáreas, Santo Domingo y El Potrero, del señor Rogelio Moscoso poco más de 2,353 hectáreas.

Todo este proceso fue largo y conflictivo. Por ejemplo, Federico Ruiz Blanco dueño de Las Mercedes, se opuso a la afectación en varias ocasiones, pero fueron improcedentes; alegaba que no era afectable debido a que otras fincas colindan con el propio poblado porque la de él se encuentra a más de 12 km; decía que en su finca hay 5,000 árboles de café que fueron plantados con anterioridad a la fecha de la solicitud. En el estudio técnico se demostró que está a sólo 6 km del poblado solicitante, alrededor están las otras tres fincas y pequeñas propiedades.

Las artimañas de los propietarios para no ser afectados también fueron acompañadas de la resistencia violenta, pues en varias ocasiones agredieron con armas de fuego a los ejidatarios que ya preparaban las parcelas para la siembra, o retrasaban la entrega de las tierras con pretextos como el siguiente:

“El señor Deifilio López (uno de los afectados) quien manifestó al suscrito, que ni él ni sus hermanos han impedido que los terrenos con que fueron afectados sean trabajados por los ejidatarios de Chuchilton; que las labores de preparación que se observan en los terrenos mencionados, ha sido efectuados por algunos vecinos de su finca (...). Niega dicho señor que él o sus hermanos hayan instado a dichos individuos para que invadieran el ejido Chuchiltón, pero, por otra parte, justifica y defiende la actitud de los mismos, pues manifiesta que por ahora, no será posible que los ocupantes abandonen las citadas parcelas, en virtud del trabajo que tienen invertido (...) Existe la circunstancia de que recientemente se formó un poblado con la denominación de El Rincón, perteneciente al Municipio de El Bosque (antes San Juan); está formado por los habitantes de la finca San Vicente, inclusive está formado por los habitantes de la finca San Vicente, inclusive los dueños de ésta. Ya elevaron solicitud de tierras ante el C. Gobernador del Estado.”¹³²

¹³² Archivo Registro Agrario Nacional.

Durante el periodo cardenista, los parajes de San Andrés lograron el reconocimiento de la propiedad comunal de la tierra y el debilitamiento del poder de las fincas. Sin embargo, fue un proceso de décadas y cargado de ineficacia institucional;¹³³ producto de esta ineficacia, muchos poblados que fueron dotados no tuvieron la certeza de que se les entregó la totalidad de las tierras con las que fueron dotados porque nunca se les entregaron los planos definitivos (ya sea de dotación o ampliación) aprobados, lo que llevó a conflictos con propietarios de las fincas aledañas y, por lo tanto, a solicitar revisiones de linderos. Además, el elemento étnico permaneció latente, pues los propietarios de terrenos eran los “caxlanes” (ladinos o no indígenas), mientras los comuneros o ejidatarios pertenecían a los pueblos tzotziles.¹³⁴

Aún con los títulos de propiedad de la tierra, la cantidad de ésta no fue suficiente para satisfacer las necesidades de las comunidades. La migración hacia las fincas cafetaleras fue la alternativa para la sobrevivencia; el dinero obtenido con el trabajo estacional, así como la renta de tierras en tierras bajas, mantuvo a la población.

La coyuntura de los setenta

La crisis económica y el cambio de modelo de sustitución de importaciones por el de industrialización orientado a la exportación, colocó a la economía chiapaneca en crisis y marcó una nueva coyuntura en el reacomodo territorial.

En el marco del fin de los subsidios a la producción agrícola y del apoyo a la comercialización, las crisis periódicas del sector cafetalero afectaron particularmente a Chiapas, y más en particular a la región de Los Altos, tradicionalmente abastecedora de mano de obra hacia las fincas cafetaleras.

Otros elementos de la crisis fueron la devaluación del peso, la caída en los precios del maíz, la sustitución de mano de obra por el uso de tecnología en la producción maicera en las fincas de los valles centrales y la propia sustitución del cultivo del maíz por la cría de ganado debido al aumento de su precio. Un atenuante de esta situación de crisis fue la

¹³³ Y no solo ineficacia, sino también racismo. Algunos documentos consultados en el archivo del Registro Agrario Nacional se referían a la población solicitante de dotaciones como “inditos”, y otros la visión que presentan es racista hacia el proceso de las comunidades.

¹³⁴ En todo el estado de Chiapas, el proceso de reforma agraria tuvo similares características: lentitud en el reparto agrario (esperas de entre 20 y 50 años para completar el proceso de solicitud, resolución y ejecución de la dotación), desfases en los pasos de tramitación, dotaciones duplicadas, etc.

construcción de obras públicas tanto en Chiapas como en Tabasco debido al aumento de divisas por el alza en el precio del petróleo y los préstamos internacionales: la construcción de refinerías, presas, mejoras urbanas, caminos y puentes absorbieron mano de obra tzotzil de Los Altos; ello también trajo como consecuencia el aumento de la migración.

El reparto agrario en la zona de la selva fungió como una válvula de escape a la presión por la tierra que habían en todas las regiones del estado; el gobernador Juan Sabines (1977-1982) impulsó la colonización de tierras en la selva Lacandona a través de la compra de tierras privadas a propietarios para dotar a nuevos núcleos de población solicitantes. Con la colonización de las tierras en la selva el Estado pretendía liberar la tensión por la demanda de tierras mediante un proceso controlado, aunque la dotación de terrenos y su registro fueron realizados con deficiencias que provocaron conflictos en las comunidades.

Aunque la colonización de las tierras bajas de la selva no es motivo de la presente investigación, quiero apuntar que fue un intenso y complejo proceso de creación de nuevas territorialidades y de identidades, ya que la población colonizadora provenía de diversas regiones del estado, tales como: zoques, tzeltales, tzotziles, ch'oles, tojolabales, incluso mestizos del vecino estado de Tabasco; asimismo, la conocida contradicción con la población lacandona que fue dotada de una extensión de terreno para su conservación,¹³⁵ generó un antagonismo histórico con la población colonizadora. Durante el período de Absalón Castellanos Domínguez como gobernador del estado, muchas tierras que habían sido tomadas por organizaciones campesinas, fueron compradas y adjudicadas a otros núcleos de población con el fin de enfrentar a las organizaciones y comunidades.

Las tierras de la selva fueron destinadas principalmente al desarrollo de la ganadería extensiva, lo que ocasionó una rápida erosión de las mismas y el agotamiento de otros recursos importantes presentes en la selva, que había comenzado desde la época de las grandes monterías a principios del XIX.¹³⁶

A partir del Congreso Indígena realizado en 1974, se formaron y desarrollaron organizaciones indígenas en diferentes regiones, la mayoría de ellas por la demanda

¹³⁵ El presidente Luis Echeverría Álvarez emitió una resolución presidencial en noviembre de 1971 para dotar a 66 familias lacandonas, 800 tzeltales y 350 choles de una superficie de 614,321 hectáreas.

¹³⁶ En el caso de Bolivia, también se realizó un intenso proceso de colonización derivado de la aplicación de la reforma agraria, hacia las tierras bajas del Chaparé.

principal de la tierra y otras referidas a la comercialización y a la producción, y también organizaciones para la lucha política por los gobiernos municipales, o la obtención de espacios de participación política regional.

En la Selva se formaron las organizaciones como la Kiptik ta Lecubtesel, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, la Unión de Ejidos Tierra y Libertad, la Asociación Rural de Interés Colectivo ARIC – Unión de Uniones, etc. Los procesos organizativos por la tierra en todo el estado fue una constante; las comunidades también exploraron la organización en cooperativas de mujeres artesanas, organizaciones agrarias, para la producción, etc.

Además de los movimientos de las organizaciones campesinas, se impulsaron experiencias de autonomía como la del Gobierno Tojolabal que impulsó la organización regional Unión de Ejidos y Pueblos Tojolab'ales, afiliada a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y que formó una estructura de gobierno para recuperar el “poder tojolabal” (las autoridades tradicionales legítimas). Uno de los obstáculos que impidió la consolidación de esa experiencia fue que no se superó el marco de la organización ejidal para poder recuperar una identidad espacial más amplia, que implicara un proyecto de recuperación étnica como pueblo maya tojolabal; otro obstáculo es que no pudo desarrollarse un proceso organizativo que fortaleciera también el vínculo con la tierra. Además, intervinieron otros factores como las divisiones políticas y religiosas y la poca claridad en un proyecto de autonomía regional.¹³⁷

Pero esta experiencia fue importante para realizar la propuesta de las Regiones Autónomas Pluriétnicas en 1994, cuando el CEOIC y la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (AEPECH) llamaron a formar Regiones Autónomas Pluriétnicas; también las comunidades ligadas a la CIOAC que constituyeron la región autónoma norte del estado que abarcó 10 municipios.

En la coyuntura de los setenta, en San Andrés, un evento que marcó una pauta en las relaciones sociales interétnicas fue la expulsión de los finqueros ladinos que habían permanecido en esas tierras con las artimañas que se han descrito. Tras años de trámites ante la Secretaría de la Reforma Agraria, finalmente en 1974 ésta notificó a diecisiete

¹³⁷ Mattiace, Shannan L., Hernández, Rosalva Aída y Rus, Jan (eds.) (2002): Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas, México, CIESAS-IWGIA.

propietarios particulares y comunales la obligación de presentar pruebas de la legitimidad de la propiedad de las tierras.

En 1974, se organizaron de diferentes ejidos y se trasladaron a Tres Puentes en donde asesinaron al dueño de la finca Pamalhuitz, Víctor Flores y a su hijo. Los demás mestizos que habían participado en la usura, el mal pago, huyeron hacia San Cristóbal y a la finca Cucalhuitz; sólo permanecieron en San Andrés unos cuantos, que no sabían por qué tenían que ser expulsados.

Las propiedades que dejaron los mestizos en la cabecera, fueron ocupadas o compradas a precio por debajo de su valor por los propios tzotziles, que se establecieron ahí e instalaron pequeños negocios. A partir de la expulsión de los no indígenas, el pueblo se reorganizó sobre nuevas bases.

Posteriormente, durante toda la década de los 80, la región de Los Altos de Chiapas se convulsionó por la oleada de recuperación de tierras desde San Andrés hasta Simojovel: las grandes fincas cafetaleras como La Estación, Las Mercedes, Trinidad, Cucalhuitz, etc., fueron tomadas por los tzotziles pertenecientes a organizaciones como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, de presencia nacional.

La presencia zapatista

El desarrollo del zapatismo en la zona de los Altos debe entenderse en su dimensión histórica, así como en el desarrollo de causas económicas y sociales que posibilitaron su crecimiento y fortalecimiento. Hay que recordar que la región tzotzil, como se ha descrito, protagonizó levantamientos desde 1712; es decir, que, históricamente, las comunidades se han organizado en torno al problema de la tierra.

A las condiciones que ya se han ido exponiendo de precariedad de las tierras y trabajo acasillado en las fincas cafetaleras, se agrega también la acción pastoral de la iglesia católica. Inspirado en el Concilio Vaticano II, el obispo de la diócesis de San Cristóbal Don Samuel Ruiz García, (jTatic, como lo llamaban en todas las regiones indígenas de Chiapas), impulsó una interpretación de la Biblia basada en varios elementos: el primero, una interpretación basada en las propias culturas y pensamientos de los pueblos originarios de Chiapas; el segundo, una interpretación que partía del análisis de las condiciones de miseria y desigualdad de dichos pueblos para, a partir de la reflexión crítica de tales condiciones, los propios pueblos reflexionaran sobre su papel en la historia y la búsqueda de soluciones

prácticas; y, tercero, el impulso a formas organizativas, desde la estructura eclesial, que permitieran una acción multiplicadora pastoral, tales como intensificar la formación de diáconos y catequistas indígenas; además, se formaron diferentes campos de acción pastoral para atender diversas problemáticas: la pastoral de la tierra, la pastoral penitenciaria, la pastoral de la salud, etc.

Esta línea de la iglesia impulsada en Chiapas por don Samuel Ruiz García, consideraba que los indígenas fueron despojados de sus tierras desde la conquista y, por tanto, el gobierno debería restituir dichas tierras a las comunidades, así como los apoyos necesarios para elevar el nivel de vida de las comunidades. Esto será importante para la gestación del movimiento armado, y también para el desarrollo de las demandas del EZLN; de alguna manera, se interpretaba que la recuperación de las tierras despojadas y la colonización de zonas como la selva, correspondía al arribo a la tierra prometida de la que hablaba el discurso eclesiástico.

Como ha sido desarrollado en numerosas investigaciones, líderes del movimiento del 68 que se dispersaron por el país, llegaron a Chiapas, principalmente a la selva lacandona, a promover la lucha armada. Como relata Pablo González Casanova, este grupo de estudiantes “aprendieron que no sólo es cosa de organizar a los indios, sino aprender cómo están organizados. Construyeron organizaciones y politizaron a las existentes. Se politizaron ellos mismos. Dejaron sus ideas marxista-fundamentalistas. Descubrieron que el “reordenamiento del mundo” sólo podría venir de una lucha por la democracia que incluyera y partiera de las autonomías y los derechos de los pueblos indios y de los pobres que no son indios, hasta abarcar a toda la nación. Contando con ella, con sus trabajadores y su pueblo.”¹³⁸

La teoría marxista leninista fue difundida en las comunidades y fue pilar para la formación de las Fuerzas de Liberación Nacional; si bien no se negó la importancia de la cosmovisión indígena en cuanto a la relación de la comunidad con la tierra, la concepción era que la tierra es un medio de producción cuya propiedad debía ser de las comunidades, pues los indígenas no sólo eran campesinos sino trabajadores del campo por lo que sus condiciones de explotación tenían que ser modificadas logrando la propiedad de la tierra, así como el

¹³⁸ Pablo González Casanova, *Las causas de la rebelión en Chiapas*. Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional. México. 1995.

fruto del trabajo. Esta visión influyó el proceso de organización durante dos décadas; después, como se verá, vuelve a dar una vuelta de tuerca resaltando la importancia de la identidad indígena.

Después del Congreso Indígena, ambas vertientes, la de la iglesia católica y la de los líderes del 68, convergieron. Me permito citar extensamente un documento del sacerdote jesuita Mardonio Morales, quien explica el impacto de las propuestas del obispo Samuel Ruiz en las comunidades, así como la acción de otros grupos, en particular el Ejército Zapatista de Liberación Nacional:

“El Congreso Indígena de San Cristóbal de 1974 había dejado a Don Samuel y sus colaboradores una responsabilidad muy grande. Así como se había depositado en sus manos la realización del Congreso, ahora el resultado de este grito libertario exigía una asesoría y un seguimiento de él y de su equipo. Constituía un reto, porque se trataba de una organización social de grandes alcances. En dos vertientes se retomó el compromiso: por un lado, continuar los procesos ya iniciados desde 1971 en cuestión agraria, laboral y de justicia – a lo que ahora llamamos de Derechos Humanos –.

Por otro lado, el cuestionamiento que de si ya los indígenas habían expresado con toda claridad cómo percibían la opresión del sistema imperial, no habían dicho una palabra acerca de cómo sentían la acción de la Iglesia que venía desde la Colonia.

Don Samuel inició un proceso de consulta para indagar con las Comunidades este segundo aspecto y así conocer cuál era su sentir. A mediados de 1975 los indígenas lograron expresar de una manera brillante y clarísima en dónde percibían ellos la opresión por parte de la Iglesia: estaban despojados de sus derechos eclesiales, ya que no podían llevar en sus manos su Iglesia como tenían derecho a hacerlo. Lo expresaban diciendo: “ustedes nos niegan al Espíritu Santo que cuida a la Comunidad. Porque ustedes lo acaparan, ustedes son los que mandan, los que disponen, los que llevan todo adelante, y nosotros estamos sujetos siguiendo como corderillos. No tenemos posibilidad de tomar en nuestras manos las riendas, porque nos niegan al Espíritu Santo que cuida a la Comunidad”.

Ante esta claridad, Don Samuel – *que había participado en el Concilio Vaticano II, en donde se renovó el Diaconado permanente, que era el instrumento primero para que los indígenas recibieran a este “Espíritu Santo que cuida a la Comunidad”* –, decidió empezar este proceso. Así se continuaron ambos procesos – *el social por una parte y el eclesial por otra* – abriendo una perspectiva muy grande. Fue el inicio de lo que ahora llamamos la “Iglesia Autóctona” que tiene como meta el entregar totalmente al indígena en sus manos todo el derecho a gobernarse así mismo sin que deje de participar – *dentro de la Iglesia Universal* – del derecho a regirse como nos lo dejó Jesucristo.

El primer paso era el Diaconado. De los siguientes pasos del Sacerdocio y del Episcopado están en un futuro todavía lejano pero posible. Esto fue lo que implementó Don Samuel con gran entusiasmo y con un grandísimo respeto a la cultura, a los tiempos del indígena y al proceso mismo.

