A person wearing a traditional indigenous headdress and patterned clothing is seen from the side, looking out over a vast valley. The valley features a winding river, terraced hillsides, and distant mountains under a cloudy sky. The scene is captured in a high-angle, slightly desaturated style.

Jirones en el camino:
PUEBLOS INDÍGENAS Y EXTRACTIVISMO MINERO
en América Latina

Manuel Ignacio Martínez Espinoza

JIRONES EN EL CAMINO:
PUEBLOS INDÍGENAS Y EXTRACTIVISMO MINERO
EN AMÉRICA LATINA

JIRONES EN EL CAMINO: PUEBLOS INDÍGENAS Y EXTRACTIVISMO MINERO en América Latina

Manuel Ignacio Martínez Espinoza



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Observatorio de las Democracias: Sur de México y Centroamérica

338.2098
M37

Martínez Espinoza, Manuel Ignacio

Jirones en el camino: pueblos indígenas y extractivismo minero en América Latina / Manuel Ignacio Martínez Espinoza.-- 1a. ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : UNICACH, 2017.

190 páginas ; 14x21 centímetros.

ISBN: 978-607-543-010-2

1. Minas – Recursos minerales. 2. Condiciones políticas – América Latina.

Primera edición: noviembre de 2017

D.R. © 2017, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1 Av. Sur Poniente 1460,
29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
www.unicach.edu.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza
29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Tel. y fax: (967) 678 6921, ext. 106
www.cesmeca.mx
editorial.cesmeca@unicach.mx

Observatorio de las Democracias: Sur de México y Centroamérica
Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza
29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

ISBN: 978-607-543-010-2

Impreso en México / Reservados los derechos.

La impresión de esta obra fue posible gracias al financiamiento del Fondo Mixto (CONACyT) Gobierno del Estado de Chiapas y por fondos de la convocatoria “Proyectos de Desarrollo Científico para Atender Problemas Nacionales 2014” del CONACyT.

Diseño de portada: María Lourdes Morales Vargas, sobre foto de Frauke Decoodt, “Dividir y vencer en la tierra del oro”, en Raíces y Alas Internacional, 25 de julio de 2012. Disponible en <http://www.rootsandwingsintl.org/es/blog/?p=240>.

Diseño y diagramación: Irma Cecilia Medina Villafuerte.

Corrección de estilo: Roberto Rico Chong y Liliana Velásquez Gómez.

Este libro ha sido dictaminado por la Dra. Claire Elizabeth Grace Wright, de la Universidad de Monterrey, y el Dr. Daniel Oliva Martínez, de la Universidad Carlos III de Madrid, quienes garantizan su calidad, actualidad y pertinencia.

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	17
Capítulo 1	
Los pueblos indígenas: el difícil confinamiento de lo heterogéneo	23
Un sendero por descubrir	25
¿De qué hablo cuando hablo de los pueblos indígenas?	29
Capítulo 2	
Emergencias y derechos indígenas: cuando los marcos jurídicos influyen en los movimientos políticos y viceversa	57
Lo que pasó puede volver a ocurrir	59
Movilizarse	60
Reconocer	72
Capítulo 3	
El extractivismo minero y los pueblos indígenas: entre el desarrollo y las luchas contra el exterminio	89
Preguntar para construir	91
El contexto de implantación del extractivismo minero en Guatemala	92
El extractivismo minero en Guatemala y el caso de la mina Marlin en San Marcos	110
El extractivismo minero a consulta en San Marcos	117
Paralelismos del extractivismo minero en América Latina	129
Síntesis, reflexiones y preguntas de una nueva partida	143
Jirones en el camino	166
Referencias	171

AGRADECIMIENTOS

No puedo permitirme iniciar formalmente este libro sin reconocer a quienes me han sostenido, guiado e impulsado para continuar con mis andanzas académicas y que además fueron parte imprescindible para escribir este texto.

Agradezco primero a las mujeres, los hombres, las niñas y los niños de las comunidades y organizaciones indígenas, sobre todo de Chiapas y Guatemala, que aun con sus recelos, me regalaron palabras, gestos y silencios que me enseñaron, orientaron y estimularon en este camino. Ellos son el conocimiento principal y es a ellos a quienes dedico este texto, con todo el respeto y solidaridad que les profeso.

Mi gratitud a quienes me apoyaron con disposición y gentileza durante mi estancia en España para el doctorado (2004-2009), lo que significó una gran ayuda para fundamentar mi investigación académica sobre los pueblos indígenas: Araceli Mateos Díaz, Bartolomé Clavero, Salvador Martí I Puig, Marco Aparicio Wilhelmi y Daniel Oliva Martínez, docentes e investigadores de quienes reformulé mis herramientas analíticas y aprendí mucho sobre el tema, muchos de sus textos son incluso referencias básicas en mi análisis.

Agradezco al Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México, mi alma máter, por el invaluable apoyo para iniciar mi investigación posdoctoral sobre el extractivismo minero en el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE), de 2011 a 2013. Como toda estación relevante, la del PROIMMSE (ahora CIMSUR) fue para mí un espacio de aprendizaje y crecimiento.

Quiero reconocer especialmente al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), mi actual institución de adscripción, por proveerme los espacios y recursos para concluir mi investigación. Sé que es lugar común, pero mi agradecimiento es plenamente sincero porque siempre he sido tratado con respeto y cordialidad. El CESMECA ha sido idóneo para desarrollarme en la academia porque predomina el respeto, la amabilidad y el compañerismo, aquello tan necesario para sentirse a gusto y que tanto escasea en el medio. En el CESMECA me he sentido enaltecido. He aprendido, compartido y reformulado. Me he afianzado, he recuperado bríos

y he renovado anhelos. Crecí como académico y como ser humano. Por eso, me enorgullece ser parte de esa dignísima institución del sureste mexicano.

El CESMECA ha sido mi institución de adscripción, pero nada hubiese podido investigar ni producir en los últimos tres años sin el respaldo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Primero con una beca posdoctoral y luego a través de una Cátedra; el CONACYT ha sido mi sostén para continuar con mi trabajo académico en medio de la precariedad imperante, por lo que estoy sinceramente agradecido de los apoyos que dicha institución me ha brindado. Soy un politólogo crítico pero también sensato, así que no tengo empacho en reconocer que gracias a los apoyos del CONACYT, nunca otorgados en detrimento de la libertad de cátedra o pensamiento, me he sentido más comprometido con la educación y la investigación en el país.

El sendero académico es un camino sinuoso y, a veces, hasta decepcionante. A pesar de ello, encontré en los últimos años a académicos y académicas no sólo versados sino que, al menos en su trato conmigo, evidenciaron valores humanos que instruyeron mi andar; por lo que me parece justo reconocerles y agradecerles. Agradezco al doctor Miguel Lisbona Guillén, excoordinador del PROIMMSE por confiar en mi proyecto posdoctoral y rescatarme del limbo de la incertidumbre una vez concluido el doctorado.

También al doctor Gabriel Ascencio Franco, mi tutor en mis dos años de estancia en el PROIMMSE, con quien aprendí de antropología y de relaciones académicas en Centroamérica, reflexioné sobre la científicidad de las ciencias sociales y la necesidad del rigor en la investigación. Ese aprendizaje lo recibí con la solidaridad, ironía, buen humor y sagacidad de la que sólo hombres como Gabriel son capaces de empuñar. Gabriel fue, sin duda, un tutor en toda la regla.

Mención especial merece el doctor Otto Schumann Gálvez, quien me enseñó que la gente imprescindible en la academia es la que posee la esperanzadora e inquebrantable intención de buscar y seguir buscando, hasta el final de sus días. Con mi querido maestro Otto aprendí que la grandeza en la academia radica no en lo que se ha conocido, sino en la pureza del sentimiento que ha impulsado la búsqueda de ese conocimiento. Y que la eminencia y la sabiduría se engrandecen con la humildad, la solidaridad y la franqueza. Para mí, el maestro Otto es el prototipo del académico erudito, por eso, creo que su dolorosa partida en 2015 dejó al mundo huérfano de su sabiduría.

Si el PROIMMSE fue para mí en semillero de académicos meritorios, el CESMECA ha sido un edén de enaltecimientos pues mis colegas me han ofrendado siempre respeto, amabilidad y conocimientos varios. De

todos y cada uno de mis colegas cesmequianos he aprendido algo que ha acrecentado mi labor académica.

Aun así quiero agradecer particularmente a cinco colegas del CESMECA: al doctor Alain Basail Rodríguez, quien además de creer en mis postulaciones para la beca posdoctoral y la Cátedra CONACYT, se ha vuelto mi referente de gestión académica, capacidad directiva e inteligencia social. Al doctor Jesús Morales Bermúdez, de quien no sólo he recibido destellos de cultura vasta, sino también un trato distinguido y la plácida sensación de ser estimado por un hombre genuinamente sabio. Al doctor Daniel Villafuerte Solís, quien representa para mí al investigador que ha encontrado el equilibrio congruente entre la crítica, la rigurosidad y la productividad académica. Al doctor Jesús Solís Cruz, con quien he compartido docencia en temas que nos apasionan y con quien he entablado una relación de estima diáfana y respetuosa que, estoy seguro, ha sido un soporte esencial para el funcionamiento de nuestro Observatorio de las Democracias (ODEMCA). Y ya que menciono al ODEMCA, quiero agradecer por último a la doctora María del Carmen García Aguilar, a quien admiro y estimo profundamente por su capacidad analítica y su generosidad humana. Alain, el doctor Jesús, Daniel, Jesús Solís y Maricarmen han encumbrado mi paso por el CESMECA.

Para concluir con mi institución de adscripción, quiero reconocer la labor tan profesional de María Isabel Rodríguez Ramos, Irma Cecilia Medina Villafuerte, Roberto Rico Chong y María de Lourdes Morales Vargas, quienes trabajaron con esmero, cuidado y pulcritud en todos los detalles editoriales necesarios para la publicación de este libro. Estoy en deuda con su dedicación tan competente.

Quiero agradecer también a Pablo Hernández Gómez por el apoyo incesante, dedicado y eficiente que me brindó en diversas pero imprescindibles tareas de búsqueda y revalidación de información. Pero, ante todo, por haberme refrendado la confianza en las y los investigadores en ciernes que son las y los estudiantes de licenciatura. “Pablín” es una de esas joyas ataviadas de juventud y seriedad que nos fortalecen la vocación y nos ratifican el compromiso con quienes apenas inician el sendero académico.

Concluyo las gratitudes del ámbito académico nombrando a la doctora Claire Elizabeth Grace Wright y al doctor Daniel Oliva Martínez, quienes gentil y profesionalmente dictaminaron el manuscrito final de este texto. Si bien es cierto que el contenido del presente libro es enteramente responsabilidad de quien esto suscribe, sus comentarios precisos fueron de gran valía para apuntalar algunos de los argumentos que aquí se exponen.

En un ámbito más personal, quiero reconocer sinceramente la enorme importancia de Hanna Laako en mi desarrollo profesional y humano gracias a su honestidad, dedicación, lealtad, agudeza crítica pero, ante todo, por su irrevocable integridad “starkiana”.

En los últimos años los he visto poco pero, precisamente gracias a esa distancia, he podido reafirmar que Juan Manuel Maya Paz, Gil Escutia Arteaga y Martin Sacchi Cerruti son aquellos seres vitales a los que uno vuelve, así fuese en recuerdo, para fortalecerse anímicamente. Ellos son mis amigos. Por eso, me alegra recordarlos.

Pero si el afluente de la vida nos distancia de unos, también nos compensa acercándonos a otros seres majestuosos. Indudablemente, quien más ha reconfigurado mi existencia en los últimos meses ha sido Rebeca Hernández Hernández. Una mujer fuerte, inteligente, alegre, hermosa, perseverante, trabajadora, recta, sensible, coherente, honorable, autónoma y muy digna: un ser humano poético que me ha embellecido la vida al enseñarme que, sin importar lo que nos falte, se nos oponga o se nos quiera imponer como destino, el amor a uno mismo es suficiente para cambiarnos el mundo.

En nuestro camino podemos tener la fortuna de hallar seres majestuosos pero siempre tenemos un origen. Por eso, agradezco con el corazón a mi madre, Ana María Espinoza Bello; mi padre, Víctor Manuel Martínez Calderón, y mis hermanos, Ana Berenice y Abel Fabricio Martínez Espinoza, quienes han constituido, ni más ni menos, mis fundamentos de vida.

Mis fundamentos han sido esenciales. Los seres que me han ennoblecido han sido relevantes. Todos son imprescindibles y por eso me ha sido necesario reconocerles. Pero hay dos personitas que me significan la vida, por más inconcebible que suene, desde mucho antes que nacieran: mis hijas.

Anna Aurora Martínez Laako, quien me dio la bendición de ser padre por primera vez, me anudó júbilos al horizonte y me revela incesante la aventura de la paternidad con esa silente pero alborozada curiosidad con la que va tomando su lugar en el mundo.

Alma Lumi Martínez Laako, quien desde hace 5 años llegó a mí como un retoño de esperanza y se ha vuelto mi hábito de vida con cada beso, abrazo, caricia y dibujo no pedido pero siempre esperado.

Aurora y Lumi le han dado sentido a mis pasos, esplendor a mis ojos y eternidad a mi sendero.

Yo fui para llegar a ellas. Soy por ellas. Y seguiré siendo para ellas.

Puedo desconocer todavía mucho de la vida pero ellas le han infundido a mi existencia una certeza tan profunda como inquebrantable: que las amaré hasta el último de mis alientos.

AGRADECIMIENTOS

Yoya, Buli: les corresponde hacer su propio camino cada vez con más soltura y persistencia. Deseo entonces que, entre otros, también puedan usar estos jirones para arroparse los pasos cuando los sientan vacíos de su Papá.

Manuel Ignacio Martínez Espinoza
San Cristóbal de las Casas, Chiapas
Septiembre de 2017

INTRODUCCIÓN

El presente libro atiende los parámetros de rigurosidad académica pero es, ante todo, una mirada analítica al camino andado. Más concretamente, este libro es un corte de caja sobre lo estudiado y reinterpretado en relación con los pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el marco del extractivismo minero en América Latina.

Alfonso Reyes afirmó que publicamos para no pasarnos la vida corrigiendo borradores. Yo pienso en el paso previo, por eso afirmo que escribimos para no pasarnos la vida reformulando concepciones. No sé si les pase a todos, pero creo que cuando nos adentramos intensamente en un tema podemos extraviarnos fácilmente en vericuetos, distraernos en paisajes o simplemente olvidarnos del propósito del viaje. Por ello, resulta necesario hacer un alto en el camino, respirar profundamente y mirar minuciosamente los pasos dados. Este libro, por lo tanto, es el resultado de un imperioso ejercicio académico-personal y relata el sendero que he recorrido durante los últimos años. Es decir, mi único objetivo es exponer los conceptos, definiciones, enfoques, hallazgos y reflexiones que he elaborado sobre los pueblos indígenas y sus derechos desde que me inicié en el tema, cuando colaboré en una investigación sobre la participación electoral en regiones indígenas financiada por el otrora Instituto Federal Electoral y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en 2000.

Desde entonces me he adentrado en asuntos específicos sobre el tema: los pueblos indígenas y sus derechos. Así, analicé el proceso político de las Juntas de Buen Gobierno del movimiento zapatista; los aspectos de la autonomía indígena, y la participación de comunidades y organizaciones indígenas de Chiapas y Guatemala en dos proyectos de cooperación al desarrollo de la Comisión Europea. Impartí clases sobre las dinámicas y conflictos de los pueblos indígenas en América Latina y estudié los derechos colectivos de dimensión participativa en dos proyectos mineros implementados en Chiapas y Guatemala, para luego analizar al resto de América Latina. Esto significó visitar y pernoctar en comunidades indígenas; asistir a reuniones y encuentros; conocer y entrevistar a líderes e integrantes de organizaciones y comunidades; viajar, leer, caminar, perderme y reencontrarme; cerrar la boca, abrir los ojos, trocar explicaciones teóricas complejas por otras más prácticas y sencillas; cambiar nociones viejas y adoptar enfoques nuevos. Conocer. Aprender. Rehacerme.

Recientemente concluí una investigación sobre el extractivismo minero en América Latina para confirmar la hipótesis de que en la región existe un modelo compartido del fenómeno. Dicha investigación tuvo como antecedente un estudio para un posdoctorado realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), centrado en los derechos colectivos de dimensión participativa en dos proyectos mineros llevados a cabo en Chiapas y Guatemala. Mi interés en ese estudio fue saber si las comunidades indígenas habían sido consultadas previamente sobre los proyectos; si los proyectos tuvieron como requisito obligatorio el consentimiento libre, previo e informado de los residentes del territorio donde se ejecutan, y si los pueblos indígenas participaron en la formulación, implementación y evaluación de dichos proyectos.

La investigación posdoctoral tuvo su antecedente en el estudio doctoral sobre la participación de los pueblos indígenas en dos proyectos de cooperación al desarrollo financiados e implementados por la Comisión Europea en Chiapas y Guatemala, que consideraban el fomento de la participación de la población indígena como una de sus actividades básicas. Durante el trabajo de campo surgió constantemente, como una preocupación apremiante de las comunidades y organizaciones indígenas, un tema que, al no ser uno de los propósitos del estudio, no formaba parte de las preguntas ni de los ejes del diálogo, pero que me resultó llamativo: el acceso y la extracción de los recursos naturales por actores externos y mediante políticas públicas herméticas, señalado incluso, por los entrevistados, como uno de los factores determinantes de la violación de sus derechos. Debido a su surgimiento a posteriori, y para respetar el esquema metodológico inicial de la investigación, no prioricé ese tema en los análisis de la tesis doctoral.

No obstante, pude evidenciar que la gestión de los recursos naturales en tierras y territorios indígenas, sobre todo en el marco de actividades extractivas promovidas por el Estado, continuó manifestándose como un asunto prioritario para las organizaciones y comunidades indígenas latinoamericanas en general, y chiapanecas y guatemaltecas en particular. Es así como decidí ahondar más al respecto mediante una investigación académica.

Tuve periodos de nuevos dolores de cabeza, desvelos y dudas y, más que respuestas, siempre nuevas preguntas. Leí decenas de textos nuevos, comprendí mejor algunos mecanismos de negociación entre el Estado y sectores sociales, identifiqué otros obstáculos para los derechos colectivos y maticé concepciones sobre los pueblos indígenas, pero también surgieron encrucijadas inesperadas: ¿era necesario analizar más profundamente las concepciones de territorio?, ¿el manejo que hacen los indígenas de sus recursos

naturales?, ¿introducir la variable medioambiental?, ¿ampliar el horizonte de observación a un ámbito más global y económico?, y hasta si vale la pena seguir hablando de derechos de los pueblos indígenas.

Al final, asumiéndome como el único responsable de las investigaciones, tomé mis propias decisiones de inclusión y exclusión y entregué mis productos finales, pero se asomó con mayor premura una certeza: merecía tener un espacio para la recapitulación. Una vez entregado los informes finales tuve ese momento de lucidez que eventualmente acontece en los trayectos, y supe que había llegado el momento de revisar, evocar e interpretar lo estudiado en los últimos años para escribir un libro.

Bien dice Gustave Flaubert, ese gran novelista francés: “el arte de escribir es el de descubrir en qué crees”. Eso es precisamente este libro: una andanza donde detallo la información y enfoques para adentrarme y entender el tema de los pueblos indígenas y sus derechos, sobre todo en un momento de profundas agresiones derivadas del extractivismo minero en América Latina. Mis qué, mis cómo y mis porqués de los últimos años.

Éste es un libro testimonial y académico. Es también personal, ¿habrá alguno que no lo sea? Como afirmó Fernando Pessoa: “los viajes son los viajeros; lo que vemos no es lo que vemos, sino lo que somos”. Escribo sobre lo que he investigado y aprendido, de la forma que me gusta y disfruto: como si me lo explicara a mí mismo. La honestidad tiene más posibilidades de emerger cuando uno se habla a sí mismo.

A pesar de esa introspección personal, este libro no renunció a la coherencia, la viabilidad, la rigurosidad y la crítica, porque quien esto escribe cree que los valores y las orientaciones no se oponen a la científicidad académica, sobre todo cuando uno se apega al método de investigación. Así, si bien es cierto que en este texto manifiesto mis posiciones ante los temas que expongo, esas manifestaciones se exhiben clara y críticamente, pues se presentan las pruebas y estudios previos que, siempre desde mi punto de vista, las avalan y, a pesar de ello, no postulo mis enfoques como irrefutables. Gracias a mi alma literaria, el estilo de este libro es más desenfadado, pero gracias a mi mirada académica el contenido está sustentado.

Al recapitular mis conocimientos, experiencias, definiciones, reflexiones y explicaciones sobre los pueblos indígenas me resulta inevitable recordar las decenas de actos que he presenciado y las personas que he conocido durante el trayecto. Como es lógico, he coleccionado decepciones y enaltecimientos de todo tipo, aunque al final la balanza se inclina más hacia éstos últimos. De entre todos estos, acaso los más radiantes han tenido que ver con identificar rasgos de dignidad, entereza e integridad en los indígenas, aun en medio de la

penuria y el abuso. Una de esas personas, además, me obsequió momentos de aleccionamiento y despertar que me impulsaron a seguir con mi trayecto: doña Dominga Vázquez Julaju, exalcaldesa indígena de Sololá (y primera mujer en ocupar dicho cargo).

En una entrevista de varias horas que tuve con ella, doña Dominga me habló de la historia del pueblo maya en Guatemala, me explicó sobre los niveles y espacios de discriminación hacia lo indígena; las estrategias de simulación del Estado y los gobiernos para con los pueblos indígenas, y sobre la lucha contra la minería y la defensa de sus tierras y territorios. Por sobre todas las cosas, doña Dominga me reafirmó que, tal como expresó la antropóloga Margaret Mead, el mundo sólo puede ser cambiado con las acciones cotidianas de ciudadanos pensantes y comprometidos.

Doña Dominga se pronunciaba sin autocomplacencia pero con devoción, sin rencor pero con firmeza, sin exceso pero con inteligencia. Y, ante todo, se expresaba con claridad y sencillez. De mi diálogo con ella aprendí mucho más que en decenas de libros que he leído. Por ello, articulo los contenidos de este texto con fragmentos de mis conversaciones con ella, porque antes de arrogarme la facultad de “darles voz” a los indígenas, prefiero resaltar con mi propia experiencia las enseñanzas que de ellos he obtenido. Y la conversación con doña Dominga fue tan excelsa que en sí misma transmite los contenidos de un conocimiento crítico y posicionado para con los pueblos indígenas.

Este libro se divide en tres capítulos que, aunque tienen sus temas autónomos, están concatenados por un tema principal: el origen, el significado, el desarrollo y el desafío de los pueblos indígenas y sus derechos colectivos en América Latina. Es decir, que la definición del sujeto permite entender el proceso y las características del marco jurídico-normativo, el cual puede ser evaluado en los hechos por un reciente fenómeno de extensión continental: el extractivismo minero.

En el primer capítulo abordo el concepto de pueblos indígenas para responder a la pregunta: ¿De qué hablo cuando hablo de los pueblos indígenas? Para ello, recurro a elementos políticos, sociales, económicos y jurídicos de visión histórica que, desde mi punto de vista, permiten acercarse a ese asunto complejo que es definir a los pueblos indígenas o, lo que es lo mismo, encontrar homogeneidad en la heterogeneidad.

En el segundo capítulo analizo los temas de las movilizaciones y los derechos de los pueblos indígenas en América Latina bajo el supuesto de que ambos temas están vinculados y que, en ese sentido, uno no puede explicarse sin el otro. En ese capítulo, de visión latinoamericanista, expongo las particularidades de cada tema y propongo explicaciones sobre las causas y efectos de cada uno.

INTRODUCCIÓN

Una vez llegado al hecho contrastable de la existencia de un marco jurídico normativo de derechos de los pueblos indígenas que ha tenido amplia repercusión en América Latina, pero que no se implementa, generando así una “brecha de implementación”, en el tercer capítulo analizo a profundidad tal hecho, a partir del estudio de un fenómeno reciente: el extractivismo minero. Primero reviso el caso de Guatemala, sin duda uno de los más emblemáticos, para afirmar que existe un modelo que se replica en todo el subcontinente y examinar las cuatro pautas del extractivismo minero en América Latina, y las afectaciones a los derechos de los pueblos indígenas.

Ofrezco también unas reflexiones finales que, antes que presentarse como conclusiones, son observaciones, puntualizaciones y síntesis sobre contradicciones, incoherencias y nuevas preguntas surgidas luego de explorar el sendero andado. En esa medida, son las bifurcaciones que se vislumbran en el camino.

Manuel Ignacio Martínez Espinoza
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Septiembre de 2017.

CAPÍTULO 1

LOS PUEBLOS INDÍGENAS: EL DIFÍCIL CONFINAMIENTO DE LO HETEROGÉNEO

Un sendero por descubrir

El camino era sinuoso y árido. Si bien el horizonte se fundía con un paisaje montañoso acicalado por unos rayos de sol matutinos, la verdad es que aquel era un paisaje insuficiente para presagiar lo que esa visita me depararía. Habían pasado treinta minutos, varios kilómetros y unas cuantas cordilleras desde que había iniciado mi viaje. El transporte se detuvo y el chófer me miró, colgó una expresión condescendiente en su rostro y dijo: “Es aquí, vos”, mientras señalaba un camino enguijarrado hasta ser engullido por el horizonte. Le agradecí por la indicación, bajé de la furgoneta y tomé el sendero. Detrás de mí se levantó una polvareda que quiso ocultar el sonido de un motor en marcha.

Traía conmigo una dirección inscrita en un pedazo de papel, y celosamente la escrutaba con la mirada. Después de andar unos pasos, supe que ese papel no me serviría de mucho, pues la calle no tenía letreros que indicasen su nombre, lo cual se imitaba fielmente en las casas con los números. Así que seguí a pie juntillas la última instrucción de mi papelito: “una casa de madera, con techo de lámina, al lado de una tiendita de productos artesanales”. En realidad, la indicación que realmente me servía era la última, porque casi todas las casas que había por ahí eran de madera con techo de lámina.

Nunca he sido especialista en medir distancias. Aun así recorrí sin exagerar más de cinco kilómetros sin hallar la casa que buscaba. Recuerdo que por teléfono dijeron: “Caminas unos treinta minutos y ya llegas”. No sé qué sistema de medición de zancadas utilizan ahí, pero ya estaba por cumplir una hora de caminata y simplemente no llegaba. No me vencía el desánimo ni se apoderaba de mí la zozobra, gracias a dos personas que encontré en el camino y confirmaron que iba en la dirección correcta. Es más, la última, una señora que iba de prisa a la compra, me había dicho: “Ya no le falta mucho, sólo unos pasitos y ya”. Esa indicación la tomé como acto de fe para soportar la hinchazón de los pies y la sed.

De repente encontré la tienda artesanal. Era un pequeño local con una hamaca de color amarillo jaspeado, y hasta que uno se acercaba un par de metros de distancia, se percataba de la venta de productos artesanales. Me saludaron con el clásico “pase adelante”. Me presenté e inmediatamente fui informado de que me esperaban; claro, no sin antes cuestionarme por

mi tardanza. Sonreí y sólo atiné a expresar: “Es que no encontraba la casa”. “Pero si nomás hay esta tienda de productos artesanales”, me expresaron a manera de observación levemente inculpativa. Volví a sonreír.

Me llevaron a la casa que estaba detrás del local. Bordeamos un pequeño maizal por donde revoloteaban libremente unas cuantas gallinas y otro tanto de perros. Una ligera neblina proveniente de las montañas se combinaba con el humo de un anafre para ensabanar el ambiente. Llegamos a una puerta cobriza entreabierta de donde salió doña Dominga Vázquez Julaju para recibirme.

La verdad es que no sabía qué esperar. Por teléfono fue muy amable pero no pude pronosticar ni su edad, ni mucho menos su aspecto. Aun así, aquella persona de mirada inquebrantable, rasgos invulnerables y manos incansables era perfecta para ser doña Dominga Vázquez, la primera alcaldesa indígena de Sololá.

La reunión inició de manera inmejorable: doña Dominga me ofreció un café preparado en olla de barro que, dicho sea de paso, había olfateado antes de cruzar la puerta de su casa. Nos sentamos en torno a una pequeña mesa de madera en un cuarto que, por los utensilios vistos alrededor, estaba seguro de ello, haría de cocina, comedor y, después lo comprobaría, sala de coloquios. Todo lo que había ahí estaba impregnado de ese aire de servicio y apego que brotan de las cosas que de tanto usarse forman, muy a su manera, la extensión de cada persona. La mesa de madera roída, las tazas de barro agrietado, las cucharitas de metal envejecido eran pequeños testimonios de integridad de quien se había habituado a ellas. Toda esa habitación transpiraba vitalidad y trascendencia.

Le agradecí por recibirme y le recordé el motivo de mi visita. Ella esbozó una discreta sonrisa y asintió con su cabeza. La entrevista comenzó formalmente. No tenía relación directa con el tema principal de mi investigación, pero no podía dejar pasar semejante oportunidad. Entonces le pedí que me relatara sobre la Alcaldía Indígena de Sololá y su experiencia como alcaldesa. Su rostro se le iluminó con ese halo que desvela honor, ahínco e ilusión por compartir. Todo aquello que antecede a una charla donde uno no sólo habla, sino que se abre por el bisturí de las palabras.

Bueno, primero déjeme explicarle que la Alcaldía Indígena está para velar por la defensa de los derechos y por la administración de la justicia, con base en los valores, de los kaqchikeles en este caso. Hace muchos años que existen las Alcaldías Indígenas pero hace no mucho que se les incluyó en el Código Municipal de Guatemala, ya son legales, pues. Sin embargo, falta mucho por hacer porque no se están

respetando los derechos de los pueblos indígenas, nos están tomando sencillamente como si no valemos, como si no existiéramos.

Doña Dominga tenía las manos en su regazo, sus ojos se fijaban en mis expresiones, y sus palabras revoloteaban en el ambiente con profunda tranquilidad, pero con firmeza. Siempre había creído que sólo quien tiene vocación o experiencia es capaz de expresarse como lo hacía ella. Pero en ese momento comprendí que, por encima de todo, es la convicción quien guía las reflexiones.

Doña Dominga continuó su exposición sobre la Alcaldía Indígena. Aunque me permitió grabar la conversación, yo tomaba notas de los argumentos que consideraba más relevantes o de los que necesitaba clarificar algunos detalles. Aun entre toda esa enriquecedora vorágine de preguntas y respuestas a manera de plática, me llamó poderosamente la atención un tema que emergía constantemente: los derechos de los pueblos indígenas. Durante las casi cuatro horas de la entrevista doña Dominga me habló de la Alcaldía Indígena, de la participación de las mujeres, de los proyectos de desarrollo, de la minería y de las consultas en Guatemala. En cada argumento, en cada anécdota, en cada destello de sus ojos, invariablemente invocaba los derechos de los pueblos indígenas. No hubo un solo tema donde no denunciara la violación de derechos a los pueblos indígenas y reclamara el cumplimiento cabal del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmados en el marco de los Acuerdos de Paz en Guatemala.

Sin lugar a dudas, el diálogo que tuve con doña Dominga ha sido la entrevista más enriquecedora que he tenido en los últimos años. En cada entrevista, hasta en las más tortuosas, uno siempre obtiene algo de utilidad: un gesto repentino, un silencio incómodo o hasta una respuesta ensayada, si son adecuadamente contextualizados, pueden ser más valiosos que cualquier discurso extenso. Sin embargo, eventualmente uno tiene la fortuna de vivir encuentros donde no sólo obtiene respuestas sino, sobre todo, enseñanzas. Donde es posible distinguir el cálido resplandor de la lucidez. Donde, de tantas interminables reflexiones heredadas, se sabe que se ha vivido un encuentro enaltecedor. Así fue mi encuentro con doña Dominga.

Recuerdo que al salir de la casa de doña Dominga me sentí con esa renovada energía que a uno le recorre cuando se siente abrigado por la briosa luz del entendimiento. Y se tiene la certeza de que sólo se entiende plenamente aquello que uno ha podido tocar en su esencia. Esa cálida sensación en mi interior se coronaba con un sinnúmero de pensamientos, reflexiones, indignaciones,

compromisos y esperanzas, que se me agolpaban en el cuerpo. Percibí la importancia, pero también las complicaciones de un gobierno indígena recíproco al oficial, distinguí las contrariedades de la participación política femenina al interior de las comunidades y organizaciones indígenas, supe de la enorme distancia entre el discurso de los proyectos de desarrollo y su impacto real, y hasta admiré las convicciones y la perseverancia de doña Dominga. Pero entre todo ello hubo un entendimiento que, pasados los años, ha sobresalido de aquel encuentro: la trascendencia de los derechos de los pueblos indígenas, aun con todos sus dilemas, para los propios derechohabientes.

Es necesario ser más preciso. Dicen que las grandes ideas son una costumbre en los genios. Yo no lo soy, por eso, cuando he tenido alguna buena idea, el proceso ha sido confuso, variable y pausado. Siempre que edifico una explicación coherente sobre algún proceso político, es porque por fin pude embonar todas las piezas que tenía en la cabeza desde hacía tiempo. La mayoría de las veces suelen ser explicaciones detalladas y consistentes, pero no originales; por eso mismo, las pistas definitivas me vienen de fuera. Eso me sucedió con los derechos de los pueblos indígenas.

Tuve mi primer acercamiento al seguir a los zapatistas de Chiapas, aquel movimiento político que, con su epicentro en el sureste de México, cimbró instituciones, conciencias y territorios. Volvieron a aparecer con lo estudiado sobre los movimientos indígenas, ese rabioso despertar de la mano de las transiciones a la democracia en América Latina. Continuaron con la cooperación al desarrollo, ese campo empedrado de buenas intenciones y cercado de mejores ganancias. Se mantuvieron con los diálogos, encuentros y reuniones con las propias comunidades y organizaciones indígenas. Y se afianzaron con todo lo visto y oído sobre la megaminería en tierras y territorios indígenas en Chiapas, Guatemala y el resto de América Latina. Aun con mi distanciamiento de enfoques jurídicos, los derechos de los pueblos indígenas se me aparecieron en todo momento como herramientas, vías, paraguas y caras de una misma moneda de toda movilización, reivindicación y objetivo vinculado con los pueblos indígenas.

En mi experiencia, conocer mejor un tema no significa tener más certezas sobre él sino, por paradójico que parezca, tener plenamente identificadas sus contradicciones. Ahora entiendo los derechos de los pueblos indígenas como ese cúmulo de postulados normativos que, planteados en términos jurídicos, tienen en esencia la pretensión simultánea de subsanar las deudas históricas con los indígenas, democratizar los Estados descolonizándolos y reformular la definición contemporánea de ciudadanía mediante su ampliación; todo ello, en sistemas políticos, sociales, económicos, jurídicos y culturales

excluyentes de los propios derechohabientes. En otras palabras, estos derechos son competencias y atribuciones justas, urgentes e ineludibles para los pueblos indígenas, concebidas para ser implementadas en los espacios y por los actores que tienen introyectadas —y en la mayoría de los casos, siguen reproduciendo— las causas por las que esos derechos se hacen necesarios. Si se me permite simplificar las contradicciones con una metáfora, recuperaría una pregunta de Eduardo Galeano: “Quienes hicieron al paralítico ¿pueden ofrecer la silla de ruedas?” (Galeano, 2008: 349). Según doña Dominga, sí deben hacerlo, pero no han querido.

¿De qué hablo cuando hablo de los pueblos indígenas?

“Desde que tengo buena la memoria recuerdo que nos han tratado mal, como si no existiéramos. No nos toman en cuenta, no respetan nuestra cultura, no respetan nuestras tierras, nos desvaloran porque nosotros los pueblos indígenas somos diferentes”. A pesar de la indignación que advertía en sus palabras, doña Dominga se expresaba con una claridad envidiable. Da igual que relatara sobre las discriminaciones sufridas desde niña, de las represiones que le tocó presenciar o de los múltiples rostros del despojo, doña Dominga conversaba sin aspavientos, con mirada fija y articulación contundente; con esa serenidad diáfana que sólo acontece cuando uno se habla frente al espejo.

“Nosotros los pueblos indígenas” y “somos diferentes” fueron dos de las frases que más le escuché pronunciar a doña Dominga. Aunque la transcripción de la entrevista me lo corroboró, sé que había sido así porque algunas de las dudas que llevé conmigo a aquel encuentro tenían que ver precisamente con la definición de pueblos indígenas. De manera que escucharle utilizar ese término y definirlo sucintamente mediante la invocación a la otredad me brindó ciertas certidumbres y algunas dudas.

Más que afirmar, lo que a mí me fascina es preguntar. No es desafección a las certezas o temor a los compromisos, es tan sólo un apego incesante al escrutinio escéptico, a enarbolar la crítica, la precisión, la claridad y la evidencia como las únicas pruebas del amor a la verdad en un mundo atestado de credulidades. Como escribió Carl Sagan: “En la ciencia no hay preguntas prohibidas, no hay temas demasiado sensibles o delicados para ser explorados, no hay verdades sagradas. Esta apertura a nuevas ideas, combinada con el escrutinio más riguroso y escéptico de todas las ideas, selecciona el trigo de la cizaña” (Sagan, 2000: 41). Y, con todo lo ingenuo y novel que pudiera sonar, no pretendo contribuir a la Revolución, tan sólo honrar a la verdad haciendo ciencia social. Aquí aparece José Ingenieros

en el relato para agregar que “la verdad es la más temida de las fuerzas revolucionarias” Y concluye Antonio Machado con un fragmento de su poesía: “Tu verdad no; la verdad / y ven conmigo a buscarla”.

No voy a negar el cúmulo de emociones que he sentido al visitar comunidades indígenas, conocer organizaciones y movimientos sociales de demandas indígenas y dialogar con varios de sus miembros. Mucho menos, la retahíla de esperanzas que me han ofrendado ni los profundos estremecimientos que me han provocado escucharlos o leerlos. “Un mundo donde quepan muchos mundos”, “el color de la tierra”, “no somos piezas de museo” o “la madre tierra” son frases que todavía refrescan mi rechazo por la desilusión y amparan mi creencia en las gestas cotidianas de quienes, según la expresión de Ernesto Sabato (2000), “cantan en la miseria”. Precisamente por lo anterior, para no confundir deseos con realidades, para honrar con la verdad en lugar de complacer con adulaciones y, sobre todo, desde una posición a favor de los derechos de los pueblos indígenas, la pregunta no es tautológica sino aclaratoria y pertinente: ¿qué y quiénes son los pueblos indígenas?

La respuesta, si es que alguna definición se puede arrojar tal autoridad, es compleja. No se trata de recurrir a aquel tópico tan repetido en las ciencias sociales: la complejidad como impostura de un conocimiento vago. Definir a los pueblos indígenas es una labor ardua debido a la multiplicidad de variables, algunas en franco contrasentido, que concurren en tal concepto. Para no desanimar al conocimiento, hay que ir por partes.

Por principio de cuentas, el propio término es una noción impugnada, pues no es la única que se ha utilizado para nombrar al sector poblacional que se quiere identificar. De hecho, se siguen empleando términos como pueblos originarios, comunidades indígenas, pueblos indios, naciones indígenas o grupos étnicos para referirse a los mismos colectivos. Y, a excepción del concepto de grupos étnicos, que puede extenderse a colectivos no indígenas (ver Barth, 1976 y Cardoso de Oliveira, 2007), el resto de los términos apuntados son igualmente válidos y, en ese sentido, aceptados para nombrar a los colectivos indígenas, entre otros argumentos, porque ellos mismos los utilizan para autoidentificarse. Un líder shuar del Ecuador expuso reveladoramente esta multiplicidad de conceptos sobre los indígenas:

A los pueblos indios nos han dado diferentes nombres. Nos llaman aborígenes. Otros nos llaman primitivos, algunos nos dicen etnias, para otros somos campesinos. Somos pueblos, somos nacionalidades, tenemos procesos nacionales propios. Hay quienes nos denominan indígenas para que no nos sintamos mal con la palabra *indio*. Si nos

atenemos al diccionario la palabra *indígena* significa originario del país. [...] Frente a esta confusión, nosotros, las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios, sea cual sea su desarrollo histórico, frente a este dilema hemos optado por el término de *nacionalidades indias*. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino porque comprendemos que la categoría *nacionalidad* expresa los aspectos económicos, políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos (Karakras, 1988).

Aunque reconozco la compleja multiplicidad de categorías de identificación, he elegido el término pueblos indígenas no sólo por una exigencia de uniformidad sino, sobre todo, por una posición ante lo que he querido estudiar; eso que Pablo González Casanova (2004) ha llamado “posición cognitiva”: la declaración de la posición que adopta el investigador ante lo que investiga como un signo de honestidad que, de la mano de un método riguroso, contribuyen a la cientificidad en las ciencias sociales.¹

Mi posición cognitiva ante los pueblos indígenas es por la satisfacción de todas sus necesidades básicas y el reconocimiento, salvaguarda y promoción de sus manifestaciones políticas, sociales y culturales, sin menoscabo de las del resto de la población; en suma, por su propia autodeterminación. Es decir, por todo aquello que es el sustento y objetivo de los derechos de los pueblos indígenas.

Más adelante reflexionaré sobre las características, contradicciones y carencias de los derechos de los pueblos indígenas, para efectos de lo que abordo —la elección de un concepto para referirme a ese colectivo—; basta por ahora con señalar que pueblos indígenas es una categoría jurídica en desarrollo a la que le corresponde una serie de derechos humanos de ejercicio colectivo en el derecho internacional. Dicho de otro modo, el concepto pueblos indígenas tiene un propósito jurídico-político en el derecho internacional: la denominación de un sujeto de derechos y la designación de una comunidad política. Concretamente: 1) el sujeto específico al que se le

¹ “La verdad sin posición no existe; y no es posible la búsqueda de ‘la verdad’ sin el reconocimiento de su carácter siempre relativo a la posición que ocupa el sujeto cognitivo-activo. Sólo la ignorancia, la mentira, el autoengaño —en sus distintas posiciones y formas de asunción— distorsionan u ocultan las posiciones cognitivas de observación y lucha, de lucidez y poder del observador-actor” (González Casanova, 2004: 104).

reconocen derechos particulares y 2) el grupo que, reivindicando demandas comunes, ha sido la base política para el ulterior desarrollo de derechos colectivos. De ahí la razón de elegir el concepto pueblos indígenas para estar en concordancia con ese cúmulo de derechos que ya se les reconocen en el marco jurídico-normativo internacional.

Antes de continuar con la definición, es preciso señalar que a pesar de la orientación que trae consigo, la elección del concepto pueblos indígenas invoca un escollo jurídico-político: el uso de la categoría “pueblo” que en el derecho internacional se vincula al derecho a la libre determinación y, por ende, a potestades de soberanía y estatalidad. Tal categoría ha polemizado el concepto y ha dificultado la aceptación y el entendimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Abordaré esta discusión en el siguiente capítulo, en la sección de los derechos de los pueblos indígenas, pero no quería dejar de mencionar que también se ha refutado el uso del concepto pueblos indígenas desde ciertas arenas de la política y el derecho.

Continúo afrontando la pregunta: ¿qué o quiénes son los pueblos indígenas? He señalado que aunque se les nombra —o se nombran— de distintas maneras, para ser coherente con mi posición cognitiva de implementación del marco jurídico-normativo de derechos, elegí el término pueblos indígenas que, dicho sea de paso, ha sido interpelado por los defensores del Estado-nación. Pueblos indígenas es, pues, el concepto que elegí para nombrar al colectivo de los indígenas. Lógicamente, debe seguir la definición: ¿quiénes son los pueblos indígenas? Y aquí retomamos las complejidades.

“Somos pueblos e indígenas porque nuestras raíces están sembradas en estas tierras”, pronunció el representante del Congreso Nacional Indígena de México en el Congreso de la Unión el 28 de marzo de 2001. “Los pueblos indígenas somos los verdaderos hijos de la tierra”, le escuché decir a un hombre en un encuentro por la defensa del territorio en Chiapas. Todo parece indicar que ellos suelen tener claro qué significa y quiénes son los pueblos indígenas cuando deciden nombrarse así. Yo también lo tenía muy claro, pero como suele suceder, cuando uno se adentra sin dogmas en lo que ha elegido, surgen los claroscuros.

Según el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, indígena es el originario del país de que se trata; o sea, indígenas de cada país serían todos los originarios de esos países. Así, la acepción de indígena que se utiliza en el concepto pueblos indígenas no es léxica sino histórico-política, como se verá más adelante. Con todo, tal vez el mayor y más evidente contraste en el término pueblos indígenas es un pecado de origen del propio concepto: la reducción de lo heterogéneo en un afán de cohesión

del colectivo por identificar. Ya lo advirtió Daniel Oliva en ese libro que tanto me guió durante mi acercamiento al tema de los pueblos indígenas:

Se ha constado que es difícil identificar con esa definición a un grupo heterogéneo de pueblos que, aunque cuentan con algunas características comunes, son diferentes entre sí. Hay diversidad y diferencia entre ellos: geográfica, en su organización económico-social, en sus niveles de integración y acercamiento al progreso occidental (Oliva, 2005: 30-31).

Para explicarlo más ampliamente, si bien se hallan elementos concurrentes en el sujeto por reconocer también existe una gran cantidad de factores que los diferencian, indicando así que, más que homogeneidad, lo que hay en los pueblos indígenas no es una comunidad única e inmutable sino una variedad de grupos diversos que, en no pocos casos, están enfrentados entre sí. Escribo esto y recuerdo el desasosiego que me produjo saber que los grupos paramilitares que han atacado a los zapatistas de Chiapas están conformados por indígenas, varios de ellos vecinos de las propias comunidades zapatistas, o que las rencillas históricas entre k'iche's y mames les han impedido actuar en conjunto por más que la intelectualidad indígena en Guatemala hable de un "pueblo maya" o, para hablar de experiencia personal, las decenas de veces que hablantes de alguna lengua indígena negaron autoidentificarse como indígenas, reconociéndose sólo con el gentilicio de su municipio, región, estado o país, confirmándome así lo que había leído de Guillermo Bonfil: la palabra indio o indígena ha sido rótulo de discriminación.²

A la luz de lo expuesto, "¿quiénes son los pueblos indígenas?" se refuerza como una pregunta, más que pertinente, necesaria. A pesar de los atascaderos reseñados, se puede afrontar la cuestión desde diversas ópticas.³ He elegido abordarla con un enfoque socio-histórico y enmarcando la definición en su utilidad jurídico-política. Esto es, entroncándola con la fundamentación y los objetivos de los derechos de los pueblos indígenas.

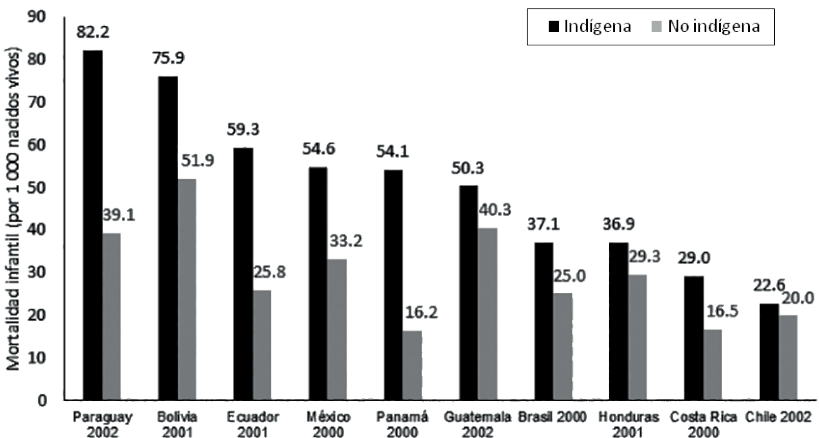
² Según analiza Guillermo Bonfil Batalla, la categoría indio o indígena denota una relación colonial, pues esa denominación surgió en el marco de la invasión europea y persistió bajo el colonialismo interno de los nuevos Estados nacionales surgidos en América en el XIX (ver Bonfil Batalla, 1972).

³ Debates sobre el concepto de pueblos indígenas se encuentran en Anaya (2005), Daes (1995), Oliva (2005) y UN (2009: 4-7).

Sin obviar el intenso debate sobre su justificación y significado, gracias a mi (de)formación en ciencias políticas entiendo a los derechos humanos como las garantías de dignidad de las personas en sociedad que se postulan como capacidades jurídicas que el Estado debe salvaguardar. No surgen ni se desarrollan de forma natural o automática sino que provienen de reivindicaciones que grupos y colectivos conforman e impulsan según los contextos que perciben como contrarios a su integridad y que, mediante diversas vías, obtienen la legitimidad necesaria para institucionalizarse legalmente. Esta visión se cumple cabalmente en los derechos de los pueblos indígenas.

Los derechos de los pueblos indígenas son horizontes normativos y facultades jurídicas de orden colectivo reconocidas a un grupo poblacional específico, con el fin de garantizarle una vida digna en sociedad. Para ser sujeto de derechos este grupo debe compartir el padecimiento de condiciones que vulneren —real o potencialmente— la dignidad de su vida en sociedad. Este punto es, según mi juicio, el elemento central más evidente para la definición de los pueblos indígenas, el factor que unifica —al menos teóricamente— a los heterogéneos grupos indígenas y sustenta el reconocimiento de derechos colectivos concretos: el hecho de que aun con sus diferencias compartan, en su mayoría, situaciones de pobreza económica, discriminación cultural, desigualdad social, exclusión política y aislamiento jurídico.

Cuadro 1.1. Tasa de mortalidad infantil (por cada mil nacidos vivos) en diez países de América Latina, según condición étnica

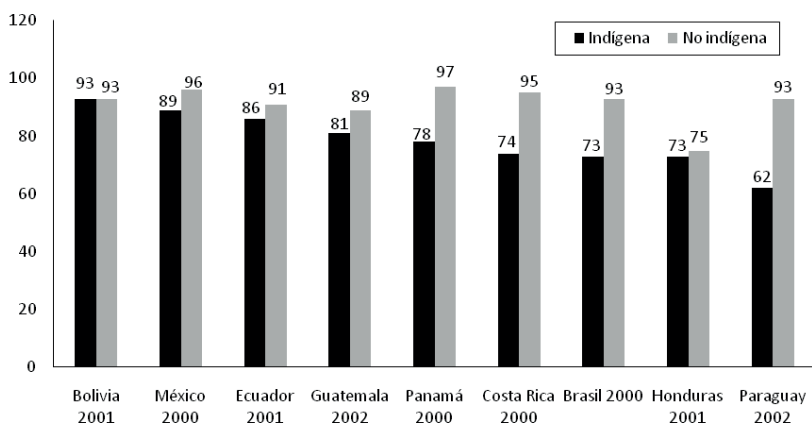


Fuente: Del Popolo y Oyarce, 2005: 49.

Por ejemplo, cuando se revisa la tasa de mortalidad infantil y se agrega la variable de condición étnica, resulta que en todos los países latinoamericanos los niños que más mueren son los indígenas, en casos tan extremos como Paraguay donde la diferencia entre mortalidad infantil indígena y no indígena es de 43.1 puntos porcentuales, o Bolivia donde la diferencia es de 24 puntos porcentuales.

De igual forma sucede con la escolaridad, pues aunque en todos los Estados latinoamericanos se reconoce el acceso universal a la educación, la mayoría de los niños que no asisten a la escuela pertenecen a los pueblos indígenas. En promedio, cerca del 30% de los niños indígenas latinoamericanos de entre 6 y 11 años no están escolarizados, llegando al caso extremo de Paraguay donde el indicador llega al 38%.

Cuadro 1.2. Escolarización de niños de entre 6 y 11 años en América Latina, según condición étnica

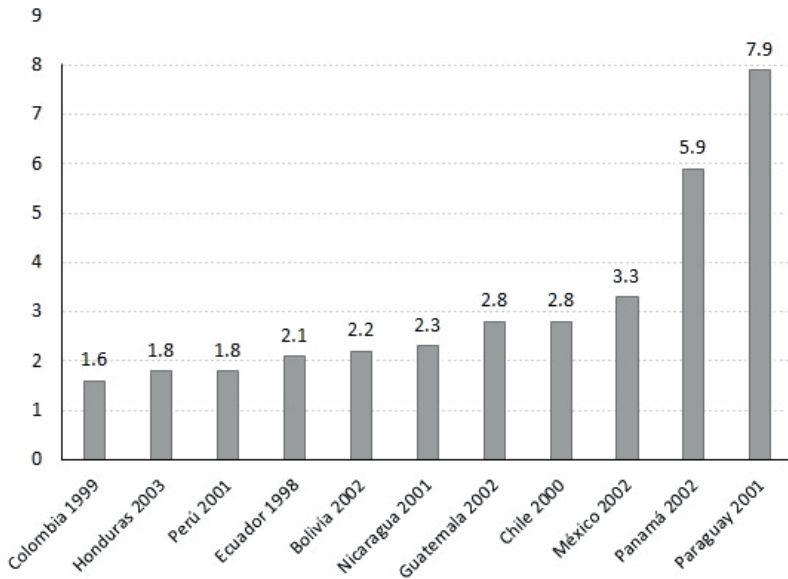


Fuente: Del Popolo y Oyarce, 2005: 53.

“En América Latina, ser indígena aumenta las posibilidades de un individuo de ser pobre” se puede leer en un informe publicado por el Banco Mundial (Hall y Patrinos, 2005). Otro estudio, publicado por el Banco Interamericano de Desarrollo, destaca que la pobreza en países como Bolivia, Brasil, Guatemala y Perú se debe en exclusiva a razones de raza y origen étnico (Deruyttere, 2001). A su vez, una obra de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe —comisión regional de la Organización de las Naciones Unidas— asentó que en todos los países latinoamericanos la incidencia de la pobreza extrema es mayor entre las poblaciones indígenas que entre las no indígenas,

y alcanza tasas del 5.9% en Panamá y del 7.9% en Paraguay —esto es, que por cada pobre no indígena en extrema pobreza hay seis y siete indígenas en extrema pobreza, respectivamente— (ver cuadro 1.3).

Cuadro 1.3. Incidencia de la pobreza extrema en la población indígena como múltiplo de la incidencia en la población no indígena en América Latina



Fuente: CEPAL, 2007: 152.

Las publicaciones y los datos aludidos confirman lo que se puede mirar instantáneamente en los países latinoamericanos: la profunda correlación entre precariedad económica y etnicidad. Esto es, que las personas con más privaciones en sus condiciones materiales de existencia son, en su mayoría, indígenas. Y eso, sin mencionar sus inopias en los sistemas político, cultural o jurídico.

He conocido todo tipo de argumentos para explicar la incidencia de la pobreza en los pueblos indígenas. Desde el clásico, y muy repetido: “Son pobres porque quieren”, hasta las distintas versiones de las confabulaciones de Estados Unidos con los gobiernos latinoamericanos, pasando por referencias al idioma, las actividades agrícolas, la residencia en el campo, la religión, las fiestas comunitarias, la higiene o el número de hijos. Hay textos académicos que mezclan causas con consecuencias, como el de Isabel Kempf (2003), donde se afirma que la situación de los indígenas latinoamericanos

se debe particularmente a cinco razones: a) la pérdida de sus tierras; b) la migración y la discriminación racial en las áreas urbanas; c) las visiones estereotipadas y los prejuicios hacia ellos; d) el impacto de la globalización y de las políticas económicas internacionales, y e) la aplicación de teorías de desarrollo y programas antipobreza inadecuados.

Sin embargo, la explicación que he ido construyendo y que me convence es más estructural y está compuesta de argumentos político-sociales históricos. Esto es que las condiciones de marginación económica, exclusión política y discriminación social, que padecen en su mayoría los pueblos indígenas en América Latina, provienen de un modelo de Estado monoétnico heredado de la época colonial, conservado en las repúblicas independientes y resistente a desmontarse en la época contemporánea. Esta causa estructural tiene sus ramificaciones en los diseños institucionales, los sistemas políticos, sociales, jurídicos, culturales y económicos, así como en la hechura e implementación de las políticas públicas; o sea, aquello que Rodolfo Stavenhagen (2009) catalogó como “discriminación institucional”: la discriminación a los pueblos indígenas en la distribución de bienes socialmente valiosos; es decir, los servicios generales necesarios para mantener o mejorar sus niveles de vida, en materia de salud, educación, vivienda, tiempo libre, medioambiente, etcétera.

Aquí emerge ese que me parece el segundo elemento central para la definición de los pueblos indígenas (el primero, como ya se detalló, son las privaciones compartidas); es decir, lo que también los unifica: la historia. O, más concretamente, el modelo heredado desde la Colonia. Sin ser tan determinista, este enfoque comparte lo postulado por Bonfil (1972), para quien la gran diversidad interna de los grupos precolombinos quedó eliminada desde el momento mismo de la llegada de Colón a América, por lo que a partir de ese momento su condición de colonizados los igualó.

En mi experiencia, evocar la época colonial entre latinoamericanos suele ser una convocatoria a extremismos donde germinan acusaciones que, sin menospreciar su autenticidad, llevan a un túnel de consignas poco propicio para las reflexiones críticas y basadas en la evidencia. Sí, la Colonia fue una época tan oscura que muy pocos se atreven a reivindicar su valía. Precisamente por eso, y para vincularla con la definición de los pueblos indígenas, es pertinente analizar sus pormenores.

Hace ya más de 520 años que los pueblos que habitaban este continente, al que nombrarían América, experimentaron un contacto radicalmente opuesto a todo lo que habían tratado. La llegada de los europeos les significó cambios violentos y drásticos de toda índole, incluida la de su propia existencia,

pasando por la pérdida de sus instituciones políticas y el quebranto de sus culturas. Ni más ni menos que la destrucción de su mundo y la cosmovisión que les daban sentido.

Evidentemente, la raíz de tales acontecimientos se halla en la otredad, en esa forma de conceptualizar al Otro, en este caso, a la forma como Europa “descubrió” oficialmente a América.⁴ La narración de un gran escritor es un testimonio palmario:

12 de octubre de 1492

Guanahani

Cae de rodillas, llora, besa el suelo. Avanza, tambaleándose porque lleva más de un mes durmiendo poco o nada, y a golpes de espada derriba unos ramajes.

Después, alza el estandarte. Hincado, ojos al cielo, pronuncia tres veces los nombres de Isabel y Fernando. A su lado, el escribano Rodrigo de Escobedo, hombre de letra lenta, levanta el acta.

Todo pertenece, desde hoy, a esos reyes lejanos: el mar de corales, las arenas, las rocas verdísimas de musgo, los bosques, los papagayos y estos hombres de piel de laurel que no conocen todavía la ropa, la culpa ni el dinero y que contemplan, aturridos, la escena. Luis de Torres traduce al hebreo las preguntas de Cristóbal Colón:

¿Conocéis vosotros el Reino del Gran Kahn? ¿De dónde viene el oro que lleváis colgado de las narices y las orejas?

Los hombres desnudos lo miran, boquiabiertos, y el intérprete prueba suerte con el idioma caldeo, que algo conoce:

¿Oro? ¿Templos? ¿Palacios? ¿Rey de reyes? ¿Oro?

Y luego intenta la lengua arábiga, lo poco que sabe:

¿Japón? ¿China? ¿Oro?

El intérprete se disculpa ante Colón en la lengua de Castilla.

Colón maldice en genovés, y arroja al suelo sus cartas credenciales, escritas en latín y dirigidas al Gran Kahn. Los hombres desnudos asisten a la cólera del forastero de pelo rojo y piel cruda, que viste capa de terciopelo y ropas de mucho lucimiento.

Pronto se correrá la voz por las islas:

⁴ Como ya se ha documentado, los primeros europeos en llegar a América 500 años antes de Colón fueron los vikingos, quienes en el siglo X establecieron al menos una colonia en la isla de Terranova, actual territorio de Canadá (ver Wahlgren, 1990).

¡Vengan a ver a los hombres que llegaron del cielo! ¡Tráiganles de comer y de beber! (Galeano, 1982: 54).

El primer gesto en el contacto oficial de Europa con América es declarar que las tierras forman parte de España, lo que Todorov —autor de uno de los análisis más lúcidos sobre la conquista de América— ha nombrado como un acto de nominación extendido (Todorov, 1987: 36); una evidente expresión de superioridad ante el Otro.

Tal forma de relacionarse con el Otro quedó evidenciada en las propias descripciones de lo que el genovés acababa de encontrar. Para Colón, los nativos eran diferentes a los europeos pero semejantes entre ellos (misma estatura y desnudez, misma ausencia de lengua, ley y religión), de manera que no eran más que partes del paisaje natural del nuevo mundo, accesorios sin derechos ni voluntad, especímenes de una colección digna de exhibirse en Europa. Como dedujo Todorov: “Colón descubrió a América pero no a los americanos”, pues su percepción etnocéntrica del Otro, proveniente de la convicción de superioridad europea, impidió un conocimiento etnográfico real del Otro, sentando las bases para justificar el esclavismo y la asimilación de los indígenas.

Colón fue al encuentro de sus preconcepciones, pues cuando interpretaba su convicción se antepone a su experiencia: “Su hazaña misma, el descubrimiento de América está en relación con el mismo comportamiento: no la descubre, la encuentra en el lugar donde ‘sabía’ que estaría” (Todorov, 1987: 31). Es así que el descubrimiento de Colón fue en verdad una negación inicial del americano que supuso una posterior invención basado en sus precogniciones; así, inauguró los mitos del “buen salvaje” o “el pobre perro” que otros pensadores europeos, como Montesquieu, Voltaire, Hume o Bacon retomaron y retocaron para referirse a los indígenas americanos, por ejemplo, con el epíteto de “hombres degradados”. Ilustrativo es el calificativo de *barbari* (bárbaros) que se usó para categorizar a los indígenas americanos, pues significaba “seres extraños no sólo a la cultura propia, sino también, pues otra no se concebía, a la civilización sin más, como la especie más ajena de humanidad que por entonces cupiera concebirse” (Clavero, 1994: 5).

La conceptualización inicial que hizo el europeo del americano se cimentó en sus preconcepciones, pues lo diferente le era sinónimo de ausencia. En ese sentido, lo descubierto se le presentó como un todo por fundar: nuevos nombres, creencias, edificaciones y dueños. Nada por reconocer, todo por apropiarse. Empresa que se retroalimentó en la expansión del cristianismo y la acumulación del oro, las dos convicciones principales que sustentaron las

acometidas conquistadoras de los europeos en el Nuevo Mundo: “la necesidad de dinero y el deseo de imponer al verdadero Dios no son mutuamente excluyentes; incluso hay entre los dos una relación de subordinación: la primera es un medio y la segunda es un fin” (Todorov, 1987: 20).

Una vez que se anunció el descubrimiento del Nuevo Mundo, que el papa Alejandro VI concedió a perpetuidad a la corona española todo lo que se descubriese al oeste y a la corona portuguesa lo que se descubriese al este, que los monarcas ibéricos asumieron la misión de expandir la fe católica, y que los conquistadores visualizaron su ascenso social en las nuevas tierras, comenzó el proceso de conquista y colonización de América, que transformó drásticamente la vida de las poblaciones nativas.

La distribución de la población indígena era desigual cuando los españoles arribaron al continente, siendo Mesoamérica y los Andes centrales los puntos de máxima concentración poblacional, ya que las sociedades autóctonas americanas alcanzaron allí los más altos niveles de organización económica, social, política y cultural. Según los casos, esta distribución de la población facilitó o entorpeció la conquista española de América y repercutió igualmente sobre la ulterior colonización: las sociedades indígenas organizadas fueron conquistadas con mayor rapidez pues cayeron como entidades unificadas (por ejemplo, los aztecas y los incas) mientras que en las sociedades disolutas la conquista fue más lenta puesto que los indígenas pudieron resistir separadamente (como en el norte de México o el centro de Chile); en unos pocos lugares (zonas de la pampa argentina o sur de Chile) la población nativa nunca llegó a ser conquistada (Gibson, 1990: 160-161). Una vez consumada la conquista militar se sucedió una larga serie de simultáneas transformaciones demográficas, geográficas, económicas, sociales, políticas, jurídicas y culturales.

Acaso la perturbación más alarmante tuvo que ver con el desplome del número de la población nativa; a grado tal que dicho episodio se ha denominado “catástrofe demográfica” (Sánchez Albornoz, 1990). Algunos datos son devastadores: en 1519 había cerca de veinticinco millones de indígenas en el valle central de México, cifra que se redujo a sólo 750 000 (3%) en 1630. En el territorio del actual Perú se calculó la existencia de nueve millones de indígenas en 1520, y para 1570 sólo quedaban 1.3 millones (14%). En algunas regiones de Centroamérica la disminución de la población indígena fue del 80% al 90% y en otras desapareció por completo (Kramer *et al.*, 1994: 79). Para todo el continente se estimó una población de setenta millones de indígenas antes de la llegada de los conquistadores, pero 150 años después la

cifra decreció a 3.5 millones; es decir, sólo 5% (Sánchez Albornoz, 1990).⁵ Este fenómeno no tiene parangón en la historia: “Los europeos colonizaron otros continentes —África y Asia— en el siglo XIX, pero el contacto con pueblos más primitivos nunca suscitó tamaña disminución de la población autóctona” (Sánchez Albornoz, 1990: 18). Tzvetan Todorov afirma: “El siglo XVI habrá visto perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana. Si alguna vez se ha aplicado con precisión a un caso la palabra genocidio, es a éste” (Todorov, 1987: 144). Aunque la catástrofe demográfica se debió a múltiples factores,⁶ es posible que la afirmación de Todorov no sea tan descabellada.

América fue vista como botín por los conquistadores, de manera que la organización de la mano de obra y la distribución de las tierras se estructuraron en torno al enriquecimiento inmediato de los conquistadores. De esta forma, los indígenas americanos fueron tratados como vasallos (tributarios) de las coronas ibéricas y como mano de obra esclava o sobreexplotada. Al respecto, la encomienda o repartimiento fue la institución secular más importante que reguló las relaciones entre españoles e indígenas.⁷ Su rasgo básico fue la asignación de indígenas a colonos españoles, llamados encomenderos, para recibir tributos y mano de obra. La encomienda fue una institución explotadora a gran escala que abarcaba una sociedad indígena fragmentada en comunidades independientes, cada una dominada por el encomendero y su

⁵ Cuando menos interesantes son algunas de las reacciones en torno a este fenómeno por las autoridades coloniales que ha reseñado Galeano (2008). Por ejemplo, el arzobispo Liñán y Cisneros negaba el aniquilamiento de los indios: “Es que se ocultan —decía— para no pagar tributos, abusando de la libertad de que gozan y que no tenían en la época de los incas”. La Corona consideraba tan necesaria la explotación inhumana de la fuerza de trabajo aborígen, que en 1601 Felipe III dictó reglas prohibiendo el trabajo forzoso en las minas y, simultáneamente, envió otras instrucciones secretas ordenando continuarlo “en caso de que aquella medida hiciese flaquear la producción”. Un virrey de México consideraba que no había mejor remedio que el trabajo en las minas para curar la “maldad natural” de los indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista, sostenía que los indios merecían el trato que recibían porque sus pecados e idolatrías constituían una ofensa contra Dios.

⁶ Véase el artículo de Nicolás Sánchez Albornoz (1990) donde, al afirmar que la guerra de conquista no fue suficiente para la exagerada disminución demográfica de la población, enumera hasta ocho factores que explican tal fenómeno, entre ellos: la esclavitud, la construcción de ciudades, los trabajos forzados en las minas, la imposición de nuevas dietas y el desánimo por la vida entre los propios indígenas.

⁷ “Los términos encomienda y repartimiento se referían esencialmente a la misma institución, aunque el último remarcaba literalmente el acto de distribución y asignación de indios; mientras que el primero enfatizaba la responsabilidad del encomendero hacia sus indios” (Gibson, 1990: 161).

séquito respectivo. Se desarrolló durante el siglo XVI en las áreas de influencia azteca e inca, así como en América Central, Venezuela, Ecuador, Colombia y el norte de Chile (Gibson, 1990).

La encomienda comenzó a decaer a finales del siglo XVI, debido fundamentalmente al descenso de la población indígena. Entonces, los indígenas se sujetaron directamente a la autoridad real, la cual tomó forma de corregimiento o alcaldía mayor, donde un oficial real (llamado corregidor o alcalde mayor) ejercía la jurisdicción colonial local teniendo, entre otras funciones, la de justicia local, exacción de los tributos y el mantenimiento del orden en la comunidad.⁸ Se justificó tal cambio para ejercer un trato más humanitario con la población nativa, pero “En la práctica, la explotación de los indios por los corregidores, con desprecio de la ley, pasó a ser aceptada e institucionalizada” (Gibson, 1990: 162).

Para 1700 ya se podía hablar de un sistema económico claramente identificable para la Colonia; éste tenía cuatro rasgos esenciales: la existencia de una serie de centros mineros, sobre todo en México y Perú; la fundación de regiones agrícolas y ganaderas periféricas a los centros mineros, para el aprovisionamiento de víveres y materias primas, —el prototipo de estas regiones fueron unidades de producción patriarcales conocidas comúnmente como haciendas—;⁹ un sistema de latifundio orientado hacia la exportación, denominado “plantación” en las zonas tropicales y subtropicales, y la creación de un sistema comercial para canalizar el oro y la plata a España, con el fin de pagar por los bienes producidos por Europa occidental, a través de un puerto español para la distribución a las colonias americanas¹⁰ (Stein y Stein, 1970).

Evidentemente, la Colonia también provocó cambios territoriales y readecuaciones políticas a la población nativa americana. La dominación española destruyó inmediatamente todas las grandes estructuras políticas

⁸ Se instaló la mita como una nueva institución para regular la mano de obra indígena en el sector público. En la mita, cada comunidad indígena se responsabilizaba de liberar una parte de su población masculina para trabajar por intervalos periódicos. Cada grupo laboral trabajaba para su patrón durante un período concreto, que iba de una semana a cuatro meses o más. Los trabajadores recibían un salario modesto y regresaban a sus comunidades al tiempo que un nuevo contingente, reclutado y asignado de la misma manera, ocupaba sus puestos (Gibson, 1990: 175).

⁹ Estas unidades de producción agrícola tuvieron gran raigambre en América y se conocieron con diversas denominaciones: fundo, chacra, estancia o granjería. Las haciendas eran unidades de producción para el consumo local mientras que las plantaciones eran unidades de producción para la exportación.

¹⁰ Para conocer con detalle el sistema económico colonial, ver Romano (2004).

de la América precolombina. La única unidad indígena que sobrevivió a ese proceso fue “el pueblo” o la localidad principal llamada “cabecera”.¹¹ Así, el pueblo principal —o cabecera—, subdividido en barrios y que gobernaba a una red local de poblados satélites o familias, fungió como el principio fundamental de la estructura política colonial. En general, fue esta unidad política, individualmente o en combinación con otras, “la que fue dada en encomienda, la que se convirtió en parroquia en la organización eclesiástica colonial, y la que pasó a ser objeto de la jurisdicción de un corregimiento en la organización política colonial” (Gibson, 1990: 164).