En esta coyuntura social, a mediados de 1975, se presentó a la Diócesis, en una reunión con Don Samuel y su Consejo, el señor Adolfo Oribe para ofrecernos un proyecto que pudiera ayudarnos a cumplir con este compromiso social. Venía de las organizaciones del “Poder Popular” que se estaba desarrollando en ese entonces en los Ejidos de Torreón y en las colonias de Monterrey. En una brillante exposición nos hizo ver sus métodos de formación política y organización con las Comunidades. Ustedes, nos decía, “son unos magos de la pastoral, pero no tienen experiencia política. Nosotros les ofrecemos trabajar conjuntamente para ir implementando esta organización que piden las Comunidades. Mes con mes ustedes reúnen a sus líderes, a los catequistas, que son los que llevan la pastoral en las Comunidades, y a través de cursos los preparan y así llevan adelante el movimiento. Les proponemos que nosotros cooperemos con ustedes. Después de que presenten todo el movimiento pastoral, nosotros entramos con los líderes y los preparamos para su formación política”. Esa era su proposición.

Después de su exposición nos quedamos a considerar, el Obispo y su Consejo, para discernir qué era lo que convenía hacer. Nos pareció que no se valía entrar a este compromiso sin consultar antes con los mismos líderes nuestros qué les parecía el plan. ¿A qué nos comprometíamos? ¿Cuál sería la ideología? ¿Cómo sería la manera de presentarla? ¿A dónde nos llevaría esta formación política que se nos proponía? Todo era como un arreglo entre cúpulas, por lo que nos pareció que no era legítimo hacerlo. Por lo tanto se le dijo a Adolfo Oribe que la Diócesis no podía entrar a ese compromiso de trabajar con “los de Torreón”, como decíamos entonces. Ellos podían entrar a las Comunidades – *nosotros no éramos dueños de ellas* – pero no en un trabajo coordinado con nosotros. Tampoco entraríamos en oposición abierta, ni mucho menos, pero no nos tocaba entregar a nuestros líderes sin más. De esta manera la Diócesis se comprometió a no participar con los de Torreón, si es que llegaban a entrar. Ese fue el compromiso. Por lo tanto, tendríamos que seguir batallando en el Congreso Indígena iniciado en San Cristóbal en 1974 buscando nuestros propios caminos y aprendiendo en la lucha en el diario bregar sin tratar de comer etapas.”

Hay un capítulo delicado, difícil de presentar, con respecto a lo que fue surgiendo en el territorio de Ocosingo como un mecanismo político de defensa, que en un principio llamaban “*la guerra de defensa*”, donde proponían que habría que armar a los indígenas para que se defendieran de la acción de los opresores. Se percibía desde un principio que una lucha frontal con el Gobierno era imposible; pero que era necesario que las Comunidades tuvieran defensas propias. Estábamos entonces en el ambiente creado por la guerrilla de Nicaragua en los años 70, donde se veía que era el camino de liberación. Evidentemente no se trataba de copiar sin más, pero sí de tener preparada a la gente para una defensa armada. En las reuniones de los líderes de formación mensual en el territorio de Ocosingo, se tenía la preparación pastoral, la problemática social de salud, de educación, y al final venía la cuestión de lo político. Al tratamiento de la defensa armada se le llamaba “el cuarto punto”. (...)

La táctica de Torreón era del “Poder Popular” inspirado en el Maoísmo. Así se desarrolló entre los agentes de pastoral que seguían esta táctica un movimiento de ideologización para realizar las prácticas que había que seguir. Fueron años difíciles de largas discusiones entre los agentes de pastoral colaboradores de Don Samuel. (...)

Fue pasando el tiempo hasta que llegó Marcos en 1983. Nosotros ya llevábamos un historial largo y rico en experiencias, en luchas, en enfrentamientos y motivaciones. En eso llega

Marcos con su proyecto de lucha guerrillera, no de defensa, sino revolucionaria que arrastrara a todo el país.

Marcos es un marxista convencido, hombre sumamente listo, capaz, dúctil. Cuando llegó a Chiapas con su pequeño grupo, chocó con la mentalidad indígena que no aceptaba los principios marxistas tal como los venía a imponer Marcos. Pero con gran sentido común supo encontrar caminos para entender la motivación indígena, sus dificultades para admitir esa mentalidad marxista, y supo adaptar sus principios revolucionarios a las necesidades, anhelos y búsquedas de los indígenas. Retomó todo el proceso de los años 60, 70 y 80, y lo englobó con su habilidad característica como un comunicador notable. Supo presentarlo como una obra propia. De esta manera comenzó a trabajar con las Comunidades en 1983. Se fue apoderando del lugar del “Poder Popular” entrando en su mecánica y apoderándose de los líderes que primariamente fueron de la Iglesia y que habían pasado paulatinamente al “Poder Popular”. Ahora al llegar Marcos con su mentalidad y nuevo proyecto, se entabló una relación, no digo ni mucho menos de amistad o de cooperación, pero sí de simpatía y de búsqueda con el movimiento de la Parroquia de Ocosingo.

De 1983 a 1993 se fue preparando la declaración de guerra al Ejército Mexicano del 1° de enero de 1994. Debemos notar que cuando viene el levantamiento la región de Bachajón no participó, porque llevaba otra dinámica. Durante diez años Marcos estuvo formando sus cuadros preparándolos militarmente. Hubo fuertes tensiones, por supuesto, entre “Poder Popular” y el nuevo movimiento que iniciaba Marcos, quien se llevó la mejor parte. Marcos nunca entró al territorio de la Parroquia de Bachajón. En esos años no tuvo relación alguna con aquellos que trataban de buscar soluciones de lucha civil a raíz del Congreso Indígena de San Cristóbal a través de la organización social y la búsqueda de una Iglesia Autóctona.”¹³⁹

Este es un relato acerca de la participación de actores externos que tuvieron un impacto fundamental en la historia reciente de las comunidades indígenas. Sin embargo, quiero insistir en que los procesos que han llevado a las comunidades y organizaciones a la lucha política primero, y armada posteriormente, son procesos que se fueron gestando en el tiempo de la larga duración histórica.

La imposibilidad de acceso a nuevas dotaciones de tierra, las condiciones de explotación de la población indígena en las fincas, la ausencia de apoyos a la producción y a la comercialización, la violenta represión a las organizaciones campesinas y sociales, y la inexistencia de espacios de participación política, fueron detonantes que impulsaron el proceso organizativo del Ejército de Liberación Nacional, posteriormente Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Muchos tzotziles habían ido a buscar tierra a la selva, pero

¹³⁹ Mardonio Morales Hernández, *Análisis estructural indígena a nivel general*. 18 de junio de 2002. Documento proporcionado por el autor en entrevista.

mantenían su vínculo con sus comunidades en los Altos; otros mantenían los flujos migratorios en busca de completar su ingreso con el trabajo agrícola en otras tierras. De esta manera, se llevó a cabo la expansión de las ideas y el planteamiento de los insurgentes.

Cuando sucedió el levantamiento armado en 1994, el gobierno federal declaró que el conflicto estaba localizado en unas cuantas comunidades, principalmente de la selva lacandona. Sin embargo, con la acción de rompimiento del cerco en febrero de 1995, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional demostró que su presencia abarcaba diversos municipios, muchos de ellos, en la región tzotzil.

En enero de 1994, las organizaciones campesinas de todo el estado se articularon en torno al Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) que agrupó a 285 organizaciones, algunas con muchos años de lucha por la tierra; la demanda central era la reforma al artículo 27 constitucional y el reparto agrario.¹⁴⁰ El signo variado de la multiplicidad de organizaciones campesinas que lo formaban, impidió que el CEOIC se consolidara como un bloque más homogéneo; aunque el CEOIC simpatizaba con las demandas del EZLN, algunas organizaciones buscaban una solución inmediata a sus problemas, sobre todo aquellas que tenían en ciernes un desalojo inminente de sus bases en los predios disputados.

La mayoría de las organizaciones recuperaron tierras en diferentes regiones del estado durante el primer semestre de 1994. Como continuidad a la tendencia de las dos décadas anteriores, la lucha agraria y municipalista fueron los campos de conflicto más agudos durante la década de los noventa. Los propietarios afectados se movilaron, principalmente en los municipios de la región selva como Altamirano, Ocosingo, Comitán, Las Margaritas, Frontera Comalapa y La Trinitaria. En los primeros meses, los desalojos, los asesinatos de líderes agrarios, y las detenciones, fueron constantes en el combate de los propietarios y del gobierno a las organizaciones.

El gobierno federal estableció una mesa de negociación con las organizaciones campesinas en abril de 1994, cuando ya habían comenzado los acercamientos para el

¹⁴⁰ Según las estimaciones del gobierno en el año de 1993, se necesitaban 15 000 hectáreas para resolver la demanda de tierras. En 1996, las organizaciones demandaban 600 000 hectáreas, lo cual demostraba la ausencia de un diagnóstico gubernamental, pero también visiones diversas por parte de las organizaciones campesinas de la superficie susceptible de ser invadida.

diálogo con el EZLN; dado que la demanda de la tierra era central, el gobierno pretendió dividir la interlocución y al movimiento campesino, para quitarle apoyos al zapatismo. Se firmó un convenio sustentado en cuatro puntos: no se realizarían más invasiones, se buscarían soluciones, suspensión de órdenes de aprehensión y el compromiso de reuniones entre el gobernador del estado, el CEOIC y los dirigentes de los propietarios.

Este proceso de lucha por la tierra de décadas atrás hizo convergencia con otro proceso también anterior al levantamiento zapatista: el movimiento por la democracia municipal. En los primeros cuatro meses de 1994 fueron tomadas 19 presidencias municipales y se realizaron 8 manifestaciones contra alcaldes por parte de diversos actores sociales y políticos demandando la instalación de Consejos Municipales. En los siguientes meses se formaron frentes cívicos o movimientos sin predominancia de ningún partido en las regiones norte y altos. Las elecciones del 21 agosto de 1994 marcaron el momento de convergencia.

En su primera etapa el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas de Chiapas (CEOIC) dio nuevo impulso a la lucha agraria, a pesar de que se dividió durante el proceso electoral de 1994. El CEOIC se dividió debido a la posición de participar o no en las elecciones; la fracción independiente se unió a otras organizaciones para crear la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH), que se formó con 120 organizaciones, participó en las elecciones con un candidato de la sociedad civil, y definió una estrategia de lucha y demandas afines al EZLN. El CEOIC oficial apoyó al candidato del PRI a la gubernatura y se convirtió en un espacio de negociación con el gobierno, para recibir apoyos o programas agrarios.

Algunos dirigentes de los propietarios incursionaron en la política estatal debilitando la organización, pero favoreciendo el posicionamiento político de sus intereses. En 1995, los ganaderos de la zona norte abandonaron las movilizaciones y se hizo pública la formación de grupos de autodefensa, acción que los ganaderos justificaron por la incapacidad del gobierno para instaurar el estado de derecho.

El gobierno implementó un Fideicomiso de compras de tierras, con lo cual disminuyeron las recuperaciones de tierra y, en alguna medida, el conflicto entre propietarios, gobierno y organizaciones. En diciembre de 1997 se anunció el fin de los Acuerdos Agrarios, y también -en ese año- la AEDPCH anunció su desaparición. En octubre de 1997 se formó la Coalición

de Organizaciones Autónomas del Estado de Chiapas (COAECH), compuesta por bloques de la extinta AEDPCH.¹⁴¹

Después del fraude en las elecciones de 1994, las organizaciones que conformaban el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), se lanzaron a la resistencia civil declarando autónomos o en rebeldía una gran cantidad de municipios en todo el estado. Las invasiones de tierra en los próximos meses se realizaron junto con otras protestas civiles por el fraude electoral.

Esta convergencia entre la lucha agraria y la lucha política, luchas muy viejas en Chiapas, nutrieron y se desarrollaron de manera paralela al despliegue de la estrategia del EZLN. Con el rompimiento del cerco militar, el EZLN había demostrado que su base social era mucho más extensa de lo que el gobierno había calculado; durante el proceso de diálogo, sus demandas tenían el respaldo de una gran parte de la población nacional e incluso empezaron a manifestarse muestras de apoyo de todo el mundo.

El reacomodo territorial

Desde el primer comunicado en el que expresaban sus demandas y en los sucesivos pronunciamientos, para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional la tierra era un elemento central del conflicto en Chiapas:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada,

¹⁴¹ Durante 1994 y 1995, el gobierno federal signó fideicomisos con organizaciones y grupos campesinos llamados Acuerdos Agrarios, que no eran más que la puesta en práctica del finiquito agrario, pues consistían en la compra de predios propuestos por las organizaciones campesinas con el consentimiento de los propietarios; el procedimiento lo llevó a cargo el gobierno federal, en particular la Comisión de Bienestar Social y Desarrollo Sustentable. Esta estrategia de negociación fragmentada finalmente logró quebrar al CEOIC y, posteriormente, a la AEDPCH.

absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. (...) Pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.¹⁴²

En los primeros días tras el levantamiento armado, el discurso zapatista sobre la demanda de tierra siguió los parámetros de los discursos de las organizaciones campesinas de los ochenta, pues las Fuerzas de Liberación Nacional provenían de la trayectoria del conflicto agrario en Chiapas. Más allá del discurso, la toma de tierras en el estado no dejaba lugar a dudas de la dimensión del problema agrario.

En 1994, el EZLN dio a conocer las leyes revolucionarias todas con fecha de diciembre de 1993 sobre diversos ámbitos y con validez en todo el territorio nacional.¹⁴³ La Ley Agraria Revolucionaria partió del rechazo a la reforma al artículo 27 constitucional, y propuso el reparto de tierras a campesinos pobres y jornaleros, la organización del trabajo agrícola basado en una sociedad comunal amparada por un nuevo gobierno tutelar y proveedor. Considera una pequeña propiedad un predio mayor de 50 hectáreas y menos de 25 si la tierra es de buena calidad; aquellos que excedieran estos límites eran susceptibles de ser expropiados y repartidos, del mismo modo que las empresas agrícolas. Bajo este criterio, las expropiaciones afectaron no sólo a grandes propietarios sino también a pequeños propietarios que derivó en contradicciones y conflictos al interior de las comunidades e, incluso, oposición de organizaciones campesinas al neozapatismo.

En esta primera Ley Agraria Revolucionaria se observa en el movimiento zapatista una visión enmarcada en la demanda del movimiento campesino de los ochenta: se demandaba la expropiación de grandes empresas agrícolas para su explotación colectiva; la creación

¹⁴² EZLN, Primera Declaración de la Selva Lacandona. 1993.

¹⁴³ Instrucciones para jefes y oficiales del EZLN, Ley de impuestos de guerra, Ley de derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, Ley de derechos y obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, Ley agraria revolucionaria, Ley revolucionaria de mujeres, Ley de reforma urbana, Ley del trabajo, Ley de industria y comercio, Ley de seguridad social, Ley de justicia.

de centros de comercio justo para los campesinos, la creación de centros de salud comunitaria con los adelantos de la medicina moderna, doctores y enfermeras capacitados y medicina gratuita; creación de centros de construcción de viviendas y carreteras y centros de servicios para las viviendas. En cuanto a los recursos, promulgó la preservación de zonas selváticas vírgenes y campañas de reforestación, así como el cuidado de la contaminación de manantiales, ríos, lagunas y mares, que son propiedad colectiva del pueblo mexicano.

En los primeros diálogos entre el gobierno federal y el EZLN en la Catedral de San Cristóbal, el problema de la tierra estaba resumido en la demanda zapatista de que se modificara el artículo 27 y se le regresara a su espíritu original.

Sin embargo, el intercambio de puntos de vista entre el EZLN y las organizaciones indígenas y campesinos que acudieron a los diálogos en San Andrés, acabaron por modificar los planteamientos del EZLN y finalmente demandar el reconocimiento del derecho a la autonomía.

El tema de la autonomía había sido desarrollado esencialmente en el ámbito académico en México, aunque como ya se ha mencionado, existían organizaciones en el país que habían impulsado su concreción en sus regiones, pero sin eco a nivel nacional; autores como Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Rivas, y otros, habían desarrollado el tema a partir de su experiencia en Nicaragua con las regiones autónomas pluriétnicas, y entre sus aportes teóricos, estos autores explican la manera en que el marxismo, al reencontrarse con los planteamientos indígenas a partir de la propia práctica revolucionaria, le permite a intelectuales comprometidos como dichos autores, teorizar desde la práctica y realizar, desde la perspectiva marxista, una crítica a la antropología en los ochenta.

Además de la participación de estos antropólogos en el proceso de diálogo, en México, organizaciones de Oaxaca o Sonora (que habían participado en el movimiento indígena continental que cobró fuerza en 1992 a partir de la Campaña 500 años de Resistencia), promovieron la introducción del tema de la autonomía desde la perspectiva del comunismo, ya descrito en el primer capítulo de esta investigación. La experiencia de dirigentes indígenas, asesores de organizaciones civiles y eclesiales con décadas de trabajo en comunidades fueron otra influencia importante.