Teóricamente, los caciques de los pueblos de indios —llamados *tlatoanis* en México y *curacas* en Perú— heredaron sus posiciones de acuerdo con las normas de sucesión indígenas, lo que tuvo efectos colaterales.¹² Sin embargo, dado que las dinastías locales llegaron a su fin con la conquista y el interés de los españoles por controlar a las comunidades indígenas, los jefes locales eran frecuentemente externos a los pueblos o claramente cercanos a los conquistadores. Así, los jefes indígenas locales promocionaron y coadyuvaron al asentamiento en las comunidades indígenas de las instituciones españolas como la Iglesia, la encomienda, la mita y el corregimiento. Como se ha documentado (Gibson, 1990), en casos de no cooperación o de abierta resistencia de los pueblos de indios, el clero, los encomenderos y los corregidores hacían uso de la fuerza y, en casos extremos, desterraban o asesinaban a los jefes locales para instalar sucesores dispuestos a cooperar.

¹¹ Desde la época de su fundación, las ciudades españolas estuvieron divididas en una sección central, la “traza”, para los españoles, y los suburbios, para los indígenas (que iban desde municipios indígenas organizados hasta las aglomeraciones desordenadas de chozas) (Lockhart, 1990: 85).

¹² Esto generó que durante un tiempo se creara una aristocracia indígena que controló los gobiernos de los pueblos de indios. Tanto los *tlatoanis* en México como los *curacas* en Perú surgieron como poderosas autoridades en el mundo posterior a la conquista, desempeñando un papel de cacique universal como “gobernantes títeres” y haciendo de mediadores entre la sociedad española y la india. A los caciques, y a otros miembros de la clase alta india, se les permitía llevar armas de fuego, espadas, usar vestimenta de corte español, montar a caballo y confraternizar con colonos blancos. Para la inmensa mayoría de la población indígena, la adopción de rasgos y productos españoles fue un proceso mucho más lento y más selectivo que para los caciques u otros indios pertenecientes a la clase alta. Aunque los *curacas* tuvieron más influencia en los gobiernos de indios que los *tlatoanis*, también fueron perdiendo influencia frente a mestizos y españoles con el paso del tiempo, hasta prácticamente desaparecer con la introducción del modelo del municipio ibérico en los pueblos de indios (Gibson, 1990: 167-168, 181-183).

A mediados del siglo XVI, de manera paralela al decaimiento de la encomienda, hubo un cambio en la organización política de las comunidades indígenas con la introducción del modelo ibérico del municipio en los pueblos de indios: cabildos (consejos municipales), alcaldes (jueces) y regidores (concejales) elegidos por sufragio o por nombramiento del consejo de gobierno, en contraposición al gobierno indígena personal, dinástico y hereditario. De esta forma, el nuevo gobierno, por medio del cabildo, fungió como principal intermediario entre el Estado español y los indígenas. Aun así, debe señalarse que, del mismo modo que lo sucedido en los cambios contra la encomienda, los cabildos de los pueblos indios nunca fueron instituciones verdaderamente poderosas pues las principales decisiones eran tomadas por el clero, el encomendero y el corregidor.

Párrafos atrás se indicó que la expansión del cristianismo fue una de las convicciones que sustentó la acometida conquistadora en el Nuevo Mundo. Esto fue de gran impacto para los indígenas pues les trastocó valores, les implantó nuevas orientaciones y los reorganizó a partir de esa ideología.

Como argumenta Florescano (1997), a diferencia de otras formas de conquista y dominio de territorios, la española se distinguió por su obsesión de convertir a los nativos al cristianismo y trasladar a las nuevas tierras la civilización occidental. Religión sólo había una: la católica, que por lo tanto debía hacerse universal. Al respecto, afirma Gibson que la religión fue el más enérgico esfuerzo que realizaron los españoles para modificar a las sociedades indígenas (Gibson, 1990: 169).

Los misioneros fueron quienes fungieron como los agentes encargados de llevar a cabo la labor evangelizadora en un proceso dual que implicó la destrucción de las religiones indígenas y el adoctrinamiento del catolicismo. El resultado final fue el sincretismo; es decir, la fusión de la fe cristiana y la fe pagana.¹³ Para el siglo XVII el cristianismo jugaba un papel determinante en cualquier comunidad indígena de la América ibérica. En cada pueblo indígena la Iglesia católica representaba el símbolo de autoridad e identidad más

¹³ Este sincretismo se dio de distintas formas. Los indígenas podían mantener una posición politeísta mediante la aceptación cristiana como un miembro adicional del panteón, o prestando la atención principal a la santísima trinidad o a la comunidad de santos más que al dios cristiano. La crucifixión podía parecerles una forma de sacrificio humano. Los indígenas, que parecían venerar según el rito cristiano, colocaron ídolos tras los altares a la espera de una respuesta en caso de que la religión cristiana les fallara. Así, elementos de la fe cristiana pudieron ser incorporados al mundo esencialmente pagano (Gibson, 1990: 169-170).

importante para los indígenas, reflejado en los días del santo patrón de cada localidad o en las cofradías (asociaciones de fieles católicos también conocidas como hermandades).¹⁴ Así, los indígenas utilizaron a la religión como factor de creación y recreación de identidades.

Como se puede inferir, la Colonia implicó no sólo la creación de sistemas económicos, políticos e ideológicos sino también una nueva estratificación social. ¿Cómo fue esta organización de la sociedad?, Stein y Stein (1970) explican que la conquista de América produjo una sociedad de superiores e inferiores basada en las razas. La estratificación colonial, que catalogan como “tragedia de la herencia colonial”, se estableció mediante el fenotipo (la fisonomía y el color de la piel), por lo que fue llamada también pigmentocracia: una élite de blancos o casi blancos, una masa de gente de color —indios y negros—, mulatos y mestizos, y la gama de mezclas de blanco, indio y negro, denominada castas.

Como detalla Lockhart (1990), el concepto social que abarcaba prácticamente todos los aspectos en la Colonia era el de jerarquía, en la cual cada uno de los tres grupos étnicos principales (europeos, amerindios y africanos; que eran llamados en términos generales como español, indio y negro) tenía su posición fija. Tal concepto fue hispanocéntrico; es decir, el principio básico que cuanto más español fuera el sujeto (en fenotipo y en cultura), más alta sería su posición en la sociedad.

A pesar de la jerarquía, hubo mezclas de razas en la Colonia que, precisamente por la trascendencia de la pureza de sangre, se buscó encapsular dentro de lo que se conoció como sistema de castas; esto es una forma de estratificación social rígida con pretensiones de inamovilidad. Tal era la importancia asignada a la pureza de sangre que se clasificaron los distintos tipos de “cruzas” entre los tipos puros (español, negro e indio), con términos

¹⁴ Las cofradías, como afirma Gibson, fueron una institución que promovió solidaridad y un cierre de filas de los indígenas contra cualquier presión externa: “Contra españoles y otros indios la comunidad india podía proclamar su identidad y afirmar su superioridad según el carácter de su santo patrón, el tamaño de su iglesia, o la brillantez de sus fuegos artificiales durante las fiestas. Los santos, iglesias y fuegos artificiales, al igual que el compadrazgo y la cofradía, eran introducciones españolas y, por lo tanto, representaban un cierto grado de aculturación. Pero todas ellas reforzaban el sentido de la comunidad india, de igual forma que los bailes, trajes y máscaras, y otros medios genuinamente indios para realizar las mismas cosas” (Gibson, 1990: 184). Para Lockhart, las cofradías coadyuvaban a la formación de una subcomunidad étnica; es decir, comunidades dentro de la población indígena en general (Lockhart, 1990: 84). Análisis más detallados sobre las cofradías de los indígenas en la Colonia pueden consultarse en Martínez Domínguez (1977) y Tanck de Estrada (2000).

tan rimbombantes como “chino” (mezcla entre morisco y española), “salta atrás” (mezcla de chino con india) o “lobo” (mezcla de salta atrás con mulato). Como se puede advertir, las mezclas de razas fueron muy criticadas en la Colonia, sobre todo por quienes veían amenazados sus privilegios, basados en la estructura de dos sociedades separadas, pues la movilidad de los mestizos desplazaba aún más a los integrantes de las sociedades indias y negras.

La categoría “indio” —usada en la época colonial para designar a las personas con raíces precolombinas y diferenciarlas de los españoles— tuvo la pretensión de generalizar patrones culturales y uniformar la diversidad. “Lo indio” creó unidad donde no existía e ignoró las especificidades de sociedades muy heterogéneas. Es más, los propios integrantes del sector indio no utilizaban tal etiqueta para identificarse, ni entre los integrantes de un pueblo de indios o hablantes de la misma lengua, ni para otros pueblos indios u otros hablantes de lenguas nativas. Por ejemplo, en inscripciones coloniales hechas en náhuatl, la población se identificaba a través de subunidades o unidades provinciales y, algunas veces, mediante negocios u oficios, pero no como “indios” (Lockhart, 1990: 81).

La conceptualización del Otro fue base normativa que justificó el orden colonial, argumenté páginas antes. La relación con el Otro sustenta los métodos de la producción, la organización política y la estratificación social, pero no con desafección al contexto, sino, precisamente, por el predominio de ideologías específicas de la época. Esto resulta evidente en el ámbito jurídico.

Como detalladamente expone Clavero (1994), la colonización se sometió a un ordenamiento cuyas bases se definieron no por un derecho sino por una teología, por la teología de los colonizadores. Es aquí donde radicó la exclusiva cultural, la presunción civilizatoria, el imperialismo de fondo: sólo una religión era la legítima. Este principio privativo permeó en los ordenamientos jurídicos, pues el derecho comenzaba por concebirse no como facultad de personas o comunidades, sino como un orden de la sociedad, el cual se basaba en una doctrina cristiana formada durante los últimos siglos medievales de la primera expansión europea.

Dado los principios que la religión sentó y la teología materializó, en el derecho no se plantearon elementos como la aceptación sin más de los indígenas, de otra religión o de otro ordenamiento socio-político. El jurista y el teólogo, entonces, podían determinar el derecho de poblaciones diferentes a su cultura porque estaban ejerciendo la misión de expandir el cristianismo desde el propio ordenamiento dado por esa doctrina. Anaya (2005) reflexiona que bajo la presunción de la capacidad propia y la incapacidad ajena (sólo Europa es civilización), se formó un “derecho de gentes” que admitieron

hasta el genocidio como práctica legítima para cumplir su deber religioso de expandirse.

En ese ordenamiento, los derechos estaban plenamente vinculados a su estatus. Así, “la cuestión del derecho de los indígenas es cuestión del estado de los indígenas: no tiene sentido tratar de una cosa sin abordar la otra. El punto resulta el del *status*” (Clavero, 1994: 12). ¿Cuál era el estatus de los indígenas en la sociedad colonial? Como ya se destacó, el inferior. Pero además, como explica Clavero (1994: 13), ese estatus de los indígenas se justificó jurídicamente mediante un trío de estatus previos: el de rústico, persona miserable y menor.

La rusticidad implicaba una falta de participación en la cultura, por lo que a ese estatus no le correspondía buena parte del derecho objetivo. “Se trata en sustancia de un estado de desentendimiento y abandono, de discriminación y marginamiento, por parte del derecho objetivo respecto a la mayor parte de la sociedad” (Clavero, 1994: 13-14). La personalidad miserable, por su parte, era la de aquellos que, no valiéndose socialmente por sí mismos, requerían de un amparo social; personalidad que se le aplicó a indígenas, huérfanos y viudas. Finalmente, la personalidad jurídica de minoría significaba que las personas a quienes se les aplicaba tenían limitaciones de la razón humana; es decir, no se les consideraba “gente de razón” plena o propiamente.

Dada la suma de los estatus de rusticidad, miseria y minoría asignados a los indígenas sin necesidad de evidencia, por presunción de derecho propio, se decretó que instituciones foráneas, en este caso la Iglesia y la Corona, ejercieran funciones de amparo. Por lo tanto, “de la multiplicación de los tres estados de humanidad (rusticidad, miseria y minoría) se produjo un *status de etnia*” (Clavero, 1994: 16-17). De este modo, en clara sintonía con lo destacado sobre el descubrimiento del Otro en los primeros contactos oficiales entre Europa y América, el estatus de “indígena” se estableció por la conjunción de estados preexistentes. La realidad descubierta se subsumió a la formalidad ya conocida:

No hubo ningún tratado jurídico que se ocupase específicamente del *status* indígena. Bastaban los estados ya acuñados. No se produjo un nuevo derecho, como no fue precisa una nueva teología, para la novedad de América, para su invención, pese a toda la historiografía, a toda ella y no sólo la hispana. Lo mismo que el fundamento teológico, el régimen jurídico no fue objeto de invención alguna. No la hubo, no podía haberla, desde el momento en que no cabía la admisión de un derecho propio indígena (Clavero, 1994: 18).

En resumen, la conquista y el establecimiento del orden surgido de ésta, la Colonia, significaron la destrucción y el reordenamiento territorial, demográfico, político, económico, social y cultural de los habitantes precolombinos de América a partir de tres matrices: 1) la concepción de las tierras de América y de sus habitantes como botín para el enriquecimiento inmediato y de vasallos de la corona española, 2) un único modelo de civilización, el ibérico-europeo, con una estratificación social a partir de la raza y la sangre (fenotipo) y 3) la misión evangelizadora de la extensión del catolicismo. Lo cual propició un estatus de los indígenas caracterizado por la tríada explotación económica-exclusión política-marginación social. Aun con sus excepciones, este modelo fue la norma en la época colonial y, como ya expresé páginas atrás, el que aún mantiene enclaves que condicionan la situación actual de los pueblos indígenas. Veamos de manera breve la continuidad de este modelo colonial.

Los procesos de Independencia en América Latina no sólo no trastocaron el modelo colonial en cuanto a los pueblos indígenas, sino que profundizaron sus efectos etnocidas mediante enfoques asimilacionistas e integracionistas. Y lo que fue peor, algunos derechos que habían sido considerados de forma precaria en la Colonia, como las posesiones y las formas de gobierno, fueron tajantemente anulados desde mediados del siglo XIX.¹⁵ Ello se vinculaba con una visión antropológica predominante derivada del evolucionismo lineal y etnocéntrico, según la cual las sociedades humanas pasan por los mismos estadios de evolución. En esa visión, la única trayectoria posible para las sociedades primitivas es un esfuerzo de mimetización de las sociedades consideradas como más avanzadas. Como podía esperarse, a las sociedades indígenas se las consideraba como un estadio primitivo e inicial de un proceso unilineal de evolución que se superaría al incorporarlas a las sociedades nacionales; es decir, se buscó diluir la heterogeneidad cultural en homogeneidad nacional¹⁶ (Aparicio, 2005: 324-325).

Consumado el quiebre con la corona, los países nacientes tuvieron frente a sí el reto de configurar un modelo político-económico que les proveyese

¹⁵ Para el caso de las tierras, ver Aylwin (2001).

¹⁶ Hay numerosos ejemplos al respecto, uno muy ilustrativo se dio en un decreto del gobierno de Guatemala de 1892 en donde se convocó a un concurso sobre la mejor manera de civilizar a los indígenas. El ganador de dicho concurso enumeró diversas causas sobre el atraso de los indígenas, tales como la ignorancia, la embriaguez o la propiedad común de las tierras. Entre otras observaciones, afirmó: "Si la civilización significa adelanto, luz, progreso, ¿qué progreso, ni qué luz, ni qué adelanto caben en esos pueblos estacionarios, que nada comprenden de su pasado ni se preocupan por su porvenir?" (Aparicio, 2005: 327).

andamiajes sobre los cuales echar a andar su independencia. Sin embargo, lo que había en su interior era una estructura colonial jerarquizada y tradicional que dificultaba tal empresa (haciendas, enclaves señoriales, redes de lazos personales y clientelares). Es así que la clase política decimonónica (vinculada al sector oligárquico) se confirió la tarea de construir una nación y modernizar a la sociedad. De manera que, al tener como referencia los procesos e ideologías europeas de la época, abrazó fervorosamente el liberalismo, destacando el concepto de “un nación, un Estado”. Este liberalismo latinoamericano se inclinó por una homogeneización casi fanática al vincular en su diagnóstico a las comunidades indígenas con la etapa colonial, haciéndolas incompatibles con el proceso modernizador.¹⁷

Y así vemos cómo la misma palabra “indígena” o “indio” comenzará a suprimirse del lenguaje jurídico, y cuando alguna norma deba referirse a dicha realidad hablará de los *pobres*, los *menesterosos*, los *campesinos* o, como mucho y cuando no haya más remedio por tener que precisar en el terreno de la responsabilidad civil o penal, los *llamados indios* o los *antes llamados indios* (Aparicio, 2005: 335).

Aunque puede inferirse, hay que explicitarlo: para ese tiempo (¿sólo para ese tiempo?) debe leerse “nación”, “modernización”, “cultura” como un único tipo de “nación”, “modernización” y “cultura”. ¿Cuál? Pues la de los criollos y mestizos hablantes del castellano, con costumbres y aspiraciones occidentales, defensores de la propiedad privada. Ésta es la matriz ideológica, la referencia y la aspiración que están detrás de las estructuras políticas independientes y su correlato ciudadano independiente en América Latina. Como afirma Enio Cordeiro: “La construcción del Estado nacional implicó la destrucción de los particularismos culturales” (Cordeiro, 1994: 59.)

Se trata de la imposición como general de un concepto particular, de esta forma todavía de imperialismo cultural. No se está postulando un derecho para todos y para cada uno de los individuos, para toda la humanidad y para todo ser humano, sino solamente para aquellos determinados seres, para aquellos afortunados individuos, que respondan a la concepción (Clavero, 1994: 23).

¹⁷ Por ejemplo, uno de los primeros decretos de la Asamblea liberal de Guatemala fue la extinción de todos los idiomas indígenas (ver Pinto Soria, 1994).

La nación se concibe como un arquetipo homogéneo: un solo idioma, una sola religión y un único tipo de derecho. Ése es el modelo político, social y cultural que, como se deduce, sólo podían cumplir cierto tipo de personas, entre quienes no estaban los pueblos indígenas. ¿Qué se planteó hacer, entonces, con el “problema” indígena en las incipientes naciones latinoamericanas independientes?; pues, como no correspondían al modelo establecido, ni tampoco se les consideraba aptos para gobernarse por sí mismos (recuérdense las categorías coloniales de miserable, rústico y menor), se decidió que el Estado debía tutelarlos.

Tal visión se nota claramente en las Constituciones políticas donde, o no se hacía mención de los indígenas o simplemente se les recordaba su condición de tutelaje. Aquí un caso ilustrativo: la Constitución ecuatoriana de 1830 expresaba claramente quiénes eran los ciudadanos ecuatorianos.

Art. 12. Para entrar en el goce de los derechos de ciudadanía se requiere: 1) Ser casado, o mayor de veintidós años, 2) Tener una propiedad raíz, valor libre de 300 pesos y ejercer alguna profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como sirviente doméstico o jornalero. 3) Saber leer y escribir.

Art. 68. Este Congreso Constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable (Constitución del Ecuador, 1830).

Así, el modelo de tutela indígena fue la política que las clases hegemónicas de los nacientes Estados latinoamericanos utilizaron con los pueblos indígenas para llevar a cabo su proyecto de nación. Aun cuando existen otras clasificaciones sobre las formas de tutela indígena en América Latina (nombradas como tipos de indigenismos)¹⁸, considero que la sistematización propuesta por Yrigoyen

¹⁸ Oliva (2005) los cataloga como: 1) indigenismo segregacionista colonial de los siglos XVI al XVIII; 2) indigenismo asimilacionista republicano del siglo XIX, y 3) indigenismo integracionista del siglo XX. Para Marzal (1993), los elementos definidores de los tres tipos de indigenismo son: que el indigenismo colonial perseguirá que “las sociedades y culturas indígenas deben conservarse como tales bajo control (defensa-explotación) de la sociedad dominante; por su parte, el indigenismo republicano defiende que las sociedades indígenas deben ‘asimilarse’ a la sociedad nacional para formar una sola nación mestiza; finalmente, el indigenismo moderno promueve que las sociedades indígenas deben ‘integrarse’ a la sociedad nacional, pero conservando ciertas peculiaridades propias” (Marzal, 1993: 44).

(2008) es esclarecedora y útil para el presente análisis. Esta investigadora reconoce que han existido dos formas de tutela indígena en América Latina: el modelo asimilacionista y el modelo integracionista.

El primer modelo de tutela indígena tiene su aparición junto con los Estados latinoamericanos en la época de las independencias, en donde se adopta un constitucionalismo liberal e instituciones republicanas bajo un modelo de Estado-nación (ya se indicó: un solo pueblo, cultura, idioma y ley para todos). Así, las políticas dirigidas hacia los pueblos indígenas tenían la intención de asimilarlos bajo el ideal liberal de “convertir a los indios en ciudadanos”, buscando así una homogeneidad nacional. En la práctica esto significó, entre otras particularidades, la creación de escuelas rurales (donde se aleccionaban los valores y símbolos de la nación), la implantación del servicio militar obligatorio y el trabajo asalariado, y la extensión de la propiedad privada.

El segundo modelo de tutela indígena surgió a partir de la Revolución Mexicana y con el consecuente inicio de un constitucionalismo social, e intentó romper con el modelo liberal. Una parte central de este constitucionalismo social fue la incorporación de la figura de la tenencia colectiva de la tierra, lo que a la postre derivó en la atención de los pueblos indígenas considerándolos no con signos identitarios diferenciados (lengua, cultura, organización política propias), sino como un sector vinculado a los problemas de la tierra, concibiendo así a las organizaciones y comunidades indígenas como parte del sector campesino; “acampesinándolos”, como se adjetivaría posteriormente.

Dentro de este modelo integracionista, casi como un sinónimo, surge el indigenismo, el cual fue una política adoptada por los Estados latinoamericanos, a partir de las primeras décadas del siglo pasado, con el objetivo de integrar a sus pueblos indígenas a la sociedad nacional con buena parte de su bagaje cultural pero proporcionándoles herramientas de modernización capitalista. Durante el tiempo que duró oficialmente, el indigenismo orientó el curso de la política, de las normas sociales y los cánones a las letras y las artes (Favre, 1999).¹⁹

Para Aparicio (2005), estas políticas, que consistieron en la omisión de la realidad indígena, tenían como base ideológica el indigenismo, el cual implicaba la idea de asimilación y homogeneización sociocultural, puesto que siempre se trató de políticas desde lo no indígena hacia lo indígena sin lo indígena (Aparicio, 2005: 337).

¹⁹ Como sintetiza Bello (2004: 62-63), el indigenismo de Estado comenzó a difundirse desde México con la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano,

A diferencia del enfoque liberal-republicano en materia indígena, el integracionismo indigenista trató de integrar a los indios a la sociedad nacional, convertir la estratificación étnica de castas en una estratificación económica de clases, incorporar a los indios al sistema capitalista nacional de producción y consumo, mediante la eliminación de su dependencia económica, al tiempo que se respetaban los valores de sus culturas y su dignidad como hombres concediéndoles una carta de derechos y obligaciones sin barreras discriminatorias derivadas de diferencias raciales, sociales o culturales (Oliva, 2005: 193-194).²⁰

Evidentemente las políticas de tutelaje indígena en América Latina crearon ficciones de nación y profundizaron la pobreza y marginación socio-política de los pueblos indígenas (Aravena, 1982). Sin embargo, aunque para algunos analistas afectaron la toma de conciencia étnica,²¹ las políticas

realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940. De esta reunión surge el Instituto Indigenista Interamericano, que se convertirá después en agencia de la Organización de Estados Americanos. En 1948 se realizó el Congreso Indigenista Interamericano en la ciudad peruana de Cusco, evento que tuvo amplias repercusiones en Perú, Bolivia y Chile. Ese año también se creó en México el Instituto Nacional Indigenista, la institución latinoamericana más importante en la materia, que fue transformado en 2003 en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

²⁰ Marroquín (1972) define el indigenismo como “la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objetivo de integrarlas a la nacionalidad correspondiente”. Para Stavenhagen (2001), el propósito del indigenismo de Estado era cambiar la situación y condición del indígena por la vía de políticas y programas que lo sacaran de su atraso y su refugio en la tradición, el parroquialismo y la ignorancia, con lo que la lengua, la cultura y todos aquellos elementos o señales de identidad propiamente indígena no eran más que obstáculos por superar.

²¹ Como analiza González Casanova: “Los indios tienen un obstáculo más para unificarse como categoría política y social: son la matriz principal del campesino latinoamericano. Si los conquistadores españoles se transforman en criollos o ‘mestizos’ y constituyen las bases sociales de la burguesía, la mayor parte de los indios se convierten en ‘mestizos’, en campesinos y trabajadores agrícolas asalariados. La unión de los diversos pueblos bajo una bandera o nacionalidad más amplia (mexicana, peruana), su amalgama en una misma raza mezclada (de mexicanos, de peruanos), su identificación práctica y mitológica con una ‘cultura nacional’ y estatal (la de México, la de Perú), son un obstáculo tan serio para la toma de conciencia e identidad del indio, como lo es su permanente fusión con el campesino, el trabajador agrícola y la clase trabajadora” (González Casanova, 1996: 23-36).

de tutelaje (las de la época del desarrollismo y los gobiernos populistas) tuvieron como efecto colateral el desarrollo de organizaciones campesinas e indígenas, el fomento de la participación política y la formación de dirigentes e intelectuales indígenas que sentarán las bases de lo que en la década de 1990 se conocería como movilizaciones indígenas o, simplemente, “emergencia indígena” (Bengoa, 2000). Oehmichen (1999) explica que para el caso mexicano, las políticas de tutelaje indígena crearon espacios de reflexión y, simultáneamente, formaron profesionales y líderes locales (nombrados como “intermediarios culturales”) que serán la punta de lanza de las organizaciones y movilizaciones indígenas que revalorarán lo étnico distanciándose de las políticas asimilacionistas e integracionistas.

Así, las políticas tutelares de los Estados (como la alfabetización y educación bilingüe) serán espacios resignificados y convertidos por los actores en espacios para la reproducción de las identidades (Hernández, 2001). Y entonces surgirán los movimientos de demandas indígenas que sacudirán a la región en la década de 1990 y los derechos de los pueblos indígenas como respuesta institucional a tales movilizaciones. Ello se abordará en el siguiente capítulo, pues éste se ocupa de la definición del sujeto y es momento de responder a la pregunta que ha guiado este apartado: ¿qué o quiénes son los pueblos indígenas?

Hasta aquí he mencionado que, a pesar de la multiplicidad de denominaciones (pueblos aborígenes, naciones indígenas, etcétera), elegí el término ‘pueblos indígenas’ para estar en concordancia con el cúmulo de derechos que ya se les reconoce a los indígenas en el marco jurídico-normativo internacional, donde al sujeto de derechos se le identifica precisamente con la categoría de pueblos indígenas.

Advertí también que la definición de los pueblos indígenas es una empresa compleja por intentar reducir en un solo concepto de aspiración homogénea a comunidades y culturas heterogéneas. Es decir, que si bien se pueden hallar elementos concurrentes en el sujeto a identificar también existe una gran cantidad de factores que los diferencian, indicando así que, más que homogeneidad, lo que hay en los pueblos indígenas no es una comunidad única e inmutable, sino una variedad de grupos diversos que, en no pocos casos, están enfrentados entre sí.

A pesar de tal advertencia, considero que una definición del concepto ‘pueblos indígenas’ no sólo es plausible sino necesaria. Para ello, más que acepciones etimológicas, se requiere emplear un enfoque histórico-político y, en consecuencia con la categoría elegida, vincular tal definición con la fundamentación y los objetivos de los derechos de los pueblos indígenas.

“Los pueblos indígenas somos diferentes y hemos padecido muchos sufrimientos en la historia”, afirmó constantemente doña Dominga Vázquez, la exalcaldesa indígena de Sololá, en aquella entrevista que me concedió hace ya varios años. Curiosamente, esas reflexiones que tanto me inquietaron sobre la definición de los pueblos indígenas contenían en sí mismas las bases para el significado del concepto: las diferencias y las privaciones compartidas.

Aunque esta categoría se emplea cada vez más, ni entre los propios Estados, ni en el sector académico, ni siquiera entre los organismos de cooperación internacional que trabajan sobre el tema se cuenta con una definición ampliamente aceptada sobre los pueblos indígenas. No obstante, como asienta Yrigoyen (2008), en el derecho internacional, según el Convenio 169 de la OIT, la tendencia es identificar a los pueblos indígenas por dos elementos objetivos y uno subjetivo. Los elementos objetivos se refieren a un hecho histórico y a un hecho actual. El elemento subjetivo es la autoconciencia de la identidad, la que vincula ambos hechos (el histórico y el actual).

Se identifica como pueblos indígenas a aquellos pueblos que descienden de pueblos que pre-existen a los estados actuales (hecho histórico) y que en la actualidad conservan en todo o en parte sus instituciones sociales, políticas, culturales, o modos de vida (vigencia actual). El criterio subjetivo se refiere a la autoconciencia que tienen los pueblos de su propia identidad indígena, esto es, que descienden de pueblos originarios y que tienen instituciones propias (Yrigoyen, 2008: 3).

En mi entendimiento de los procesos políticos, sociales, culturales, económicos y jurídicos, son dos los elementos centrales que unifican — al menos teóricamente— a las heterogéneas comunidades indígenas y sustentan el reconocimiento de sus derechos colectivos: el hecho de que aun con sus diferencias compartan en su mayoría situaciones de pobreza económica, discriminación cultural, exclusión política y aislamiento jurídico, y la historia compartida, esto es: el modelo heredado de la época colonial, conservado en las repúblicas independientes y resistente a desmontarse en la época contemporánea. Este modelo de Estado monoétnico surgió de la destrucción y el reordenamiento territorial, demográfico, político, económico, social y cultural de los habitantes precolombinos de América a partir de tres ejes: 1) la concepción de las tierras de América y de

sus habitantes como botín para enriquecimiento inmediato y vasallos de la corona española, 2) un único modelo de civilización, el ibérico-europeo, con una estratificación social a partir de la raza y la sangre (fenotipo) y 3) la misión evangelizadora.

“Privaciones compartidas históricamente por ser diferentes”, había sintetizado doña Dominga Vázquez sobre el significado de los pueblos indígenas. A mí, un “no indígena” al final de cuentas, me costó años reflexionarlo, detallarlo, sistematizarlo, teorizarlo y definirlo. Por eso, aun cuando extensa, la definición de Daniel Oliva me parece la más clarificadora sobre el concepto:

Los pueblos indígenas son aquellas comunidades etnoculturales que a lo largo de la historia han sido sometidas a un proceso de conquista, subyugación, subordinación o asimilación por poblaciones llegadas de ultramar o sus descendientes, que han sido incorporados a los Estados nacionales en contra de su voluntad o sin su consentimiento y cuyos miembros, en la actualidad, mantienen una conciencia de identidad colectiva diferenciada, comparten una lengua y una cultura común, se perciben y definen a sí mismos como participantes de una tradición y de una historia compartida que les distingue de otros individuos que están insertos en tradiciones diferentes y mantienen, en la práctica o en el imaginario colectivo, un apego especial a unos territorios ancestrales (Oliva, 2005: 66).

Todas estas descripciones, basadas en procesos históricos y enmarcadas en derechos colectivos afines, conforman lo que entiendo por pueblos indígenas. Son esos modelos políticos, sociales y culturales heredados de la Colonia, conservados en las repúblicas independientes y resistentes a desmontarse en la época contemporánea, los que me vienen a la mente a la hora de usar el concepto “pueblos indígenas” o para entender los derechos y las movilizaciones indígenas, como lo retomaré en el siguiente capítulo.

Veo a doña Dominga Vázquez expresar con mirada tenaz y palabras serenas: “Las privaciones compartidas históricamente por ser diferentes”, mientras recuerdo un aroma a canela humeante y barro mojado de mi café de olla en casa de la exalcaldesa, aquel espacio tan digno al que por fin pude llegar después de un recorrido a ratos tortuoso e inacabable, pero que me hizo disfrutar aún más mi arribo.

CAPÍTULO 2

EMERGENCIAS Y DERECHOS INDÍGENAS: CUANDO LOS MARCOS JURÍDICOS INFLUYEN EN LOS MOVIMIENTOS POLÍTICOS Y VICEVERSA

Lo que pasó puede volver a ocurrir

“**N**os dispararon y lanzaron gases. Nosotros estábamos en paz pero nos agredieron violentamente”. Doña Dominga Vázquez narra con esa precisión acongojada de cuando uno recuerda los episodios traumáticos vividos y se han tatuado en la existencia. Y vaya que a doña Dominga se le enquistó en su alma, porque aun con enunciados contundentes en su mirada se distinguían sombras que momentáneamente le bajaban la guardia a su entereza.

El suceso se conoció internacionalmente y bien puede tener el cuestionable privilegio de sintetizar la lucha de los pueblos indígenas contra la minería, evidenciar la posición habitual de los gobiernos y ser el evento por el que se amplió la oposición a los proyectos mineros mediante los instrumentos jurídicos.

Fue a finales de diciembre de 2004. La empresa minera Montana Exploradora quería pasar maquinaria pesada (un cilindro de siete metros) por la aldea Los Encuentros en Sololá, en el suroccidente de Guatemala. Como le obstaculizaba una pasarela montada por la población, la empresa minera decidió quitarla argumentando que el equipo que transportaba serviría para construir un puente en Huehuetenango. La población no quiso que le desmontaran la pasarela y al poco tiempo se enteraron que dicho cilindro serviría para un proyecto minero en San Marcos, por lo que se opusieron rotundamente y, luego de una movilización de otras comunidades de Sololá (donde participó doña Dominga), demandaron al gobierno la cancelación de las concesiones mineras. La situación fue aumentando en tensión hasta que el 11 de enero de 2005 casi 1500 miembros de la policía nacional y 300 integrantes del ejército se enfrentaron a la gente que bloqueaba el paso del cilindro. El resultado fue un campesino muerto, decenas de heridos y el camino libre para la maquinaria de Montana Exploradora (ver foto 1).

Doña Dominga detalla el momento, con el aplomo de quien sabe que lo que pasó puede repetirse. Respira lo necesario para continuar. Puntualiza y pareciera que vuelve a escuchar los disparos, padecer el caos, sentir que no podrá contarlo después. Concluye con los pormenores de ese funesto día de enero y no omite acordarse de que sobre su cabeza aún pende una orden de aprehensión que le giraron por “terrorismo”, según le aclaró el abogado que

le informó de su cuenta pendiente con la justicia de su país. Pero a pesar de todo, o precisamente por ello, doña Dominga culmina la rememoración de ese episodio con: “Nos manifestamos porque tenemos el derecho de que no nos impongan lo que no queremos y que nos hace daño; es la única forma de que nos respeten”.

Foto 1. Paso del cilindro de la empresa Montana Exploradora por Sololá



Fuente: Prensa Libre, en Castagnino, 2006: 8.

Movilizarse

Quito, Ecuador, mediados de 1990. La ciudad parecía despertarse para repetir su rutina de agitación babélica, típica de las ciudades latinoamericanas, en las que a poco que uno se detiene a respirar siente que cualquier cosa puede pasar en cualquier momento. Y pasó.

De repente, los accesos a la capital de Ecuador estaban bloqueados, las principales avenidas aparecían intransitables y el bullicio ensordecía el sofoco del calor. “¿Qué estaba sucediendo?”, se preguntaban los quiteños. La respuesta la obtendrían en el transcurso de ese día y los ocho posteriores en los que casi se paralizó el país: indígenas ecuatorianos se manifestaban en contra de las medidas económicas del gobierno nacional y a favor de la restitución de las tierras que les habían sido incautadas. Y las protestas no sólo eran en Quito, sino también en la sierra y en las distintas capitales provinciales.

Sería una obviedad indicar que la movilización tomó por sorpresa al país, pero el encabezado de un diario de Quito relata mejor el estupor de los ecuatorianos: “No sabíamos que había tantos indígenas”. Pues lo supieron en 1990. Y lo refrendarían en los subsecuentes años, porque esa protesta inauguraría un largo historial de movilizaciones indígenas durante la última década del siglo XX.

Algo similar ocurrió en Bolivia, también en 1990. Una marcha compuesta por indígenas del departamento de Beni, al noreste del país, recorrió setecientos kilómetros hasta La Paz, capital del país, para demandar la dotación de territorios, la salida de las empresas madereras de sus bosques, la cogestión en áreas o reservas protegidas y la restitución de tierras ocupadas por los ganaderos. Hasta antes de esa marcha, lo indígena en Bolivia se identificaba con lo aymara y quechua, pero tal movilización visibilizó y contribuyó al reconocimiento nacional de los indígenas amazónicos.

Procesos similares a los de Ecuador y Bolivia se repetirían en países latinoamericanos en la década de 1990: Brasil, Chile, Guatemala y México, por ejemplo, también se convulsionarían con movilizaciones integradas por indígenas que demandaban no sólo elementos de bienestar material (principalmente tierras y recursos), sino que también reivindicaban su ser indígena exigiendo el reconocimiento correspondiente y los derechos afines a tal diferencia. Era de tal magnitud la irrupción indígena en la región que la declaración de la I Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, llevada a cabo en la ciudad de Guadalajara en 1991, manifestaba explícitamente el compromiso de los mandatarios iberoamericanos por el bienestar social y económico de las poblaciones indígenas y por el respeto de sus derechos de identidad.

En uno de los estudios que más influencia han tenido sobre el tema, José Bengoa (2000) catalogó todas esas movilizaciones acaecidas en América Latina durante los noventa como “emergencia indígena”, utilizando el término de emergencia en su doble acepción: como un tema que surge por estar sumergido y como un asunto apremiante.

En cualquier caso, se acepte o no la categoría analítica propuesta por Bengoa, es innegable que América Latina fue un escenario de numerosos y sonados levantamientos, manifestaciones y movilizaciones de demandas indígenas durante la década de 1990, lo cual incluyó contradicciones y generó múltiples efectos. Es por ello que no resulta baladí preguntarse: ¿por qué surgieron las movilizaciones de demandas indígenas precisamente en esa década?, ¿qué características tuvieron?, ¿les sirvió de algo a los pueblos indígenas movilizarse? Todas estas son cuestiones que se abordarán en este capítulo.

A pesar de la posmodernidad circundante, que en no pocas ocasiones funciona como pretexto para galimatías intelectuales, suelo adscribirme a la vieja escuela. Así que inicio con los conceptos y sus significados. De forma mínima, un movimiento social se define como un actor político que realiza acción colectiva con un carácter movilizador mediante una estructura flexible y a través de acciones no convencionales (Ibarra, 2000). Es decir, un movimiento social²² es un actor político no convencional que, siguiendo a Valles (2001), se distingue de un partido político o de un grupo de interés gracias a tres características: 1) tener un grado de estructuración variable, 2) generar un discurso transversal y 3) actuar en un escenario no institucional formal a través de métodos sociales no convencionales.²³

De modo tal que los procesos vinculados a los pueblos indígenas acontecidos en América Latina durante la década de 1990 pueden analizarse con el concepto de movimiento social. Aunque en la Colonia²⁴ hubo resistencias indígenas no se puede hablar de un movimiento indígena organizado hasta el siglo XX, el cual comienza a gestarse entre 1960 y 1970 y adquiere fuerza en la última década del siglo pasado, llegando inclusive a sustentar la aparición de partidos políticos organizados alrededor de identidades y demandas indígenas.²⁵ Hasta ese momento, los indígenas

²² El apelativo de “social” suele generar confusión pues, al definirse como actor político, se le atañe cierta contradicción al apelar a una vieja y, muchas veces, falsa dicotomía: lo social vs. lo político. Esto se debe a un asunto de traducción pues la categoría inicial proviene del inglés *social movement* que, desde la tradición de la politología norteamericana, quiso diferenciar a este actor político fuera de lo considerado como el mundo de la *politics* institucionalizada. En este punto conviene recordar que en el mundo angloparlante para referirse a la política se utilizan hasta cuatro términos diferentes para identificar lo que entre los hispanoparlantes son acepciones de la misma palabra política: *polity* (reglas e instituciones que enmarcan los procesos políticos), *politics* (actividades propiamente políticas), *policy* (contenido, orientación o directrices programáticas) y *polite* (comportamiento socialmente correcto). Para conocer más sobre estas diferenciaciones lexicales se sugiere revisar Irure (2002). Tal diferencia conceptual está ausente en el mundo hispanoparlante, donde para esas acepciones se utiliza el término de “política”. Es en aquella raíz angloparlante donde tiene sentido adherir lo social a un actor político.

²³ Para profundizar en las discusiones sobre la definición de los movimientos sociales se sugiere revisar: Ibarra (2000), McAdam (1999), Tarrow (2004) y Vallés (2001).

²⁴ De hecho, las sublevaciones indígenas fueron una constante en la época colonial en todo el subcontinente. Rebeliones como las de Manco Inca en 1536, Túpac Amaru II en 1780 y Jacinto Canek en 1761, sólo por mencionar algunas de las más impactantes, evidencian las oposiciones de los indígenas en la Colonia. Para profundizar sobre el particular, revítese Oliva de Coll (1991).

²⁵ Para un análisis detallado sobre los partidos políticos indígenas en América Latina pueden

eran considerados como campesinos, sus demandas y movilizaciones se vinculaban a la cuestión agraria y se inscribían en los movimientos de izquierda y sindicales.

Zúñiga (2004) argumenta que en el siglo XX puede hablarse de tres etapas del movimiento indígena latinoamericano: 1) décadas de 1930 y 1940, cuando es factible catalogarlo como movimiento organizado; 2) décadas de 1960 y 1970, cuando el movimiento adquiere fuerza, y 3) década de 1990, cuando se marca el momento más importante de la emergencia del movimiento indígena.

Por su parte, Martí (2004) ha clasificado los movimientos indígenas en América Latina en dos tipos: 1) tribal o de autodefensa, que ha emergido geográficamente en la Cuenca Amazónica o en zonas costeras de los océanos Pacífico y Atlántico, y 2) de demandas de naturaleza identitaria, surgidos en el entorno andino y en la sierra mesoamericana, los cuales han dado un nuevo significado a las demandas clásicas de tierra y trabajo. Para Brysk (2007), los movimientos sociales indígenas han sido de tres tipos: 1) los movimientos campesinos con una identidad más clasista; 2) los movimientos más culturalistas que participan activamente en las redes indigenistas, y 3) los que responden a un patrón más clásico (con relaciones internacionales densas y diversas).

Una vez esbozadas las generalidades, conviene detallar las características de los movimientos indígenas noventeros y proponer explicaciones de su auge. ¿Cuál puede ser la interpretación que defina con más precisión las particularidades y que establezca argumentos puntuales de sus impactos? La siguiente: las movilizaciones indígenas se sustentaron en la politización de la etnicidad y se incrustaron en un periodo propicio. Vayamos por partes.

Por un lado, a partir de la politización de las relaciones entre grupos diferenciados por marcadores culturales (aquellos que se define como etnicidad)²⁶

consultarse los estudios de Alcántara y Marengi (2007), Martí (2006) y Van Cott (2005).

²⁶ ¿Qué es la etnicidad y, por extensión, quiénes son los grupos étnicos? Aquí se proponen tres definiciones útiles. Para Bello, la etnicidad se entiende “como un proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso los indígenas. La etnicidad es el proceso de identificación étnica construido sobre la base de una relación —interétnica— de un grupo. Este grupo, debido a un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, organiza socialmente su identidad étnica, por lo general con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas” (Bello, 2004: 43). Para el PNUD, la etnicidad es el cúmulo de relaciones entre grupos definidas por el parentesco, la solidaridad y una cultura. La etnicidad descansa sobre los conceptos de grupos étnicos y relaciones étnicas, pero no hay definición consensuada sobre ellos. Los rasgos de los grupos étnicos son: 1) nombre propio que identifica la esencia de la comunidad; 2) la idea de un origen común que da al grupo sentido de parentesco; 3) memoria histórica compartida (héroes,

se articulan y enarbolan identidades indígenas que impulsan la acción colectiva y perfilan el tipo de demandas de los pueblos indígenas.

[...] la identidad indígena actual se postulará como el resultado contingente, interna y externamente contestable (y de hecho contestado), uno entre los varios posibles, de la movilización política y sus estrategias organizativas y discursivas, producto de un trabajo de filtrado, selección e innovación a partir de la heterogénea materia prima étnica disponible en cada caso (cultura, lengua, tradiciones, mitos, símbolos, memorias...), por parte de los intelectuales, líderes y organizaciones indigenistas (Máiz, 2004: 327).

Esto quiere decir que las identidades étnicas a las que recurren los pueblos indígenas son construcciones socio-políticas surgidas en contextos específicos, dentro de un marco relacional y de lucha por el poder. En ese sentido, “los pueblos indígenas no son étnicos en sí mismos, sino que han sido ‘etnizados’ por el proceso descrito” (Bello, 2004: 44). En un tono similar se pronuncia Bengoa (2000), para quien las identidades indígenas son reinventadas echando mano al pasado para explicar y legitimar el presente.

Conviene indicar que al hacer referencia a la politización se está aludiendo a procesos de diversa índole (analíticos, discursivos, actitudinales, etcétera) en los que uno o varios temas son llevados a terrenos donde se disputa el significado, la organización y el ejercicio del poder. En este caso, lo que se politiza son uno o varios componentes de lo indígena. Así, esta politización de las identidades indígenas será factor explicativo, como se detallará más adelante, de lo que bien puede denominarse como “el discurso movilizador indígena”; es decir, aquel cúmulo de términos y significantes que enmarcarán las reivindicaciones indígenas.

eventos y conmemoración); 4) elementos de cultura común (religión, costumbres, tradiciones, idioma); 5) vínculo con la tierra natal/ancestral que no necesariamente implica ocupación física (es suficiente con la conciencia del vínculo simbólico con ella), y 6) sentido de solidaridad. A su vez, las relaciones que se denominan “étnicas” surgen de “identificarse” con un “colectivo” con el que se comparte un origen, manifestado en unos rasgos culturales o raciales, en oposición a “otros” con los que no se comparte (PNUD, 2005: 5-6; cursivas en el original). Para Barth, el grupo étnico es una forma de organización social que se define no por sus características objetivas o manifiestas (la lengua, la cultura, la vestimenta, entre otras), sino por la demarcación de fronteras étnicas, esto es, por las diferencias objetivas que los propios actores definen como significativas para sí y para otros. De esta manera, la característica fundamental de la existencia de un grupo étnico es la autoadscripción y la adscripción por otros (Barth, 1976).

En relación con el periodo propicio —la segunda parte del argumento que explica el impacto de los movimientos indígenas—, a principios de la década de 1990 se dieron dos condiciones para la emergencia e impacto de las movilizaciones de demandas indígenas en América Latina: un contexto (estructura de oportunidades políticas²⁷) y una organización favorables.

Prácticamente todos los analistas coinciden en señalar que el catalizador de esta irrupción indígena en América Latina fue 1992, año en que se conmemoraron los 500 años de la llegada oficial de los europeos a América. Así que, en vista de tal acontecimiento, organizaciones indígenas se reunieron y se posicionaron para rechazar cualquier tipo de festejo al respecto. Lo destacable de esta confluencia fue que los pueblos indígenas aprovecharon sus encuentros para reflexionar sobre sus problemas, unificar posturas y organizar acciones.

Así, en 1987 el Consejo Mundial de Pueblos Indios, celebrado en Perú, expresó que “Los esfuerzos sistemáticos por celebrar como acontecimientos mundiales positivos aquellos hechos que conllevaron al parcial exterminio de pueblos enteros y cinco siglos de constante agresión, representan una humillación para nuestros pueblos y para nuestro continente”.

Del Primer Encuentro Latinoamericano de las Organizaciones Populares e Indígenas, celebrado en Bogotá en 1989, nació la campaña “500 años de resistencia indígena y popular” con el objetivo de “intensificar la lucha para poner punto final a los 500 años de opresión y discriminación y abrir caminos hacia una sociedad nueva y democrática que sea solidaria y respetuosa de la variedad cultural”.

De las reuniones indígenas en torno a los 500 años del “Descubrimiento” de América se pueden extraer dos fundamentos de las movilizaciones: 1) la politización de los indígenas, quienes manifestaron que eran pueblos vivos y que había una continuidad entre los indígenas prehispánicos y los del siglo XX, y 2) la construcción de una agenda común que rechazaba un evento histórico y servía de pretexto para una concientización social y una revalorización de las identidades. Como lo señala Burguete (2007) en su análisis detallado sobre las cumbres indígenas en América Latina, una

²⁷ Una oportunidad política se concibe como “las señales continuas —aunque no necesariamente permanentes, formales o a nivel nacional— percibidas por los agentes sociales o políticos que les animan o desaniman a utilizar los recursos con los que cuentan para crear movimientos sociales” (Tarrow, 1999: 89). Para Martí (2004), el concepto de Estructura de Oportunidades Políticas “pone énfasis en los ‘recursos exteriores’ al grupo que reducen los costes de la acción colectiva, descubren aliados potenciales y muestran en qué son vulnerables las autoridades a sus demandas y presiones” (Martí, 2004: 369).

de las primeras manifestaciones de los encuentros indígenas es la ruptura de las formas de organización de masas o de sectores y la definición de un movimiento político que se asume a sí mismo como indígena. De esta forma, ese fue un escenario propicio para la emergencia de nuevos discursos étnicos y nuevas organizaciones y movimientos (Bengoa, 2000).

En un análisis general sobre el contexto, en la América Latina de la década de 1990 tuvo lugar una coyuntura caracterizada por dos procesos: el agotamiento de los proyectos nacional-desarrollistas y las formas burocrático autoritarias, así como la liberalización de los sistemas económicos y políticos. Hecho que Zovatto (2001) catalogó como la *transición doble*: del autoritarismo a la democracia y de economías fuertemente intervenidas por el Estado y cerradas a economías abiertas y orientadas al mercado. En algunos casos, como recuerda el propio Zovatto, esta transición fue triple: de la guerra a la paz.

Para Cavarozzi (1991) se trató del agotamiento de la matriz Estado-céntrica, la cual fue un modelo de mecanismos económico-políticos sobre el que se asentó el funcionamiento de algunos Estados latinoamericanos durante medio siglo (desde la Gran Depresión hasta finales de la década de 1970). Las características de ese modelo fueron una economía cerrada o semicerrada y la regulación estatal de los mercados. Políticamente, se basó en el control de la sociedad civil por parte del Estado.

En el caso concreto de las arenas políticas latinoamericanas, se llevaron a cabo diversos procesos (tales como reformas y creación de instituciones) encaminados a revitalizar los derechos humanos (sobre todo, los derechos políticos) de los ciudadanos latinoamericanos. Lo que desde el argot politológico se denominó *democratización*. Para Garretón (1999), fueron tres los tipos de democratización política en América Latina durante ese periodo: 1) las fundaciones democráticas —realizadas mayoritariamente en Centroamérica—; 2) las transiciones —llevadas a cabo en mayor medida en el Cono Sur—, y 3) la extensión y reformas democráticas —efectuadas sobre todo en México y Colombia—.

Como lo asienta Yashar, la democratización de los años ochenta proveyó un amplio espacio para la articulación pública de identidades étnicas, demandas y conflictos (Yashar, 1996: 87). Martí (2007) profundiza en el análisis de dicho contexto al indicar que los cambios implicaron un nuevo estilo de gobierno (que él identifica como “gobernanza”) distinto al clásico modelo de control jerárquico, con lo que se produjeron tres tipos de desplazamiento del poder y control estatal: hacia arriba (a las organizaciones internacionales), hacia abajo (a los gobiernos locales) y hacia

fuera (a comunidades y organizaciones sin fines de lucro del tercer sector). Situación que generó “recursos exteriores” que redujeron los costes de acción colectiva a los movimientos indígenas, con lo que se puede interpretar que “la gobernanza supuso, para los movimientos indígenas, una ventana de oportunidades inexistente en otras épocas” (Martí, 2007: 131). Al respecto, Gurr (1994) agrega que “algunos actores etnopolíticos aprovechan las oportunidades proporcionadas por la apertura democrática para justificar protestas y rebeliones como formas de lucha para reivindicar sus derechos individuales y colectivos en la nueva estructura política”.

Fue este contexto el que facilitó la emergencia de las movilizaciones indígenas. Sin embargo, la variable del contexto resulta insuficiente por sí sola para explicar el auge y la presencia que los movimientos indígenas fueron adquiriendo en la región. Para ello es necesario tomar en cuenta dos variables más: la organización previa (alianzas y contextos) y el discurso.

Con respecto a la organización previa, el movimiento indígena latinoamericano se apoyó en un campo multiorganizativo que, previo a la emergencia de la acción colectiva, fue dinamizado por actores externos, tales como la Iglesia católica y protestante, los profesionales de la Antropología,²⁸ los activistas políticos de los grupos de izquierda y las redes internacionales de carácter humanitario. Si bien las propias organizaciones indígenas crearon su propia estructura de apoyo, ello fue facilitado por las demandas, las movilizaciones y las dinámicas de otros sectores sociales, como los grupos religiosos, las mujeres, los estudiantes, los activistas para la paz y el medioambiente, quienes inspiraron y proveyeron de una red de apoyo a los pueblos indígenas.

Como ya se destacó, entre los actores dinamizadores del proceso de movilización destacan: la Iglesia católica, los antropólogos y las redes internacionales de carácter humanitario.

Si bien la Iglesia católica fue uno de los artífices de la colonización y avasallamiento de los pueblos indígenas, de esta misma institución han surgido personajes (como Bartolomé de las Casas) y procesos (como la teología de la liberación) que han hecho suyas las causas de los pueblos indígenas y han apoyado sus procesos organizativos. Así, por ejemplo, desde sectores de la Iglesia católica se crearon pastorales indígenas y se apoyaron

²⁸ Por ejemplo, en un conflicto de la comunidad Yanomami en Brasil, en la frontera venezolana, un grupo de antropólogos ejerció su mediación. Otro caso fue el de los kayapó, también en Brasil, donde antropólogos, fotógrafos y periodistas hicieron públicas sus demandas para prohibir la presencia de mineros ilegales.

encuentros donde los indígenas hablaron en sus lenguas y articularon demandas. Se ha dicho que el Primer Congreso Indígena de San Cristóbal de Las Casas, en 1974, fue uno de los mayores antecedentes organizativos de los indígenas en México.

A menudo los antropólogos han sido intermediarios de las comunidades indígenas debido a su formación en la interculturalidad y el conocimiento de lenguas indígenas. Estos profesionales han influido en las políticas públicas respecto a los pueblos indígenas (siendo artífices del indigenismo y del nuevo indigenismo) y han propuesto marcos de interpretación para la supervivencia y el respeto de los indígenas. Por ejemplo, en la declaración de Barbados (1971), uno de los momentos donde se inicia una revisión conceptual en torno a los indígenas, fueron doce antropólogos los que se comprometieron a trabajar por la promoción de la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Por otro lado, las redes internacionales de carácter humanitario fueron relevantes en la medida que engarzaron temas como el desarrollo, los derechos humanos o el medio ambiente con las demandas de autodeterminación de los pueblos indígenas. Redes como Amnistía Internacional, Oxfam, Rainforest Action Network o Cultural Survival adoptaron e impulsaron los derechos de los pueblos indígenas.

Este proceso de organización previa, si bien tuvo amplia y sistemática retroalimentación en los niveles local, nacional e internacional, fue en este último donde tuvo cobijo al extenderse las movilizaciones indígenas a la esfera transnacional,²⁹ como argumentó Maiguashca (1994). Así, el ámbito internacional fue de gran relevancia para el movimiento indígena, pues se configuró un régimen que aboga, en escala mundial, por la defensa y la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Con ello, el movimiento indígena logró un mayor impulso al insertarse en el sistema de organizaciones internacionales (Martí, 2004: 383).

Para Martí (2004), los regímenes internacionales son reglas del juego acordadas por los actores en la arena correspondiente (frecuentemente Estados, corporaciones y redes de ONG) que delimitan el rango de comportamientos legítimos o admisibles en un contexto específico. Según sistematiza el mismo autor, el régimen internacional a favor de los derechos de los pueblos indígenas ha seguido tres fases: 1) la consolidación de una

²⁹ En este nivel se reconoce que las tribus de Norteamérica y los maori de Nueva Zelanda fueron los primeros indígenas organizados en demandar el reconocimiento de sus derechos ante la Liga de Naciones, la organización de naciones de esa época, en 1919.

masa crítica de organizaciones que introducen el tema de los derechos de los pueblos indígenas en la agenda —durante los setenta y ochenta—; 2) una fase de inserción de redes organizadas en las instituciones del sistema internacional y, con ello, la capacidad de generar legislación internacional —durante los ochenta y noventa—, y 3) la etapa de implementación de los tratados y del diseño y la implementación de políticas específicas —fase actual—. ³⁰

Fue en la década de 1970 cuando se registró la introducción del tema de los derechos de los pueblos indígenas en las agendas de las organizaciones internacionales; en estos años nacieron instancias y tuvieron lugar encuentros indígenas que sobrepasaron el ámbito meramente nacional. Por ejemplo, en 1968 se creó una de las organizaciones mundiales más relevantes sobre el tema, el International Work Group for Indigenous Affairs. En 1971 se llevó a cabo la reunión de Barbados, de la cual surgiría una declaración que cuestiona las políticas indigenistas. Y en 1974 se realizó la primera Conferencia Internacional sobre Derechos Indígenas, mientras que un año después se crearía el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas.

Posteriormente, la década de los ochenta presenciaría un alto activismo de las organizaciones indígenas en el sistema internacional y con agentes estatales. Destaca la labor con la Organización Internacional del Trabajo, que a partir de 1980 decidió revisar sus estándares y políticas en torno a los pueblos indígenas, de donde surgiría el famoso Convenio 169.

Así, tal régimen internacional significó el posicionamiento —en su mayoría favorable— de los derechos colectivos de los pueblos indígenas que se plasmaron en tratados internacionales. La cúspide de este proceso fue la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes en 1989 (en adelante, Convenio 169), que es, junto con la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada el 13 de septiembre de 2007, el instrumento jurídico de referencia en la materia. Ambos serán analizados en el siguiente apartado.

El discurso, segunda variable para entender los movimientos indígenas en América Latina, fue uno de los factores preponderantes para el auge y presencia de aquéllos. Y es que las movilizaciones indígenas se resguardaron en un discurso eficazmente enmarcador de la problemática indígena, lo cual

³⁰ Para conocer detalladamente las actividades, organizaciones y procesos de los pueblos indígenas en la conformación de este régimen internacional, ver Anaya (2005), Brysk (2000) y Maiguashca (1994). Para el caso de México, ver Velasco Cruz (2003).

otorgó solidez a la acción colectiva indígena. El proceso esencial fue, como ya se señaló, la politización de las identidades étnicas; esto es, una dinámica mediante la cual la identidad cultural se constituye en eje de acción política, negociación con el Estado y visibilidad pública del actor indígena. Es decir, la reinterpretación de la cultura para servir a los intereses de la movilización.

Tal como ha analizado Máiz, las estrategias enmarcadoras empleadas por los líderes e intelectuales indianistas han sido de tres tipos: a) de objetividad empírica —mostrar como realidad incontestable de la comunidad indígena un pueblo o nacionalidad a partir de un pasado común—; 2) de responsabilidad moral —llamar la atención sobre los valores, principios y responsables de la situación negativa de las comunidades indígenas—, y 3) de provisión de sentido —la recuperación de la memoria histórica como fuente de la existencia auténtica—. Asimismo, el discurso indianista ha utilizado tres marcos discursivos: a) de diagnóstico —que interpreta las realidades y acontecimientos negativos para la comunidad—; b) de pronóstico —que proporciona las claves del redescubrimiento y recuperación de la identidad colectiva indígena mediante dos elementos: las alternativas y los protagonistas del cambio—, y c) de motivación —que provee el contexto discursivo emocional y los recursos morales necesarios para catalizar la acción colectiva— (Máiz, 2004: 355-357).

Las movilizaciones indígenas emergidas en la década de los noventa en todos los países con una cantidad considerable de indígenas (Bolivia, Chile, Guatemala, Ecuador, México, Perú), se caracterizaron por la ampliación de sus demandas consideradas como básicas (la satisfacción de las condiciones mínimas de subsistencia material) a reivindicaciones que apelaron a transformaciones de las relaciones de poder y de las formas excluyentes de organización del Estado. Es decir, como lo identificó Stavenhagen (1997), que las nuevas organizaciones y movimientos indígenas de los noventa comprobaron que la lucha por la tierra no puede deslindarse de su supervivencia como pueblos con una identidad cultural distinta, por lo que a las reivindicaciones tradicionales unieron la de los derechos diferenciados.

En un ejercicio de sistematización las reivindicaciones y rechazos de los movimientos indígenas se resumen en los siguientes temas:

1. La tierra. Sin duda, el elemento de mayor preocupación de las comunidades y organizaciones indígenas ha sido, como ya se indicó, el detonante de las movilizaciones.
2. Condiciones básicas de subsistencia: trabajo, vivienda, alimentación, agua potable, educación y salud.

3. La cultura. Esto es, el respeto, reconocimiento y resguardo de sus saberes, creencias, creaciones, costumbres y demás marcadores que especifican sus formas de vida.
4. La lengua. Elemento que bien podría considerarse como constituyente de la cultura, pero que ha sido ampliamente destacado por los propios pueblos indígenas como un factor imprescindible de su supervivencia cultural.
5. Aspectos políticos que surgen de la crítica hacia los Estados-nación monoétnicos, con lo cual se busca la reconfiguración hacia un Estado pluricultural. Evidentemente, las demandas buscan una mayor apertura y atención de las instituciones estatales y el sistema político a los pueblos indígenas.
6. La discriminación de la que son objeto y que, en su propia voz, los mantiene marginados y obstaculiza su desarrollo e integración a sus países.
7. Los derechos colectivos. Como analizó Burguete (2007), la demanda de reconocimiento y cumplimiento de derechos colectivos basados en el derecho a la libre determinación y autonomía como la estrategia para superar la condición de dominación colonial,³¹ ha estado sistemáticamente presente en los encuentros continentales indígenas.

Las demandas y las reivindicaciones que se han esgrimido a partir de las movilizaciones indígenas pueden englobarse en el repertorio atrás descrito. Estos aspectos han sido abordados desde enmarcadores discursivos que los propios indígenas han elaborado y reelaborado. Siguiendo las pautas propuestas por Oliva (2005), los elementos comunes del discurso de los movimientos indígenas han girado en torno a una autoconciencia colectiva de pueblos diferenciados

³¹ Lo establecido en el capítulo anterior sobre la época colonial no fue un asunto accesorio o un capricho de enfoque, pues dentro del movimiento indígena se hablará de colonialismo interno como definición de la situación que viven al interior de los países donde residen y que será su objetivo de lucha. Las bases del pensamiento sobre el colonialismo interno, como detalla Oliva (2005: 201), son: 1) el poder colonial se transfirió a la que se denominará metrópoli nacional; 2) las comunidades indígenas pasaron a ser colonias internas de esta metrópoli; 3) entre los polos constituidos por la comunidad indígena y la metrópoli nacional se formó un *continuum colonialista*, y 4) el concepto de colonialismo interno excede al de clases sociales para explicar la situación de subdesarrollo en los países independizados del colonialismo.

que mantienen una cohesión sociocultural, el comunitarismo y el vínculo con el discurso ambientalista, ecológico y de desarrollo sostenible, fruto de la relación entre territorios tradicionales, cultura indígena y medioambiente.

De esta forma, el contexto, la organización previa y los discursos, sin ser suficientes, me parecen las mejores variables para entender las características esenciales de esa furibunda irrupción movilizadora indígena que se vio en los escenarios latinoamericanos en los noventa. Movilizaciones que tuvieron dos grandes resultados.

Un primer y evidente efecto de las movilizaciones indígenas en América Latina fue la visibilidad de los pueblos indígenas y sus problemáticas ante la sociedad en general y los agentes estatales y gubernamentales en particular. Movilizarse les trajo a los indígenas que al menos, teóricamente, ya no sólo se les considerara parte del campesinado y que —se insiste, al menos discursivamente— se tomara en cuenta como un sector poblacional con problemas específicos.

El segundo resultado, vinculado al anterior, es sin duda el más relevante: el reconocimiento de los pueblos indígenas —se sigue insistiendo, al menos teóricamente— como un sujeto colectivo portador de derechos colectivos. Esto tuvo como efecto, al interior de los Estados, una oleada de reformas constitucionales que abordaban —muchas veces negándolos— uno o varios derechos a los indígenas de cada país.

Pareciera ser que la respuesta a la movilización fue el reconocimiento, aunque no necesariamente su efectividad.³² ¿Cómo fue ese proceso y con qué resultados? Veámoslo a continuación.

Reconocer

A la distancia la fórmula parece sencilla: las movilizaciones indígenas en América Latina produjeron cambios jurídicos que, aun con sus desniveles, consiguieron el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas. A pesar de las querellas que todavía generan, los derechos de los pueblos indígenas ya forman parte de los campos temáticos que establecen

³² Como lo afirmó Aparicio (2007), las modificaciones operadas en la mayor parte de los textos constitucionales latinoamericanos hay que leerlas en el contexto de procesos socio-políticos de cambio que implican un cuestionamiento directo de la base monoétnica en la que se construyó la idea de sociedad nacional que intenta reflejar el Estado (Aparicio, 2007: 49).

los comportamientos y discursos legítimos en la arena internacional.³³ Adelanto una conclusión y para ello recordaremos aquella famosa máxima administrativa colonial: Los derechos de los pueblos indígenas se observan pero no se cumplen. Vamos por partes y desde el principio.

Actualmente el sistema internacional admite explícitamente la premisa de que salvaguardar a los pueblos indígenas, mediante el reconocimiento de derechos de ejercicio colectivo, es un imperativo de los derechos humanos. Dificilmente alguien es capaz de cuestionar, ya no digamos negar, de forma pública la importancia de los derechos humanos para grupos considerados vulnerables o de minoría. Es decir, lo “políticamente correcto” —esto es: el marco de adscripción para obtener legitimidad— es aludir, reconocer y enarbolar los derechos humanos. En el caso de los derechos de los pueblos indígenas pasa lo mismo; aunque ciertamente los debates sobre su pertinencia e implementación aún no cesan,³⁴ incluso así nadie pone en tela de juicio la valía de tales derechos.

A pesar del posicionamiento legítimo que poseen en el concierto internacional —al menos discursivamente—, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas no es un asunto concluido, pues el derecho internacional está en una fase de transición de un sistema estatocéntrico y dependiente del punto de vista occidental a uno basado en los derechos humanos y en la pluralidad de culturas.

Tal vez el análisis más esclarecedor sobre las transformaciones del derecho internacional con respecto a los pueblos indígenas proviene de James Anaya, quien incluso fungió como Relator especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2008 a 2014. En resumen, Anaya identifica tres fases de evolución del derecho internacional. A la primera, que ubica en la época de la colonización, la nombra “marco

³³ Tómese como ejemplo el caso de la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007, la cual fue votada en contra por las delegaciones de Australia, Canadá, Estados Unidos y Nueva Zelanda. Dijeron oponerse a asuntos particulares de la Declaración, pero señalaron apoyarla en su “espíritu”. No obstante, en 2010 esos cuatro países manifestaron públicamente su adhesión a la misma, de manera que actualmente la Declaración es reconocida de manera unánime por la comunidad internacional.

³⁴ Estos debates y críticas provienen fundamental, aunque no exclusivamente, del pensamiento liberal, desde donde se discute la conveniencia de adoptar y ejercer derechos colectivos en un sistema político-jurídico fundamentado en derechos humanos individuales. Para profundizar en dichas discusiones, ver Chacón Rojas (2005: 98-103; 169-174), especialmente las críticas al pluralismo cultural y las críticas a la justificación liberal. Además, se recomienda la tesis doctoral de Garzón (2012), donde aborda estos debates teniendo como categoría eje a la ciudadanía.

iusnaturalista”, donde el derecho internacional se concebía como el orden moral de una sociedad. La segunda fase, ubicada a finales del siglo XIX y principios del XX, se identifica por ser un régimen bicéfalo compuesto por derechos de los individuos y de los Estados, lo cual marginó a los pueblos no europeos como sujetos de derecho. La tercera, reconocida como época contemporánea, hace énfasis en los derechos humanos y ha estado abierta a otros actores y perspectivas no occidentales (Anaya, 2005). Es precisamente en esta última época donde los derechos de los pueblos indígenas se han podido insertar con mayor fuerza en el derecho internacional.

El derecho internacional suele reflejar los resultados del cambio en la estructura organizativa mundial y en las concepciones normativas asociadas a la misma. El cisma que permitió la inclusión de los derechos indígenas en el ordenamiento internacional fue gracias a la consolidación de un régimen internacional que aboga por la defensa y protección de los derechos de los pueblos indígenas.

Como resultado del régimen internacional atrás descrito, se ha edificado un marco jurídico-normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas³⁵ que tiene como sus fuentes formales el Convenio 169, aceptado en 1989, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante, DNU DPI), aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007.

La adopción de ese marco jurídico-normativo en el derecho internacional implicó modificaciones en los enfoques y contenidos de éste. Con el único propósito de sistematización, estas transformaciones pueden agruparse en cuatro dimensiones.

La primera se refiere al abandono progresivo de la dicotomía individuo/Estado como categorías exclusivas de la organización humana reconocidas por el derecho. Tal como señaló Anaya, desde el siglo XVIII los derechos han sido concebidos y estructurados en términos de demandas individuales o de prerrogativas soberanas (Anaya, 2005: 83). Pero la asunción de los derechos de los pueblos indígenas ha rebatido los argumentos decimonónicos de la

³⁵ Siendo coherente con el enfoque de este libro, se agrega el adjetivo de *normativo* al marco jurídico internacional para adoptar la orientación de Higgins (1994), para quien el Derecho internacional no son sólo reglas sino sobre todo un sistema normativo orientado a la consecución de valores comunes. En el mismo sentido se pronuncia Anaya al afirmar que “Si bien existen ‘fuentes’ formales del Derecho internacional —los tratados, la costumbre y los principios generales del derecho— estas fuentes, y los procedimientos que las aplican, deben ser valorados e interpretados a la luz de una serie de valores que nos llaman *a todos y todas*” (Anaya, 2005: 28).

monoetnicidad y la homogeneidad con los que se cimentaron los Estados, se crearon sus instituciones y se legitimaron sus sociedades.³⁶

La segunda dimensión es el reconocimiento oficial de que los pueblos indígenas han sido discriminados históricamente por sus particularidades étnicas, excluyéndolos así de los beneficios políticos, sociales y económicos al interior de los Estados. Expuesto de otra manera, se ha aceptado que las causas de su situación están profundamente enraizadas en la historia, en “estructuras institucionales existentes, con sistemas jurídicos y relaciones de poder, que a su vez tienen relación con el sistema nacional más amplio en el cual los pueblos indígenas son las víctimas históricas de violaciones a sus derechos humanos” (Stavenhagen, 2009: 25). O, en un tono más llano, que las injusticias recibidas en el pasado se traducen en desigualdades presentes para los pueblos indígenas.