En el I Foro Nacional Indígena realizado en San Cristóbal en 1996, se hizo explícita la postura de las organizaciones indígenas que participaron en las mesas de diálogo entre el gobierno federal y el EZLN:

Somos los pueblos que ocuparon originalmente el territorio de lo que hoy es México. Hemos ejercido y seguimos ejerciendo la capacidad de determinarnos libremente. Tenemos una cultura propia y un proyecto común. A pesar de todos los despojos, seguimos manteniendo una relación orgánica con nuestros territorios originales. Lo hacemos incluso cuando hemos tenido que abandonarlos y emigramos.

A todo eso le llamamos hoy autonomía, que es una de las formas de la libre determinación. Levantamos esa bandera para hacer saber a otros que seguimos existiendo como lo que siempre hemos sido: pueblos dignos, que se saben diferentes a otros y se hermanan entre si, por ser todos indígenas. somos pueblos, no etnias o poblaciones; al reconocernos como tales, con los derechos colectivos que nos corresponden por nuestra diferencia, se crean las condiciones para poder disfrutar todos los derechos y libertades que nos corresponden como personas. [...]

La autonomía es una distribución de competencias entre distintos ámbitos de gobierno, que van desde la comunal, municipal y regional y debe ser concebida como una diversidad de modelos y niveles de acuerdo con las necesidades y condiciones de cada pueblo, integrando el derecho a la territorialidad, al autogobierno, al ejercicio pleno de nuestros sistemas jurídicos, al desarrollo económico, social y cultural y el control de nuestra seguridad interna. [...]

Los pueblos indígenas consideran el derecho de autodeterminación como un derecho humano colectivo, una condición fundamental para el goce de todos los derechos humanos individuales de los pueblos indígenas, ya sean civiles, políticos, económicos, sociales o culturales. Como tal, el derecho de autodeterminación está incluido en tratados fundamentales de derechos humanos, que tienen una aplicabilidad universal. Los pueblos indígenas consideran que el derecho de autodeterminación es lo que les otorga el derecho a controlar sus vidas y su propio destino, para seguir siendo quienes son y vivir de la forma en que quieren vivir.

De manera paralela al empuje del tema de la autonomía en los diálogos de San Andrés, en Chiapas se llevaron a cabo otros esfuerzos organizativos hacia la autonomía: los ayuntamientos municipales que ganaron por la vía electoral bajo las siglas del PRD, y que proclamaron una gestión autónoma como el gobierno del Consejo Municipal de la Coalición

de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO), que conformó un gobierno autónomo con el poder formal de municipio; los municipios Nicolás Ruiz y Chilón; el Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI) estableció el municipio independiente “Marqués de Comillas” en el municipio de Ocosingo; el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) proclamó la región autónoma fronteriza en Las Margaritas.

De manera que, como una forma de poner en práctica los Acuerdos de San Andrés, las bases de apoyo zapatistas crearon más de una treintena de municipios autónomos en el estado. Entre las causas de fondo del proceso de creación de los municipios autónomos zapatistas destacan las muy viejas luchas agrarias y por los espacios políticos municipales, en la coyuntura en que fueron creados se observan dos vertientes: la primera es el proceso de expansión militar como de estrategia política del EZLN que determinan una determinada delimitación geográfica. La segunda coyuntura es la creación de las Juntas de Buen Gobierno, que articulan regionalmente a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), relativamente consolidados en ese momento.

La primera vertiente de la que hablo en la creación de los municipios autónomos zapatistas es la que corresponde a una inicial delimitación geográfica bajo una lógica militar; es decir, poblaciones cercadas físicamente por el Ejército y cuerpos policíacos, debían establecer, lógicamente, centros de coordinación para la respuesta militar. Si bien esta lógica no desapareció del todo, el EZLN decidió organizar su territorio de influencia bajo otras lógicas.

Los Municipios Autónomos Zapatistas tienen diferentes procesos de organización y condiciones específicas en cada una de las regiones socioeconómicas en donde se encuentran, de manera que cada municipio autónomo es una experiencia organizativa, política y social única y particular. En primer lugar, las comunidades han re - nombrado los municipios autónomos, eligiendo nombres que hablan de una reconstrucción del espacio desde los sujetos, como lo dice Porto-Gonçalves, es una acción de “grafar”, es decir, de construir el espacio como verbo y no como sustantivo.¹⁴⁴

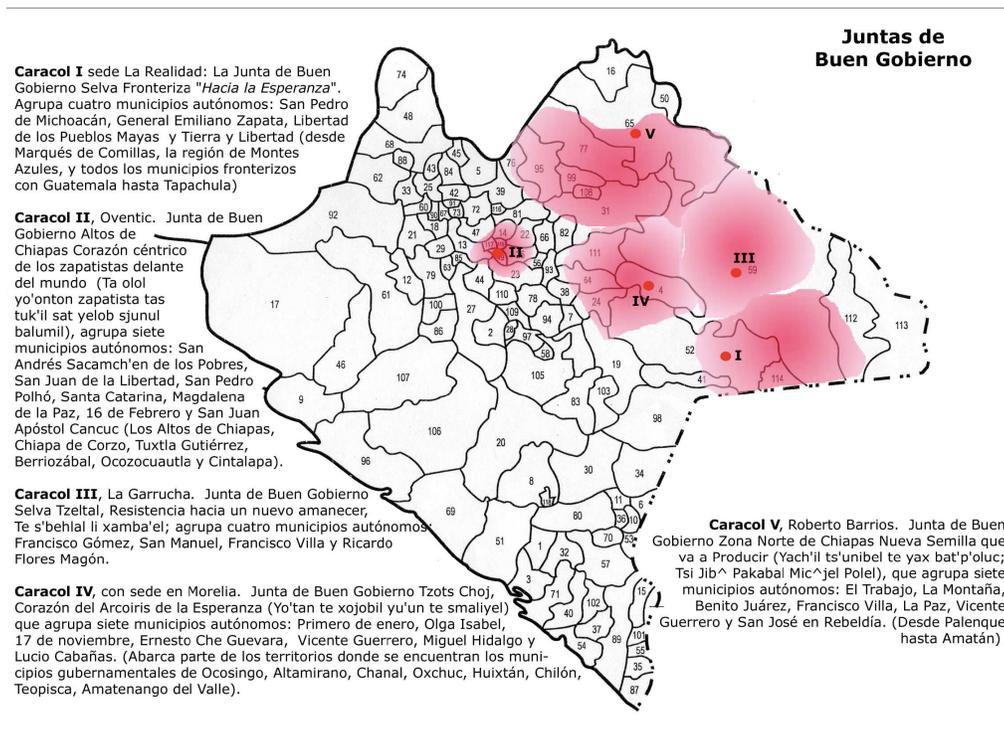
¹⁴⁴ Porto-Gonçalves, Carlos Walter. (2009); *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Venezuela: Ediciones IVIC.

En general, todos los MAREZ están regidos por las leyes revolucionarias referidas a temas como impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, las fuerzas armadas revolucionarias, el tema agrario, mujeres, reforma urbana, trabajo, industria y comercio, seguridad social, y justicia, aunque cada uno ha creado sus propios reglamentos y proyectos de manera más o menos independiente; también se organizan por comisiones para atender los temas de salud, educación, comercio, derechos humanos, tierra y territorio.

Las autoridades que gobiernan son civiles y se encargan de tareas como el registro civil, cumplimiento de reglamentos internos, tareas judiciales, civiles, penales y policíacas. El peso de la estructura militar aún es grande e influye en la forma de ejercer el gobierno y el poder al interior de las demarcaciones; esto ha sido producto del propio origen y desarrollo de los MAREZ.

Las Juntas de Buen Gobierno (JBG) ampliaron la delimitación territorial de gobierno zapatista; sus autoridades son electas entre representantes de los Consejos Municipales autónomos y son cargos por servicio bajo el principio del mandar obedeciendo, sin remuneración y rotativos con posibilidad de revocación. Las JBG han desarrollado un sistema educativo propio incorporando una curricula propia; también están desarrollando un sistema normativo propio que prioriza la resolución de conflictos, con autoridades como el Consejo de Ancianos, autoridades municipales autónomas y jueces municipales.

23 Ilustración Juntas de Buen Gobierno EZLN



Fuente: Elaboración propia. Lucila Polo Herrera. Violencia y autonomía. La experiencia Chiapaneca. Tesis para obtener el título de maestra en Estudios Latinoamericanos. México. UNAM. 2006.

Las autonomías en Chiapas intentan desarrollarse en el marco de una economía neoliberal y un Estado que impulsa esta economía; es el Estado el que provee servicios, destina recursos bajo sus propias reglas y condiciones, y el que determina la relación bajo sus propios moldes de dominación. La distribución de recursos, la implementación de programas y proyectos por parte del gobierno continúa siendo un motivo de división y enfrentamiento entre comunidades y organizaciones. Y por otro lado ¿hasta qué punto se ha logrado una real autogestión que modifique las reglas y al mismo tiempo tienda a la reconstitución del pueblo indígena originario como el sujeto titular de derechos? Muchas de las dificultades de las autonomías, se deben a que su construcción se da en el marco de la neoliberalización de la economía, por lo que son autonomías acotadas por el Estado.

Una de las consecuencias del reordenamiento territorial que se llevó a cabo con la creación de los Municipios Autónomos fueron los conflictos entre territorialidades, pues la reconfiguración territorial no es sólo geográfica sino política y tiene que ver con la propia construcción de legitimidad y de hegemonía. Los conflictos por límites agrarios (algunos

muy graves, algunos de ello continúan hasta hoy en día) fueron aprovechados por los gobiernos federal y estatal, en el contexto de conflicto armado, para aplicar tácticas contrainsurgentes; pongo como ejemplo el conflicto por un terreno con una gravera en la comunidad de Polhó (un Municipio Autónomo) que derivó en una masacre; o los conflictos agrarios de la zona norte del estado de Chiapas que fueron aprovechados para encubrir y montar en ellos estructuras paramilitares. Hoy en día, también es motivo de pugnas el control de centros turísticos, el paso de una carretera, el uso de un manantial, etc.; una parte de la comunidad asume que ese espacio le pertenece y la otra también. Nuevamente aquí, como en el caso de los conflictos agrarios, las autoridades intentan hacerse aparecer como la parte mediadora, cuando en múltiples ocasiones han creado y promovido proyectos “sociales” o “comunitarios” sin un mínimo de aplicación de los mecanismos de consulta y participación establecidos en los instrumentos internacionales de protección a derechos indígenas ratificados por el gobierno mexicano.¹⁴⁵

El municipio de San Andrés Sacamch'en de los Pobres

El municipio de San Andrés alcanzó fama internacional por haber sido la sede de la primera mesa de negociación entre el gobierno federal y el EZLN con el tema Derechos y Cultura Indígena entre abril de 1995 y enero de 1997.

¹⁴⁵ Recientemente se ha abierto otro elemento que debilita y/o impide la constitución del sujeto autonómico: la creación de Ciudades Rurales Sustentables. Las Ciudades Rurales Sustentables son un proyecto del gobierno del estado de combate a la pobreza en el que participan diversos grupos empresariales como (Fundación Azteca de Ricardo Salinas Pliego, Telmex de Carlos Slim, CANACO, COPARMEX, entre otros. Además de Nuevo Juan de Grijalva, en el municipio de Ostucán, inaugurada en 2009, actualmente existen cuatro proyectos de CRS en construcción (Santiago El Pinar en el municipio del mismo nombre; Jaltenango, municipio de Albino Corzo; Ixhutatán, Ixhutatán; Emiliano Zapata en Tecpatán); se estudia una Juan de Grijalva, aunque los pobladores decidieron no vender sus terrenos de cultivo aunque se los sugirieron, el traslado a estos se ha tornado difícil por la distancia; con ello se ha quebrado el ciclo y los tiempos productivos. Como carecen de un solar, las familias no cuentan con este espacio para acceder a frutas y verduras que tradicionalmente pueden encontrarse ahí. Los alimentos entonces tienen que ser adquiridos en las tiendas, cambiando no sólo el patrón de consumo sino incluso el tipo de alimentación, favoreciendo la mercantilización y el consumo chatarra. Si bien se ha acompañado el rediseño espacial con proyectos productivos o de servicios como viveros, tiendas, estéticas, no han resultado redituables para quienes los emprenden. Como ya se dijo, la modificación del espacio en una lógica ajena a la de los pueblos indígenas es contradictoria con la dinámica de recuperación territorial de los más en el municipio de Copainalá y ya se ha anunciado que se construirán en otros estados de la República Mexicana. Las ciudades rurales parten del supuesto de que la dispersión es causa de la pobreza porque la distribución espacial de las comunidades no permite el acceso de la población a los servicios básicos como clínicas de salud o escuelas de educación básica. Las CRS son conjuntos habitacionales con viviendas de 56 metros cuadrados para familias de siete u ocho miembros acompañadas de proyectos productivos para el auto empleo de la población.

En 1995, en el municipio constitucional de San Andrés se crearon los municipios autónomos de San Andrés Sacamch'en de Los Pobres y Magdalena de la Paz.

En julio de 1995 fue electo en San Andrés Sacamch'en un consejo autónomo a través del sistema propio, en el contexto de las elecciones en el estado para renovar ayuntamientos; en dichas elecciones ganó el Partido Revolucionario Institucional debido al fraude electoral y a la abstención de las bases de apoyo zapatistas. Se generó un conflicto político en el municipio que incluso afectó el mismo proceso de diálogo entre el gobierno federal y el EZLN por la importancia militar, geográfica y política de la cabecera municipal de San Andrés.

Finalmente, el 4 de febrero de 1996 el ayuntamiento autónomo hace público el nombre del nuevo municipio San Andrés Sakamch'en de los Pobres y se instaló nada menos que en la oficina de la presidencia municipal hasta ese momento. Hasta hoy, el ayuntamiento autónomo de Sakamch'en es el único, de los que existen actualmente, cuyas oficinas de gobierno están en el edificio del que fuera el ayuntamiento oficial, lo que fue una demostración simbólica del significado del proyecto. Los gobiernos federal y estatal intentaron desalojar a las autoridades autónomas del edificio en 1999, bajo el cargo de usurpación de funciones; sin embargo, el acto fue parte del golpeteo político a la "Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Pueblos Indios y por el fin de la Guerra de Exterminio" realizada por el EZLN ese mismo año. Además, el ataque a ese ayuntamiento fue parte de una serie de ataques a otros municipios autónomos zapatistas, elegidos por su posición militar estratégica,¹⁴⁶ pero también por la carga simbólica que tienen para la población militante y simpatizante. Miles de personas (bases de apoyo zapatista)

¹⁴⁶ En el caso de la región de los Altos, San Andrés tiene una ubicación estratégica pues es una "esquina" que conecta San Cristóbal de Las Casas con la salida al norte, pasando por las tierras bajas de Simojovel y de ahí a Tuxtla Gutiérrez. El 1 de enero de 1995 las comunidades del municipio de San Andrés denunciaron ante la CONAI, el gobierno federal y el gobierno del estado la presencia militar y policiaca tanto en la cabecera municipal como en las comunidades, y demandaron su salida.

El surgimiento de los grupos paramilitares se ubica en comunidades que tienen una posición geoestratégica que permite el control y la expansión regional. En el caso de los Altos de Chiapas, puede notarse el caso del paraje Los Chorros, que forma una cuña entre los municipios de Chenalhó, Pantelhó, Cancuc y Tenejapa; o el caso del Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista que se entrenaban en las colindancias de los municipios de Huixtán, Oxchuc, Cancuc y Chanal. En la zona norte está el caso del ejido El Limar, cuna de Paz y Justicia, que está ubicado como una conexión de cinco municipios varios de ellos con entradas a Bachajón. San Andrés no es sólo esa esquina estratégica, es también uno de los puntos más altos de la zona; es por eso que justo en la entrada del municipio se encuentra ubicado uno de los campamentos militares más grandes de la zona altos.

provenientes de las zonas selva, norte y altos, se concentraron en San Andrés durante días para impedir el desalojo de las autoridades autónomas del edificio de la presidencia de San Andrés. Dentro de los ataques que se habían perpetrado a los otros ayuntamientos, ninguno fue detenido por una acción social de tal magnitud; las autoridades autónomas de los otros ayuntamientos desalojados fueron obligados a cumplir sus funciones de manera clandestina, rotando su sede en las comunidades. La represión gubernamental tenía el objetivo de detener la creación de municipios autónomos, no sólo zapatistas, sino frenar otros movimientos políticos que demandaban la apertura de espacios democráticos.