La tercera modificación, donde se evidencian las modificaciones provocadas por los derechos de los pueblos indígenas en el ordenamiento internacional, radica en la vinculación de las situaciones de exclusión con los derechos colectivos. La justificación se esgrime bajo la siguiente lógica: dada la exclusión de bienes socialmente valiosos y la expoliación de potestades organizativas de las que han sido objeto, a los pueblos indígenas les corresponde una serie de derechos reparativos, de reconocimiento de su distintividad y de salvaguarda de su autodesarrollo. La asunción de esta tríada de derechos emergió en el Convenio 169 y se enuncia explícitamente en los considerandos y el articulado de la DNUDPI. Veamos la especificidad de cada uno de esos derechos.

Los derechos reparativos están enmarcados en un enfoque de justicia diacrónica que tiene el objetivo de reparar las injusticias pasadas que se traducen en una continua discriminación (Thompson, 2002), bajo el entendido de que “difícilmente podrán superarse las secuelas sin el debido reconocimiento y la justa reparación para las víctimas o sus descendientes” (Clavero, 2007: 293).³⁷

Por su parte, el derecho a la distintividad identifica a los pueblos indígenas como un sujeto específico que tiene un nombre, una lengua, una personalidad y una forma de vida distinta; y al igual que las personas individuales, modifican o conservan estos rasgos de vida según diferentes situaciones y realidades (Sánchez Botero, 2008: 6).

³⁶ Para el análisis sobre la base étnica y la formación de los Estados en América Latina, así como la implicación de los derechos indígenas, ver Aparicio (2005).

³⁷ Un análisis sobre los derechos reparativos y los pueblos indígenas se encuentra en Gómez Isa (2009).

A su vez, el derecho al autodesarrollo de los pueblos indígenas postula un desarrollo endógeno, participativo y respetuoso con la identidad cultural de los pueblos indígenas, en contraposición a modelos de desarrollo definidos externamente a las comunidades indígenas (Oliva, 2009); en suma, dejar de aprehender a los pueblos indígenas como meros objetos de políticas para concebirlos como sujetos políticos.

Vinculada con los tres ejes previos, la cuarta modificación operada en el derecho internacional es la concepción de los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo. Esto es, que la naturaleza del sujeto de derecho es de carácter colectivo, que los derechohabientes son la unidad colectiva y no sólo los miembros individuales de las comunidades indígenas. Como argumenta Stavenhagen, “hay ciertos derechos humanos individuales que solamente pueden ser disfrutados ‘en comunión con otros’, lo que significa que el grupo del que se trate se transforma en un derechohabiente de derechos humanos por derecho propio” (2009: 28).

Así, ha emergido un marco jurídico normativo de derechos de los pueblos indígenas, sobre todo a nivel internacional, que refleja y guía un cambio significativo en la concepción y orientación políticas y del desarrollo de los pueblos indígenas: el paso del modelo integracionista al reconocimiento de las comunidades indígenas como pueblos a los que les correspondería un conjunto de derechos colectivos diferenciados en el Sistema Interamericano.

[Se trata de un] nuevo constitucionalismo pluralista [que] destaca el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos y no sólo como objetos de políticas que dictan otros; un cambio en la identidad del Estado-nación que ahora se reconoce como multiétnico y pluricultural; el derecho individual y colectivo a la propia identidad, y el reconocimiento del pluralismo jurídico (Stavenhagen, 2008: 116).

Esta renovación conceptual fue promovida por la Primera Declaración de Barbados, surgida del Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur en 1971. Básicamente, en esa Declaración se afirma el derecho de los pueblos indígenas a organizarse y regirse según su propia especificidad cultural y el deber de los Estados de garantizar ese derecho y conceder la misma asistencia económica, social y sanitaria que al resto de la población, para preservarlos de la explotación a la que históricamente habían sido sometidos. A partir de esa Declaración, “se denota ya un discurso renovado que pronto empezará a estructurarse en torno a la demanda del autodesarrollo y los derechos colectivos de los pueblos indígenas” (Oliva, 2005: 200).

Tal renovación conceptual se nota claramente en el Convenio 169 de la OIT, el cual sienta principios de relación entre el Estado y los pueblos indígenas diferentes al modelo tutelar. Esto es, abandona de modo explícito las políticas asimilacionistas e integracionistas, fundadas en el modelo de la tutela estatal indígena, y reconoce las aspiraciones de los pueblos indígenas a controlar sus instituciones y formas de vida y su modelo de desarrollo.

[En el Convenio 169 de la OIT] La naturaleza del sujeto de derecho es, eminentemente, de carácter colectivo y esto indudablemente supone un avance frente a la hegemonía de los derechos individuales, con el objetivo de garantizar la supervivencia de las culturas indígenas. A lo largo del Convenio se recogen conceptos básicos relativos al ámbito de los derechos de los pueblos indígenas (Oliva, 2005: 232).

Centremos el análisis en las características de los derechos de los pueblos indígenas. Estos derechos son de ejercicio colectivo y se fundamentan en el derecho a la libre determinación (Anaya, 2005), tal como se enuncia en el artículo 3 de la DNUDPI: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

Detengámonos un poco en estas peculiaridades. En primer lugar, ¿cuáles son los fundamentos para considerar a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho? Pues, vinculados a las transformaciones descritas en el derecho internacional, a partir de tres formas de reconocimiento.

Primero, el reconocimiento de que a los pueblos indígenas corresponde una serie de derechos reparativos, al haber sido discriminados por sus diferencias étnicas y culturales y, por ende, excluidos de beneficios políticos, sociales, económicos y culturales. Segundo, el reconocimiento de que los pueblos indígenas son un sujeto distinto que tienen un nombre, una lengua, una personalidad y una forma de vida diferente que, al igual que las personas individuales, modifican o conservan estos rasgos de vida según situaciones y realidades heterogéneas; en razón de lo cual se les reconoce el derecho a la distintividad. Y, por último, el recordatorio de que a los pueblos indígenas, como colectivos, les corresponden derechos fundamentales como los que les corresponden a los individuos: derecho a la vida, a la integridad del cuerpo y a una personalidad distinta como sujetos colectivos.

Así, los derechos colectivos se conciben como imperativos legales que tienen el objetivo de frenar los procesos de aniquilamiento físico y cultural de estos pueblos. Como afirma el Primer Relator de Naciones Unidas sobre

Cuadro 2.1. Criterios censales para el relevamiento de la población indígena en América Latina

Sectores de la población	1. Autoidentificación con un pueblo indígena	2. Autoidentificación racial (color o raza indígena)	3. Lengua que habla y entiende	4. Lengua más usada en el hogar	5. Primera lengua o idioma materno aprendido en la niñez
Cuatro años o más	Belice		Bolivia		
Cinco años o más					Perú
Quince años o más	Bolivia				
Todas las edades	Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Venezuela	Brasil, Costa Rica, Ecuador, Guyana, Uruguay	Ecuador, Paraguay, Venezuela		Bolivia
Hogares			México	Surinam	
Proyección a partir de muestras		Argentina	Argentina (registro "lengua indígena")	Argentina (registro "lengua indígena")	Argentina (registro "lengua indígena")

Fuente: UNICEF, 2009: 19.

Derechos de los Pueblos Indígenas: “Los derechos por los que han luchado tanto tiempo los pueblos indígenas en distintas partes del mundo, se derivan de las circunstancias históricas, sociales, políticas y culturales en las que estos derechos les fueron sustraídos y negados” (Stavenhagen, 2008: 12).

Reconociendo la situación de discriminación y exclusión histórica hacia los pueblos indígenas, el marco jurídico internacional ha mandatado a los Estados la salvaguarda de tales pueblos considerándolos sujetos de derecho colectivo:

El Derecho Internacional obliga a los Estados a proteger, también dentro de su territorio, la existencia e identidad de determinados ‘grupos diferenciados’ que aparecen así como objeto de protección jurídica internacional [...], los miembros del grupo y el grupo mismo se hallan en situación de vulnerabilidad especial, al estar abiertamente expuestos a ‘discriminaciones’ que les impiden o pueden impedirles con enorme facilidad ser titulares y gozar de hecho de sus derechos humanos en igualdad de condiciones que las del resto de la población y pudiendo el grupo mismo estar en peligro de extinguirse. En estos casos las exigencias de proteger los derechos humanos de las personas pertenecientes a grupos diferenciados están ligadas a la protección del grupo en cuanto tal, por lo que no se considera suficiente aplicar únicamente el siempre relevante principio general de los derechos humanos (Mariño, 2001: 86-87).

A su vez, el derecho a la libre determinación —también denominado autodeterminación— es el derecho matriz del cual emanan los derechos colectivos y, además, es el aspecto más polémico para la aceptación de estos derechos en el ordenamiento internacional.

En términos generales, la libre determinación se concibe como la capacidad y derecho que un pueblo tiene para disponer de sí mismo —para autodeterminarse política, económica, social y culturalmente—. Éste ha sido un derecho sustancial para los pueblos indígenas, como se demuestra en la Declaración de Quito de 1990 —resultado del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, suceso fundacional del movimiento indígena continental—, en la cual se pudo leer lo siguiente:

La autodeterminación es un derecho inalienable e imprescriptible de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales. La autonomía implica el derecho que tenemos los pueblos indios al

control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el manejo de todos los recursos naturales del suelo, subsuelo y espacio aéreo [...]. Por otra parte, la autonomía significa que los pueblos indios manejaremos nuestros propios asuntos, para lo cual constituiremos democráticamente nuestros propios gobiernos [autogobiernos].

La interpretación, vinculación y aplicación del derecho a la libre determinación, en relación con los pueblos indígenas, ha estado sujeta a espinosos debates. Esto porque ha habido una tendencia, sobre todo abanderada por los representantes gubernamentales, que considera al derecho a la libre determinación como una base para reclamos separatistas y, por lo tanto, factor de quebranto, total o parcial, de la unidad territorial de los Estados.

No obstante, como argumenta Oliva (2005), se debe pensar el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el contexto de una reformulación de nuevas necesidades internacionales del principio de la libre determinación, donde éste ya no se relaciona sólo con la creación de un Estado independiente sino sobre todo con la obligación de los Estados de implementar estructuras autónomas en su interior, con el fin de asegurar derechos económicos, culturales y políticos a comunidades etnoculturales diferenciadas y ofrecer la posibilidad de que los pueblos indígenas encaren su desarrollo desde sus características distintivas.

De esta forma, en el derecho internacional se asiste actualmente, no sin complicaciones ni reticencias, a una reconceptualización de la libre determinación y a una nueva categoría jurídica intermedia que constituye un nuevo sujeto de derecho: los pueblos indígenas (Oliva, 2005: 235-237).³⁸ La vinculación entre ese derecho y los pueblos indígenas opera dado el reconocimiento de la categoría “pueblos” a éstos,³⁹ por lo que les correspondería

³⁸ Para conocer más discusiones sobre el derecho a la libre determinación, en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas, ver Anaya (2005: 135-174; 2010), Aparicio (2006), Berkey (1992: 75-83), Daes (1993) y Oliva (2005: 234-257).

³⁹ Aparicio asienta que en la óptica del Derecho suele ser complicado diferenciar entre pueblos indígenas y minorías, pues mucho del ámbito jurídico de éstas puede englobar la realidad de aquéllos (ambos ocupan una posición de subordinación frente al sector dominante del país). No obstante, como el autor lo indica, “en el caso de las minorías el Estado es quien se encarga de su tutela y del aseguramiento de la vigencia del principio de igualdad, que deberá promoverlo activamente incluso por medio de discriminaciones positivas (siempre concebidas como medio de carácter temporal dirigido a la consecución de la igualdad real). Por el contrario, respecto a los pueblos quien teóricamente debe ser el agente definidor de los derechos que afectan a su ámbito es el propio pueblo” (Aparicio, 2006: 405).

el derecho a la libre determinación según lo asentado en el derecho internacional, esencialmente en el primer artículo de los dos pactos de Naciones Unidas: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en donde se asienta que: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”. Por su parte, el artículo 3 de la DNUDPI enuncia: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Es por ello que, por ejemplo, en el artículo 1, párrafo tercero, del Convenio 169 se añadió una cancela jurídica para que la categoría “pueblo” no tuviera implicación respecto a los derechos atribuibles a dicho término en el derecho internacional.

La autodeterminación, aspecto sustancial de los derechos de los pueblos indígenas, se compone de seis dimensiones: la política, la económica, la cultural, la jurídica, la territorial y la participativa. Estas dimensiones remiten, en el caso de los pueblos indígenas, a un conjunto de derechos colectivos interrelacionados:

[...] la dimensión política de la libre determinación nos sitúa ante el derecho al autogobierno, la dimensión económica ante el derecho al autodesarrollo, la dimensión cultural nos remite al derecho a la identidad cultural, la dimensión jurídica al derecho al Derecho propio, la dimensión territorial a los derechos territoriales y la dimensión participativa al derecho al consentimiento informado y la consulta previa (Oliva, 2005: 237).

Las seis dimensiones del derecho de autodeterminación buscan responder a las demandas que han esgrimido los pueblos indígenas, forman el núcleo de contenido de derechos de los pueblos indígenas y se pueden encontrar tanto en el Convenio 169 como en la DNUDPI.

Es así como el marco jurídico-normativo de derechos de los pueblos indígenas se ha visto influido sustancialmente por las demandas contemporáneas de los pueblos indígenas y el respaldo de años de investigación oficial en la materia (Anaya, 2005: III).

Este marco jurídico-normativo de derechos es de corte internacional por los espacios en los que se ha instituido —las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo, por ejemplo—, los actores que han participado —representantes gubernamentales, académicos y organizaciones indígenas

mundiales— y los resultados que ha generado —convenios, declaraciones, decenios internacionales—. No obstante, es en una región del mundo donde este marco ha tenido mayor impacto: América Latina. Revisemos el caso.

Es conocido que los pueblos indígenas representan un segmento poblacional prominente en América Latina. Pese a ello, no se cuenta con datos precisos que avalen tal aseveración. Es así porque, como han analizado Schkolnik y Del Popolo (2005), los censos realizados en cada país latinoamericano no resultan totalmente confiables para determinar la cantidad total de indígenas en el subcontinente pues, aunque cada vez más se utiliza el criterio de autoidentificación sugerido por el Convenio 169, algunos países siguen usando criterios limitados, como el de la lengua hablada (ver cuadro 2.1).

Esa vaguedad de criterios remite a una cuestión política vinculada a las definiciones de los Estados pues, como se reconoce en un informe reciente del Banco Mundial, tras la creación de leyes, pactos y tratados internacionales diseñados para salvaguardar los derechos de los pueblos indígenas, “estos dependen con frecuencia de su reconocimiento oficial para ser protegidos o incluidos en la toma de decisiones que pueden afectar sus vidas, sus patrimonios y sus culturas” (BM, 2014: 16).

Además, aunque se use el criterio de la autoidentificación, éste tampoco es suficiente para establecer la verdadera cantidad de indígenas, pues, debido a la discriminación hacia “lo indígena”, se ha demostrado que para no ser segregados y acceder a mejores oportunidades de desarrollo social, muchos prefieren identificarse como “mestizos” y dejar de hablar su lengua indígena. Este fenómeno se da sobre todo entre los jóvenes (Schkolnik y Del Popolo, 2005). Por lo anterior, la cantidad de los pueblos indígenas latinoamericanos varía dependiendo los criterios empleados. Por ejemplo, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe dice que la población indígena en América Latina representa aproximadamente el 8% de su población total (entre 30 y 50 millones de personas) e indica que los estados latinoamericanos han reconocido directa o implícitamente a 671 pueblos indígenas, de los cuales 642 están en América Latina y 29 en el Caribe, mismos que hablan alrededor de 860 diferentes idiomas y variaciones dialectales (CEPAL, 2007). A su vez, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia establece la población indígena en América Latina en 28 858 580 individuos, los cuales conforman 522 pueblos indígenas hablantes de 420 lenguas y residentes en diez áreas neoculturales (UNICEF, 2009). La información recopilada más reciente estima en la región una población indígena cercana a los 45 millones de personas (CEPAL, 2014: 42). No obstante, más allá de la divergencia en cuanto a cantidades, lo que queda claro es que los pueblos indígenas son un

colectivo importante en América Latina, pues constituyen entre el 8% y el 10% de la población total del subcontinente.

Al respecto, hay una gran variedad de situaciones demográficas de la población indígena en América Latina (ver cuadro 2.2). Con respecto al volumen, los países con mayor población indígena, según los últimos censos oficiales realizados alrededor de 2010, son: México con 16.9 millones; Perú con 7 millones; Bolivia con 6.2 millones; Guatemala con 5.8 millones, y Chile con 1.8 millones. Así, entre México, Perú, Bolivia, Guatemala y Chile reúnen 84% de la población indígena de América Latina y el Caribe.

Cuadro 2.2. La población indígena en América Latina según censos y estimaciones a 2010

País y año censal	Población total	Población indígena total	Porcentaje de población indígena
Argentina, 2010	40 117 096	955 032	2,4
Brasil, 2010	190 755 799	896 917	0,5
Chile, 2012	16 341 929	1 805 243	11,0
Costa Rica, 2011	4 301 712	104 143	2,4
Ecuador, 2010	14 483 499	1 018 176	7,0
México, 2010	112 336 538	16 933 283	15,1
Panamá, 2010	3 405 813	417 559	12,3
Paraguay, 2012	6 232 511	112 848	1,8
Uruguay, 2011	3 251 654	76 452	2,4
Venezuela, 2011	27 227 930	724 592	2,7
Estimaciones a 2010			
Bolivia	9 995 000	6 216 026	62,2
Colombia	46 448 000	1 559 852	3,4
El Salvador	6 218 000	14 408	0,2
Guatemala	14 334 000	5 881 009	41,0
Honduras	7 619 000	536 541	7,0
Nicaragua	5 813 000	518 104	8,9
Perú	29 272 000	7 021 271	24,0
Total	538 153 481	44 791 456	8,3

Fuente: CEPAL, 2014: 43.

Luego de los países con mayor número, estarían los países cuya población indígena se encuentra entre quinientos mil y un millón y medio de habitantes: Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, Honduras, Nicaragua y Venezuela. Posteriormente, vendrían los que su población indígena es menor del medio millón de personas: Costa Rica, El Salvador, Panamá, Paraguay y Uruguay.

En cuanto a los porcentajes, los países con mayor magnitud relativa de población indígena son: Bolivia (su población indígena representa el 62% de su población total); Guatemala (su población indígena representa el 41% de su población total) y Perú (su población indígena representa el 24% de su población total). Luego, los países en donde la población indígena representa entre el 5% y el 15% del total de la población son: Chile, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua y Panamá. Por último, los países con menos del 3.5% de población indígena respecto del total de su población: Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Paraguay, Uruguay y Venezuela.

Otra situación demográfica tiene que ver con el número de pueblos indígenas identificados. Así, según la CEPAL (2014), en toda América Latina existen 826 pueblos indígenas. Brasil, Colombia, Perú y México son los que más pueblos indígenas tienen en su territorio, con 305, 102, 85 y 78 pueblos respectivamente. Mientras que los que menos pueblos indígenas tienen son: Costa Rica y Panamá con nueve; El Salvador con tres, y Uruguay con dos (CEPAL, 2014: 44).

Además existen pueblos indígenas transfronterizos; es decir, que sobrepasan las fronteras estatales. Estos pueblos suman 108 y se distribuyen de la siguiente manera:

Cuadro 2.3. Pueblos indígenas transfronterizos en América Latina

Lenguas indígenas	Comparten frontera o se distribuyen en:
94	2 países
10	3 países
2	4 países
aymara garífuna	Argentina, Bolivia, Chile, Perú Belice, Honduras, Guatemala, Nicaragua
1 Kari'ña/kari'na/kali'na/ carib/galibi	5 países Brasil, Guyana, Guyana francesa, Surinam, Venezuela
1 Quechua/kichwa/ ingano	6 países Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Perú

Fuente: UNICEF, 2009: 12.

Cuadro 2.4. Lenguas indígenas en América Latina

País	Lenguas originarias	Estatuto legal
Argentina	15	Lenguas de educación
Belice	4	—
Bolivia	33	Oficiales igual que el castellano
Brasil	186	Lenguas de educación
Colombia	65	Oficiales en sus territorios
Costa Rica	7	Lenguas por las que debe velar el Estado
Chile	6	Lenguas de educación, y de uso y conservación
Ecuador	12	De uso oficial en sus territorios; kichwa y shuar lenguas de relación intercultural en todo el país
El Salvador	1	Parte del patrimonio cultural de la nación y objeto de preservación, difusión y respeto
Guatemala	24	Reconocidas por ley pero no oficiales, lenguas de educación y uso por la administración pública
Guayana	9	Lenguas de uso comunitario
Guayana francesa	6	—
Honduras	6	—
México	64	Lenguas nacionales, equiparables al castellano, en sus territorios, de uso en la administración pública y la educación
Nicaragua	6	Oficiales en sus territorios
Panamá	8	Lenguas de educación y lenguas objeto de estudio y preservación
Paraguay	20	Lenguas de educación y patrimonio cultural; sólo el guaraní es oficial junto con el castellano
Perú	43	Oficiales en los lugares donde predominan
Surinam	5	Lenguas de uso comunitario
Venezuela	37	Lenguas de uso oficial en todo el país y patrimonio cultural de la nación
América Latina	557	

Fuente: UNICEF, 2009: 81.

Evidentemente, la riqueza lingüística de los pueblos indígenas es profusa, pues se ha contabilizado la existencia de 557 lenguas, a pesar de la pérdida de los idiomas indígenas, pues se ha registrado que en los últimos años 48 pueblos indígenas se han visto forzados a olvidar su lengua y adoptar el español como su lengua principal para sobrevivir.⁴⁰ El caso de los pueblos indígenas en Brasil no es mejor, pues se han enumerado 55 pueblos indígenas que han olvidado su lengua y adoptado el portugués. De hecho, según se asienta en la UNICEF (2009), se tiene constancia de que actualmente existen 111 lenguas indígenas en situación de alta vulnerabilidad, con serias probabilidades de desaparecer; de éstas, cuarenta están en la Amazonia y diez en Mesoamérica.

Una vez señalados y analizados el número, la situación y las movilizaciones políticas, se está en condiciones de argumentar que el marco jurídico-normativo internacional de derechos indígenas ha tenido una amplia repercusión en América Latina, convirtiendo a ésta en la región del mundo donde los derechos de los pueblos indígenas han tenido más resonancia institucional. Esta última afirmación se justifica con tres ejemplos contrastables.

En primer lugar, con las ratificaciones del Convenio 169, pues de los veintidós países que lo han hecho hasta octubre de 2016, catorce son latinoamericanos y uno caribeño: Argentina (2000), Bolivia (1991), Brasil (2002), Chile (2008), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Dominica (2002), Ecuador (1998), Guatemala (1996), Honduras (1995), México (1990), Nicaragua (2010), Paraguay (1993), Perú (1994) y Venezuela (2002).⁴¹ Es decir, 63% de las ratificaciones al Convenio 169 provienen de América Latina.

América Latina cuenta con un sistema regional de derechos humanos: el sistema interamericano, lo cual la ha convertido en uno de los referentes para la defensa de los derechos indígenas (Rodríguez-Piñero, 2007), pues al dictar sentencia con base en los instrumentos internacionales de derechos de los pueblos indígenas, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha sentado jurisprudencia en favor de los pueblos indígenas. Casos como el

⁴⁰ Para revisar análisis sobre la situación de las lenguas indígenas, ver Díaz-Couder Cabral (2000), Embriz y Zamora (2012) y UNICEF (2009).

⁴¹ Para conocer el total de los países que han ratificado el Convenio 169, ver: http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314:NO La ratificación del Convenio 169 permite la actuación de los mecanismos de supervisión de la Organización Internacional del Trabajo en el país que lo ratifica.

de *Awas Tingni vs. Nicaragua*⁴² y *Saramaka vs. Surinam*⁴³ son paradigmáticos en el mundo.⁴⁴

En tercer lugar, América Latina ha sido la región donde más reformas constitucionales se han realizado para incorporar los derechos de los pueblos indígenas en las normas fundamentales de los países (en el periodo 1990-2005, sólo Chile y Uruguay no reformaron sus constituciones en este sentido), con lo que se ha establecido un modelo que se ha definido como “constitucionalismo multicultural” (Van Cott, 2000).⁴⁵

Y es que a partir de la aprobación del Convenio 169 de la OIT en 1989 se sucedieron una serie de reformas constitucionales en los países latinoamericanos para incorporar derechos de los pueblos indígenas en las Cartas fundamentales de cada país. Al respecto, se pueden identificar tres tipos de Constituciones en América Latina:

1. Constituciones que ignoran a los pueblos indígenas; es decir, que no los mencionan. Es el caso de Belice, Chile, Surinam y Uruguay.
2. Constituciones que hacen alguna referencia a los pueblos indígenas, pero de forma inconclusa y superflua, como las Constituciones de Costa Rica, El Salvador, Guyana y Honduras.
3. Constituciones que incluyen derechos a los pueblos indígenas, como las de Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela.

Finalmente, la Nueva Constitución de Bolivia (2009) se presenta como un paradigma de derechos a los pueblos indígenas al introducir el tema de las nacionalidades indígenas para identificar al Estado como plurinacional.

A pesar del impacto de los derechos de los pueblos indígenas en los sistemas jurídicos latinoamericanos, esto no ha sido una condición suficiente para mejorar las condiciones de vida de los sujetos de derechos, pues siguen siendo el sector poblacional más pobre, desigual y excluido

⁴² La sentencia puede consultarse en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf

⁴³ La sentencia puede consultarse en: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf

⁴⁴ Un detallado análisis sobre la jurisprudencia de la CIDH en relación a los derechos de los pueblos indígenas se encuentra en Stavenhagen (2010).

⁴⁵ Para un análisis del alcance y contenidos de las reformas constitucionales sobre derechos de los pueblos indígenas en América Latina, ver Gregor Barié (2003).

de América Latina. Así lo confirman no sólo las estadísticas oficiales sino también los estudios respectivos, tales como los informes del Relator de Naciones Unidas, donde se documentan, entre otros aspectos, la presencia desproporcionada de indígenas en las cárceles, la exclusión de las culturas indígenas en los sistemas educativos nacionales, la marginación de representantes indígenas en los sistemas políticos, el despojo de sus tierras y recursos naturales, el desplazamiento forzoso, la violencia particular colectiva, así como la criminalización de la protesta social, que sufren cuando pretenden reivindicar sus derechos (Stavenhagen, 2008).

Privaciones y derechos, exclusiones y derechos, represiones y derechos, parecen no ser ecuaciones que se puedan conjugar y, sin embargo, lo son para los pueblos indígenas. En principio, advierto una ironía en todo este proceso: los pueblos indígenas se movilizaron para mejorar sus condiciones de vida, para ser reconocidos y respetados, y como resultado más evidente obtuvieron derechos colectivos. Pero esos derechos se han quedado en el papel cuyo posible efecto es el de desmovilizarlos. Y después esa ironía se convierte en reto de aplomo y resistencia, porque los pueblos indígenas se siguen movilizando para que esos derechos les sean efectivos, “para que no les impongan lo que les hace daño y los respeten”, sintetizó magistralmente doña Dominga con la inexpugnable convicción de quien sabe que hay ocasiones en que los triunfos se esconden en el origen de cada proceso.

Es así como el estatus de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina se podría resumir con la siguiente enunciación: existe un reconocimiento institucional y discursivo del marco jurídico-normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas, pero por razones diversas no se implementa, tal como se detallará en el siguiente capítulo, en el que se analiza el extractivismo minero y los pueblos indígenas.

CAPÍTULO 3

EL EXTRACTIVISMO MINERO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS: ENTRE EL DESARROLLO Y LAS LUCHAS CONTRA EL EXTERMINIO

Preguntar para construir

Su pregunta me pareció profundamente certera y desgarradoramente sabia. No sólo por de quien provenía, sino porque en sí misma sintetizaba las contradicciones entre cosmovisiones de vida opuestas y evidenciaba la obcecación de actores, instituciones y discursos que buscan las ganancias económicas a toda costa, incluso de la vida de otros.

Doña Dominga seguía sentada con las manos en su regazo, repasaba cada detalle de lo relacionado con la mina Marlin, ubicada en los municipios de San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa, en el departamento de San Marcos en Guatemala. Con un furor medido en la mirada, me comentó que los habitantes del municipio se enteraron de la mina hasta que estaba en funciones. “Cuando la gente lo supo, la mina ya tenía su licencia”, afirmó doña Dominga con una voz agrietada por la indignación, pero con valentía. Reconoció de nuevo esa condición tripartita que habitualmente sucede en asuntos públicos relacionados con los pueblos indígenas: El silencio como cómplice de la imposición; el engaño como forma de operación, y el menosprecio como suplantación del diálogo.

Doña Dominga continuaba con su narración de hechos. En algún momento se refirió a las decenas de promesas y beneficios que les dijeron que traería la minería y que se amparaban en un único paraíso: el desarrollo. “Los vamos a desarrollar”, “les vamos a traer desarrollo”, “no hay que oponerse al desarrollo”, les repetían constantemente las autoridades cuando las comunidades comenzaron a solicitar información sobre el proyecto minero y manifestaron su rechazo.

De las preocupaciones pasaron a las aflicciones: comenzó a perderse la vegetación, a contaminarse el aire, a morir el ganado, a escasear el agua, a cuartearse las casas, a surgir problemas de piel entre la gente. Y luego sobrevinieron las indignaciones: se enteraron que la mina Marlin utilizaba la misma cantidad de agua en una hora que una familia campesina en veintidós años.

Como era de esperarse, la indignación dio paso a los reclamos, los cuestionamientos y las movilizaciones. Vinieron las represiones físicas y las acusaciones de los poderes públicos, sobre todo centrales, y las denostaciones desde los medios de comunicación. Entonces los pueblos indígenas decidieron

implementar unilateralmente el Convenio 169 y empezaron a celebrar consultas comunitarias. Los poderes públicos las ignoraron en principio, pero viendo la magnitud de la movilización en torno a dichas consultas, decidieron analizarlas. Siguieron los dictámenes aderezados con promesas y amenazas veladas. Y mientras tanto, la mina Marlin seguía en funcionamiento.

Fue en ese contexto, una vez detallado el proceso y los principales acontecimientos sobre el proyecto minero en San Marcos, cuando doña Dominga preguntó al aire, como preguntando al tiempo: “¿Se puede llamar desarrollo a ganar unos cuantos quetzales destruyendo a la Madre Naturaleza?, ¿desarrollo para quienes?” Y se respondió: “No para nosotros, porque no nos estamos beneficiando con nada de lo que ha traído la minería, sino todo lo contrario: la minería nos está matando nuestras cosechas, nuestra agua, nuestra cultura y a nosotros mismos. Si todo esto sigue así pronto no existiremos ni nosotros ni nuestros hijos”.

En una entrevista José Saramago afirmó que aquellos que realmente defienden la libertad de no aceptar todo lo que venga, asumen el compromiso de mantener siempre tres preguntas que son la guía de la vida: ¿por qué?, ¿para qué? y ¿para quién? Doña Dominga lo tenía perfectamente claro: si se cuestiona todo aquello que se ha entendido como desarrollo a partir del extractivismo minero, resultará que más bien ha tenido rasgos de aniquilamiento para los pueblos indígenas.

Conviene no olvidar que, así como lo que uno pregunta refleja el lugar de donde uno viene, lo que uno responde expresa el lugar que uno quiere construir.

El contexto de implantación del extractivismo minero en Guatemala

La República de Guatemala se localiza en el espacio geográfico conocido como Centroamérica. Limita al oeste y norte con México, al este con Belice y el golfo de Honduras, al sureste con Honduras y El Salvador, y al sur con el Océano Pacífico. Cuenta con una superficie territorial de 108 889 kilómetros cuadrados.

En Guatemala se hallan macizos montañosos, mesetas intermedias y planicies aluviales. Además, se ha desarrollado una diversidad de ecosistemas, de manera tal que en su territorio se encuentran cinco eco-regiones de agua dulce, nueve terrestres y catorce tipos de ecosistemas vegetales. Con relación a su flora, Guatemala ocupa el lugar veinticuatro entre los veinticinco países con mayor diversidad arbórea del mundo (PNUD, 2005: 57-58).

Según datos del Instituto Nacional de Estadística de Guatemala, la población total se estimó para 2014 en 15 607 640 habitantes, lo que significó

una disminución de la tasa de crecimiento, pues en 2005 estaba en un 2.4%, y descendió al 2.1% en 2014. Del total de la población censada, 7 927 951 fueron mujeres y 7 679 689 fueron hombres (INE, 2015: 7-8).

Imagen 3.1. Mina Marlin en San Marcos



Fuente: OCGCI, 2010: 11.

En términos de distribución de la población por grupos de edad, el mayor porcentaje corresponde al grupo de menor de 14 años con un 37.8%, mientras que los de entre 15 y 34 años representaron el 37% de la población, seguidos del de entre 35 y 59 años con el 19.1% y las personas mayores a 59 años representaron el 6.1% del total de población (INE, 2015: 9). De esta forma, la pirámide de población en Guatemala indica una estructura poblacional joven con perspectivas de crecimiento.

Asimismo, en proyecciones de 2013, se indicó que el 51% de la población guatemalteca se concentraba en el área rural y el 49% en la urbana. De esta última, el 49% se aglutina en la capital del país. Los departamentos más poblados fueron los de Guatemala, Huehuetenango, San Marcos y Alta Verapaz, mientras que los menos poblados fueron El Progreso y Baja Verapaz (INE, 2013). Así, Guatemala es un país altamente rural y, la población urbana se concentra en la ciudad capital.

La economía de Guatemala, por su parte, se basa primordialmente en la agricultura, la silvicultura y la pesca, pues dichas labores representan el 50% del total de las actividades económicas del país. Los principales productos de exportación de Guatemala son el café, el azúcar, el plátano y el cardamomo.

Por su parte, el sector informal es amplio en el país y su participación se calcula en torno al 30% del PIB. Otra actividad económica importante es el turismo, la cual logró consolidarse en la última década como una de las principales fuentes de ingreso de divisas.

Sin embargo, la principal fuente de recursos económicos para Guatemala son las remesas enviadas por los emigrantes guatemaltecos que residen en el extranjero, principalmente en Estados Unidos. En 2004, las remesas que ingresaron a Guatemala ascendieron a 2998.2 millones de dólares, mismas que se destinaron a 814 991 hogares del país. Dicha cifra representó un aumento de poco más del 500% respecto del monto de remesas recibidas en 2000 (PNUD, 2005: 336, 359). Para 2016 el total de remesas recibidas se incrementó a 7160 millones de dólares,⁴⁶ lo que implicó un aumento del 200% respecto de las remesas recibidas en 2010.