En 1999 se crea una Ley de municipalización, impulsada por el gobierno del estado y aprobada por el entonces gobernador Roberto Albores Guillén y por el Congreso del Estado. Bajo dicha ley se decreta la creación de los municipios Santiago El Pinar y Magdalena Aldama junto con otros cinco municipios en el Estado. Ambos municipios eran agencias municipales de San Andrés Larraínzar desde 1882 y habían demandado la remunicipalización desde 1973. Debido a que la remunicipalización, en este caso en particular, era una demanda vieja de las comunidades tzotziles, la medida provocó conflictos en la zona y redujo el ámbito de competencia del municipio autónomo.

En San Andrés, por el contrario, a raíz de la coexistencia de dos gobiernos paralelos, el constitucional y el autónomo, la división en las comunidades se incrementó sobre todo en lo que se refiere a la distribución de los recursos para las obras públicas (como la construcción de carreteras, la instalación de luz eléctrica y agua potable, etc.), ya que las comunidades que apoyaban al ayuntamiento autónomo rechazaron pagar cualquier tipo de impuesto al gobierno constitucional y, por tanto, no recibir obras y programas promovidos por los gobiernos federal y del estado.

El 8 de abril de 1999 se realizó un operativo para desalojar a las autoridades autónomas de las oficinas del ayuntamiento a cargo de la Policía de Seguridad Pública (hoy llamada sectorial) y en el que participaron militantes del Partido de la Revolución Institucional (PRI); este desalojo generó un amplio movimiento de bases de apoyo y otras organizaciones de la zona y el estado para recuperar las oficinas de la alcaldía.

La división comunitaria es un mal que aqueja gravemente a las comunidades del municipio, y se agrava con los programas de gobierno como Procampo, Progres¹⁴⁷ y Procede que promueven apoyos económicos a los campesinos, pero que al mismo tiempo constituyen sólo un paliativo al grave problema de pobreza de las comunidades, misma que ha provocado el aumento de la migración en busca de trabajo y la desintegración familiar.

24 Ilustración Relación de ejidos certificados por año en Chiapas 1993-2006

Certificados por Procede Año	Ejidos	Comunidad	Ejido/Comunidad
1993	48	0	48
1994	82	0	82
1995	74	0	74
1996	83	0	83
1997	128	0	128
1998	75	3	78
1999	170	12	182
2000	104	14	118
2001	72	98	81
2002	105	5	110
2003	73	4	77
2004	106	5	111
2005	264	5	269
2006	790	9	799
Total de ejidos y comunidades certificadas en Procede			2240

Fuente: Registro Agrario Nacional, Delegación Chiapas.

¹⁴⁷ Progres^a (Programa de Educación, Salud y Alimentación) fue implementado en 1997 durante la administración de Ernesto Zedillo Ponce de León y tenía como objetivo estimular mediante la demanda, la inversión en capital humano en las comunidades y familias más pobres. El Procampo es un programa creado para apoyar a los agricultores mexicanos frente a la apertura en el marco del Tratado de Libre Comercio de América del Norte; en años anteriores estallaron escándalos por el descubrimiento de apoyos de este programa a productores ricos, funcionarios, exfuncionarios, legisladores y hasta a narcotraficantes.

En los Altos de Chiapas, el porcentaje de comunidades que regularizó la propiedad a través del Procede fue muy bajo, y se dio preferencia a conservar la propiedad comunal de la tierra; en la Selva Lacandona, aunque no existe la modalidad de propiedad comunal, el hecho de que una importante proporción de población que consiguió tierra mediante la colonización había sido población acasillada, pudo ser un elemento por el cual el PROCEDE tampoco tuvo éxito.

Que la forma de organización y propiedad comunal de la tierra no se modifique, da mayor certeza a las comunidades sobre el tipo de proyectos políticos que se impulsan, aún con las problemáticas de minifundización y conflictos por límites existentes en las comunidades.

La creación de los municipios autónomos y de los nuevos municipios creados desde las instancias oficiales, colocó la disputa en el ámbito político y no en el agrario; ello no quiere decir que sea ese el único impacto en el ámbito de la vida económica de las comunidades: la formación de cooperativas, los mecanismos de intercambio, el fortalecimiento de los sistemas de salud y educación propios, etc., constituyen un verdadero ejercicio del autogobierno y un aprendizaje para las perspectivas de vida de las comunidades.

A continuación se revisa la experiencia de la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, un proceso histórico de conformación distinto, pero cuyo planteamiento de reconstituir a la comunidad y sus sistemas políticos como centro de su autonomía tiene similitudes con el de los Municipios Autónomos.

La reconstitución del ayllu en Bolivia: la Coordinadora Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyo (CONAMAQ)

El Territorio en el pensamiento indianista: *Fausto Reinaga y Felipe Quispe*¹⁴⁸

Antes de describir y analizar la formación de la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo, me parece fundamental referirme al pensamiento indianista que ha dado sustento teórico e ideológico a los movimientos revolucionarios en Bolivia, pues a diferencia del caso de México, el pensamiento indianista es un punto de partida necesario para entender los procesos políticos bolivianos. Es también referencia teórica clave para el pensamiento político latinoamericano, aunque considero que no es suficientemente valorada como un paradigma de interpretación de procesos sociales y políticos en nuestro continente.

El desarrollo del pensamiento político aymara tiene sustento en la larga historia de resistencia de ese pueblo. Durante los siglos XVIII y XIX, los caciques indios (que fueron los intermediarios entre la población aymara y los españoles para la distribución de tierras y el cobro de tributos), aprendieron también el camino legal para la recuperación de las tierras.

El pensamiento indianista se desarrolla a finales de la década de los sesenta, tras los resultados de una revolución que no cubrió las expectativas de transformación de la estructura social boliviana. Una fuente fundamental del indianismo fueron las corrientes del marxismo y el socialismo que nutrieron a los intelectuales aymaras y quechuas.

En América del Sur el marxismo tuvo un mayor impacto que en México, país en el que se desarrolla y consolida la tradición teórica indigenista, que tendría un gran impacto en toda Latinoamérica.

Desde finales del siglo XIX se desarrolla el culturalismo, una corriente alterna a la crisis de la modernidad de Occidente que propugna el redescubrimiento y revaloración del

¹⁴⁸ Para un análisis detallado de la biografía y los aportes de ambos intelectuales y políticos, se puede consultar Fabiola Escárzaga, *Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe*, Política y Cultura, núm. 37, 2012, pp. 185-210, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/267/26723182009.pdf>.

pasado indígena, sustituyendo el enfoque racial para explicar la posición del indio, por una fenomenología de la indigenidad que se basa en la recuperación cultural.¹⁴⁹

El pensamiento político indio que se formula como reacción al indigenismo dejó estelas muy particulares en cada país; en general se puede enumerar algunas características: recupera los elementos propiamente comunitarios para realzarlo como la solidaridad, el respeto, la honradez, etc., para revalorarlos con miras al establecimiento de una nueva sociedad; la relación entre el hombre y la naturaleza que establece la civilización india es diferente a la occidental pues no se basa en un principio de dominación, así como la concepción del trabajo y de los bienes que se producen.

Una particularidad de las luchas aymaras que encuentro diferente al proceso histórico de la lucha indígena en México, es que los líderes que han protagonizado las grandes luchas históricas van nutriendo, desde la raíz, los subsiguientes movimientos. Así sucede, por ejemplo, con el levantamiento de los Tupaq Amaru desde Cusco en 1780 y de los hermanos Katari y Julián Apasa o Tupaq Katari, en Charcas.

Otras referencias centrales que hay que traer a colación, son los intelectuales peruanos que constituyeron pilares del marxismo indigenista en América Latina y que sentaron las bases del pensamiento indianista posterior: Manuel González Prada (1848-1918) quien afirmó que el problema del indio no es racial ni cultural, sino esencialmente económico y social por la condición de servidumbre en la que se encuentra el indio, por lo que sólo la emancipación convertirá al Perú en una verdadera nación y José Carlos Mariátegui (1894-1930) quien desarrolla el tema agrario a partir de la premisa de que el problema del indio es la tierra, considerando que, hasta que no se acabe con la feudalidad de los grandes propietarios y se elimine la explotación del indio como trabajador, entonces Perú será una nación en progreso.

Por otro lado, hay que mencionar también que la idealización del periodo incaico fue un elemento importante para realzar la idea de una aparente tradición comunista en los andes, de la pervivencia y perpetuación de la comunidad; la idea era que, la civilización del Tawantinsuyo – Kollasuyu era una sociedad armoniosa y justa para los incas hasta la conquista española y la imposición de la dominación blanca-mestiza, es decir, un socialismo indio cuya existencia en el pasado es la base para re interpretar la historia de Bolivia. No

¹⁴⁹ Henri Favre, *El indigenismo*. México. Fondo de Cultura Económica.1998.

olvidemos que en América del Sur la discusión entre marxistas y nacionalistas estuvo enmarcada entre lo nacional y lo comunitario, mientras que en México, el indigenismo culturalista permeó la práctica del Estado.

El indianismo en Bolivia se concreta organizativamente como respuesta al proyecto indigenista del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario tras la Revolución de 1952 y la creación de la Central Obrera Boliviana, pero también como alternativa a los partidos de izquierda que igualmente no habían resuelto la discusión de la estrategia para implantar el socialismo en las condiciones de sociedades como la peruana o la boliviana. Intelectuales aymaras fundaron varios partidos políticos adscritos al marxismo, por un lado, y al nacionalismo revolucionario por otro. De este proceso se formó en 1978 el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) que es el movimiento que tuvo mayor impacto durante la década de los ochenta.

El Katarismo se constituyó como un movimiento que retomó a Túpaj Katari como símbolo de la resistencia anticolonial; se nutrió de la reflexión de la izquierda que retomó la identidad aymara campesina como un elemento central de sus reivindicaciones. A partir de esta corriente se crearon Federaciones Departamentales de Campesinos con el nombre de Túpaj Katari y que estuvieron articuladas en la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (CSUTCB) y en la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias “Bartolina Sisa”.

El indianismo y katarismo son sustentos ideológicos y teóricos de los movimientos sociales contemporáneos en Bolivia, entre ellos, la propuesta de reconstitución de los ayllus.

En la década de los noventa, Víctor Hugo Cárdenas encarnó la corriente del katarismo menos radical y crítico del neoliberalismo; impulsó políticas de reconocimiento cultural pero no de solución a los problemas de fondo de los pueblos originarios, como el de la tierra. Ello generó movimientos que orientaron el discurso indianista-katarista hacia la demanda de la autodeterminación, la autonomía, y la recuperación del territorio.

En los siguientes párrafos, abordaré los principales planteamientos de los autores más representativos de estas propuestas referentes a la tierra y al territorio.

Fausto Reinaga (1906-1994) fue el primer intelectual que planteó una propuesta india. El pensamiento de Fausto Reinaga pasó por diferentes etapas: una etapa marxista

socialista, una etapa indianista de crítica al marxismo, y una etapa de desarrollo de un indianismo propio.

Reinaga sigue las ideas de Mariátegui, para analizar la situación de la población indígena en Bolivia; durante el gobierno de Villaroel, Reynaga expresó ideas nacionalistas pero que de forma distinta al Movimiento Nacional Revolucionario. Como funcionario del gobierno de Villaroel, Reynaga elaboró una propuesta de reforma agraria que iba en contra del régimen gamonal y del latifundismo, propuesta que chocó con las propuestas del MNR, y por lo que no fue aceptada.

Reinaga consideraba que la revolución del 52 no había sido una verdadera revolución india y, por lo tanto, el nacionalismo del MNR era reformista. Basándose en una interpretación crítica de la historia de Bolivia, en particular de las rebeliones y sus líderes como Tupaj Katari, él consideraba que la resistencia del indio a la dominación es continua, por lo que debía llevarse a cabo una verdadera una revolución india.

Siguiendo a Carnero Hoke¹⁵⁰ afirmó que, desde la conquista, existen dos Bolivias, la del blanco-mestizo (cholo) y la del indio; la primera oprime a la segunda, aunque ésta es mayoritaria y constituye en realidad una nación. La Bolivia del indio es el Kollasuyu, la nación india que deberá ser restaurada a través de la revolución.

También fue crítico con la lectura del marxismo, pues consideraba que la izquierda comunista tampoco representó al indio ni constituyó una alternativa. Por ello, el indianismo es la síntesis ideológica que guiará hacia la revolución india y hacia el socialismo indio basado en el *ama súa* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso), *ama khella* (no seas flojo).

Las ideas de Reinaga impulsaron la formación del katarismo a finales de los sesenta, con la creación, por parte de estudiantes aymaras en La Paz, del Centro de Promoción y Coordinación Campesina (Mink'a), y posteriormente el Centro Cultural Tupaj Katari en 1971, enfocados a la difusión de las ideas de Reinaga y a la organización aymara.

¹⁵⁰ Guillermo Carnero Hoke fue otro pilar del indianismo desde Perú. También realiza una reinterpretación de la historia del Perú; al indio se llega conociendo su filosofía cósmica y desde la visión de que el indio es socialista desde siempre, por instinto; por ello se combate al indio, porque él entraña la guerra total a la propiedad privada; tiene una visión colectivista, aunque también introduce elementos biologicistas y evolucionistas. Según Carnero Hoke, el indio es una práctica concreta real y visible del socialismo comunitario; analiza la organización del Tawantinsuyu y propone su reconstrucción pero no desde una vía armada por lo que entra en contradicción con Sendero Luminoso y las guerrillas.

Tras la persecución por parte la dictadura y el regreso del katarismo a la escena política, surgieron dos corrientes en su interior: una que priorizaba lo étnico sobre la clase y otra que enfatizaba lo clasista pero sin dejar de lado la importancia de lo cultural.

En *Tierra y Libertad*, texto nombrado así por el grito revolucionario de Emiliano Zapata, Reinaga enuncia que la solución al problema de los pueblos indios de Bolivia es acabar con el gamonalismo, con los terratenientes y dándole tierra y libertad a los indios, mediante una revolución agraria y no una reforma que “implica cuando más quitar o aumentar alguna parte; aflojar a apretar el volumen de alguna cosa”.

“La comunidad, institución milenaria, preincásica; núcleo tradicional de la raza; aparato económico-social, que al indio le sirvió de parapeto en el coloniaje y en la república, deviene hoy como un órgano económico-social del porvenir. En síntesis, el ayllu en la comunidad ofrece, con la ayuda de la técnica, la posibilidad de instaurar, una vida social socializada; esto es, una vida elevada, superior, material y culturalmente.”¹⁵¹

Para que la revolución se lleve a cabo, Reinaga propone que el Estado proporcione equipo técnico, ayuda económica y garantía jurídica para las comunidades, quienes tendrán la posesión de la tierra, bajo el control del Estado y con el sistema del ayllu-comunidad sindicalizado.

Por su parte, Felipe Quispe (1942) es un intelectual que se formó en el katarismo e inició su trabajo político muy tempranamente, primero en el sindicalismo, perseguido por la dictadura de Banzer, y se posteriormente incorporándose al MITKA y al Ejército de Liberación Nacional. Quispe veía una tendencia al interior del katarismo, complaciente con el neoliberalismo. Estableció una alianza con jóvenes mestizos para formar el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en 1989, el cual fue desarticulado al año siguiente.

Quispe retomó la tesis de Reinaga de la existencia de dos Bolivias y desarrolló el planteamiento: las dos Bolivias, la criolla-mestiza (q'ara) la dominante, y la indígena mayoritaria que no tienen el poder, excluida y dominada, no pueden coexistir. Es necesario reconstituir al Qullasuyo, no sobre la base de la destrucción del blanco mestizo sino de la

¹⁵¹ Fausto Reinaga. *Tierra y Libertad. La revolución nacional y el indio*. La Paz. Ediciones “Rumbo Sindical”. 1953. P. 46.

igualdad de todos pero en condiciones de equidad para los indígenas porque son clandestinos en su nación.

Reivindica la guerra del ayllu como un proceso histórico en continuidad, cuyas raíces ideológicas están justamente en las luchas y líderes de los antepasados. El proceso de lucha contra el sistema capitalista imperialista también es continuo, y se exige la devolución del poder, la tierra y el territorio.

En su libro *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*,¹⁵² Quispe condensa el pensamiento que desarrolló a través de su práctica política. Realiza una reinterpretación de la historia no sólo de la figura de Tupak Katari sino de la guerra comunitaria de ayllus que ha librado, libra y libraré el pueblo aymara. El ayllu aparece en la obra de Quispe como una verdadera máquina de guerra, no sólo por su distribución cartográfica sino por su forma de organización interna, tan poderosa que ha sido capaz no sólo de resistir desde su lugares sino de sitiar la ciudad de La Paz. La guerra de Tupak Katari es uno de los eventos que permanece en la memoria colectiva con tal fuerza que alimenta las movilizaciones sociales.

El planteamiento territorial. La Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

La crisis del sindicalismo fue un factor determinante en el proceso de planteamiento de la reconstitución de los ayllus. La lucha partidista al interior de la CSUTCB por el control de las provincias hizo que esta organización entrara en crisis al igual que la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz- Tupak Katari, y a las organizaciones provinciales, crisis que tocaba tanto a la dirigencia como a las comunidades.

En algunas regiones el ayllu y el sindicato no tenían diferencias sustanciales en cuanto a la organización política y social. Los impulsores de la reconstitución del ayllu hicieron énfasis en la importancia de la recuperación de la cultura y el territorio aymara, distanciándose de una visión que consideraban economicista y meramente política.

El antecedente de la formación de la CONAMAQ fue el encuentro de autoridades originarias en Jatun Yura en el año de 1993 en el que participaron representantes de diferentes ayllus así como de organizaciones como la Federación del Sur de Oruro (FASOR), FAO Norte de Potosí, Ayllu Jatun Yura y la Federación de Ayllus y Comunidades

¹⁵² Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. Bolivia. Ediciones Pachakuti. 2007.

Originarias de la Provincia de Ingavi- FACOPI.¹⁵³ En esta reunión se hizo un análisis de la situación de los ayllus y se definió el objetivo de fortalecer la reconstitución de los ayllus y de las autoridades originarias en los departamentos de Oruro, Potosí, La Paz, Cochabamba y Chuquisaca, constituyendo el Comité Impulsor de Ayllus de Bolivia (CIAB).

El CIAB organizó un encuentro en el que participaron mallkus, t'allas, kurakas, caciques, jilaqatas, jilankus, alcaldes, pertenecientes a las organizaciones regionales impulsoras del movimiento por la reconstitución: Federación de Ayllus del Sur de Oruro-FASOR, Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte Potosí (FAOI-NP, Federación de Ayllus y Comunidades- Provincia Ingavi (FACOPI), Jach'a Karangas, Jach'a Pakajaqui, Jatun Yura, y los Urus.

CONAMAQ es una representación nacional de cada uno de los sistemas de gobierno que son los ayllus, un consejo de gobierno de los gobiernos locales, un gobierno confederado de 14 suyus o nacionalidades. Es por ello por lo que no se define como una organización sino como un gobierno originario: "... no se trata de una organización sindical que reivindica derechos como clase campesina o gremial sino como un ente con sus propias especificidades de poder y sus sistemas de legitimidad social en su diferentes niveles y relaciones sociales constitutivas. Esta diferenciación sin duda es fundamental porque hace referencia directa a que además de sus sistemas de organización interna y sus relaciones con el mundo exterior o el Estado, éste tiene sus propias normas de proceder y sus mecanismos de cumplimiento de sus decisiones gubernamentales y su legitimidad como cualquier gobierno del mundo."¹⁵⁴

El CONAMAQ está dirigido por dos autoridades el Jiri Apu Mallku y Jiri Apu Mama T'alla, hombre y mujer, asistidos por los Arkiri Apu Mallku y Arkiri Apu Mama T'alla; estas autoridades coordinan a las 14 personas que son parte del consejo de gobierno. Según Mamani, la forma en la que se realizan las sesiones del consejo de gobierno constituye una representación gráfica del orden territorial y de las características del gobierno propio de los ayllus: las autoridades principales se colocan, a la derecha los hombres, a la izquierda

¹⁵³ Los comunarios Lorenzo Inda, Saturnino Tiula de Jesús de Machaqa y otros comunarios exdirigentes iniciaron el proceso de reconstitución del ayllu mediante la recuperación de la identidad, la historia, la organización, la cultura del pueblo aymara, el derecho al territorio y todos los recursos naturales existentes. Pablo Mamani Ramírez, *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu, experiencia organizativa y lucha del movimiento de los ayllus en Qullasuyu/Bolivia*. La Paz, CONAMAQ, 2007.

¹⁵⁴ Pablo Mamani, *op. cit.* p. 20.

las mujeres, según su rango, y en forma circular todas las demás autoridades, dejando un espacio al centro que significa el espacio donde circulan las energías sociales.¹⁵⁵

Las sesiones de gobierno no tienen límite de tiempo; todos participan en el planteamiento de los temas a discutir, se analizan y se toman decisiones bajo el principio del consenso. Además, en el consejo de gobierno de CONAMAQ se pone en práctica el principio del thakhi, pues para ser una autoridad nacional, Jiliri Apu Mallku y Jiliri Apu Mama T'alla, se deben haber tomado cargos regionales y en la marka. Los cargos son rotativos también, e incluyen la rotación por parcialidades (aran/urin); todos los cargos duran dos años, incluyendo la coordinación de CONAMAQ.

Los congresos de CONAMAQ se llaman tantachawis y son los espacios de decisión de todos los ayllus; funcionan a modo de parlamentos, pues todos los representantes de los gobiernos locales participan en ellos. Se debaten temas referentes a todos los ámbitos, y se constituyen comisiones para atender los problemas y temáticas.

Existen tres tipos de tantachawis: jach'a tantachawi (se realizan cada dos años para evaluar y planear las líneas directrices de la organización y la actuación de las autoridades, así como el cambio de autoridades), mara tantachawi (encuentros anuales que se realizan para evaluar la actuación de las autoridades y la situación de la titularidad de las tierras) y los tantachawis de emergencia, que como lo indica su nombre, son para decidir asuntos que requieren la atención inmediata por su importancia y que por ello deben ser consultados.

Durante el congreso de 2006, CONAMAQ se pronunció por la instalación de una asamblea constituyente y la constitución de un Estado plurinacional; demandó también el respeto a las autoridades propias y a sus sistemas de gobierno. Se formaron comisiones para realizar propuestas con miras a ese proceso, que luego han permanecido como parte de la estructura para atender dichos campos: Comisión política y orgánica (realiza propuestas de proyecto político para la Asamblea Constituyente); la comisión de tierra y territorio (propuestas y seguimiento al saneamiento y titulación de tierras comunitarias de origen); la comisión de relaciones internacionales (enfocada al seguimiento a la

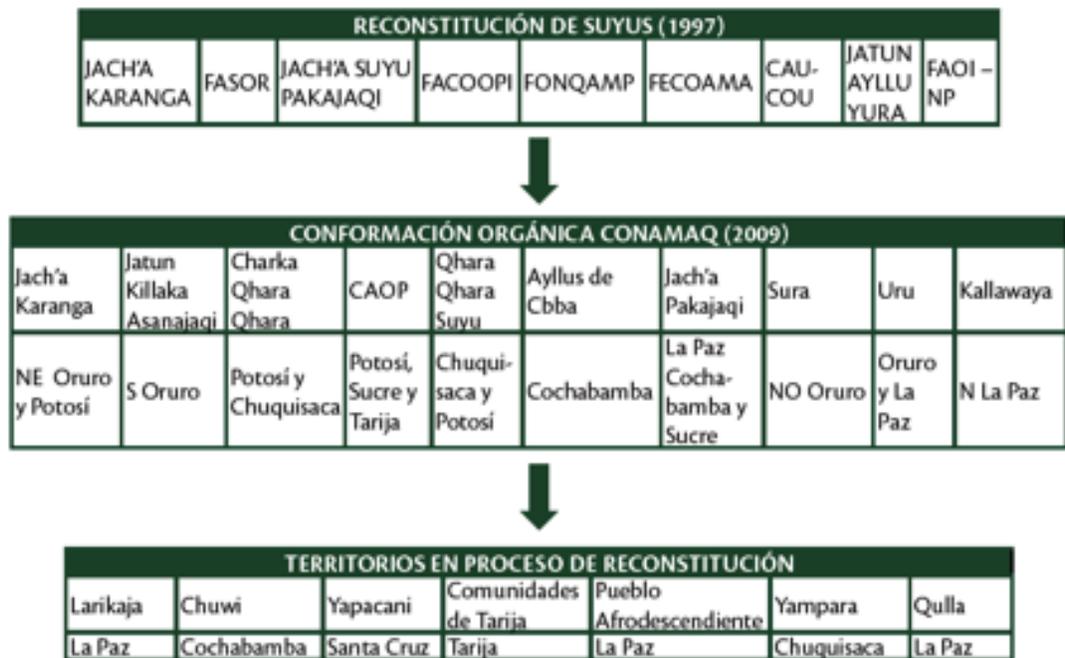
¹⁵⁵ Pablo Mamani, *op.cit.*

representación internacional y a las instancias de cooperación internacional); comisión de desarrollo del ayllu (propuestas de temas enfocados al fortalecimiento del ayllu.

CONAMAQ, planteada como un “gobierno nacional”, está constituida por 14 gobiernos regionales:

1. Jach'a Karangas
2. Jatun Killakas-Asanajakis (FASOR)
3. Ayllus Charka Qharaqhara (FAOI-NP)
4. Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP)
5. Qharaqhara
6. Ayllus de Cochabamba
7. Jach'a Pakajaqui
8. Urus
9. Soras
10. Chuis
11. Chichas
12. Kallawayas
13. Afrodescendientes
14. Larikaja, Yapacani, Tarija

25 Ilustración Proceso de reconstitución del Qullasuyu



Fuente: Agrónomos y Veterinarios sin Fronteras, *¿Acaso la tierra está enferma? La experiencia de Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen con CONAMAQ*. STRATOS Imprenta Editorial. 2009. P. 38.

Durante el proceso constituyente de 2006, como parte de este proceso de recuperación territorial, CONAMAQ realizó una propuesta respecto a la reforma agraria y buscó ser parte de la Comisión Agraria Nacional. Impulsó la creación del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Originarios y Comunidades Campesinas. La estrategia de CONAMAQ fue para proponer cambios nacionales a través de la participación propositiva en los espacios constituyentes, más que la confrontación, y basándose en su propuesta de reconstitución del ayllu como sustento ideológico.

Esta estrategia es una diferencia sustancial con la experiencia de los zapatistas en México, quienes proponen la recuperación territorial a partir de un movimiento armado; en el caso de Bolivia, no hay que olvidar que surge también en un contexto en que los movimientos de Felipe Quispe y Evo Morales abrieron caminos para modificar la forma de interlocución entre los pueblos indígenas con el Estado.

El proyecto de CONAMAQ es la reconstitución geográfica de los ayllus que conformaban naciones durante el periodo del Tawantinsuyu. Su guía es el Memorial de Charcas, escrito por Fernando Ayaviri y autoridades originarias en 1582, y que marca la existencia de siete naciones (regiones) en la región sur hasta Tarija y cinco naciones al norte hasta Cusco.

Jach'a Jarangas o Oururo, Quillakas-Asanajaquis, Qharaqhara, Charkas, Pakajaqui, Kirkiawi, son ayllus que han mantenido su integridad territorial hasta nuestros días y que inspiran esta propuesta. El objetivo final es la reconstitución del Qullasuyu a través de la reconstitución de los ayllus, marcas y suyus en todos sus espacios mediante el fortalecimiento de las autoridades originarias.

CONAMAQ entiende el territorio como “totalidades históricas y la lógica de sus formas de organización de prácticas sociales en los sentidos de producción de formas de pensamiento con su propia moralidad, estética y sentido del mundo”.¹⁵⁶

En el plano simbólico, las organizaciones que forman parte de la Coordinadora decidieron cambiar sus nombres por suyus o naciones. Significa recuperar los nombres que históricamente tenían los territorios, cuando constituían las naciones del Tawantinsuyu, tal como está registrado en el Memorial de Charkas. Así por ejemplo la Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR) retomó el nombre de Quillakas-Asanajaquis; el Consejo de Autoridades Originarias de Chuquisaca (COAMACH), Charka; y el Consejo Occidental de Ayllus de Jach'a Karangas, Jach'a Karangas.

Como ya se expuso en el capítulo anterior, la política de saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen se basó en el reconocimiento de la relación ancestral de los pueblos originarios con sus territorios para lograr la seguridad jurídica de los mismos, pero también para establecer las bases de una nueva relación entre dichos pueblos y el Estado.

Con la seguridad jurídica, los pueblos indígenas están en la posibilidad de ejercer el derecho a la consulta, el derecho al autogobierno y por tanto a la gestión autónoma de los asuntos territoriales, políticos, sociales y económicos con otros pueblos o actores, y deciden el tipo de políticas y acciones que deben realizar para el aprovechamiento de sus propios territorios.

¹⁵⁶ Pablo Mamani Ramírez, *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu, experiencia organizativa y lucha del movimiento de los ayllus en Qullasuyu/Bolivia*. La Paz, CONAMAQ, 2007. P. 19.

En el caso de CONAMAQ, esta ventaja tiene también otra cara en la moneda: en los nuevos marcos legislativos, los mecanismos no fueron definidos por las comunidades, de modo que las formas ancestrales de las mismas para nombrar autoridades no fueron plenamente reconocidas; esto no sólo ha dado lugar a complicaciones de carácter técnico, sino que implica una desigualdad en las relaciones de poder.

El proceso de implementación técnica del saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen de CONAMAQ fue observada y asesorada por diversas organizaciones sociales y de cooperación internacional que fungieron como “bisagras” entre las dependencias de gobierno encargadas de llevar a cabo los procedimientos y las autoridades de los ayllus. La organización Agrónomos Sin Fronteras, una de las organizaciones no gubernamentales que participaron en este proceso, ha justificado su intervención con el argumento de que su colaboración ayudó a que el Estado comprendiera el carácter y las implicaciones para los pueblos indígenas de estos procesos que no son estrictamente agrarios.

Desde mi punto de vista, la injerencia de las organizaciones no gubernamentales puede ser un elemento de distorsión en la autonomía, puesto que podrían realizar su intervención desde el diseño de metodologías que no parten de la propia decisión y visión de las comunidades y sin respetar la dinámica de las autoridades propias.¹⁵⁷ Sin embargo, en ocasiones las organizaciones también están conformadas por personas que pertenecen a las propias comunidades y conocen bien los procesos lo cual puede favorecer una colaboración respetuosa por parte de las organizaciones.

Por otro lado, hay que recordar que el proceso de saneamiento de tierras no fue homogéneo, sino que en algunas regiones las comunidades prefirieron titular individualmente las tierras, mientras que en otras se realizaron titulaciones colectivas.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Entre las organizaciones financiadoras están OXFAM América, en conjunto con el Taller de Historia Oral al propio proceso de CONAMAQ; la Unión Europea, financió el Proyecto de Autodesarrollo Campesino en el norte de Oruro a través de la ONG local Ayllu Sartañani, para impulsar proyectos de etnodesarrollo considerando a las autoridades de los ayllus como interlocutores y ya no a los sindicatos. Este financiamiento es una razón y un impulso importante a este proceso de fortalecimiento de liderazgos de los ayllus y de recuperación de identidad. Véase Andolina, R., Radcliffe, S., y Laurie, N. “Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia”. En: *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005

¹⁵⁸ En las tierras bajas de oriente es en donde se acogió mayormente la titulación colectiva mediante las TCO's. Asimismo, hay que considerar que la titulación exigía ser acompañada del estímulo a la producción y mejores precios a la comercialización. La introducción de tecnología es un proceso aún limitado, mientras que se creó el Banco de Desarrollo Productivo, que junto con organizaciones sociales y de cooperación internacional, han proporcionado ayuda financiera a los productores.

De las tres modalidades que existen para el saneamiento de tierras (el saneamiento simple que se aplica cuando se solicita o cuando existe un conflicto de derechos de propiedad, por ejemplo, en parques nacionales, reservas fiscales, reservas de la biodiversidad; el saneamiento integrado al Catastro Legal; el Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen que se realiza por petición de parte o por oficio, en áreas comprendidas en las Tierras Comunitarias de Origen), el proceso de saneamiento de TCO's que llevó a cabo CONAMAQ tiene las siguientes características:¹⁵⁹

- Fue apoyado por organizaciones no gubernamentales que proporcionaron apoyo técnico para seguir y supervisar los procedimientos que establece el marco jurídico en conjunto con las instituciones gubernamentales encargadas de realizarlo. Estas organizaciones financiaron también parte del proceso, y en parte fue financiado por el Estado.¹⁶⁰

- El saneamiento se realizó buscando que se difundiera en las comunidades el Convenio 169 de la OIT, y que las autoridades del INRA respetaran lo establecido en el mismo.

- La postura de CONAMAQ como organización era sanear las tierras por suyu; sin embargo, la reglamentación del saneamiento indica que debe seguirse la demarcación oficial; además, al interior de los ayllus no hubo una postura homogénea, por lo que el saneamiento se realizó por marka, por ayllu, y en algunas regiones por comunidad o sayaña.

- CONAMAQ intentó que el proceso se llevara a cabo paralelamente a la concientización de las comunidades sobre el conocimiento y cuidado de sus recursos naturales.

- El proceso llevó a plantear otros temas en el marco de la Asamblea Constituyente como la plurinacionalidad, la democracia comunitaria, la titulación colectiva de tierras y territorios, el reconocimiento de los territorios originarios y de

¹⁵⁹ Agrónomos Veterinarios Sin Fronteras. *¿Acaso la tierra está enferma? La experiencia de Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen con CONAMAQ*. La Paz. STRATOS Imprenta Editorial.