En términos de división político-administrativa, Guatemala se divide en 22 departamentos y estos, a su vez, en 333 municipios.⁴⁷ Los departamentos que integran al país son: Guatemala, El Progreso, Sacatepéquez, Chimaltenango, Escuintla, Santa Rosa, Sololá, Totonicapán, Quetzaltenango, Suchitepéquez, Retalhuleu, San Marcos, Huehuetenango, Quiché, Baja Verapaz, Alta Verapaz, Petén, Izabal, Zacapa, Chiquimula, Jalapa, Jutiapa.

El gobierno de los departamentos está a cargo de un gobernador nombrado por el presidente de la República. A su vez, el gobierno de los municipios recae en la figura del alcalde, el cual es elegido mediante sufragio universal para un periodo de cuatro años. A nivel municipal la figura legislativa son los concejos municipales, compuestos por síndicos y concejales, quienes también son elegidos por sufragio universal cada cuatro años. Asimismo, en diversos municipios guatemaltecos existen alcaldías indígenas, las cuales están integradas y gestionadas por las comunidades indígenas del territorio respectivo bajo sus propios sistemas organizativos internos. Según el artículo 55 del Código Municipal de Guatemala, el gobierno del municipio debe reconocerlas, respetarlas y promoverlas. Por tal motivo, existen casos en que funcionan dos alcaldías: la “oficial” y la “indígena”. Aunque hay casos excepcionales como Sololá y Totonicapán, la coexistencia de ambas autoridades no siempre ha redundado en convivencia tolerante o trabajo conjunto.

⁴⁶ Banco de Guatemala. Disponible en: https://www.banguat.gob.gt/inc/ver.asp?id=/estaeco/remesas/remfam2010_2017.htm&te=132194 (consultado el 6 de marzo de 2017).

⁴⁷ Según el artículo 4 del Código Municipal de Guatemala, los municipios también se dividen en diversas entidades locales, tales como aldea, caserío, paraje, cantón, barrio, zona, colonia, lotificación, parcelamiento urbano o agrario, microrregión y finca.

En términos de historial político, Guatemala se ha caracterizado por tener un sistema político tendiente a la desestabilización, con un sistema de partidos políticos volátil y, sobre todo, por un amplio listado de antecedentes vinculados a la ruptura del orden constitucional; situación que tuvo su punto álgido con uno de los episodios más violentos de América Latina: el conflicto armado de 36 años de duración (1960-1996), el cual fue escenario de diversos gobiernos militares autoritarios, elecciones fraudulentas y miles de muertos, desaparecidos y refugiados, siendo los pueblos indígenas el sector poblacional más afectado (Luján, 2006).⁴⁸ Sin embargo, a partir de la promulgación de una nueva constitución en 1985, el recambio de dirigentes políticos en Guatemala se ha cumplido en los últimos treinta años mediante ocho procesos electorales en general legítimos y no a través de golpes de Estado ni elecciones manifiestamente fraudulentas; éste es el periodo más largo de su historia con estas características.

Al respecto, Willibald Sonnleitner sostiene que la democracia electoral guatemalteca enfrenta cuatro problemas estructurales: 1) la escasa inscripción y participación ciudadanas, que revelan los límites de la inclusión política; 2) la fragmentación de los actores colectivos y de los conflictos sociales, que se traduce en una fugaz polarización político ideológica de la ciudadanía y en la carencia de un polo de izquierda organizado; 3) las deficiencias, el descrédito y la débil —sino es que prácticamente inexistente— institucionalización del sistema de partidos políticos, y 4) la preeminencia de los liderazgos personalizados y una curiosa continuidad de las dinámicas políticas a nivel local (Sonnleitner, 2009: 528).

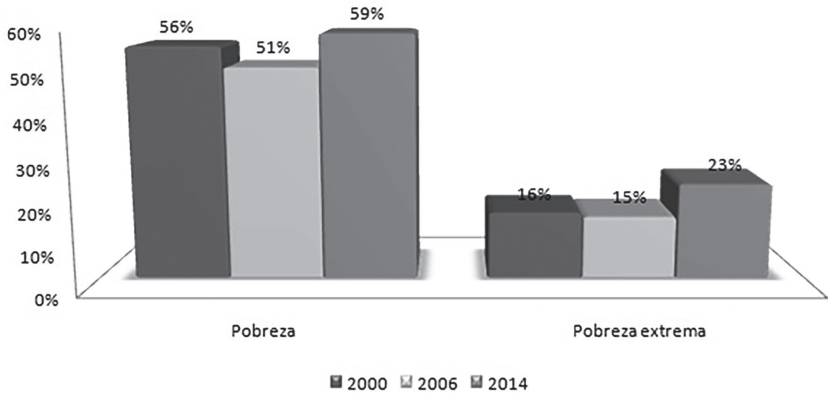
En cuanto a los indicadores de bienestar social y desarrollo humano, la situación en Guatemala aún se caracteriza por la pobreza, la desigualdad y la marginación en más de la mitad de la población del país y, como se verá más adelante, con porcentajes mucho mayores cuando se refiere a los pueblos indígenas.

En relación con la pobreza, las mediciones oficiales indican que desde 2000 los porcentajes de población consideradas como pobres y como pobres extremos han aumentado en un 3% y un 7% respectivamente, pues han pasado, para el caso de la pobreza, del 56% al 59% y, para el caso de la pobreza

⁴⁸ La Comisión para el Esclarecimiento Histórico cifró el saldo de muertos y desaparecidos de dicho enfrentamiento en más de doscientas mil personas (CEH, 2004). Para Edelberto Torres, lo que hubo durante 36 años en Guatemala no fue un conflicto armado, sino una represión permanente de un Estado con rasgos totalitarios que asesinó sistemáticamente también a la oposición democrática, civil y pacífica (Torres Rivas, 2004: 159).

extrema, del 16% al 23% (ver gráfica 3.1). El ámbito rural es el espacio donde se concentra la pobreza con el 76.1% de incidencia para pobreza y un 35.3% de incidencia para la pobreza extrema (INE, 2015b: 4, 9). En un cruce de datos por departamentos, resulta que Alta Verapaz y Sololá muestran porcentajes de pobreza por encima del 80% de su población, seguidos por Totonicapán con el 77.5% (INE, 2015b: 6). A su vez, en relación con la pobreza extrema, el departamento de Alta Verapaz registró el 53.6% de su población en pobreza extrema, seguido de Quiché con el 41.8% y Chiquimula con el 41.1% de su población en pobreza extrema (INE, 2015b: 10).

Gráfica 3.1. Porcentajes de población en pobreza y pobreza extrema en Guatemala, 2000-2014



Fuente: Elaboración propia, con base en INE, 2006 y 2015b.

En cuanto a la desigualdad, el índice de Gini,⁴⁹ cuyas cifras más cercanas al 1 refieren a perfecta desigualdad, registró 0.53 en 2014. Tal cifra de desigualdad es alta pero representa una disminución de 0.03 respecto de la medición de 2011 y de 0.06 respecto de la medición de 2007, la más alta en los últimos 28 años (ver gráfica 3.2). De cualquier manera, las mediciones del índice Gini en Guatemala han estado por encima de 0.5, lo que apunta a una alta incidencia de la desigualdad en el país, incluso Guatemala ha sido catalogado como el séptimo país más desigual del mundo.⁵⁰

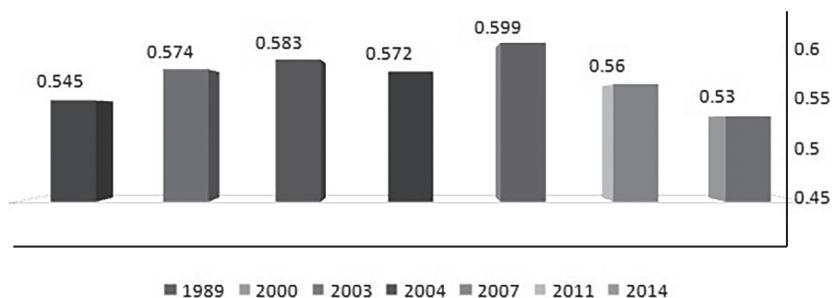
⁴⁹ El coeficiente de Gini cuantifica la distancia de la distribución. Las medidas van de 0 a 1, donde 0 equivale a perfecta igualdad y 1 equivale a perfecta desigualdad.

⁵⁰ Ver: http://www.nationmaster.com/graph/eco_dis_of_fam_inc_gin_ind-distribution-

Como se puede observar en los datos atrás presentados, Guatemala es un país que presenta una situación caracterizada por una economía primaria y frágil, con un sistema político en transición a la democracia, pero con enclaves autoritarios e indicadores de desarrollo social que, aun cuando han ido mejorando, muestran una alta incidencia de la pobreza, la desigualdad y la marginación en su territorio.

Guatemala es también un país multicultural y multiétnico, con un alto porcentaje de población indígena, en la cual se concentran las cifras económicas, sociales y políticas más críticas del país, como se ha sustentado. Sin embargo, esa propia población indígena, también heterogénea en su interior, cuenta con características que sobrepasan la mera asignación al estrato más bajo del país, tales como un historial político organizativo que la convierten en un sector de incuestionable relevancia en el país. Justamente, a continuación se analiza las particularidades de los pueblos indígenas en Guatemala.

Gráfica 3.2. Índice de Gini en Guatemala, 1989-2014



Fuente: Elaboración propia, con base en De Ferranti, 2003; PNUD, 2005: 102, e INE, 2015b.

Antes de la conquista española, el territorio que comprende la actual Guatemala estaba habitado por numerosos grupos, los cuales se agrupaban en torno a la cultura maya, xinka y pipil. Durante la Colonia, se implementó un proyecto de uniformidad étnica entre los indígenas que tuvo su máxima expresión en una reorganización territorial bajo el sistema de “pueblos de indios”, el cual significó la agrupación de la población del mismo idioma y del mismo origen comunal, con lo que cada congregación fue tratada “como una unidad separada y se constituyó como tal” (Luján, 2006: 57).

family-income-gini-index (consultado el 20 de mayo de 2008).

El sistema de “pueblos de indios” formó parte de la organización municipal, de manera tal que éstos fueron el eje y la base de la vida política, social, económica y cultural de las poblaciones indígenas guatemaltecas en la época colonial. La estructura social de la Colonia, fundamentada en el fenotipo (criterios de fisonomía y color), asignó a la población indígena el escalafón más bajo.

Con la Independencia, Guatemala adoptó el ideal de ciudadanía basado en la igualdad y las garantías individuales sin rasgos de pertenencia étnica, cultural o religiosa.⁵¹ No obstante, en ese periodo la población ladina se vio favorecida frente a la indígena debido a cuatro circunstancias: su condición de rango intermedio en el escalafón social, su dominio del español, su presencia en casi todo el territorio del país y su condición de trabajadores libres y propietarios en el campo y la ciudad, pues a los indígenas se les imponía el trabajo forzado (PNUD, 2005: 32). Las poblaciones indígenas, por su parte, fueron remitidas al ámbito rural, considerándolas jurídicamente bajo un esquema tutelar que apenas tuvo variaciones entre gobiernos conservadores y liberales, de manera que mantuvieron una condición de subordinación política, social, económica, y cultural.

La legislación de la época busca, de algún modo, la incorporación del indígena bajo los parámetros culturales dominantes. Así, en 1836, por ejemplo, se dicta un decreto que obliga a las autoridades municipales a usar frac. Otra tentativa, más ridícula si se quiere, de ‘civilizar al indio’, es el decreto de Justo Rufino Barrios mediante el cual declara ‘ladinos’ a los habitantes de San Marcos (Olascoaga, 2003: 166).

En esta época se perfila una de las características que marcará las relaciones sociales y culturales en el país: la emergencia de la categoría de “ladino” como negación de lo indígena y sustitución de lo mestizo; circunscribiendo así la diversidad étnica en Guatemala a dos condiciones: “indios” y “ladinos”.

Un momento relevante para la organización de los pueblos indígenas se dio en 1945, con la promulgación de una nueva Constitución que estableció la autonomía municipal (antes de esa reforma, el alcalde era nombrado directamente por el Ministro del Interior), con lo que en esa época se eligieron a los primeros alcaldes indígenas. Además, la Constitución de 1945 delegó en el presidente de la República la potestad de impulsar políticas en

⁵¹ Para el caso de la articulación de la ciudadanía moderna en América Latina, se recomienda revisar a Guerra (2003).

materia de diversidad étnica. Sin embargo, y bajo la influencia de la doctrina del indigenismo, las políticas hacia los pueblos indígenas continuaron siendo tutelares y enfatizaron una postura asimilacionista que apoyó la aculturación de las comunidades indígenas en el marco de un proyecto nacional homogéneo.

A partir del acceso al poder de nuevas fuerzas políticas en Guatemala, en 1954 el Estado adoptó una política de integración de las comunidades indígenas que, sin perder el carácter asimilatorio de las políticas precedentes, tuvo el objetivo de incorporar a los indígenas en la economía nacional.

En 1960 surgen los primeros levantamientos armados que serán las raíces de los posteriores frentes guerrilleros. Con estos episodios se inicia una guerra civil que se extenderá por 36 años en Guatemala. Durante esos enfrentamientos la población civil, y en especial la población indígena, fue violentamente reprimida mediante la estrategia de “tierra arrasada”, cuyas cifras escalofrantes alcanzaron 200 000 muertos, 600 aldeas destruidas y el exilio de 150 000 guatemaltecos, la mayoría indígenas. La violencia fue tal que la Comisión de Esclarecimiento Histórico ha calificado a ese periodo como un “acto de genocidio”.

[La población civil] se encontraba entre dos fuegos, presionada por los insurgentes que trataban de adoctrinarlos y traerlos a su causa, a la vez que les pedían o exigían ayuda (de alimentos, alojamiento, transporte, etcétera), y el ejército, que buscaba evitar esos apoyos y destruir los focos [...].

La reacción de ambos bandos fue violenta, muriendo muchos civiles. Cuando las acciones eran urbanas, especialmente después de un atentado en que habían muerto oficiales, la reacción militar era fulminante y sin miramientos. El ejército, aplicando la llamada “doctrina de la seguridad nacional”, consideró que no le era posible, en una lucha así, adecuarse a los procedimientos legales, por lo que recurrió al apresamiento clandestino, la tortura y el “ajusticiamiento” extrajudicial. Tras una acción de cualquiera de los bandos se tenían motivos, por ambos lados, para endurecer posiciones y realizar acciones más destructivas (Luján, 2006: 330-331).

Para el movimiento maya guatemalteco, el conflicto armado ha sido catalogado como el tercer holocausto que ha padecido:

Nuestro pueblo ha sufrido tres holocaustos, como se han denominado por organizaciones mayas, que han significado políticas de tierra

arrasada, deportación, desarraigo y concentración de poblaciones. El primero de los holocaustos fue la invasión española en 1492, que produjo la muerte de alrededor de 2 millones de mayas en el territorio que ahora se denomina Guatemala; y la concentración y militarización de los sobrevivientes a través de encomiendas y repartimientos, iniciando así una vida de esclavitud.

Luego en 1871 con el surgimiento y penetración del capital perdimos hasta el 70% de nuestras tierras comunales, tierras que fueron apropiadas por ladinos (mestizos) políticos y militares. Esta reforma da inicio al sistema de tenencia, propiedad y uso de la tierra en latifundio-minifundio a favor de los poderosos y por lo tanto a la causa de uno de los problemas más graves dentro de la situación socioeconómica del país y de los pueblos mayas [...].

El tercer holocausto es la historia reciente resultante de las políticas contrainsurgentes del estado, impulsadas desde hace más de 30 años. El recrudecimiento del enfrentamiento armado interno implicó la muerte de alrededor de 100.000 hermanos, el refugio de alrededor de 200.000 mayas, el desplazamiento de más de un millón, 45.000 viudas y 200.000 huérfanos. Se repitió la historia de pueblos arrasados por completo, la concentración, control y militarización de nuestro pueblo (Toj Zacarias, 1995: 63).

En 1985 se promulgó una nueva Constitución en donde se reconoció que las etnias mayas son parte de las etnias que pueblan Guatemala (aunque no se especifica cuáles son esas otras etnias). Además, indica la tutela del Estado guatemalteco de “los grupos étnicos, sus tierras cooperativas y del cuidado en el traslado de sus habitantes como trabajadores a las fincas”.

En esos años ya se evidenciaba el surgimiento de una dirigencia indígena nacional que, mediante la politización de la identidad maya, logró conformar un movimiento político maya. Hasta ese entonces, los indígenas se identificaban a sí mismos en términos de la comunidad en que habían nacido, con lo que no existía una noción de pertenencia a una identidad indígena global. Es por eso que una de las mayores pretensiones del liderazgo indígena emergente es construir “la identidad maya” (Luján, 2006: 392).

El ascenso de esos líderes indígenas se debió, sobre todo, al debilitamiento de la jerarquía católica por el ingreso de las iglesias protestantes, a la apertura de espacios tanto en el sistema educativo como en las estructuras políticas y a un sistema internacional que comenzaba a mostrarse proclive a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (el régimen internacional al

que se aludió en el segundo capítulo). Basados en que la mayoría de los idiomas indígenas de Guatemala provienen de un troco maya común, esos líderes rechazan los vocablos “indio”, “indígena” o “aborigen” por considerarlos despectivos y proponen el término “maya” para su denominación general. Por ejemplo, para Bastos y Camus, el término maya ha ido extendiéndose cada vez más para referirse a la población hasta ahora denominada como indígena, de tal manera que en algunos círculos ha llegado a sustituirla totalmente, pero lo maya es un constructo, una autodefinición con una connotación política no sólo evidente, sino conscientemente asumida por quien la usa (Bastos y Camus, 2003). Así, se comienzan a fundar instituciones y organizaciones de sustento al movimiento maya,⁵² como en 1984 cuando se crea la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala,⁵³ institución que funcionó como eje articulador de sus esfuerzos.

Según se afirma, al interior de ese movimiento indígena maya han surgido dos tendencias dominantes: los “culturalistas” y los “populares”, los primeros más preocupados por la reivindicación de los valores culturales y que centran la principal contradicción de la sociedad en el racismo, mientras que los segundos están más vinculados con los movimientos de la izquierda política (Olascoaga, 2003: 171).

A finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, se conforma un contexto favorable para los derechos de los pueblos indígenas en Guatemala, pues a la aprobación del Convenio 169 de la OIT y los actos del V Centenario del Descubrimiento de América, se le suma la obtención del Premio Nobel de la Paz para la indígena maya k'iche' Rigoberta Menchú. De esta forma, en la firma de los Acuerdos de Paz Firme y Duradera entre el gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca

⁵² Entre 1979 y 1980 se conformaron Tinamit, el Centro Indígena y la Coordinadora Indígena, el Movimiento Indígena Tojil (al que se atribuye haber sido un ala militar del anterior), así como el Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria MAYAS, organización que elaboró un documento titulado, *Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal*, el cual es considerado el primer manifiesto político moderno del movimiento indígena maya. Éstos son los primeros antecedentes del ‘movimiento maya’, que cobrará fuerza y reconocimiento a partir de los contra festejos de los 500 años del descubrimiento de América y sus actos preparatorios (Olascoaga, 2003: 170).

⁵³ La Academia de Lengua Mayas de Guatemala es una institución indígena autónoma. Creada en 1984, obtuvo su reconocimiento jurídico en 1990. Es reconocida como máxima entidad en la promoción y desarrollo de las lenguas mayas y dispone de una organización propia en cada una de las 22 comunidades lingüísticas.

(URNG)⁵⁴ en 1996, se incluyó el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; dicho acuerdo es de suma importancia para los pueblos indígenas en Guatemala pues plantea el reconocimiento oficial de un Estado multicultural, pluriétnico y multilingüe, indicando la existencia de tres pueblos indígenas: el maya, el xinka y el garífuna, los cuales deben ser tratados de forma diferente, pero desde una posición de igualdad respecto de los no indígenas. Reconoce, además, la identidad indígena otorgándole un valor jurídico. En líneas generales, la identidad de los pueblos indígenas guatemaltecos se aborda de la siguiente manera:

1. Se reconoce que la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de una unidad nacional basada en el respeto y en el ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos.
2. Se indica que la identidad de los pueblos es un conjunto de elementos que los definen y, a su vez, los hacen reconocerse como tales. Para el caso de la identidad maya, los elementos fundamentales que se enuncian son:
 - a) la descendencia directa de los antiguos mayas;
 - b) idiomas que provienen de una raíz maya común;
 - c) una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita, por medio de la tradición oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante;
 - d) una cultura común basada en los principios y estructuras del pensamiento maya, una filosofía, un legado de conocimientos científicos y tecnológicos, una concepción artística y estética propia, una memoria histórica colectiva propia, una organización comunitaria fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes, y una concepción de la autoridad basada en valores éticos y morales; y
 - e) la autoidentificación; esto es, que sólo los propios pueblos indígenas tienen la potestad de identificar a sus miembros.

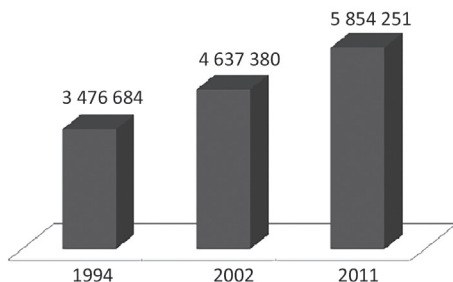
⁵⁴ Compuesta por los cuatro grupos guerrilleros más importantes de Guatemala: el Ejército Guerrillero de los Pobres, Organización del Pueblo en Armas, las Fuerzas Armadas Rebeldes y el Partido Guatemalteco del Trabajo.

3. Además, se reconoce que la pluralidad de las expresiones socioculturales del pueblo maya no ha alterado la cohesión de su identidad.
4. Finalmente, se reconoce la identidad del pueblo maya, así como las identidades de los pueblos garífuna y xinca, dentro de la unidad de la nación guatemalteca. Ante ello, el Gobierno se compromete a promover ante el Congreso de la República una reforma de la Constitución Política de la República en este sentido (Gobierno de Guatemala, 1995).

Aun cuando ha sido considerado como un gran avance en materia de derechos de los pueblos indígenas, no todos los representantes del movimiento indígena están de acuerdo con los contenidos del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, pues a su juicio se ha limitado la aplicación del principio de Libre Determinación de los pueblos indígenas porque tiene “un sesgo muy culturalista y hasta incluso bajo una visión ladina, aderezado con el enfoque del multiculturalismo neoliberal” (Bá Tiul, 2008: 108). Dos décadas después de la firma de los Acuerdos de Paz y del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, la situación de la población indígena en Guatemala no ha mejorado sustancialmente y, como se revisará, está en franca desventaja respecto de la situación de la población ladina.

Según los datos censales de 2011, la población que se autoidentificó como indígena ascendió a 5 854 251 de personas, un 40% del total de la población. Tal cifra (ver gráfica 3.3) representa un incremento de 1.2 millones de personas respecto de la medición de 2002⁵⁵ y de 2.3 millones de personas de la medición de 1994 (INE, 2013b: 5).

Gráfica 3.3. Población indígena en Guatemala, 1994, 2002 y 2011



Fuente: INE, 2013b: 5.

⁵⁵ Para clasificar a los indígenas el censo de población de 2002 realizó cuatro preguntas a los habitantes: 1) la autoadscripción indígena, 2) el grupo étnico de pertenencia, 3) el idioma materno, y 4) la capacidad de hablar otros idiomas.

Aun así, el porcentaje de la población indígena en los tres periodos ha oscilado entre el 40% y el 41.7% del total de la población. Al respecto, conviene indicar que, como también sucede en otros países, la medición sobre la población indígena en Guatemala no es homogénea; de modo tal que se han generado diferentes estimaciones. Los distintos censos y encuestas oficiales han planteado lo indígena con diferentes enfoques, que van desde el clásico hablante de lengua indígena (HLI) hasta la autoadscripción, pasando por el uso de trajes mayas o la propia observación del entrevistador. Es por ello que existen líderes e investigadores indígenas que argumentan que los censos no reflejan exactamente la magnitud del estrato indígena en Guatemala, y afirman que los indígenas representan hasta un 60% de la población total del país (Tzian, 1994). Incluso durante las estancias de trabajo de campo en Guatemala, varios indígenas afirmaron que la población indígena corresponde “realmente” al 70% del total de la población guatemalteca.

En cualquier caso, los datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística de Guatemala indican que desde el censo de 1964 la población indígena ha constituido entre el 40% y el 43% del total de la población guatemalteca (ver cuadro 3.1). El resto de la población es mestiza (también conocida como “ladina”)⁵⁶, la cual tiene ascendencia española e indígena, aunque también hay mestizos de ascendencia alemana, china, palestina, belga, italiana, entre otras.

Cuadro 3.1. Población total, población indígena y porcentaje de población indígena en Guatemala, 1964-2011

Año del censo	Total de población	Total de población indígena	Porcentaje de población indígena
1964	4 287 997	1 808 942	42.1%
1973	5 160 221	2 260 024	43.8%
1981	6 054 227	2 536 523	41.9%
1994	8 321 067	3 476 684	41.7%
2002	11 237 169	4 637 380	41.2%
2011	14 636 487	5 854 251	39.99%

Fuente: INE, Censos Nacionales. Disponibles en: <http://www.ine.gov.gt>

⁵⁶ El término “ladino” fue utilizado por el Estado liberal para caracterizar a la población que no podía clasificar como indígena; es decir, en clara negación de lo indígena. Dado lo difuso que representó su uso, la acepción ladino en principio significó “no indígena”; sin embargo, actualmente el uso del término puede significar diversas acepciones, como ascendencia española o europea, mestizo o simplemente guatemalteco (PNUD, 2005: 62-63).

Sobre la medición de 2011, se tiene que los departamentos con mayor población indígena son Totonicapán (97% de la población), Sololá (96.5%), Alta Verapaz (89.7%), Quiché (88.6%) y Chimaltenango (78.4%). Además, el 65.7% de la población indígena habita en el área rural (INE, 2013b: 5-6).

Cuadro 3.2. Población indígena de Guatemala por grupo étnico, 2002

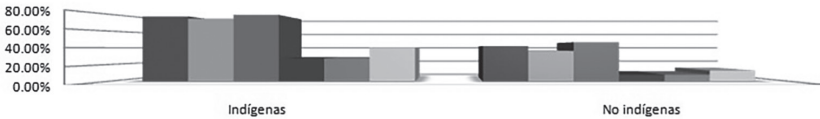
Grupo étnico	Población Total
Achi'	105 992
Akateco	39 370
Awakateco	11 068
Ch'orti'	46 833
Chuj	64 438
Itza'	1 983
Ixil	95 315
Jakalteco	47 024
Kaqchikel	832 968
K'iche'	1 270 953
Mam	617 171
Mopan	2 891
Poqomam	42 009
Poqomchi'	114 423
Q'anjob'al	159 030
Q'eqchi'	852 012
Sakapulteko	9 763
Sipakapense	10 652
Tektiteko	2 077
Tz'utujil	78 498
Uspanteko	7 494
Xinka	16 214
Garífuna	5 040
Otro	53 808

Fuente: Elaboración propia, con base en INE, 2002.

De los pueblos indígenas, el grupo poblacional mayoritario es el maya (que incluye 22 grupos lingüísticamente similares), seguido del Xinka (0.7%) y el Garífuna (0.4%) (ver cuadro 3.2). El pueblo Maya se integra de 22 etnias: achi', akateco, awakateco, ch'orti', chuj, itza, ixil, jakalteco, kanjobal, kaqchikel, k'iche, mam, mopan, poqomam, poqomchi', q'eqchi', sakapulteko, sikapakense, tectiteco, tz'utujil, chachilteko⁵⁷ y uspanteco. De estas etnias, la k'iche, la q'eqchi', la kaqchikel y la mam representan el 81% del total de la población indígena. Las etnias mayas se encuentran distribuidas por todo el país.

El pueblo xinka, cuyos orígenes oficialmente se desconocen, está concentrado en un territorio bastante limitado en el oriente del país. El pueblo garífuna, que tiene su origen en un naufragio de esclavos africanos asentados en San Vicente y que emigrarían a Honduras, Belice, Nicaragua y Costa Rica, vive en una pequeña franja de la costa atlántica.

Gráfica 3.4. Porcentajes de incidencia de pobreza y pobreza extrema por tipo de población, 2000-2014



	Indígenas	No indígenas
■ Pobreza 2000	77.30%	41.90%
■ Pobreza 2006	75%	36.30%
■ Pobreza 2014	79.20%	46.60%
■ Pob. extrema 2000	27.10%	7.80%
■ Pob. extrema 2006	27.30%	7.80%
■ Pob. extrema 2014	39.80%	12.80%

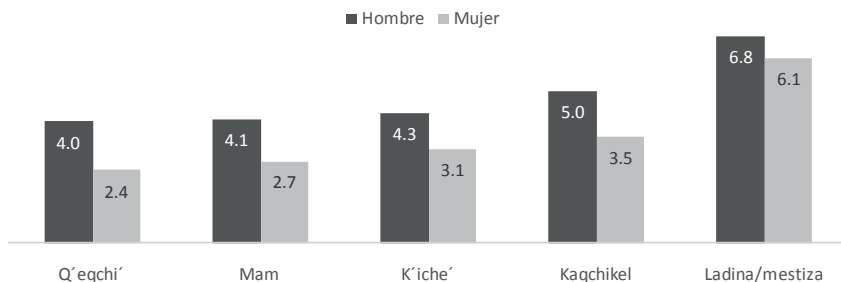
Fuente: Elaboración propia, con base en INE, 2015b.

Guatemala es un país caracterizado por la desigualdad, como ya se examinó, sobre todo si se comparan los indicadores sociales entre la población indígena y la no indígena. Por ejemplo, la medición de la pobreza en 2014 indicó que el 59% de la población guatemalteca se encontraba en esta condición mientras que el 23% de la población se ubicaba en el rango de la pobreza extrema. Al incluir la variable indígena, como puede constatararse en la gráfica 3.4, se obtiene

⁵⁷ El idioma chachiteco se oficializó en 2003, motivo por el cual en el censo de 2002 no presentó información sobre este grupo. Sin embargo, como afirma el PNUD, en Aguacatán cerca de 13 000 habitantes no se identificaron como pertenecientes a ninguno de los grupos oficiales en el censo, por lo que podría ser una población hablante de chachiteco (PNUD, 2005: 63).

que en 2014 la pobreza registraba una incidencia del 79.2% en la población indígena mientras que en la población no indígena fue del 46.6%; dicho de otra forma, la pobreza en la población indígena era 1.7 veces mayor que en la población no indígena (INE, 2015b: 4). A su vez, en el caso de la pobreza extrema la incidencia fue del 39.8% para la población indígena y del 12.8% para la población no indígena; esto es, 3.1 veces más de incidencia de pobreza extrema para los indígenas (INE, 2015b: 9).

Gráfica 3.5. Escolaridad promedio según comunidad lingüística y sexo, 2011



Fuente: INE, 2013b: 23.

Sobre los indicadores específicos de bienestar social, la tasa de alfabetismo en personas entre 15 y 24 años se estableció en un 93.3% en 2014, lo cual significó un aumento de 11.6 puntos porcentuales respecto de la medición de 2000, establecida en un 81.7% (INE, 2015b: 36). Al igual que en otros indicadores, cuando se entrecruzan las variables de etnicidad deja al descubierto una brecha importante, pues entre la población ladina/mestiza la tasa de alfabetismo llega hasta el 84.7% mientras que para las comunidades mayas ronda entre el 56.3%, de la comunidad q'eqchi', y el 70.4% de la kaqchikel (INE, 2013b: 15). Según la constitución del país, la educación obligatoria corresponde a un periodo de nueve años; sin embargo, en datos de 2014, el promedio de la escolaridad fue de 6.4 años para la población ladina/mestiza de 15 años y más. A su vez, para la población q'eqchi' el promedio de escolaridad fue de 3.2 años; para la mam, 3.4 años; para la k'iche', 3.7 años, y para la kaqchikel 4.2 años (INE, 2013b: 22). Como puede notarse, la brecha de alfabetismo por etnicidad es de -2.2 para la población kaqchikel respecto de la población ladina/mestiza y de hasta -3.2 para la q'eqchi' respecto de los ladinos/mestizos. Pero si además se añade la variable de género, las desigualdades son más profundas pues de 6.8 de años de escolaridad que en promedio tienen los hombres ladinos, para las mujeres

del pueblo kaqchikel se llega a un promedio de 3.5 años de escolaridad; 3.1 años para las mujeres k'iche'; 2.7 años para las mujeres mam, y 2.4 años para las mujeres q'eqchi' (INE, 2013b: 23). Es decir, que la diferencia es de hasta -3.7 años de escolaridad entre la población indígena y la no indígena (ver gráfica 3.5).

En relación con datos sobre empleo, si bien es cierto que la tasa de desempleo es menor entre los indígenas mayas que entre los mestizos (0.6 de la mam, 1.2 de la k'iche' y la q'eqchi' y 1.4 de la kaqchikel respecto a la 3.2 de la ladina/mestiza) (INE, 2013b: 33), los ocupados no remunerados son más entre las comunidades mayas (23.3 de los mam, 20.8 de los q'eqchi', 17.9 de los k'iche' y 11.7 de los kaqchikel respecto al 9.6 de los ladinos) (INE, 2013b: 32). También los que tienen trabajos precarios o informales se encuentran en las comunidades mayas (90.8 en los q'eqchi', 90.2 entre los mam, 89.0 entre los k'iche' y 77.8 entre los kaqchikel, mientras que entre los ladinos la tasa de precariedad laboral llega al 61.7) (INE, 2013b: 31).

En cuanto a los servicios básicos, la población ladina/mestiza registra las mayores tasas en distribución de electricidad, drenajes y telefonía, en relación con la población indígena, superando incluso a la q'eqchi' en 57.8% para la distribución de electricidad, en 49.7% para la distribución de drenajes y en 15.4% para las viviendas conectadas a una red de telefonía (INE, 2013b: 36-37).

Con respecto a los datos de salud, en Guatemala existe una alta mortalidad post-neonatal infantil,⁵⁸ pues en el periodo 1999-2012, el promedio de decesos osciló entre los diecisiete y los diez por cada mil nacimientos. Además, del total de las defunciones maternas en 2013, un 65.5% se concentró en la población maya y un 24.5% en la población ladina (INE, 2013b: 44). Esto es que la población maya registra 267% más muertes maternas que la población ladina. Con respecto a la desnutrición crónica de la niñez, ésta se presenta en el 69.5% de la población indígena, mientras que el porcentaje es del 35.7% para la población no indígena. O sea, que hay un 33.8% más niños indígenas con desnutrición crónica.⁵⁹

⁵⁸ Se trata de una tasa cuyo numerador es el número de niños fallecidos entre los 28 y los 365 días de vida extrauterina y el denominador el número de nacidos vivos, en el mismo periodo de tiempo, y expresada por cada 1000 nacimientos. En: <http://campuscitep.rec.uba.ar/mod/glossary/view.php?id=11413&mode=cat&hook=&sortkey=&sortorder=asc&fullsearch=0&page=1> (consultado el 7 de marzo de 2017).

⁵⁹ Sin duda, una de las mayores razones de las cifras tan magras sobre la salud se debe a que Guatemala no cuenta con una red de protección social integral sino numerosos programas dispersos, los cuales son administrados por diversas agencias e instituciones. Por si fuera

Según los datos anteriores, en Guatemala hay una clara *indigenización* de la pobreza y la desigualdad. Las asimetrías económicas y sociales no son las únicas exclusiones que padecen los pueblos indígenas frente al resto de la población. De hecho, la pobreza en los indígenas guatemaltecos se hace acompañar de discriminación social, aislamiento político y marginación cultural.