¹⁶⁰ El apoyo técnico de las organizaciones no gubernamentales se realizó en las diversas etapas del proceso: en la formación de una comisión interinstitucional para realizar el Registro de Identidad de Pueblo Originario; en el trámite de resolución presidencial ejecutoria, que es uno de los pasos más tardados del procedimiento; en la formación de una comisión interinstitucional para monitorear el proceso de conjunto a través de reuniones entre las autoridades de los ayllus y las instancias gubernamentales.

la autonomía indígena originaria, así como la participación en la distribución de recursos.

Algunos obstáculos que se han encontrado en el proceso de titulación por Tierras Comunitarias de Origen en CONAMAQ son los siguientes:

- Incorrecta interpretación técnica del proceso.
- Identificación de trámites agrarios anteriores a 1996.
- Georeferenciación digital y firma de Actas de Conformidad entre los pobladores colindantes, así como la consideración de acogimientos e integraciones a la TCO.
- Tratamiento de conflictos.
- Demora en la Firma de Resoluciones Finales entre los demandantes y las instituciones estatales encargadas del proceso.
- Demora en la Firma del Título por el presidente de la República.
- Demora en el Trámite de Registro de propiedad en Derechos Reales.

Además de estas actividades que tienen que ver con las acciones del INRA, se dan paralelamente la elaboración de dos tipos de registro, desde la Dirección SAN TCO del Viceministerio de Tierras. Estos son el Registro de Identidad de los Pueblos Indígena Originario (RIPIO) y el Informe de Necesidades y Uso del Espacio Territorial (INUET), que son producto del Control Social de las organizaciones demandantes.

El RIPIO es un requisito para la admisión de una demanda por el INRA y de acuerdo al artículo 361 del Decreto Supremo No 29215 debe contener la declaración de identidad o pertenencia del pueblo indígena u originario, una reseña histórica, una caracterización de las formas de organización indígena u originaria, un croquis referencial del territorio ancestral y la ubicación georeferenciada.

De igual manera, el INUET se elabora conjuntamente a las poblaciones demandantes en estudios de campo, pericias o informes técnicos y la aptitud de uso mayor del suelo determinada por la Superintendencia Agraria o la Superintendencia Forestal. Para su elaboración se requiere la participación de equipos interdisciplinarios para la descripción del hábitat, la ocupación actual e histórica del pueblo sobre el espacio territorial solicitado y su consideración respecto a la

suficiencia del área demandada para el pueblo indígena u originario.”¹⁶¹

No pretendo presentar aquí la experiencia de titulación de CONAMAQ como una experiencia modelo. Recupero este proceso como una muestra de cómo fue aplicada una política agraria que se destinó para responder a la movilización indígena, y que se propuso aparentemente como la forma adecuada para la recuperación y el reconocimiento de la propiedad y la plena jurisdicción de los pueblos indígenas sobre sus tierras.

CONAMAQ participó activamente en la aplicación y supervisión del conjunto de procedimientos jurídico técnicos para la titulación por TCO's, lo cual fue novedoso y constituyó un avance en cuanto a las formas de aplicación del proceso anterior de reforma agraria; sin embargo, además de la evidencia de la ineficacia de las instituciones agrarias, de su desconocimiento de la lógica territorial de los pueblos originarios y de la profundidad de su cosmovisión, fue muy clara la necesidad de que un proyecto restitutivo como éste tendría necesariamente que ser completado con un cambio en la racionalidad del modelo de desarrollo económico del país.¹⁶²

Además, esta experiencia expresa que no se trata únicamente de una cuestión agraria circunscrita a la titulación de la tierra, sino que CONAMAQ ha tratado de enmarcar esta problemática en un proyecto de reconstitución territorial que pasa por un complejo proceso organizativo; ello involucra un trabajo al interior de los ayllus y markas, la construcción de una nueva relación con el Estado que no siempre se realiza con nuevas reglas sino que siguen operando las viejas prácticas coloniales, y que no es posible sin un cambio político profundo de la estructura del Estado hacia la plurinacionalidad y el reconocimiento y respeto a la libre determinación y la autonomía. Es esta la gran similitud que guarda con el caso de los municipios autónomos zapatistas, pues son autonomías que se construyen en ese marco que las acota y las oprime.

Existe el riesgo de que el proceso sea aprovechado por una tendencia del multiculturalismo y el ambientalismo oficial que ha estado utilizándose en las políticas y en los discursos de los gobiernos latinoamericanos para evadir una efectiva redistribución de la tierra y la orientación de las políticas agrarias al reconocimiento y fortalecimiento de la

¹⁶¹ Agrónomos Veterinarios Sin Fronteras. *op. cit.* P. 60.

¹⁶² La presente investigación abarca hasta el año 2006, por lo que no se abordan las políticas durante el gobierno de Evo Morales.

propiedad colectiva de la tierra, así como a garantizar condiciones a favor de la producción y la comercialización en el agro.

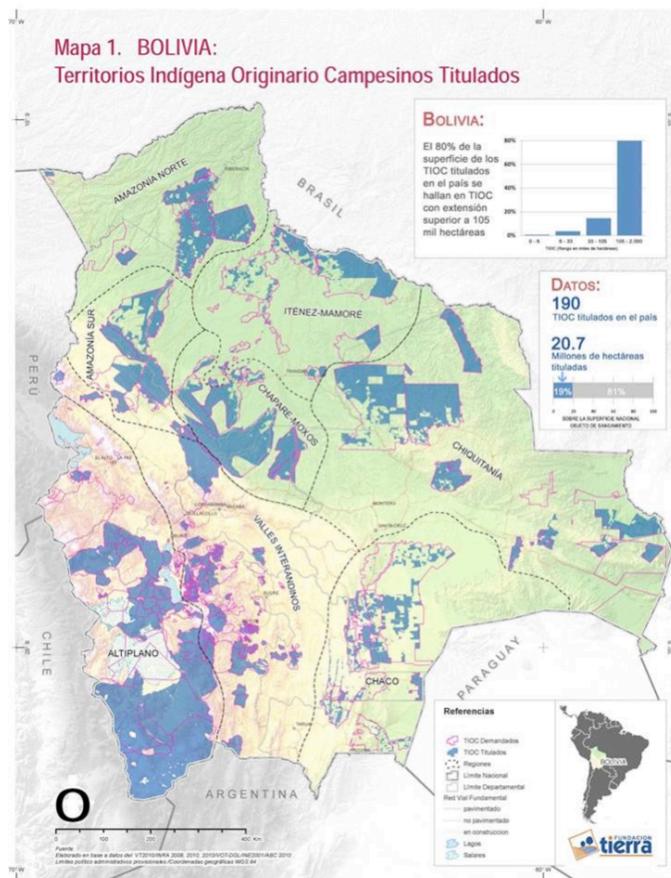
La propuesta de CONAMAQ puede contribuir a alejar una solución estructural al problema de la tierra, tal como se planteó el pensamiento indianista. Del otro lado de la moneda, puede significar una experiencia integral, que dé la vuelta al tema de la propiedad de la tierra circunscrito a una parcela y se reconozca un sistema de producción, pero también de organización política y social tan compleja como el ayllu, que puede llegar a ser una alternativa no sólo de desarrollo económico sino civilizatoria, en la medida en que signifique el ejercicio pleno de derechos colectivos, autonomía política, y la consolidación de una relación distinta con el entorno y la naturaleza. Uno de los logros del proceso, fue que CONAMAQ ganó un espacio como interlocutor representante de autoridades originarias, pero al mismo tiempo, no como un gobierno autónomo.

Los marcos legales en Bolivia siguen imponiendo los límites de las superficies de las parcelas de acuerdo con los municipios para su administración catastral, a través de polígonos georreferenciados que demarcan los ríos, caminos, montañas, predios, etc. No ha sido posible que la Tierra Comunitaria de Origen rebase en gran medida esos límites a la medición, porque los territorios que plantean los pueblos indígenas son discontinuos y su trazo está en la memoria colectiva y no en documentos oficiales. Esto no sólo limita la reivindicación de la territorialidad de los ayllus que conforman CONAMAQ frente al Estado en el marco de un ejercicio autónomo, sino que ha traído conflictos al interior de las propias comunidades por las territorialidades. Sin duda, la importancia central que tiene la titulación por TCO, es que constituye una figura que protege la propiedad agraria al ser indivisible, inembargable, irreversible; no puede venderse, está exenta de impuesto y otorga el derecho al uso y aprovechamiento de los recursos naturales. La mayoría de las TCO que se han solicitado en la zona andina coinciden con la delimitación municipal, lo cual es una ventaja para entrar en un proceso de constitución formal de autonomía y con menores tensiones organizativas internas, lo cual no sucede en el caso de las Municipios Autónomos Zapatistas que hemos analizado.

Por otro lado, aún falta mucho por avanzar en el tema del acceso pleno de las mujeres a la tierra, pues, aunque se plantea el chacha-warmi como principio de gobierno, todavía las mujeres no tienen acceso pleno a la tierra y su ejercicio en el gobierno es aún limitado.

La modificación de la situación de las mujeres indígenas es un reto que no siempre es visible pero que no por ello significa que ha sido resuelto.

26 Tierras tituladas como TCO



La provincia de Ingavi

Siguiendo la lógica de conocer un caso más específico, expondré a continuación el proceso de participación de la provincia de Ingavi en la CONAMAQ.

En 1993 se realizó el Congreso Orgánico de la Provincia Ingavi para analizar la situación de la organización (sindicato en la provincia). Como resultado de dicho Congreso se creó una comisión de 16 personas encargada de analizar la situación crítica de su organización local, la Federación Sindical única de Trabajadores Campesinos de la Provincia de Ingavi, y buscar estrategias para su solución. Un paso importante de esta estrategia fue la subscripción de un Acta de Constitución de Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi.

La Comisión llevó y recogió la discusión en todas las comunidades y con ello elaboró un documento, el Estatuto Orgánico, que fue presentado en un Congreso Provincial realizado el 11 de abril de 1993 en San Andrés de Machaqa, en el cual se aprobó el nombre de Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI).

Los objetivos fueron:

“Objetivo general: Reconquistar y recuperar nuestros derechos legítimos y fundamentales como pueblo aymara, a través del fortalecimiento de nuestra identidad y revaloración de la historia, cultura, idioma y otros valores de nuestro pueblo.

Objetivos específicos:

“- ¿Cómo pensamos lograr nuestro objetivo general? De la siguiente manera:

Reconquistaremos nuestros derechos territoriales.

Mantendremos la unidad de los mallkus centrales, subcentrales y provincial.

Lograremos conseguir nuestro reconocimiento ante el Estado.

Cuidaremos y defenderemos el territorio de la provincia.

Convocaremos consejos de los ocho markas: Wiyacha, Guaqui, Tiwanaqu, Desaguadero, Taraqu, Jesús de Machaqa, San Andrés de Machaqa y Parcial Arriba, y platearemos perspectivas de desarrollo a nivel de la provincia.

Rescataremos las costumbres y tradiciones culturales de nuestro pueblo aymara, como las quwachas wax'tas a los dioses divinos y la Pachamama y otros que se practicaban antiguamente en nuestros ayllus.

Uno de los participantes, don Lorenzo Inda, explica en sus palabras el sentido de estos objetivos:

Si, nosotros tenemos derechos a la naturaleza (Pachamama uraqui) tanto al vuelo, suelo, subsuelo; en otras palabras, en castellano dicen: espacio y territorio. El término territorio engloba todo lo que es el suelo, lo que existe en el subsuelo, los recursos naturales, agua, árboles, cerros, etcétera. Eso nos había correspondido a nosotros, y no así a los pocos que tienen el poder. Ellos dicen [que] lo que corresponde al campesino, al indio, es solamente lo que entra la reja (parte cultivable del suelo).

También apareció una ley, el Convenio 169. Ahí [se] señala que la tierra, el territorio, es de los indígenas. De acuerdo con eso en el Estatuto [se] habla [de ello] en una parte, porque el ayllu es una

organización, un conjunto de familias, tiene sus costumbres, tradiciones, cultura, música e identidad. Eso pues, hermano, se ha querido mostrar en el Estatuto (Entrevista a Lorenzo Inda, Jesús de Machaqa, 1997).”¹⁶³

Con la aprobación del Estatuto se conformó entonces un gobierno comunal dirigido por primera vez por mallkus y kamanis que se encargarían de administrar y dirigir la organización de la provincia siguiendo los mandatos de ocho marcas, sustituyendo definitivamente la organización sindical.

La primera tarea de las autoridades fue convocar a un Encuentro de Autoridades Originarias para difundir y fortalecer el proceso. Rechazaron la intervención de instituciones, líderes sindicales, partidarios y estudiantes; recibieron críticas de quienes observaban el fortalecimiento del ayllu como una vuelta al pasado; fueron atacados por la Federación Departamental única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupak Katari (FDUTCLP-TK) organización a la que habían pertenecido y el desconocimiento de la CSUTCB; y sufrieron la persecución política de los mallkus por parte de los dirigentes sindicales departamentales.

Con la Ley de Participación Popular durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, la Federación no encontró alicientes sino obstáculos. Pese a que dicha Ley pretendía el fortalecimiento de los gobiernos municipales a través de dotarles de recursos y de la creación de mecanismos de participación como la planificación participativa para recuperar las demandas de la población, en última instancia el Estado era el que decidía bajo qué formas y qué mecanismos debía ser esa participación: los gobiernos municipales tenían que constituir Organizaciones Territoriales de Base (OTB), que podrían canalizar las demandas mediante la organización de Comités de Vigilancia mismos que estarían encargados de fiscalizar la acción del gobierno municipal.

La provincia de Ingavi se opuso a las disposiciones de la ley de participación pues atentaba contra las propias formas de organización, las autoridades originarias y los ayllus; solicitó la modificación de la ley y exigió el reconocimiento de los ayllus según su antigua forma de organización.

¹⁶³ Carrasco, Tania (1999). *Doce Experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

En febrero de 1994, los mallkus de Jesús de Machaca invitan al vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas a asistir a la fiesta de aniversario de la sublevación de 1921, y ahí le pidieron el reconocimiento y respeto de los ayllus. Después de numerosas discusiones en reuniones y consejos, se realizó en agosto de 1997 un Consejo Extraordinario de la Provincia de Ingavi en el que se realizó un Pronunciamiento básicamente de rechazo a “cualquier desmembración territorial” y se apeló a lo que establece el Estatuto Orgánico de FACOPI acerca de que el territorio de la provincia es inalienable.

También se invitó a las autoridades político-administrativas de las provincias, pero éstas no respondieron. Finalmente se logró que en Jesús de Machaca se rectificara el reconocimiento de la personalidad jurídica de “comunidades indígenas” (como lo marca la ley de participación) por la de ayllus y comunidades originarias.

En la actualidad, la FACOPI sigue manteniendo un mallku como miembro delegado ante los organismos sindicales para no ser marginados de decisiones a nivel departamental. Han realizado diversos eventos como el Primer Encuentro de Autoridades Originarias de la Provincia Ingavi en Pillapi en abril de 1994, el Primer Encuentro de Ayllus en La Paz, organizado por el THOA en 1990, el Cuarto Encuentro de Ayllus en Yura-Potosí, en 1994 en el que se conformó el Comité Impulsor de Ayllus de Bolivia (CIAB), y el Primer Encuentro de Autoridades Originarias de Ayllus y Markas del Qullasuyu, en la ciudad de Challapata-Oruro el 22 de3 marzo de 1997 en el que se constituye el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), organización que aglutina a todos los ayllus y markas a nivel nacional y dirigida por tres apu mallkus que representan cada región o departamento.

El proceso de Ingavi ha tenido repercusiones importantes en otras provincias como Muñecas en donde se constituyó la Federación de Ayllus y Markas Quechua Aymaras de la Provincia Muñecas (FAMQAPM) en 1995, la Central de Ayllus de Umala, ese mismo año, la Federación de Comunidades Originarias y Ayllus de la Marka de Achacachi (FECOAMA) en 1996 en la provincia de Omasuyus, bastión del sindicalismo; la reconstitución del Jachía Suyu Pakajaqi en la provincia Pacajes en 1997.

Conclusiones capitulares

En este capítulo he descrito dos experiencias de construcción territorial de autonomía, cada una con un proceso socio histórico particular pero que tienen algunas similitudes

Existen semejanzas obvias como el hecho de que ambos casos se conservaron estructuras sociales y culturales originarias y sus instituciones propias sobrevivieron a las políticas indigenistas y corporativistas del Estado, y ambas se encuentran en un territorio más o menos delimitado históricamente. Se eligieron estas experiencias porque el proyecto de la autonomía política y la autodeterminación cayeron en terreno fértil debido a la trayectoria de lucha agraria y a la existencia de condiciones propicias para su construcción.

Tanto los Municipios Autónomos Zapatistas como la CONAMAQ, han logrado, a través de su acción política organizada, transformar los mecanismos de interlocución con el Estado; las características de las autonomías que están planteando los pueblos indígenas en estos dos casos estudiados, son proyectos profundos, que tocan la raíz de los sistemas económicos (la propiedad y decisión sobre la tierra y los recursos) y los sistemas políticos (el autogobierno y la definición de los tipos de interlocución con el Estado).

Por otro lado, toda el recorrido que estos pueblos han hecho en sus luchas contra la explotación capitalista ha dejado una huella profunda en ellos, y se constituyó en una vertiente fundamental que ha alimentado el proyecto de autonomía, nutrieron el planteamiento de la territorialidad en un sentido emancipatorio, y lo enmarcaron en un contexto más amplio de oposición al capitalismo: Un planteamiento que fue más allá de lo que les ofrecían las políticas neoliberales que en el caso mexicano fue la pretendida seguridad jurídica vía el Procede y demás programas de rentabilidad y comercial, y en el caso boliviano, fueron los programas de saneamiento y de autogobierno.

En el caso mexicano, la autonomía que fundan las comunidades zapatistas se encuentra al margen de la legalidad, que no de la legitimidad política, pues los municipios y regiones autónomas continúan su ejercicio de autonomía con todas las adversidades que plantea la ocupación militar y un contexto político adverso a sus demandas. En Bolivia, la titulación de tierras como Tierras Comunitarias de Origen abrió

la puerta para que los ayllus fortalecieran su organización y se plantearan un camino hacia la autonomía, tanto municipal como regional.

Ambas son experiencias potentes en cuanto a su expresión de proyectos alternativos de civilización, que no demandan una vuelta a atavismos, sino como transformaciones que fueron producto de luchas agrarias y de revoluciones, de organización política campesina, de intervención de otros actores, pero que apuestan a la creación de nuevos futuros.

En el caso de los Municipios Autónomos y Juntas de Buen Gobierno, el EZLN desarrolló las acciones políticas hacia su constitución contando con una base militar que le permitió mantener su propuesta política; si bien sufrió ataques y el desmantelamiento de algunas de sus sedes de gobierno civiles, el apoyo de la sociedad civil fue determinante para la defensa de un proyecto político, que si bien es de construcción local ha sido de trascendencia y resonancia nacional. Una victoria importante de esta lucha es que se llevaron a cabo, de forma paralela al nombramiento de autoridades civiles, la recuperación y toma de posesión de tierras, lo que obligó al Estado a un replanteamiento también territorial. Las desventajas del proyecto zapatista de autonomía es que está cercado militarmente, y que el gobierno de México ha logrado penetrar en las bases a través de la captación de liderazgos y la división en las comunidades.

En el caso de CONAMAQ, la propuesta de la reconstitución del ayllu surge como una propuesta alternativa al proyecto revolucionario de acción guerrillera, sin que ello significara una alianza de facto con el gran capital para facilitar las políticas neoliberales; el sustento en la larga tradición teórica e ideológica del katarismo y del indianismo, así como la vitalidad de los movimientos sociales que se recrea casi cíclicamente, le da fortaleza al proyecto y dirección clara. Sin embargo, el desfase del proyecto político, con el proceso de reordenamiento territorial que significó la titulación mediante las TCO's, puede derivar en que el proceso sea superficial, declarativo; una reconstitución simbólica, pero sin el necesario sustento palpable en el poder que da la jurisdicción plena de los pueblos sobre la tierra y los territorios que usan u ocupan de alguna manera.

Conclusiones generales

Existen tantas cosmovisiones sobre el territorio como pueblos indígenas y originarios en el planeta. Cada pueblo expresa en su visión sobre la tierra su mito fundacional, su trayectoria histórica, su paso y construcción colectiva sobre un espacio geográfico determinado. Esta visión es única, pero al mismo tiempo podemos encontrar algunas similitudes entre ellas. Al conocer la cosmovisión sobre el territorio (tanto los andinos y los que habitan tierras bajas) de Bolivia y de los tzotziles en México encontré que es necesario profundizar en el conocimiento de la construcción histórica de la territorialidad para entender con mayor profundidad los procesos sociales y políticos que provienen de dichas territorialidades y cosmovisiones. Para esta investigación no tomé como punto de partida la premisa de una única cosmovisión indígena en relación armónica e idílica con la naturaleza, y pude comprobar al final que el abordaje de las cosmovisiones particulares debe hacerse desde la formación histórica específica a la que corresponda.

La cosmovisión, tal como se desarrolló en el capítulo I, es el núcleo duro de la cultura, está en la memoria colectiva. A partir de la cosmovisión los pueblos han desarrollado su propia territorialidad y ésta se convierte en uno de los elementos centrales para su sobrevivencia como sociedades, hablando no sólo de la sobrevivencia económica sino de una raíz cultural vital; pero al mismo tiempo la territorialidad no es inmutable, sino que se modifica por la propia acción colectiva de los pueblos originarios en respuesta a un particular contexto, normalmente como he descrito en esta investigación, de despojo y explotación.

En los momentos históricos en los que los pueblos se han lanzado a la recuperación de sus territorios, desde la lucha agraria campesina y/o desde la reivindicación de la autonomía, la territorialidad opera como un elemento emancipatorio. La territorialidad no es inmutable; los hechos históricos (particularmente el despojo del que han sido víctimas los pueblos indígenas, pero también otros procesos económicos, políticos y sociales que provocan la reconfiguración de los territorios indígenas) tienen impacto en la formulación de nuevas territorialidades colectivas; así se pudo observar claramente en la formación de Municipios Autónomos en México, en donde, si bien en un primer momento se constituyeron como un mecanismo de defensa ante el acoso militar, las comunidades tomaron en sus

manos la consolidación de sus autoridades y la creación de nuevas instituciones desde sus comunidades para el ejercicio del autogobierno.

Por su parte, el pensamiento indio en América Latina ha tenido su principal aporte en América del Sur. Los indianistas de Perú y Bolivia como Guillermo Carrero Hoke, Fausto Reinaga y Felipe Quispe, formados en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, desarrollaron propuestas desde y para los pueblos indígenas que han constituido la base de proyectos políticos; el indigenismo marxista y el pensamiento indianista se contrapusieron al desarrollo del culturalismo que encubre las estructuras racistas que predominan en nuestras sociedades latinoamericanas. Por el contrario, en México la formulación de un cuerpo teórico propio por parte de los pueblos indígenas ha sido un proceso lento debido al peso del indigenismo culturalista como proyecto de Estado que logró ocupar todos los poros de la nación; pero no es inexistente la reflexión desde los pueblos y comunidades indígenas en México. La recuperación de la comunalidad, ha constituido un pilar en el desarrollo de propuestas políticas, y también de reflexiones sobre diversos aspectos de la vida de los pueblos. El pensamiento indianista ha tenido diversas discusiones en su interior, como la discusión entre lo étnico y la clase, la vía armada para el cambio social; de ese pensamiento se derivan proyectos políticos diversos.

Los municipios autónomos no nacen de una elaboración teórica previa a su formación, sino que provienen de un largo proceso de lucha por la tierra estimulado por un movimiento de izquierda que se insertó en las condiciones particulares de las comunidades. Las Fuerzas de Liberación Nacional tuvieron que aprehender y adaptarse a la cosmovisión indígena y si bien en el inicio del estallamiento del conflicto se propusieron la guerra de guerrillas para llegar al poder, posteriormente se decidió construir otra forma de poder. En primera instancia, es un levantamiento cuyas causas principales son las condiciones de pobreza, de exclusión, marginación, condiciones en donde el tema de la tierra en Chiapas es clave. La formación de municipios autónomos y de Juntas de Buen Gobierno fue transcurriendo y se fue formulando por varias lógicas simultáneas:

a) Aunque el tema de la tierra es reconocido como una causa fundamental del levantamiento armado indígena, el tema agrario se quedó fuera de la mesa de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, en un contexto de intensas movilizaciones de organizaciones campesinas variadas -con décadas de lucha-, de movimientos municipalistas impulsado por organizaciones políticas (también de

larga tradición en Chiapas) y de inusitada participación social. El planteamiento de la autonomía predominó en el diálogo por la intervención de un vigoroso movimiento indígena nacional que tuvo en el levantamiento un punto álgido en el desarrollo de décadas de organización y en esos últimos años impulsado por la campaña 500 Años de resistencia negra, indígena y popular. La participación de antropólogos y de agentes de pastoral de las diócesis progresistas con trabajo en regiones indígenas del país, también impulsan el tema. No se planteó desde una perspectiva culturalista, sino que la demanda de autonomía coloca la discusión en el campo de la necesidad de crear jurisdicciones territoriales, con autogobiernos, con respeto a los sistemas normativos propios y, por supuesto, la demanda de territorio. La lucha agraria, en los términos en los que se había llevado las décadas anteriores, pasa a un segundo plano cuando se pone en el primero, por lo menos en los términos de proyecto, el tema del territorio como lo marca el convenio 169 de la OIT. La otra lógica es la lógica militar propiamente; en una acción político militar, el EZLN demuestra que su presencia es mucho más extendida de lo que se había pensado y delimita territorialmente las principales posiciones militares en el estado, muchas de las cuales darán cobertura a los municipios que posteriormente se declararán en rebeldía y en proceso autonómico. Entonces, estas tres lógicas (las luchas municipales, las luchas por la tierra, y la lógica militar) van delineando un contexto favorable a la demanda de autonomía.

b) En el caso de Bolivia, es histórica la capacidad de autodefensa armada del territorio; la lucha de Tupak Katari es una inspiración teórica, retomada por los indianistas en sus ejercicios de reinterpretación de la historia de Bolivia, sino que funciona como una inspiración de las luchas sociales contemporáneas. La formación de la Coordinadora de Ayllus y Markas del Qullasuyu responde a un proceso histórico de agotamiento del sindicato como la forma organizativa por excelencia; se conforma también como una posición alternativa entre las organizaciones que impulsan la vía armada para el cambio y el katarismo que se ha posicionado en una línea culturalista que va despojando la lectura de la lucha de clases a la lucha indígena y se alinea con el neoliberalismo. La propuesta de la CONAMAQ es bastante radical en términos de que quiere hacer una reconstitución que no significa una vuelta al pasado sino una recuperación de estructuras políticas pero también de jurisdicciones territoriales.

Las experiencias que se analizaron en esta investigación corresponden a procesos socio históricos muy distintos para hacer un ejercicio comparativo. Sin embargo, si se observan desde una perspectiva dialógica podemos encontrar algunos elementos que son de interés para la reflexión sobre la situación de los pueblos indígenas en América Latina, no en ánimo de generalizar sino de encontrar pistas de reflexión: una cuestión es sobre los márgenes que existen con los Estados actuales para la construcción de autonomías efectivas; es decir, autonomías que no sean sólo en términos no declarativos sino que efectivamente pueda constatarse la existencia de un territorio delimitado, con jurisdicción sobre él, y respetados por gobiernos, no sólo garantizando el derecho a la consulta sobre proyectos que les afecten sino garantizando los derechos sociales en pie de igualdad con toda la población. Sin embargo, los mecanismos de despojo que están operando por parte del capital en América Latina han cambiado en esta etapa de neoliberalismo salvaje, y el acecho y avance sobre los territorios indígenas, con proyectos como la minería extensiva que son particularmente devastadores de los territorios indígenas o de explotación de la biodiversidad, operan globalmente y su modificación implicaría la redefinición de políticas del Estado, es decir, cambiar los modelos de explotación de recursos, enfocados hacia las empresas transnacionales, sino hacia la producción interna, etc.

Se analizaron las reformas agrarias de México y Bolivia porque son la expresión del momento en que los estados liberales fueron rectores de reformas que significaron un avance para el reparto de tierras en amplias zonas y de garantía de propiedad de la tierra. Fueron reformas orientadas hacia el desarrollo del capitalismo, por lo que jugaron un papel clave para la consolidación capitalista y fueron justificadas en con el hecho que las impulsaron Estados sustentados en marcos jurídicos e institucionales que pretenden garantizar el goce de derechos; este discurso de libertades sigue significando una equivalencia a la predominancia del individualismo por encima del bien colectivo, una de las premisas que enarbolaban las comunidades indígenas como su base fundadora.

Si bien a través de estos procesos de reformas agrarias liberales se acabó con las relaciones feudales, estas reformas no tuvieron un carácter restitutivo de los territorios originales y crearon formas de organización social y productiva y de propiedad de la tierra, controladas por el Estado; de forma que éste último siempre mantuvo la tutela y el control de estas formas agrarias. En la actualidad, los Estados han abandonado su papel rector de la economía así como la tutela de derechos, no así en cuanto al control territorial; deben mantener tutela de zonas, en las que particularmente, existen recursos susceptibles de ser

explotados por las compañías transnacionales. Se presenta entonces una confrontación que no es nueva, es histórica entre el empuje de las reivindicaciones indígenas y los propios proyectos estatales que están también determinados por este marco de neoliberalismo actual.

Las experiencias que se retoman expresan la posibilidad de ir más allá del marco de las circunscripciones territoriales impuesto desde la conquista. En el caso de los municipios autónomos, éstos se desarrollan en un contexto de conflicto armado, pero es innegable que el esfuerzo de construcción colectiva avanza y se consolida; en el caso de CONAMAQ, pareciera tener condiciones sociales más favorables para su desarrollo. Sin embargo, son autonomías acotadas, funcionando en los límites que les impone el Estado; esto se expresa en los conflictos que se generan con la aplicación de los sistemas normativos propios, en la definición de políticas públicas sobre los campos que les competen. Aún en ese conflicto cotidiano y sistemático, la experiencia de CONAMAQ señala por ejemplo, que es una recuperación milímetro a milímetro, centímetro a centímetro, del territorio; ello no se refiere solamente a la garantía de la propiedad de la tierra, sino también a la construcción política. Se abordó el proceso de saneamiento de tierras mediante Tierras Comunitarias de Origen precisamente porque es un proceso que tiene ventajas y desventajas para los ayllus en Bolivia, pero que finalmente constituye una ventana de oportunidad para un reconocimiento más integral, a diferencia del proceso mexicano que se realizó mediante el PROCEDE, un programa de parcelamiento individual que se orientó, sin el impacto que se esperaba, hacia la privatización de las tierras ejidales y comunales. Ambos programas no fueron diseñados (o no suficientemente) tomando en cuenta las propias necesidades de los pueblos indígenas; nuevamente se expresa la incapacidad del Estado de crear medidas jurídicas y políticas públicas que sigan las dinámicas territoriales complejas, la cosmovisión y los propios procesos socio históricos de los pueblos y las comunidades.

Otro elemento de reflexión que provoca la exposición de estas experiencias, tiene que ver con el alcance de la construcción autonómica al interior de las propias comunidades. Desde su anuncio, la creación de municipios autónomos zapatistas provocaron conflictos con otros actores, en particular con organizaciones campesinas y comunidades que no se adscriben o simpatizan con el proyecto de autonomía zapatista, provocando fracturas importantes aún con organizaciones que en un momento apoyaron las banderas zapatistas. En el caso del CONAMAQ, se tiene la ventaja de que el ayllu es mucho más fuerte organizativamente, pero también se presentan conflictos entre el ayllu y el sindicato. Las

dificultades internas de las comunidades para llevar a delante estos proyectos de autonomía no están únicamente en el plano de la confrontación con el Estado, sino también en las lógicas internas de las comunidades, pues como se definió en el primer capítulo, no se parte aquí de una visión idílica de las comunidades como unidades homogéneas y armónicas, sino como espacios sociales con contradicciones y conflictos internos y externos, pero que cuenta con mecanismos propios para mantener la unidad comunitaria. El “achicamiento” de las comunidades por parte del Estado ha sido un proceso de largo tiempo; para las organizaciones que impulsan la autonomía es un reto recrear una territorialidad más amplia que la propia comunidad e identificarse como pueblos.

La demanda de territorio se enmarca en el conjunto de derechos colectivos como la autonomía que proviene de reivindicar el carácter étnico de la lucha. La lucha desde lo étnico, y no desde la clase, como se dio en las décadas de los setenta hasta los ochenta y noventa, provocó una contradicción en lo que se debería poner en el primer plano; además, cuando aparece la demanda de lo étnico, otros actores, como las organizaciones sociales y no gubernamentales nacionales e internacionales empiezan a intervenir en el debate y en los procesos. Ello no quiere decir que la demanda de la autonomía está alejada de la solución a las reivindicaciones de clase; por el contrario, en la perspectiva de esta investigación, el reconocimiento de la autonomía implica el pleno reconocimiento y garantía de derechos que son de goce colectivo como el territorio, el autogobierno, el respeto a los sistemas normativos propios y la garantía de que el Estado debe cumplir con su obligación de garantizar derechos como la salud, educación, trabajo, vivienda, etc., desde las condiciones y necesidades que expresen los pueblos interesados.