El análisis de diversos autores (Bastos y Camus, 2003; Olascoaga, 2003; Bá Tiul, 2008) muestra que la participación indígena en el sistema político guatemalteco se ha definido por un modelo paternalista, asistencialista y asimilacionista que no considera las particularidades culturales indígenas, ni a ellos como interlocutores o agentes políticos efectivos. Esto último ha sido un reclamo constante de las propias agrupaciones mayas, quienes han señalado que los pueblos indígenas no han tenido presencia, representación ni capacidad de propuesta ni decisión en el sistema político guatemalteco. Se concluyó, por ejemplo, en un foro realizado por 200 organizaciones indígenas en 2008, entre otras cosas, que existe una falta de seriedad y responsabilidad de los funcionarios para incluir a los indígenas en las dependencias del gobierno, que los indígenas sólo son usados como simbolismo y folclor, y que se le asigna poco presupuesto a los programas y dependencias vinculadas a los pueblos indígenas.⁶⁰

Por lo anterior, hasta la fecha no se han podido incluir demandas caracterizadas como “propiamente indígenas” en la agenda política nacional de Guatemala. Según Bá Tiul, las demandas propiamente indígenas en Guatemala son: 1) tierra y territorio, 2) sistema de salud indígena, 3) sistema de educación indígena, 4) sistema económico indígena, 5) sistema de justicia indígena, y 6) autonomía y libre determinación (Bá Tiul, 2008: 122).

Además de los factores atribuibles al propio sistema político, se ha argumentado que la exclusión en la participación de los pueblos indígenas se debe a que las acciones del movimiento indígena se han concentrado en el nivel local, en detrimento del nivel nacional debido, entre otras razones, a la fragmentación entre las propias comunidades (Olascoaga, 2003: 172), o a las secuelas del conflicto armado, pues la población indígena tiene temor de involucrarse en actividades políticas (Olascoaga, 2003: 195).

No obstante, como ya fue indicado, en Guatemala se ha creado un movimiento indígena (predominantemente maya), cuya fuerza se ha

poco, la seguridad social se concentra en quienes no engrosan los datos de pobreza y en las áreas urbanas (Lavarreda, 2005: 291).

⁶⁰ Rigoberto Quemé, representante de Munikat. “Inclusión indígena, agenda pendiente”. *Prensa Libre*. Guatemala. 11 de marzo de 2008, p. 2.

desarrollado en el ámbito de las organizaciones sociales, influyendo limitadamente en las instituciones públicas debido a esfuerzos individuales, sin lograr con ello la transformación de las estructuras burocráticas (Acevedo, 2006). En la actualidad, el movimiento indígena en Guatemala se encuentra en una etapa de reconfiguración debido a, entre otros aspectos, los liderazgos, las estrategias movilizadoras, la distribución territorial y sus capacidades de representación. Sin embargo, a pesar de cierto *impasse* en el que sumergió, las movilizaciones indígenas volvieron a retomar el espacio público en Guatemala para mostrar su descontento con las actividades mineras desarrolladas en su territorio. Esas movilizaciones recientes han traído consigo no sólo un nuevo repertorio de acciones colectivas y discursos sino también innovaciones en torno al ejercicio de derechos colectivos, como lo han sido las llamadas consultas populares que se han realizado en el altiplano indígena, de manera que resulta conveniente analizar a profundidad el caso.

Por lo anterior, en las siguientes páginas se examina el extractivismo minero y sus implicaciones para los pueblos indígenas. La exploración analítica se centrará primero en Guatemala distinguiendo las generalidades del extractivismo minero y profundizando en el caso de la mina Marlin en San Marcos para, posteriormente, establecer paralelismos factibles de extrapolarse a América Latina, pues se esgrime la tesis de que, a pesar de su complejidad, existe un modelo de ámbitos, actores, instituciones, procesos e impactos del extractivismo minero en América Latina.

El extractivismo minero en Guatemala y el caso de la mina Marlin en San Marcos

Para incrementar las posibilidades de la certeza analítica resulta pertinente definir lo que se entiende por extractivismo minero. Al respecto, se plantean cuatro ejes para la definición del concepto y su utilidad analítica. El primer eje es que, de forma básica, el extractivismo se define como “un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo” (Gudynas, 2013: 3).

El segundo eje analítico es que el extractivismo no contempla solamente actividades típicamente consideradas como tales; es decir, la minería y los hidrocarburos, “sino también los agronegocios o la producción de biocombustibles, las cuales abonan una lógica extractivista a través de la consolidación de un modelo tendencialmente monoprodutor, que desestructura y reorienta los territorios, destruye la biodiversidad y profundiza

el proceso de acaparamiento de tierras” (Svampa, 2012: 17). De esta forma, al hacer referencia al extractivismo en este texto se aludirá a ese proceso más amplio aunque, para los efectos del presente análisis, centrado únicamente en el sector de la minería, la cual se entiende como todo el conjunto de actividades referentes al descubrimiento y la extracción de minerales que se encuentran debajo de la superficie terrestre (Carrere, 2004: 15).

Mapa 3.2. Ubicación del departamento de San Marcos



Fuente: <http://www.mecapal.org/sanmarcos/> (consultado el 18 de enero de 2012).

El tercer eje de definición es que, si bien es cierto que existen autores que emplean la categoría analítica de “neoextractivismo” con el objetivo de resaltar procesos contemporáneos de mayor intensidad, en este libro se ha elegido utilizar la categoría de “extractivismo” para resaltar el carácter histórico-estructural del proceso, más allá de las nuevas connotaciones que ha adoptado.

El cuarto y último eje es señalar que, aunque no se emplea en este estudio, también existen autores que ven similitudes entre el extractivismo con el concepto de acumulación originaria de Karl Marx:

Con todo, si seguimos el análisis que Marx (1975 [1894]) ofrece sobre la acumulación originaria de capital —la cual pondera el florecimiento de las manufacturas laneras y la consiguiente alza de precios como acicate para los abusos y el despojo—, encontraremos que la situación descrita por el autor es muy similar al actual

neoextractivismo, actualmente responsable de arruinar varios países (Villafuerte, 2014: 123).

Una vez definida la categoría, se está en condiciones de afirmar que, al igual que la tendencia acaecida en América Latina (como se detallará más adelante), el extractivismo minero se expandió en Guatemala a partir de la segunda mitad de la década de los noventa.

Con toda seguridad, la intensidad de los conflictos de los pueblos indígenas vinculada a la minería en Guatemala emergió en 2003 con la mina Marlin, en el departamento de San Marcos, lo que posteriormente implicó movilizaciones y la aplicación por vía de hechos del derecho a la consulta de los pueblos indígenas.

San Marcos es uno de los veintidós departamentos que forman parte de la división político administrativa de Guatemala. Se ubica en la región suroccidental del país, en los paralelos longitud 91º 37' y 92º 11' y latitud 14º 30' y 15º 23'. Limita al norte con el departamento de Huehuetenango; al sur con el océano Pacífico y el departamento de Retalhuleu; al este con el departamento de Quetzaltenango, y al oeste con el estado mexicano de Chiapas (ver mapa 3.2).

Según datos del Instituto Nacional de Estadística de Guatemala de 2013, el total de población del departamento de San Marcos ascendió a 1 070 215 habitantes (INE, 2014), los cuales residen en una extensión territorial de 3791 kilómetros cuadrados. El mismo instituto contabilizó 248 639 indígenas (31% del total de la población), de los cuales 228 444 fueron identificados en algún grupo maya, 207 fueron xinkas y 107 fueron garifunas. El idioma indígena predominante es el mam, con 90% de la población indígena.

El departamento de San Marcos está conformado por veintinueve municipios: San Marcos, San Pedro Sacatepéquez, San Antonio Sacatepéquez, Comitancillo, San Miguel Ixtahuacán, Concepción Tutuapa, Tacaná, Sibinal, Tajumulco, Tejutla, San Rafael Pie de la Cuesta, Nuevo Progreso, El Tumbador, San José El Redeo, Malacatán, Catarina, Ayutla (Tecún Umán), Ocos, San Pablo, El Quetzal, La Reforma, Pajapita, Ixchiguán, San José Ojetenam, San Cristóbal Cucho, Sipakapa, Esquipulas Palo Gordo, Río Blanco y San Lorenzo. En los municipios de San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa fue donde se estableció el proyecto minero objeto de análisis de esta investigación. En el departamento de San Marcos es posible distinguir tres zonas geográficas claramente diferenciadas: el Altiplano, la Bocacosta y el Valle.

Con respecto a los datos sobre bienestar y desarrollo humano, los porcentajes de pobreza para el departamento, en 2011, fueron de 68.5% y 15.2% de pobreza extrema. La incidencia de la pobreza en San Marcos fue mayor a la del promedio nacional, establecido para ese año en 53.7% (INE, 2014).

La esperanza de vida es de 63 años, cuatro años menos que la tasa nacional. Las primeras causas de morbilidad materna en el departamento son anemia, desnutrición e infecciones. La tasa de analfabetismo en 2013 fue de 16.9.

Acorde con la tendencia en América Latina, las actividades mineras tuvieron una expansión en Guatemala a partir de la segunda mitad de la década de los noventa. Un dato justifica tal aseveración: en Guatemala se tenía el registro de 27 licencias mineras en 2000, cifra que aumentó a 116 en enero de 2012 (Villafuerte, 2014: 113-114); es decir, en poco más de 11 años hubo un incremento del 430%.⁶¹ En los últimos datos recabados, Guatemala tenía 344 concesiones vigentes de extracción (datos de julio de 2016).⁶² De las 137 licencias de exploración y las 273 de explotación minera que se otorgaron en Guatemala de 1996 a 2010, 20 licencias de exploración y 3 de licencias de explotación se han concedido en el departamento de San Marcos.

En Guatemala hay un antecedente de conflictos en un proyecto minero. Se trata de la empresa Exploraciones y Explotaciones Metálicas de Izabal (EXMIBAL), cuya matriz era la empresa canadiense International Nickel Company (INCO). El informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, encargada de sistematizar los crímenes cometidos durante el conflicto armado en Guatemala, señala casos de violencia cometidos por EXMIBAL hacia sus opositores durante el periodo de mayor represión por el Estado guatemalteco.⁶³

⁶¹ La licencia minera es el instrumento legal que respalda al titular en la ejecución de sus operaciones mineras. En Guatemala se identifican tres: 1) Licencias de reconocimiento: para identificar y localizar posibles áreas para exploración, en un polígono cerrado no menor de quinientos ni mayor de tres mil kilómetros cuadrados. La licencia se otorga por un plazo de seis meses prorrogable sólo por otro igual. 2) Licencias de exploración: para localizar, estudiar, analizar y evaluar los yacimientos para los cuales le haya sido otorgada, en un polígono cerrado no mayor de cien kilómetros cuadrados. La licencia se otorga hasta por un plazo de tres años, el cual se puede prorrogar hasta por dos periodos adicionales de dos años cada uno. 3) Licencias de explotación: para explotar los yacimientos para los cuales le haya sido otorgada. El área de explotación la constituirá un polígono cerrado no mayor a veinte kilómetros cuadrados. Esta licencia se otorga hasta por un plazo de veinticinco años, el cual podrá ser prorrogado hasta por un periodo igual (MEM, 2004). Aunque las licencias mineras otorgadas cubren veinte de los veintidós departamentos en los que se divide Guatemala, se concentran en los departamentos de Izabal, San Marcos, Huehuetenango y Alta Verapaz, con población mayoritariamente indígena (ver ORACACNUDH, 2012: 210 y Yagenova, 2012: 13-14).

⁶² Ministerio de Energía y Minas de Guatemala. Disponible en: <http://www.mem.gob.gt/mineria/estadisticas-mineras/licencias-vigentes-y-solicitudes-en-tramite/> (consultado el 14 de junio de 2016).

⁶³ Para conocer más sobre el caso de EXMIBAL, consultar Castagnino (2006) y Solano (2005).

Luego de un periodo caracterizado por el fin del conflicto armado y las negociaciones de paz en las décadas de 1980 y 1990, el problema de la minería volvió a emerger públicamente en 2003 con el otorgamiento de la licencia de explotación de metales que el gobierno de Guatemala otorgó por veinticinco años a la compañía Glamis Gold Ltd.⁶⁴ en el departamento de San Marcos para explotar la mina Marlin. Desde mayo de 2004 la empresa guatemalteca Montana Exploradora, subsidiaria de la Glamis Gold, es la encargada de ejecutar el proyecto de la mina Marlin. Además, en 2005 Montana recibió la aprobación para explotar mineral adicional en La Hamaca (situada aproximadamente a dos kilómetros de la mina), el cual sería transportado por carretera hacia la planta de procesamiento.

Se estima que la mina Marlin tiene un potencial de 2.3 millones de onzas de oro, y 36 millones de onzas de plata, de las que la empresa previó extraer anualmente alrededor de 217 000 onzas de oro y 3.5 millones onzas de plata. La venta total del producto bruto (no refinado en Guatemala), y exportado, se tasó en 893 millones de dólares. La inversión total de capital en el proyecto se cuantificó en 140 millones de dólares (Castagnino, 2006: 7).

En junio de 2004, la Corporación Financiera Internacional⁶⁵ aprobó un préstamo para el proyecto de 45 millones, el cual requería compromisos adicionales incluyendo un plan de desarrollo para los pueblos indígenas. Esto resulta importante de considerar para el análisis posterior del conflicto, pues esta Norma de Desempeño de la Corporación Financiera Internacional reconoce a los pueblos indígenas como grupos vulnerables, de manera que, para acceder al crédito, se requería cumplir con seis objetivos:

⁶⁴ En julio de 2002 Glamis Gold (con sede en Reno, Nevada) adquirió la empresa canadiense Francisco Gold Corp. (Vancouver). La Francisco Gold Corp. trabajaba en la mina de oro El Sauzal, en Chihuahua, México, pero también acababa de fusionarse con otra empresa canadiense, Montana Gold Corp., propietaria de la mina de oro y plata Marlin, en el departamento de San Marcos, Guatemala. Con la apropiación de la mina Marlin, Glamis Gold posee la fuente de oro más importante de sus adquisiciones (Castagnino, 2006: 7).

⁶⁵ “La Corporación Financiera Internacional es parte de las cinco instituciones integrantes del Grupo del Banco Mundial. Cada una de estas cinco instituciones tiene una función particular. La misión de la CFI es la siguiente: promover el desarrollo económico a través del sector privado. Con socios comerciales, invierte en empresas privadas sostenibles en los países en desarrollo y proporciona préstamos a largo plazo, garantías y servicios de gestión de riesgos y de asesoría a sus clientes. La CFI realiza inversiones en proyectos en regiones y sectores que reciben insuficientes inversiones de fuentes privadas. Procura hallar nuevos medios para aprovechar oportunidades prometedoras en mercados que a juicio de los inversionistas comerciales son demasiado riesgosos si no participa la Corporación” (Castagnino, 2006: 7).

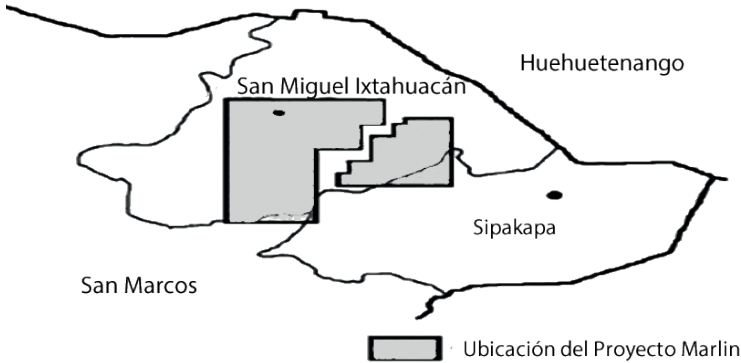
1. Garantizar que el proceso de desarrollo fomente el pleno respeto a los derechos humanos, dignidad, aspiraciones, cultura y medios de subsistencia dependientes de los recursos naturales de los pueblos indígenas.
2. Anticipar y evitar que los proyectos tengan impactos adversos sobre las comunidades de pueblos indígenas o, cuando no sea posible evitarlos, minimizarlos o resarcir dichos impactos.
3. Promover beneficios y oportunidades de desarrollo sostenible para los pueblos indígenas de una manera congruente con su cultura.
4. Establecer y mantener una relación continua con los pueblos indígenas afectados por un proyecto durante todo el ciclo del mismo, sobre la base de consultas y participación informada.
5. Asegurar el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades afectadas de pueblos indígenas cuando estén presentes las circunstancias descritas en esta Norma de Desempeño.
6. Respetar y conservar la cultura, conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas.⁶⁶

La mina Marlin, ubicada al noreste del departamento de San Marcos, ocupa 6.5 kilómetros cuadrados en la frontera entre los municipios de San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa, en las inmediaciones del río Tzalá y Quivichil; 85% de la mina se encuentra en San Miguel Ixtahuacán y 15% en Sipakapa (ver mapa 3.3 e imagen 3.1.). El proyecto minero impacta directamente las poblaciones de San José Nueva Esperanza, Agel, San José Ixcaniche y Tzalem. Esta área comprende los territorios tradicionales de los pueblos mayas mam y sipakense. La mina Marlin inició operaciones en octubre de 2005 utilizando una combinación de tecnología mixta de tajo abierto y mina subterránea.⁶⁷

⁶⁶ CFI, Norma de Desempeño 7 [PS-7]: Pueblos indígenas (30 de abril de 2006). Disponible en: http://www1.ific.org/wps/wcm/connect/f6a7cd8049a79b58b993fba8c6a8312a/PS7_Spanish_2012.pdf?MOD=AJPERES

⁶⁷ El oro y la plata pasan por un proceso de lixiviación en tanques con cianuro, mismo que es removido de los relaves usando el proceso INCO. Los desechos de la mina (relaves y desechos de roca) se almacenan detrás de una presa que atraviesa el valle, consistente en un armazón relleno de piedras de baja permeabilidad (OCGCI, 2010: 10). Se utilizan aproximadamente seis toneladas de cianuro de sodio por día para separar el oro. Se liberan metales pesados y se produce drenaje ácido. En Guatemala se identificó una concentración de 39.9 miligramos de cobre por cada litro de agua. La OMS fija como límite 1.5 miligramos por litro. Documental “Sipakapa no se vende”, Guatemala, Caracol Producciones, 2005.

Mapa 3.3. Ubicación del proyecto mina Marlin



Fuente: Castagnino, 2006: 6.

En relación con los ingresos, Montana Exploradora previó obtener ganancias totales por 753 millones de dólares. No obstante, la empresa minera obtuvo beneficios por 594.3 millones de dólares, entre 2006 y 2010 (Zarsky y Stanley, 2011: 20). Sobre esta cifra, Guatemala ingresó a sus arcas 51.3 millones de dólares en impuestos y regalías; es decir, sólo el 8.6%.

Desde el inicio de sus operaciones, el proyecto minero ha generado polarización entre la población guatemalteca, con dos posiciones claramente definidas: a favor y en contra de la mina Marlin.

El posicionamiento a favor, encabezado por las autoridades gubernamentales (sobre todo, centrales) y el sector privado, relaciona el proyecto minero con el desarrollo y el crecimiento económico del país. La postura de Óscar Berger, en ese entonces presidente de Guatemala, resulta reveladora pues para él la minería representaba “una oportunidad para que el país avanzara”.

Los opositores al proyecto, compuestos por comunidades indígenas aledañas y organizaciones religiosas, indígenas, ecologistas y de derechos humanos, entre otras, justificaron su postura señalando los impactos ambientales que la minería trae consigo, los escasos beneficios económicos hacia las comunidades y la exclusión de los procesos decisorios de quienes residen en los territorios ocupados para el proyecto minero. Los posicionamientos en contra de la mina Marlin se han sustentado en argumentos de diversa índole que van desde lo medioambiental hasta lo cultural, pasando por lo jurídico, económico y político.⁶⁸

⁶⁸ Estos argumentos pueden consultarse a detalle en Castagnino (2006), OCGCI (2010) y Yagenova (2012).

La falta de mecanismos institucionales para dirimir tales posturas, fuera de un esquema de suma cero,⁶⁹ contribuyó a que el clima se enardeciera y emergerían los enfrentamientos violentos. No obstante, el caso del proyecto minero en el departamento de San Marcos, en Guatemala, resulta aún más llamativo, desde la perspectiva de los derechos de los pueblos indígenas en el que se centra este texto, debido a una particularidad: la puesta en práctica del derecho a la consulta por las propias comunidades afectadas por la minería. En tal aspecto se profundizará en el siguiente apartado.

El extractivismo minero a consulta en San Marcos

En febrero de 2004, pobladores de San Marcos se manifestaron por primera vez contra las actividades mineras y demandaron la cancelación de la licencia otorgada a la explotación de la mina Marlin. Organizaciones y personajes públicos comenzaron a posicionarse sobre el proyecto minero y surgieron liderazgos al calor de las movilizaciones antimineras.

Así fue que, con el objetivo de informar sobre la minería, el Ministerio de Energía y Minas organizó el primer Foro Nacional de Minería, donde políticos, economistas y académicos aportaron argumentos a favor de la factibilidad de la minería de metales. Al mismo tiempo, se llevó a cabo el Foro Alternativo de Resistencia a la Minería de Metales organizado por diversos colectivos y organizaciones, en donde se hizo énfasis en los aspectos que más les ha preocupado a los opositores: los impactos ambientales, los beneficios económicos y la exclusión en los procesos decisorios. Como afirma Castagnino (2006: 9): “Las conclusiones finales de ambos foros hicieron énfasis en la necesidad de informar más a la población sobre el asunto”.

A pesar de las conclusiones vertidas en dichos foros, el conflicto violento no se hizo esperar. En diciembre de 2004, el mismo mes en que se realizaran, maquinaria de la empresa Montana Exploradora no podía pasar por la obstrucción de una pasarela de la aldea Los Encuentros, en Sololá, por lo que decidieron desmantelarla. La gente de Sololá se opuso a derribar la pasarela, que ellos mismos habían montado. Además, se informó a la gente que dicha maquinaria (un cilindro de siete metros de diámetro) serviría para la construcción de un puente en Huehuetenango, por lo que las sospechas

⁶⁹ En la teoría de juegos, un juego de suma cero es aquel donde las ganancias de cualquier actor sólo pueden producirse a costa de un total de pérdidas idénticas en el balance conjunto del resto de actores; es decir, lo que gana uno es porque lo pierde el otro.

se incrementaron entre la población de Sololá, quienes bloquearon el paso al cilindro y demandaron al gobierno la cancelación de posibles concesiones en la región. Como lo vivió y narró doña Dominga Vázquez, el 11 de enero de 2005, cerca de 1500 integrantes de la Policía Nacional Civil y 300 soldados se enfrentaron a la población para asegurar el paso de la maquinaria de la empresa minera. El saldo fue un campesino muerto y decenas de heridos; además de órdenes de aprehensión contra pobladores y líderes indígenas, usadas de manera constante para intimidar y disuadir su participación en actividades antimineras.

Ante la falta de información, la imposición minera en sus territorios y la exclusión en los procesos decisorios sobre los proyectos mineros, los opositores a dichas actividades extractivas, en especial los integrantes de las comunidades indígenas, decidieron enmarcar sus movilizaciones en la gramática de los derechos colectivos, de manera que las comunidades y organizaciones indígenas comenzaron a reivindicar sus derechos a la territorialidad, a definir su propio desarrollo y, especialmente, a ser consultadas según lo establecido en el Convenio 169 de la OIT. Precisamente, el tema de la consultas cobró auge, pues, desde entonces, las poblaciones afectadas las han utilizado simultáneamente como mecanismos de participación e instrumentos legales, legitimando así sus demandas.

Las primeras consultas en Guatemala, sobre la exploración y la explotación de recursos naturales (en concreto, sobre la minería en el altiplano indígena), iniciaron el 18 de mayo de 2005 en Comitancillo (San Marcos). Desde esa fecha y hasta diciembre de 2014, se han contabilizado 114 consultas, nombradas “consultas comunitarias de buena fe”, las cuales se han realizado en 74 municipios de doce departamentos del país. Los de mayor convocatoria fueron Totonicapán (34), Huehuetenango (30), San Marcos (14) y Santa Rosa (12), y el 88.59% de estas consultas se han centrado en el tema de la minería.⁷⁰

El proceso de las consultas comunitarias consiste en una votación donde, a pregunta expresa, se les interroga a los asistentes si están o no de acuerdo con las actividades mineras en sus comunidades o en el municipio. Usualmente, los consultados suelen responder públicamente las preguntas a mano alzada. Según datos de 2010 (CSA *et al.*, 2010), el 99% de los participantes en dichas consultas se han opuesto a los proyectos de exploración y explotación de

⁷⁰ <https://ayssaestrategia.com/consultas-comunitarias-realizadas-en-guatemala-durante-el-2014/295> (consultado el 8 de febrero de 2015). Para profundizar sobre el tema, se sugiere revisar: Anaya (2011), CSA *et al.* (2010), Walter y Urkidi (2015) y Yagenova (2012).

recursos en sus territorios. Incluso, con motivo de la celebración de consultas en Huehuetenango, se comenzó a declarar en Guatemala “zonas libres de minería”.

Las consultas comunitarias se han basado en una interpretación del Código Municipal, el cual prevé la posibilidad de recabar la opinión de las comunidades indígenas, en el ámbito de una determinada municipalidad, con respecto a asuntos relevantes que les atañe. Tales ejercicios han sido polémicos en el país, donde los sectores empresariales y gubernamentales han cuestionado la metodología y el carácter vinculante de esas consultas. Es así que la Corte de Constitucionalidad de Guatemala se pronunció sobre la legalidad de las consultas en 2007. La corte concluyó que si bien el gobierno de Guatemala está obligado a consultar a las comunidades indígenas respecto a proyectos factibles de afectarles, dicha obligación no es de los gobiernos municipales sino del gobierno central, en la medida de que la gestión de los recursos naturales es su competencia exclusiva. Además, según el fallo de la Corte de Constitucionalidad, los resultados de las consultas comunitarias no se consideran vinculantes con las acciones de los poderes públicos en Guatemala.

El elemento jurídico ha sido un bastión fundamental en el debate en torno a las consultas comunitarias en Guatemala, ya que no funciona como un factor de encauzamiento del conflicto por el proyecto minero, sino como un ingrediente más de la polarización. Y es que debido a que el país convirtió el Convenio 169 de la OIT en norma interna y votó a favor de la DNUDPI, en Guatemala existe la obligación de consultar a los pueblos indígenas en relación con toda medida legislativa o administrativa susceptibles de afectarles directamente, incluyendo todo proyecto de desarrollo, inversión de infraestructuras, exploración o explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas, o susceptibles de afectar los derechos de los pueblos indígenas sobre estos territorios. No obstante, el deber estatal de consultar a los pueblos indígenas no aparece regulado en la Constitución Política de Guatemala, a pesar de que el Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas así como la Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural prevén acciones de consulta. Sin embargo, la Ley de Minería no requiere que los pueblos indígenas sean consultados para la aprobación de licencias de proyectos mineros. Es así que, aunque la Corte de Constitucionalidad ha señalado que la consulta “es un derecho fundamental de carácter colectivo, integrado plenamente en el bloque de constitucionalidad guatemalteco”,⁷¹ existe un vacío reglamentario

⁷¹ Sentencia de la Corte de Constitucionalidad, Expediente 3878-2007 (2009), considerandos VI y V.

en torno a ella en el ordenamiento jurídico de Guatemala. De hecho, a pesar del intento de aprobación del gobierno de Guatemala de un reglamento para el proceso de consulta del Convenio 169, la Corte de Constitucionalidad anuló la propuesta.⁷² Este vacío legal fue incluso destacado por el relator de Naciones Unidas en su informe sobre Guatemala:

A pesar de las obligaciones internacionales del Estado guatemalteco y de los compromisos adquiridos en su legislación interna, no existe actualmente en Guatemala un marco jurídico e institucional adecuado para llevar a cabo el deber estatal de consulta a los pueblos indígenas. Este vacío normativo ha sido señalado por diversos organismos internacionales, como la Comisión de Expertos de la OIT en Aplicación de Convenios y Recomendaciones; el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, así como por organismos internos dotados de autoridad, como la Corte Constitucional y la Comisión de Transparencia del Congreso, entre otros (Anaya, 2011: 8).

[...] muchos de los problemas que enfrentan ahora las comunidades de San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa en relación con los impactos de la mina Marlin, aunque seguramente no todos, están directamente relacionados con las limitaciones y vacíos existentes en el marco institucional y legal guatemalteco en aspectos claves para la garantía de los derechos indígenas en el contexto de este tipo de proyectos, incluyendo la ausencia de mecanismos específicos de consulta; las claras deficiencias e incongruencias de la Ley de Minería y de la legislación ambiental, así como la limitada capacidad de los mecanismos de control medioambiental; la falta de regulación del derecho de los pueblos indígenas a participar en los beneficios derivados de los proyectos; la preocupante desprotección de los

⁷² El 23 de marzo de 2011 varias organizaciones indígenas interpusieron un recurso de amparo ante la Corte de Constitucionalidad contra el proyecto de reglamento de consulta. La Corte decidió suspender definitivamente el proyecto de consulta, entre otros argumentos, porque “limita el alcance del derecho de consulta que le asiste a los pueblos indígenas conforme al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo” y “No es concebible que el derecho de consulta que persigue concretizar los derechos de los pueblos indígenas sea regulado sin la amplia participación de los mismos”. La sentencia de la Corte de Constitucionalidad se puede consultar en: <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2011/12/GUATEMALA-SentConst-XI-2011.pdf>

derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales; y las fallas en la diligencia de las empresas, incluyendo la empresa Golcorp y su filial guatemalteca, Montana Exploradora (Anaya, 2011: 30).

Ciertamente, las consultas comunitarias han significado un proceso participativo destinado a subsanar la exclusión de los pueblos indígenas en los procesos decisorios del proyecto minero; sin embargo, éstas tampoco han incluido los contenidos y alcances que se han desarrollado en el marco jurídico normativo de derechos de los pueblos indígenas. Según se indica en el Convenio 169 y en la DNUDPI, “el objetivo de la consulta con los pueblos indígenas sobre proyectos que les afectan es llegar a acuerdos y al consentimiento” (Anaya, 2011: 12).

En términos generales, las normas internacionales conciben la consulta como un proceso de diálogo y negociación de buena fe, en el que las partes involucradas, Estado y pueblos indígenas, deben realizar esfuerzos para llegar a acuerdos sobre las medidas previstas. Si el Estado establece fehacientemente que la medida prevista se fundamenta en los intereses legítimos del Estado y de la sociedad en su conjunto, tanto la parte indígena como la parte estatal tienen la responsabilidad recíproca de entrar en un diálogo de buena fe sobre el proyecto, con miras a alcanzar acuerdos (Anaya, 2011: 12).

Es decir, la consulta no se agota en un mero acto de información y recepción de comentarios sobre la medida propuesta. Se trata de un derecho colectivo entroncado en una concepción de la autodeterminación mucho más amplia que conlleva la participación de los pueblos indígenas en la adopción de decisiones.

Así, articulándose con las modificaciones del derecho internacional, analizadas en el segundo capítulo, la participación de los pueblos indígenas en la adopción de decisiones se ha enarbolado como un fundamento esencial de sus derechos pues coadyuva a la efectividad de los procesos e instrumentos vinculados al cumplimiento de estos en la medida que se basa en la concepción de los pueblos indígenas como actores plenos al interior de los Estados.⁷³

⁷³ Ver al respecto: Clavero (2005), MEDPI (2010) e Yrigoyen (2008).

La participación en la adopción de decisiones es un derecho procesal (de utilidad para el ejercicio de otros derechos) y sustantivo (con valor en sí mismo) que tiene el objetivo de salvaguardar el máximo control posible de las instituciones y formas de vida, asegurar la integridad física y cultural, y maximizar las prioridades de desarrollo de los pueblos indígenas. Al respecto, Yrigoyen (2008) detalla que los derechos de participación de los pueblos indígenas tienen doble naturaleza y objeto: por un lado, se trata de derechos propios, con un contenido sustantivo vinculado a la dignidad de los pueblos, y por otro se trata de derechos que buscan realizar o viabilizar otros derechos en el marco de la relación entre Estados y pueblos indígenas, vinculados a la capacidad de los pueblos para controlar sus instituciones, definir su modelo y prioridades de desarrollo, la protección de su territorio, su integridad física y cultural, etcétera. Se trata de derechos fundamentalmente procesales que permiten el ejercicio de otros derechos. Asimismo, concluye la autora, estos derechos coadyuvan al fortalecimiento de la ciudadanía puesto que avalan una mayor inclusión en el *corpus* político. Así, aunque se acostumbra circunscribirla únicamente al ámbito electoral, la participación en la adopción de decisiones como derecho de los pueblos indígenas es más amplia y específica.

Conviene recordar que la asunción de los derechos de los pueblos indígenas implica adoptar un enfoque donde, en oposición a las doctrinas de tutela con las que tradicionalmente los Estados latinoamericanos se relacionaron con ellos, se les concibe a los derechohabientes como facultados para ejercer libremente el control de su destino, y en condiciones de igualdad con otros grupos; es decir, como sujetos y ya no como objetos de las políticas. Esto es, en un contexto de mayor pluralidad, el fortalecimiento de la categoría ciudadana de los pueblos indígenas.⁷⁴

En esa medida, su participación en la adopción de decisiones en todos los asuntos factibles de afectarles es un factor esencial para el disfrute de sus derechos, mismos que se fundamentan en el derecho a la libre determinación.

Los pueblos indígenas tienen derecho a adoptar sus propias decisiones independientes por las que determinen libremente su condición política y persigan libremente su desarrollo económico, social y cultural. La libre determinación es un proceso constante que

⁷⁴ Análisis sobre la ciudadanía de los pueblos indígenas en vinculación con sus derechos colectivos se encuentran en: Bello (2004), De la Peña (1999), Leal (2006), Martínez Espinoza (2012) y Stavenhagen (2009).

garantiza la continuidad de la participación de los pueblos indígenas en los procesos de decisión y en el control sobre su propio destino. Implica que las instituciones de adopción de decisiones deben estar concebidas de tal modo que los pueblos indígenas puedan decidir sobre sus asuntos internos y locales y participar colectivamente en los procesos de decisión externos de conformidad con las normas pertinentes de derechos humanos (MEDPI, 2010: 9-10).

Según los postulados del Convenio 169 y la DNUDPI, que se detallan en el cuadro 3.3, la dimensión participativa de los derechos de los pueblos indígenas se desglosa en tres derechos específicos: la consulta, el consentimiento libre, previo e informado y la participación en el ciclo completo de las políticas públicas. Específicamente, estos son los derechos de los pueblos indígenas a 1) ser consultados previamente por el Estado ante cualquier medida que pudiese afectarles; 2) que el Estado no adopte ninguna decisión sin su consentimiento libre, previo e informado, y 3) participar en las fases de formulación, implementación y evaluación de planes, programas y proyectos que pudieran afectarles.⁷⁵

Como observó Antkowiak (2010), en el Sistema Interamericano los Estados tienen la obligación de consultar a las comunidades indígenas afectadas cada vez que se planean proyectos en territorios indígenas o que tratan sobre la gestión de sus recursos naturales. Además, si el plan es “a gran escala”, los Estados no pueden continuar sin obtener un consentimiento libre, previo e informado de la comunidad afectada.