Existen amenazas internas y externas. En ambos casos, la minifundización de la propiedad social es una realidad; en México los ejidos y comunidades en su gran mayoría no producen ya alimentos y materias primas, ha disminuido el consumo nacional, lo que ha contraído al mercado interno rural; las comunidades y los ejidos producen apenas lo suficiente para su propia subsistencia; en Bolivia, el proceso de minifundización es similar. Las divisas que se reciben por la migración alivian la situación de millones de familias.

La degradación ecológica y por supuesto, el avance de proyectos extractivos de empresas transnacionales son amenazas que deben ser afrontadas con estrategias políticas y organizativas de los pueblos indígenas. Las autonomías representan un obstáculo para las empresas extractivas, si están orientadas al fortalecimiento de la

sustentabilidad, al cuidado del entorno, y a los equilibrios en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza que en las cosmovisiones indígenas sobre el territorio se enuncian. Los marcos agrarios que han favorecido la titulación de la propiedad individual favorece la intervención y apropiación de las empresas; las autonomías también podrían favorecer una relación directa con las empresas, con graves consecuencias para los colectivos.

La autonomía, como forma de organización política pero también económica, puede ser una alternativa de productividad para las familias indígenas, que detenga la migración y fortalezca las relaciones de equidad al interior de las familias, las comunidades y los pueblos. Pero es necesario que exista un marco jurídico nacional que garantice plenamente los derechos de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que frene el poder y las prerrogativas de las empresas que depredan y se apropian de los territorios indígenas; al mismo tiempo, una relación política entre el Estado y los pueblos indígenas basada en el absoluto respeto a la libre determinación, cuya expresión es la autonomía, de los pueblos indígenas con respecto al Estado. En este sentido, la propuesta del Estado plurinacional boliviano constituye un gran avance en América Latina; las políticas institucionales, deben ir también en ese sentido.

Bibliografía

Aguiar, H., Velázquez C., M. C. (2008); "La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política en conflictos electorales municipales en Oaxaca", en X. Leyva, A. Burguete y S. Speed. *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS.

Agrónomos y Veterinarios sin Fronteras. (2009); *¿Acaso la tierra está enferma? La experiencia de Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen con CONAMAQ*. La Paz: STRATOS Imprenta Editorial.

Albó, X. (2002); *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA.

Aylwin, J. O. (2002); *El derecho de los pueblos indígenas a la tierra y al territorio en América Latina: antecedentes históricos y tendencias actuales*. Santiago de Chile: CEPAL – ECLAC.

Arruda Sampaio, Plinio. (2005); "La reforma agraria en América Latina : una revolución frustrada". En: OSAL : Observatorio Social de América Latina. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aires : CLACSO, 2005.

Barabas, A. M. (2003); *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. I). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bartolomé, Miguel Alberto. (2005) "Una lectura comunitaria de la etnicidad en Oaxaca", en M. Lisbona Guillén. *La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).

Bartra, Armando. (2008); *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México : UACM / ITACA / UAM.

Bebbington, A. y Humphreys Bebbington, D. "Actores y ambientalistas: Continuidades y cambios en los conflictos socioambientales en el Perú". Universidad de Manchester / Centro de Estudios Regionales de Tarija.

Bellamy Foster, John. (2000); *La ecología de Marx. Materialismo y Naturaleza*. España: El Viejo Topo.

Bello, Á. (2004); *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Chile: CEPAL.

Berraondo, M. (2006); *Pueblos indígenas y Derechos humanos*, Bilbao: Instituto de Derechos Humanos/Universidad de Deusto.

Bonfil Batalla, G. (1981); *Utopía y revolución, el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México: Nueva Imagen.

Carnero Hoke, Guillermo. (1979); *El indio y la revolución*. Lima: Editora prensa peruana.

Carrasco, Tania. (1999); *Doce Experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

Ceceña, Ana Esther. (2007); *Territorialidad de la dominación, Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana IIRSA*. Buenos Aires: Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.

Ceceña, A. E. y Barreda, A. (1995); "Chiapas y sus recursos estratégicos", en *Revista Chiapas*. México: ERA-IIE.

Choque, María Eugenia. "La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indios".

<http://www.pucp.edu.pe/invest/ridei/pdfs/Fernando_Garcia_Sociedades_interculturales_un_desafio_para_el_siglo%20XXI.pdf#page=13>. Consulta: marzo 14, 2009.

Choque, M. E. (n.d.). *La reconstitución del ayllu y los derechos colectivos*. Retrieved from http://www.pucp.edu.pe/invest/ridei/pdfs/Fernando_Garcia_Sociedades_interculturales_un_desafio_para_el_siglo%20XXI.pdf#page=13.

Concheiro Bórquez, Luciano. (2005). "Movimientos campesinos e indígenas en México : la lucha por la tierra", en OSAL : Observatorio Social de América Latina. Año 6 no. 16 (jun. 2005). Buenos Aires : CLACSO.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2006); *Tzotziles de Chiapas*. México: CDI. Disco compacto.

Colque, Gonzalo. (2008); *Gestión territorial comunitaria. Experiencias en las comunidades de las tierras altas de Bolivia*. La Paz : Fundación Tierra.

Colque, G., Plata, W. y Choque, R. (sistematizadores). (2008); *Desafíos de las comunidades de hoy, seis temas de debate desde el altiplano*. La Paz: Fundación Tierra.

Díaz Polanco, Héctor. (1996); "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México", en P. Gonzalez Casanova, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: La Jornada Ediciones.

Escárzaga, Fabiola. (2011); "Las comunidades interculturales y la política agraria del gobierno de Evo Morales", en G. Makaran (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: CIALC-UNAM.

Escárzaga, Fabiola. (2012); *Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe*, Política y Cultura, núm. 37. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Escárzaga, Fabiola. (2017); *La comunidad indígena insurgente : Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. La Paz : Casa Abierta al Tiempo.

Favre, Henri. (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Florescano, E. (1997); *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Aguilar.

Fundación Tierra. (2009); *¿Qué es la autonomía indígena originario campesina?* La Paz: Punto de Encuentro.

García de León, Antonio. (2002); *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*. México: Editorial Océano.

Gómez, M. (2006); "El Convenio 169 de la OIT", en M. Berraondo (coordinador), *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Gorza, P. (2006). *Habitar el tiempo en San Andrés Larraínzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*. México: UNAM / El Colegio de Michoacán.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2009); *Los ritmos del Pachakuti*. México: ICSyH – BUAP-Bajo Tierra Ediciones.

----- (2009); "La autonomía indígena-campesino-originaria en Bolivia o el difícil matrimonio entre política liberal y política communal", en *Revista Metapolítica*, Vol. 13, No. 67, noviembre-diciembre. México, D.F.

Gutiérrez Estévez, Manuel (compilador). (1998); *Mito y ritual en América*. Madrid: Editorial Alhambra.

Gutelman, Michel. (1971); *Capitalismo y reforma agraria en México*. México: ERA.

Harvey, David. (2007); *Espacios de Esperanza*. Madrid: Ediciones Akal.

----- (2007); Breve historia del neoliberalismo. Madrid: Ediciones Akal.

----- (2007); El Nuevo imperialismo. Madrid: Ediciones Akal.

Hernáiz, Irene. (2002); *Concentración de la tierra. Casos de doble dotación, tráfico de influencias, incumplimiento de la condición de dotación, latifundio y acaparamiento de tierras*. La Paz : Fundación Tierra.

Hernáiz, I. y Pacheco, D. (2000); *La Ley INRA en el espejo de la historia. Dos siglos de Reformas Agrarias en Bolivia*. La Paz : Fundación TIERRA.

Halbwachs, Maurice. (2004). *La memoria colectiva*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Jan Rus, G. A. (2002). "Una generación en crisis en los Altos de Chis: Los casos de Chamula y Zinacantan, 1974-2000". en R. A. Shanna y L. Mattiace, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: CIESAS/IWGIA .

Kay, Cristóbal. (1998); *¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra*. México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. Vol. 60.

Inda, A. A. (2003). *Los llamados de la memoria (Chiapas 1995-2001)*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

INRA. (2008); *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*. La Paz : INRA.

Léonard, E., Quesnel, A.O, Velázquez, E. (Coord.). (2003); *Políticas y regulaciones agrarias. Dinámicas de poder y juegos de actores en torno a la tenencia de la tierra*. México: CIESAS / Institute de Recherche pour le Développement.

Lomelí González, Arturo. (2002); *Los servidores de nuestros pueblos. Sy'uel jtuuneletik ta jlumaltik*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

López Austin, A. y Millones, L. (2008). *Dioses del Norte, Dioses del Sur*. México: ERA.

Mamani P., Mauricio. (1988); "Agricultura a los 4000 metros", en X. Albó, *Raíces de América: el mundo Aymara*. España: Alianza Editorial / UNESCO.

Mamani Ramírez, Pablo. (2007); *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu*. La Paz.

----- (2009); "Cartografías del poder indígena. Identidad y territorialidad en Bolivia". En *Revista Barataria*, No. 3, 2005. La Paz. Versión corregida.

----- (2007); *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu, experiencia organizativa y lucha del movimiento de los ayllus en Qullasuyu/Bolivia*. La Paz: CONAMAQ

Manzanilla-Shaffer, Víctor. (2004); *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. México : Secretaría de la Reforma Agraria / UNAM.

Mariátegui, José Carlos. (2007); *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas : Fundación Biblioteca Ayacucho.

Mariátegui, J. C. (1976). *Siete ensayos de la realidad peruana*. Madrid: Editorial Crítica.

Medina H. Andrés. "Los ciclos del indigenismo en México. La política indigenista del siglo XX", en M. Tarrío, S. Comboni y R. D. Quintana. (2007). *Mundialización y diversidad cultural. Territorio, identidad y poder en el medio rural mexicano*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Miranda, Hugo Alberto. (2002); *El caso Pananti y el derecho a la tierra en Bolivia. Informe del Estudio sobre la violación de los derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC)*. Santa Cruz : Fundación Tierra.

Miranda Pacheco, Mario. (Comp.) (1993); *Bolivia en la hora de su modernización*. México: UNAM.

Moguel Viveros, R. y Parra Vázquez, M. (1998); "La cuestión agraria en Chiapas. Seguridad y justicia en la tenencia de la tierra", en J. Moguel, y J. A. Romero (cords.). *Propiedad y organización rural en el México moderno*. México: Juan Pablos Editor / Facultad de Economía.

Morett Sánchez, J. C. (2003); *Reforma agraria: del latifundio al neoliberalismo*. México : Plaza y Valdéz / Universidad Autónoma de Chapingo.

Pérez, J. M. (1985); *Tradición oral de San Andrés Larraínzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*. Chiapas: Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas Subsecretaría de Asuntos Indígenas.

Platt, Tristan. (1999); *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí de la invasión europea a la República de Bolivia*. La Paz : Fundación Diálogo.

Polo Herrera, L. (2006); *Violencia y autonomía. La experiencia chiapaneca*. Tesis para obtener el título de maestra en Estudios Latinoamericanos. UNAM. México.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter. (2009); *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Venezuela: Ediciones IVIC.

Quispe Huanca, Felipe. (2007); *Tupak Katari Vive y vuelve carajo...* La Paz : Ediciones Pachakuti.

Reinaga, Fausto. (1953); *Tierra y Libertad*. Bolivia: Ediciones "Rumbo sindical".

Ribeiro, Darcy. (1972); *Configuraciones*. México: Secretaría de Educación Pública.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (1993); "Democracia liberal y democracia del ayllu", en M. Miranda Pacheco. *Bolivia en la hora de su modernización*. México : UNAM.

----- (2003); *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*. La Paz: Aruwiñiri – Editorial del Taller de Historia Oral Andino (THOA).

----- (1993); "Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo", en X. Albó y

R. Barrios (Coords.). *La raíz colonizadora. Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA; Aruwiñiri.

Rodríguez- Piñero Royo, L. (2006); "El sistema interamericano de derechos humanos y los pueblos indígenas", en M. Berraondo, *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Shaffer, V. M. (2004). *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. México: Secretaría de la Reforma Agraria-UNAM.

Sosa Elízaga, Raquel. (1996); *Los códigos ocultos del cardenismo: un estudio de la violencia política, el cambio social y la continuidad institucional*. México : UNAM / Plaza y Valdes.

Stavenhagen, Rodolfo. (2000); *Conflictos étnicos y Estado nacional*. México: Siglo XXI.

Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro. (2004); *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA.

Svampa, Maristella. (2009); "La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes", en R. Echav y H. Palacio Páez. *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, Resistencias y prouestas en tiempos de globalización*. Lima : Programa de Democracia Global, Conacami, Universidad de San Marcos.

Svampa, Maristella y Stefanoni, Pablo. (2007); *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: El Colectivo, Clacso.

Tapia, L. (2008); *Una reflexión sobre la idea de un Estado Plurinacional*. La Paz: OXFAM Gran Bretaña.

Thomson, Sinclair. (2007); *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo editores / Aruwiyiri Editorial del THOA.

Ticona Alejo, Esteban. (2000); *Organización y liderazgo aymara 1976-1996*. La paz : Agroecología Universidad Cochabamba / Universidad de la Cordillera.

Ticona Alejo, E. y. (s/f). *Jesús de Machaqa en el tiempo*. La Paz: Fundación Diálogo.

Urioste, M. (2005); *Los nietos de la reforma agraria (síntesis para el debate). Acceso, tenencia y uso de la tierra en el altiplano de Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.

Valenzuela Castaños, Ricardo. (2008); *Tierra y Territorio en Bolivia*. La Paz: Centro de Documentación e Información Bolivia, CEDIB.

Van den Berg, Hans. (1989); *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

Vargas Vega, John D. (2003); *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz : CIDES/CIPCA/Fundación Tierra/CEJIS/G-DRU.

Villafuerte Solís, Daniel, et. al. (1999); *La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos*. México: Plaza y Valdés Editores / UNICACH.

Viqueira, J. P. (2002). *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*. México: El Colegio de México / Tusquets Editores.

Zambrano, Carlos Vladimir. "Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural." En

Zavaleta Mercado, René. (1986); *Lo nacional popular en Bolivia*. México : Siglo XXI.

1 LA POBLACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA	13
2 TERRITORIO DEL TAHUANTINSUYU	37
3 LOS SEÑORÍOS AYMARAS.....	39
4 CALENDARIO AGRARIO AYMARA	41
5 LAS REGIONES DE BOLIVIA	43
6 UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LAS LENGUAS MAYENCES	46
7 UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL PUEBLO TZOTZIL EN CHIAPAS, MÉXICO.....	47
8 LAS REGIONES DE BOLIVIA	68
9 TABLA RESOLUCIONES PRESIDENCIALES DOTATORIAS DE TIERRA (1915-2002)	89
10 TABLA CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL REPARTO AGRARIO EN MÉXICO POR PERIODOS PRESIDENCIALES, 1934-1988	95
11 TIPOS DE PROPIEDAD SEGÚN LA LEY DE LA REFORMA AGRARIA.....	99
12 SUPERFICIE DISTRIBUIDA POR BENEFICIARIO SEGÚN PERÍODOS QUINQUENALES	101
13 TABLA SUPERFICIE DISTRIBUIDA POR BENEFICIARIO SEGÚN DEPARTAMENTO (1953-1993).....	102
14 TABLA DISTRIBUCIÓN DE SUPERFICIE POR BENEFICIARIO SEGÚN INSTITUCIÓN (1953-1993).....	103
15 TABLA SUPERFICIE DISTRIBUIDA POR BENEFICIARIO SEGÚN CLASE DE PROPIEDAD (1953-1993).....	104
16 TABLA TOTAL DE NÚCLEOS AGRARIOS CERTIFICADOS POR PROCEDE	112
17 TABLA AVANCE TOTAL DEL PROCEDE A NIVEL NACIONAL 1993-2006	113
18 TABLA AVANCE DEL PROCEDE EN EJIDOS Y COMUNIDADES DE 1993 AL 26 DE DICIEMBRE DE 2006	114
19 TABLA NÚCLEOS AGRARIOS QUE ADOPTARON EL DOMINIO PLENO DE PARCELAS EJIDALES Y APORTACIÓN DE TIERRAS DE USO	116
20 LAS REGIONES DE CHIAPAS	136
21 SAN ANDRÉS EN LA REGION TSOTSIL	136
22 SAN ANDRÉS.....	144
23 ILUSTRACIÓN JUNTAS DE BUEN GOBIERNO EZLN	165
24 ILUSTRACIÓN RELACIÓN DE EJIDOS CERTIFICADOS POR AÑO EN CHIAPAS 1993-2006	169
25 ILUSTRACIÓN PROCESO DE RECONSTITUCIÓN DEL QULLASUYU	180
26 TIERRAS TITULADAS COMO TCO.....	187