Sin embargo, en el caso de Guatemala, como lo pudo corroborar el relator de Naciones Unidas, la consulta se percibe sólo como un acto de votación u opinión individual sobre la aprobación o no de un proyecto.

En torno a la mina Marlin también se han realizado consultas. De hecho, tal vez la consulta realizada en Sipakapa sea el proceso participativo más simbólico. La población de Sipakapa, con el acuerdo del Consejo Municipal, convocó a una consulta sobre la minería para el 18 de junio de 2005. La consulta fue preparada por organizaciones locales, nacionales e internacionales, entre ellas, el Consejo de Desarrollo Municipal, el juez de paz local, MadreSelva, la Asociación Nacional de Abogados Mayas, la Iglesia católica de San Marcos y la Defensoría Indígena de Derechos Humanos, entre otros (Walter y Urkidi, 2015: 349).

⁷⁵ La participación como derecho de los pueblos indígenas se halla estipulada en el Convenio 169 y en la DNUDPI.

Montana Exploradora interpuso dos amparos contra la consulta. No obstante, el procurador de Derechos Humanos consiguió que la Corte de Constitucionalidad revocara ambos recursos jurídicos. Montana Exploradora, la empresa minera, no cejó en su empeño de suspender la consulta, así que distribuyó volantes donde se afirmaba que la consulta no se realizaría y simultáneamente se amparó contra el procurador, pero éste consiguió que la Corte denegara el amparo. Tal como estaba planeado, la consulta se llevó a cabo en trece comunidades del municipio de Sipakapa: once votaron contra la minería, una se abstuvo y la restante votó a favor (con sólo tres votos de diferencia).⁷⁶

Luego de la consulta se realizaron movilizaciones de alcaldes oficiales e indígenas, organizaciones sociales y miembros de la Iglesia católica de Sololá, y del resto del país, apoyando la vinculación de los resultados de la consulta comunitaria. Sin embargo, el gobierno de Guatemala no atendió los reclamos, el Parlamento recibió los resultados y la Corte de Constitucionalidad sentenció que el resultado de la consulta no era vinculante porque la obligación de llevar a cabo las consultas corresponde al gobierno central y no a los municipios.

Dado que las respuestas del Estado guatemalteco no satisficieron a los demandantes, llevaron su caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH),⁷⁷ la cual en 2010 otorgó medidas cautelares a dieciocho comunidades indígenas afectadas.⁷⁸ En su resolución, la CIDH argumentó que dichas medidas estaban destinadas a garantizar la vida e integridad de las comunidades indígenas, razón por la cual solicitó al gobierno de Guatemala, entre otros requerimientos, suspender los trabajos de la mina concesionada en el departamento de San Marcos, adoptar acciones para descontaminar las fuentes de agua de las comunidades, atender los problemas de salud e implementar sistemas de protección con la participación de los beneficiarios. Sin embargo, el 9 de diciembre de 2011 la CIDH modificó las medidas

⁷⁶ Es importante destacar que el Consejo Municipal de San Miguel Ixtahuacán, donde se ubica el 85% del área del proyecto minero, no ha convocado a consultas comunitarias.

⁷⁷ Los representantes reconocidos por la CIDH en las medidas cautelares y la petición son: El alcalde municipal de San Miguel Ixtahuacán, el alcalde municipal de Sipakapa, el Centro Pluricultural para la Democracia (CPD), y Carlos Loarca, director ejecutivo de la Asociación Pluriculturalidad Jurídica de Guatemala (Plurijur).

⁷⁸ Medida cautelar número MC-260-07. Según lo establece el Reglamento de la CIDH, en situaciones de gravedad y urgencia la CIDH podrá solicitar que un Estado adopte medidas cautelares para prevenir daños irreparables a las personas o al objeto del proceso en conexión con una petición o caso pendiente, así como a personas que se encuentren bajo su jurisdicción. Ver: <http://www.cidh.oas.org/medidas/2010.sp.htm>

cautelares que otorgó el 20 de mayo de 2010. La modificación de la CIDH significó la supresión de la solicitud de suspensión de las operaciones de la mina Marlin, de descontaminar las fuentes de agua y de atender los problemas de salud. En su lugar, solicitó al Estado guatemalteco adoptar medidas para asegurar que las fuentes de agua utilizadas por las comunidades tengan una calidad adecuada para su uso doméstico y para el riego. Sin embargo, ello no implicó la modificación de la queja inicial de los demandantes: que el gobierno de Guatemala no consultó ni obtuvo el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades antes de autorizar las actividades de la mina Marlin. No obstante, a siete años de dictadas, y a pesar de los acercamientos entre las partes, las medidas cautelares de la CIDH aún no se han implementado plenamente.

El caso de la mina Marlin ha sido ampliamente analizado tanto nacional como internacionalmente. Del lado internacional, por instancias de derechos humanos como la Comisión de Expertos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en Aplicación de Convenios y Recomendaciones, y la propia CIDH han estudiado ampliamente el caso, y actuado al respecto. Por ejemplo, la Comisión de Expertos de la Organización Internacional de Trabajo sobre la Aplicación de los Convenios y Recomendaciones Internacionales del Trabajo ha instado al gobierno de Guatemala a no otorgar ni renovar “ninguna licencia de exploración y explotación de recursos naturales en tanto no se lleven a cabo la participación y consulta previstos por el Convenio [169]”.⁷⁹

En Guatemala el caso ha sido estudiado por la oficina regional en San Marcos del procurador de Derechos Humanos, la Comisión de Transparencia del Congreso de la República, el Ministerio de Energía y Minas, el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, el Ministerio de Ambiente y Recursos Naturales, así como diversas organizaciones e instituciones académicas y religiosas, mismas que han incluso publicado estudios sobre los impactos de la mina en el territorio, sobre todo relacionados al medio ambiente.⁸⁰

De estos, vale la pena destacar tres estudios. El primero es el de la oficina regional en San Marcos del procurador de Derechos Humanos, que a solicitud de varias organizaciones emitió una resolución en la que identificó violaciones de derechos humanos a la salud, a la integridad cultural, a la consulta y a las condiciones de trabajo de los habitantes de las comunidades afectadas por la mina Marlin. Esta resolución fue recurrida por vía de amparo ante la Corte de

⁷⁹ Ver: ILOLEX Doc.: 062009GTM169 (2009).

⁸⁰ Ver Anaya (2011: 25-28), donde se detallan los estudios y análisis al respecto.

Constitucionalidad, quien determinó que no había lugar al amparo debido a la naturaleza jurídicamente no vinculante de la resolución del procurador.

El segundo estudio por destacar es la evaluación de la Corporación Financiera Internacional, ente financiador del proyecto que, como se indicó, cuenta con una Norma de Desempeño a favor de los pueblos indígenas. El informe identificó como una de las causas principales del conflicto con la mina Marlin la falta de información imparcial disponible a la población local sobre los riesgos del proyecto. Es así que recomendó, entre otras cosas, la apertura de un proceso de consulta y de diálogo con las comunidades afectadas.

El tercer estudio corresponde a la evaluación realizada por una empresa consultora canadiense, realizada a petición de un grupo de inversores de Goldcorp. El informe, cuya evaluación duró dos años, identificó importantes faltas de diligencia de la empresa minera con respecto al respeto de los derechos humanos en ámbitos como la consulta, el medio ambiente, la adquisición de tierras y las condiciones laborales, entre otras.

Del análisis de la información recopilada se concluye que el proyecto de la mina Marlin no fue consultado a las comunidades indígenas directamente afectadas y, por lo tanto, no existió un consentimiento libre, previo e informado para la realización de dicho proyecto, según lo mandata el marco jurídico normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas. De hecho, como lo avala el Relator de Naciones Unidas, el único testimonio de consulta a las comunidades afectadas es un documento firmado por autoridades auxiliares:

Tal y como consta en la documentación que fue entregada por la empresa Montana al Relator Especial, el principal acto formal de consulta a las comunidades potencialmente afectadas por la mina Marlin es un documento firmado por todos los alcaldes auxiliares de dichas comunidades. Aunque la posición de estos alcaldes auxiliares es sin duda relevante dentro de las instancias de representación comunitaria ante el poder municipal, no da cabida a la complejidad de las formas internas de organización, incluyendo las autoridades tradicionales de las comunidades a las que representan. Por ello, estas firmas han sido rechazadas por muchos de los miembros de estas comunidades, que han alegado situaciones de fraude o cooptación (Anaya, 2001: 32).

A pesar de que hubo algunos esfuerzos por instancias estatales para establecer espacios de participación (sobre todo en la modalidad de Mesas y Audiencias), éstos tampoco pueden considerarse como ejercicios de consulta por la ausencia

de dos criterios básicos interrelacionados: el carácter temporal de previo junto con la propiedad de diálogo y negociación con los afectados (los espacios han sido más bien de carácter retroactivo y únicamente destinados a la resolución de los conflictos).

Una de las reflexiones del relator de Naciones Unidas en su informe sobre el caso de Guatemala resulta oportuna como síntesis de lo analizado:

En virtud de la información recibida por el Relator Especial, parece evidente que los pueblos indígenas de Guatemala no han sido debidamente consultados antes de la aprobación de proyectos extractivos susceptibles de afectarles directamente. La ausencia de consultas ha sido un factor fundamental, aunque no el único, del clima de conflictividad que actualmente se vive en Guatemala en torno a los proyectos extractivos, y otro tipo de proyectos, en los territorios tradicionales indígenas (Anaya, 2011: 6).

A manera de conclusiones se exponen algunas reflexiones finales sobre lo analizado en el caso de Guatemala. En primer lugar, resulta evidente que las actividades mineras en tierras y territorios indígenas sin consulta, consentimiento previo ni participación de las comunidades indígenas, han propiciado un clima de conflicto e inestabilidad donde todos los actores principales (gobierno, empresas y comunidades indígenas) han sido afectados en sus intereses.

La ausencia de una reglamentación, si no adecuada por lo menos mínima, de la dimensión participativa de los derechos de los pueblos indígenas y su implementación en Guatemala, ha influido de forma determinante en la proliferación de conflictos y la polarización social, en el marco de las actividades mineras y su acometimiento por las instituciones estatales mediante un esquema de suma cero.

Tal como lo ha destacado el relator de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, como resultado del endeble marco jurídico y de la “criminalización de la protesta social”, en Guatemala se ha intensificado la violación a los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas en el marco de los proyectos extractivos en tierras y territorios indígenas (Anaya, 2011).

Por último, conviene destacar los múltiples efectos que las consultas han tenido en las actividades mineras, en las movilizaciones indígenas y en los derechos de los pueblos indígenas en Guatemala. Por principio de cuentas, las consultas comunitarias han sido lo suficientemente poderosas para visibilizar

la problemática de las actividades mineras en tierras y territorios indígenas a nivel nacional, colocando incluso el tema en la agenda nacional e internacional. Evidentemente ello ha desgastado la implementación de los proyectos mineros, aun cuando estos permanecen vigentes y se siguen concediendo licencias de exploración en el altiplano indígena.

Las consultas comunitarias han influido ampliamente en las movilizaciones indígenas en varios aspectos. Fundamentalmente, han cohesionado al movimiento indígena en Guatemala al obligarlo a concentrar sus esfuerzos en actividades concretas (la realización misma de las consultas), a sustentar sus demandas en un campo semántico ampliamente legitimado (el marco jurídico de los derechos de los pueblos indígenas), a favorecer una mayor reapropiación del territorio y a propiciar una reorganización político-identitaria del mismo (han surgido instancias políticas coordinadoras de los esfuerzos, como el Consejo de los Pueblos Mayas de Occidente, que simultáneamente a la resistencia contra las actividades mineras, han propugnado por revitalizar instancias tradicionales y las diversas relaciones intra e intercomunitarias).

Finalmente, las consultas comunitarias en Guatemala han reforzado el posicionamiento de los derechos de los pueblos indígenas en el país. Es así que, por citar dos ejemplos, de la mano de las consultas comunitarias en el marco de actividades mineras han surgido mayores invocaciones a los derechos de los pueblos indígenas y sus instrumentos jurídicos internacionales (el Convenio 169 y la DNUDPI) por las comunidades indígenas afectadas. También ha aumentado la concurrencia de organismos internacionales defensores de los derechos de los pueblos indígenas en el tema, como la CIDH y el Relator de Naciones Unidas.

El caso de la mina Marlin es relevante porque, como ya se indicó, fue ampliamente seguido a nivel nacional e internacional, además de que tuvo resonancia en otros territorios del país con la réplica de la estrategia de las consultas comunitarias contra la minería. Sobre todo trasluce tendencias que se han registrado con otros proyectos mineros en el país. Gracias al apoyo legal, tributario y hasta discursivo del Estado —fundamentalmente del gobierno central— se promueve el arribo de capital y empresas transnacionales en el sector minero y sin consulta previa a la población residente ni acercamientos meramente informativos, de manera por demás arbitraria y sesgada (Yagenova, 2012) se conceden las licencias mineras y se instalan las minas a cielo abierto con tecnología intensiva.

Una segunda etapa ocurre cuando la población se entera de la existencia del proyecto extractivo al observar camiones, maquinaria pesada o simplemente las vallas que delimitan el perímetro de la mina. Comienza

así un periodo donde las comunidades y las organizaciones muestran sus descontentos por la presencia de la megaminería sin su consentimiento y sus preocupaciones por los peligros de dicha actividad en su territorio. Como respuesta, se activa un proceso de conjura de la oposición con promesas de empleos, infraestructura y desarrollo, tanto de la empresa minera como del gobierno central.

Una tercera fase emerge cuando, pasado cierto tiempo, el empleo y la infraestructura resultan escasos para todos los habitantes o lucen insuficientes ante el impacto ambiental del proyecto minero. Estallan entonces movilizaciones y actos de protesta social que reclaman la suspensión de las minas. La polarización se profundiza porque en los espacios afines a la minería emerge la estigmatización de los opositores junto con la invocación al Estado de derecho y, en última instancia, las amenazas, acosos, encarcelamientos y hasta la represión física a los opositores.

Por último, los acontecimientos pueden seguir varios cursos. La intervención del poder judicial o instancias de derechos humanos nacionales e internacionales con resultados inciertos, en el mejor de los casos la liberación de los acusados, aunque con voluminosos expedientes judiciales sobre sus espaldas. De cualquier forma, y a pesar de la crisis, el proyecto minero tiene muchas probabilidades de mantenerse una vez concesionado.

Como se advierte, el extractivismo minero ha sido un fenómeno que ha complicado la ya de por sí condición precaria de los pueblos indígenas y sus derechos en Guatemala, lo cual ha originado la proliferación de conflictos sociales y profundizando las condiciones de marginación. Ante ello, la pregunta resulta pertinente: ¿Este fenómeno es exclusivo de Guatemala? La respuesta es no. Y con más detalle: Las características del extractivismo minero en Guatemala se reproducen en el resto de América Latina, incluso con semejanzas claramente identificables en el subcontinente, como se analiza en el siguiente apartado.

Paralelismos del extractivismo minero en América Latina

Luego de analizar el caso de la minería en Guatemala, surge un hallazgo relevante: las generalidades del conflicto guatemalteco no son excepcionalidades ni un suceso aislado; por el contrario, son variables factibles de extrapolarse al resto de los países latinoamericanos.

Como se detalla a continuación, en América Latina impera un modelo del extractivismo minero configurado con cuatro similitudes imbricadas y

compartidas. Estos patrones se refieren a la incursión, el respaldo, la ejecución y los efectos de la minería transnacional.

Primer paralelismo: la irrupción de la minería transnacional

El primer basamento del modelo extractivista minero corresponde al surgimiento e incursión de la minería transnacional en América Latina. Este proceso se asentó a principios de 2000 con el incremento de los precios internacionales de las materias primas, demandadas por los países centrales y las potencias emergentes (Svampa, 2012). Por ejemplo, los precios del oro y la plata se dispararon al 750% en el periodo 2000-2012 (Howard, 2012). Ante tal escenario, los metales y los minerales se reconfiguraron en activos financieros para plegarse como una esfera de inversión, lo que se ha catalogado como *commodities*.⁸¹

Dadas las profusas vetas minerales,⁸² América Latina se convirtió en un destino idóneo para la inversión minera y captó el 27% de la inversión global en exploración minera en 2014; de tal modo que la región recibe los mayores flujos en el mundo (OCMAL, 2015: 5). El capital minero transnacional proviene, principalmente, de Canadá, China, Estados Unidos, Japón, Corea del Sur, Australia, Inglaterra y Sudáfrica (Hernández Morales, 2014: 50-51).

Un indicador relevante de la irrupción minera son las concesiones; esto es, los derechos que los gobiernos otorgan para la exploración y/o explotación minera. Como puede intuirse, a partir de 2000 se incrementó el número de concesiones mineras en los países latinoamericanos. Por ejemplo, en Brasil las concesiones mineras pasaron de 142, en 1999, a 404, en 2009; es decir, un aumento de casi el 300% en un periodo de diez años (MME, 2011: 25). En

⁸¹ “Se refiere a bienes que son considerados homogéneos independientemente de su origen, donde no existe una fuerte diferenciación entre sus variedades, que incluso pueden estar estandarizados, y que son comercializados en grandes volúmenes. Una materia prima es abordada por el mercado como un *commodity*, entendiendo que tiene atributos similares en los distintos sitios de obtención. Por ejemplo, una tonelada de cobre de Chile sería similar a una obtenida en Perú, y los mercados otorgan indicaciones de demandas o precios sobre el cobre en general, y no sobre sus variedades en particular” (Gudynas, 2013: 6).

⁸² “América Latina cuenta con inmensos activos de recursos naturales no renovables: posee el 13% de las reservas de petróleo del planeta, el 65% del litio, el 49% de la plata, el 44% del cobre, el 33% del estaño, el 32% del molibdeno, el 26% de la bauxita, el 23% del níquel, el 22% del hierro y el 22% del zinc. De acuerdo con las tendencias marcadas por la década 2000-2010, 13 países de la región están entre los 15 mayores productores de materias primas minerales del mundo” (RRI, 2013: 40).

Perú el número de concesiones mineras se multiplicó ocho veces entre 1992 y 2014 (Baca y Ávila, 2015: 14). Se han aprobado un número tan descomunal de concesiones mineras que un informe de Greenpeace señaló: “Incluso si hubiese personal y presupuestos adecuados disponibles, los reguladores no tendrían la capacidad de supervisar responsablemente tantos proyectos” (Morán, 2013: 4).

Por lo anterior, en América Latina se han ido trazando paisajes donde gran parte de las tierras están destinadas a las actividades mineras. Como se constata en el cuadro 3.4, las últimas cifras oficiales recopiladas evidencian que un número cuantioso de superficie territorial está concesionada a la minería.

Cuadro 3.4 Territorio concesionado para actividades mineras en América Latina

País	Total de hectáreas concesionadas a la minería	Porcentaje del territorio nacional concesionado a la minería	Fecha del dato
Argentina ^a	18 300 000 ha	6.5548%	2016
Bolivia ^b	2 285 583 ha	2.08%	2013
Chile ^c	31 183 231 ha	41%	2013
Colombia ^d	5 292 165.80 ha	4.6351%	2012
Ecuador ^e	772 728.93 ha	2.87%	2016
Guatemala ^f	527 983.63 ha	4.8488 %	2017
Honduras ^g	184 754.445 ha	1.6423 %	2017
México ^h	22 100 000 ha	11.3 %	2017
Nicaragua ⁱ	1 194 909.23 ha	9.1651 %	2017
Perú ⁱ	18 854 318.62 ha	14.6701%	2017

Fuentes: a. Ministerio de Energía y Minería. Presidencia de la Nación (2016). *Minería Argentina: lo mejor está por venir*. P. 12. Disponible en: <http://pdac2016.minem.gov.ar/presentacion-argentina-pdac-2016-es.pdf> (consultado el 14 de junio de 2016).

b. Servicio Geológico Minero. Estado Plurinacional de Bolivia. “Contratos y solicitudes de arrendamiento minero existentes en el territorio nacional-gestión 2013”. Disponible en: <http://www.sergeomin.gob.bo/images/memoria2013/cartografia.html> (consultado el 30 de junio de 2016).

c. Ministerio de Minería. Gobierno de Chile. Disponible en: http://www.sernageomin.cl/pdf/mineria/estadisticas/estadisticas%20de%20concesiones%20mineras/propiedad_minera_2_2013.pdf (consultado el 1 de julio de 2016).

d. Ministerio de Energía y Minas (2014). *Anuario Estadístico Minero Colombiano 2007-2012*. P. 82. Disponible en: <https://www.minminas.gov.co/anuario-estadistico-minero> (consultado el 14 de junio de 2016).

- e. Agencia de Regulación y Control Minero. Rendición de cuentas 2016. Disponible en: <http://www.controlminero.gob.ec/> (consultado el 4 de octubre de 2017).
- f. Ministerio de Energía y Minas. Gobierno de la República de Guatemala. “Derechos mineros otorgados por depto.” Disponible en: <http://www.mem.gob.gt/mineria/catastro-minero/derechos-mineros-otorgados-por-depto/> (consultado el 4 de octubre de 2017).
- g. Instituto Hondureño de Geología y Minas (INHGEOMIN). Unidad registro minero y catastral (2017). “Listado de concesiones otorgadas al 30 de junio del 2017”. Disponible en: <http://portalunico.iaip.gob.hn/portal/index.php?portal=342> (consultado el 5 de octubre de 2017).
- h. Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos. Presidencia de la República (2017). “5to Informe de Gobierno 2016-2017”. Ciudad de México, agosto de 2017. P. 505. Disponible en: <http://www.presidencia.gob.mx/quintoinforme/> (consultado el 5 de octubre de 2017).
- i. Ministerio de Energía y Minas. Dirección General de Minas. Dirección de administración y control de concesiones (2017). “Estadísticas catastrales mineras”. P. 1. Disponible en: www.mem.gob.ni/wp-content/uploads/2017/09/ESTADISTICAS-CATASTRALES-MINERAS-020817.pdf (consultado el 5 de octubre de 2017). El número total representa las concesiones otorgadas y las solicitudes de concesión. La cifra de 9.1651 % se desglosa en 7.7882% de concesiones otorgadas y 1.3769% de solicitudes de concesión.
- j. Ministerio de Energía y Minas. Instituto Geológico, Minero y Metalúrgico (2017). “Ubicación de los derechos mineros por departamento a nivel nacional” http://ecatastro.ingemmet.gob.pe:83/PresentacionDatos/Reportes_Estadisticas.aspx (consultado el 5 de octubre de 2017). El número total se desglosa en concesiones vigentes y solicitudes de concesión. La cifra de 14.6701% se divide en 13.6229% de concesiones vigentes y 1.0472% de solicitudes de concesión.

Las cifras anteriores indican una presencia preponderante de la minería en América Latina, ya sea con porcentajes en los territorios nacionales que superan el 10% (como al 41% de Chile, el 14.6% de Perú y el 11.3% de México) o con porcentajes menores al 10% pero donde las concesiones superan el millón de hectáreas (como las más de dieciocho millones en Argentina, las más de cinco millones en Colombia, las más de dos millones en Bolivia y el más del millón en Nicaragua).

El auge de la minería transnacional en América Latina también devela un factor propicio para tal crecimiento, el resguardo institucional, el cual es otro patrón en la región.

Segundo paralelismo: el apoyo institucional

En América Latina se ha registrado un patrón de facilidades institucionales que concuerda con el incremento del extractivismo en los últimos años. Tales aquiescencias involucran los ámbitos normativos, administrativos, tributarios y hasta discursivos.

En el ámbito normativo, también desde la década de 1990, los países de la región han edificado nuevas legislaciones mineras o han reformado las

existentes. Argentina (1993 y 1995), Brasil (1996 y 2015), Bolivia (1997 y 2014), Colombia (2014), Costa Rica (1998), Cuba (1995), Ecuador (1991 y 2008), El Salvador (2012), Guatemala (1997), Honduras (1998 y 2013), México (2014), Panamá (2011), Perú (1991), Uruguay (1991 y 2011) y Venezuela (1999 y 2010) son países que modificaron el marco jurídico en torno a la minería para ofrecer a las empresas transnacionales “seguridad jurídica, garantía a la inversión y un clima de negocios atractivo” (RRI, 2013: 41); esto es, para “institucionalizar la minería transnacional”. Los casos de Brasil, Bolivia, Ecuador, Honduras, Uruguay y Venezuela son llamativos puesto que reformaron su marco normativo minero en dos décadas diferentes.

Las reformas a las legislaciones han promovido facilidades para las empresas mineras que pueden agruparse en torno a simplificaciones administrativas y las ventajas tributarias. Por un lado, las directrices reglamentarias se han orientado a allanar el procedimiento de adjudicación de las concesiones mineras, lo que, entre otros cambios, ha implicado reducir los plazos, los requisitos y los contenidos de los estudios de impacto ambiental que las empresas están obligadas a realizar. Por ejemplo, en Bolivia se redujeron los plazos para la obtención de la Declaratoria de Impacto Ambiental de 190 días a sólo 35. En Colombia, el decreto de 2014, también conocido como de “licencias express”, le restó treinta días a la autoridad para decidir sobre el otorgamiento de licencias ambientales; la paradoja es que el gobierno primero adjudica la concesión minera y luego otorga la licencia ambiental. En Chile, Guatemala y Perú los Estudios de Impacto Ambiental también son posteriores al otorgamiento de las concesiones mineras (OCMAL, 2012: 124).

Las ventajas tributarias incluyen incentivos fiscales a las inversiones para acelerar la amortización de los activos y la obtención de las tasas de ganancia de las empresas. Se trata de atajos o reducciones para el pago de impuestos y regalías. Por ejemplo, en Guatemala las regalías que las empresas pagan al Estado no superan el 5% sobre el valor bruto del mineral producido. En Argentina, Brasil y Nicaragua las regalías son menores al 3%. En El Salvador, la reforma de 2012 redujo las regalías del 4 al 2%. En México, las empresas mineras pagaron sólo el 1% de derechos en relación con su producción en 2014; pese a lo exiguo supera lo pagado por las empresas al país en 2006 (0.4%).⁸³

⁸³ Véase para Argentina y Brasil: <http://www.idconline.com.mx/juridico/2014/01/21/mineria-mas-gravada-que-nunca>; para El Salvador: OCMAL, 2011; para Colombia y Guatemala: RRI, 2013; para Nicaragua: Garay, 2014, y para México: Saúl, 2015.

El apoyo institucional a las inversiones mineras también se ha sustentado en dispositivos discursivos que, desde una matriz ideológica hegemónica sobre el desarrollo, esgrimidos por figuras públicas y utilizando la influencia de los medios de comunicación, se han puesto al servicio del extractivismo.

La minería transnacional ha articulado sus estrategias argumentativas con el discurso del desarrollo para autolegitimarse (Leff, 2003). En consecuencia, se han producido maniobras retóricas en cada país latinoamericano para amalgamar a la minería con campos semánticos como “progreso”, “crecimiento”, y hasta “sostenibilidad”. Se construyen así “ideas fuerza” que afianzan la retórica legitimatoria para favorecer la minería (Antonelli, 2009: 42). Es así que el extractivismo minero en América Latina también ha sido respaldado institucionalmente mediante narrativas de pretensión hegemónica que buscan legitimarlo. Mirta Antonelli lo bosqueja magistralmente:

como toda colonización, la minería transnacional requiere no sólo la legalidad de las normativas que institucionalizaron el estado de derecho y la seguridad jurídica en los 90 conforme a las pretensiones empresariales y de inversionistas sino una lengua, una episteme, una genealogía, iconografías y retóricas, su ética y su filantropía, sus afectos públicos y pasiones políticamente fuertes, y una profusión de discursos e instituciones de legitimación, incluido el arte (Antonelli, 2009: 100-101).

El amparo institucional en los ámbitos normativos, administrativos, tributarios y discursivos ha influido en el apogeo de la minería transnacional en América Latina. Con todo, ese auge es apenas un primer acercamiento que reclama un mayor escrutinio sobre la ocupación minera de los territorios lo que, al replicarse en la región, se vuelve también una pauta de ese sector extractivo.

Tercer paralelismo: la apropiación territorial

La minería contemporánea utiliza principalmente el método de extracción conocido como “cielo abierto”, debido a que facilita la explotación intensiva de minerales y genera diariamente hasta tres veces más de lo extraído con el método subterráneo (Sariego *et al.*, 1988: 321).

La minería a cielo abierto consiste en estallar el material rocoso, triturarlo, bañarlo en una mezcla de agua con cianuro y otros ácidos (proceso conocido

como lixiviación) para concluir con la fundición de los metales obtenidos.⁸⁴ Este proceso requiere de enormes extensiones territoriales. Dado que la minería a cielo abierto se ha extendido en América Latina, las pretensiones de dominación de los recursos naturales y sus efectos en los territorios sobrevienen en la región.

En primer lugar, la minería “a cielo abierto” gasta cantidades exorbitantes de agua, pues se calcula que requiere de al menos un metro cúbico por segundo ininterrumpidamente (Machado, 2010: 78). Las dosis pueden ser mayores: La mina Marlin, en Guatemala, utiliza 250 000 de litros de agua por hora; la mina Pascua Lama, ubicada en la cordillera de los Andes, consume un millón 296 000 litros de agua por hora, y la mina El Cerrejón, en Colombia, dispone de diecisiete millones de litros de agua al día.⁸⁵ Como una referencia, conviene apuntar que la cantidad de agua por hora que utiliza la mina Marlin equivale a la misma porción que consume una familia campesina durante veintidós años (Castagnino, 2006: 13). Así, las minas “a cielo abierto” tienden a acabar con los recursos hídricos por más grandes que éstos sean (Hernández, 2014: 62). Además, cuando no la consume totalmente la contamina ya que, para separar los metales de la roca, emplea elementos y metales pesados como arsénico, azufre, cianuro, mercurio y uranio, entre otros. Así las fuentes acuíferas son contaminadas y altamente tóxicas: “Los drenajes ácidos pueden ‘eliminar’ en esencia toda la vida acuática a lo largo de kilómetros” (Morán, 2013: 7). Por aportar un dato, en 2013 la Dirección General de Aguas de Chile reconoció como zonas de catástrofe a ocho comunas donde existe actividad minera a gran escala (OCMAL, 2015: 42).

Además el suelo se deteriora por los derrames de materiales tóxicos y la sedimentación de polvo contaminado; de manera que, cuando no se remueve totalmente, el suelo pierde sus funciones básicas (Delgado, Silva e Isla, 2013: 192). De igual forma, la megaminería también es factor de polución para el aire al emitir material particulado, metales pesados, vapores, gases y altos niveles de ruido (RRI, 2013: 61). Por si fuera poco, se producen gases retenedores de calor en la atmósfera, por lo que la minería “a cielo abierto” contribuye sustancialmente al cambio climático (Hernández, 2014: 63).

También hay repercusiones en las especies debido a la alteración y pérdida de hábitat por la remoción de la cobertura vegetal, el relleno o desvío de cuerpos

⁸⁴ Para conocer con detalle el proceso de la minería “a cielo abierto”, revítese Lamberti (2011: 304-305) y Morán (2013: 3-6).

⁸⁵ Los datos fueron extraídos para la mina Marlin: Castagnino, 2006: 13; para la mina Pascua Lama: Morán, 2013: 17, y para la mina El Cerrejón: OCMAL, 2015: 50.

de agua, la degradación de hábitats acuáticos y la liberación de contaminantes en el ambiente. Todo ello propicia el desplazamiento y hasta la desaparición de especies (RRI, 2013: 62).

Esto es que no puede haber megaminería sin el control de grandes extensiones de suelo, bosques, cimas, recursos hídricos y biodiversidad. Ante tal hecho, las industrias extractivas mineras requieren que los Estados latinoamericanos les concedan la potestad de usufructuar el territorio y sus recursos naturales, lo cual suele otorgárseles bajo la nomenclatura de “declaratoria de utilidad pública” (Sánchez-Albavera y Lardé, 2006). Pongamos por caso el de Chile, donde se entregan “concesiones plenas”; es decir, que los recursos naturales pasan a ser propiedad de quien obtenga la concesión minera hasta el momento en que el yacimiento se agote (OCMAL, 2015: 42).

Otro factor que incide en el territorio es que las concesiones mineras en la región suelen tener una vigencia de entre veinticinco y treinta años (RRI, 2013: 41). En el caso de México, la concesión se otorga por un periodo inicial de cincuenta años, con la posibilidad de renovarse por el mismo periodo (Hernández, 2014: 103-104). En Chile y Perú las concesiones para explotación minera se otorgan por plazos indefinidos (OCMAL, 2012: 124).

La megaminería también perjudica gravemente a las sociedades locales. Por principio de cuentas, la salud de los habitantes se ve seriamente afectada, pues enfermedades respiratorias, gastrointestinales, dermatológicas, endocrinológicas, cardiovasculares y neurológicas suelen presentarse por los elementos que las minas dispersan en el medio ambiente (González, 2015). Además, la contaminación, la degradación y la expropiación de los recursos naturales impactan negativamente en la producción y calidad de los alimentos obtenidos por vía agraria, ganadera, marina o forestal, de manera que también se vulnera la soberanía alimentaria.

Por si no bastase, las minas a cielo abierto perturban otros ámbitos de las poblaciones pues las dinámicas locales se reorientan al servicio de la mina. Por consiguiente, se entablan acciones para respaldar tal objetivo, sin importar su legitimidad o legalidad. La adquisición malversada de terrenos, el surgimiento de grupos armados paraestatales, la aparición de economías paralelas como el microtráfico y la prostitución, son algunas de ellas. De esta forma, la pérdida de formas tradicionales de subsistencia, el debilitamiento del tejido social y el desplazamiento forzado de poblaciones son afectaciones comunes en las localidades donde se ha asentado un proyecto minero a gran escala (RRI, 2013: 12).

La megaminería destruye la coherencia local de los territorios, desarticula los flujos socio-productivos “endolocales” y los rearticula

como fragmentos subordinados a procesos productivos globales. Se trata de la uniformización de los territorios mineros para crear nuevos enclaves de exportación (Svampa, 2008: 19), considerando a los territorios como “socialmente vaciables” (Sack, 1986).

Conviene subrayarlo: la minería transnacional demanda el control integral del territorio donde se asienta, para cumplir con sus objetivos extractivos. No obstante, casi como una regla politológica, a cada intento de dominación suele contraponerse alguna oposición. Tales resistencias, así como las reacciones de los Estados, será la última de las pautas que se expondrán en relación con el extractivismo minero en América Latina.

Cuarto paralelismo: la conflictividad incesante

El extractivismo minero ha generado una plétora de depredaciones y estragos. En la médula de esos procesos se localiza aquello que Porto Gonçalves (2001) denominó como “tensión de territorialidades”, esto es, el antagonismo de modos de apropiación del espacio. La construcción y recreación de los espacios propician conflictos, pues como observa Enrique Leff (2003) la distribución de valores de uso y de valores-significaciones asignados a los bienes conlleva luchas de poder. Y si alguna actividad ha acentuado recientemente las luchas de poder en América Latina, esa es la megaminería.

Desde finales de la década de 1990 las bases de datos reportan aumentos en el número de los conflictos vinculados con la minería en América Latina. Por ejemplo, el Atlas of Environmental Justice (EJOLT) registra un incremento de los conflictos mineros a partir de 1997 (Villegas, 2014: 10). Tales estadísticas coinciden con la base de datos del Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL), donde también se apunta el incremento de los conflictos mineros a partir de 1996 (Villegas, 2014: 11). En datos correspondientes a mayo de 2016, el EJOLT contabiliza alrededor de 218 conflictos vinculados a la minería en Mesoamérica y Sudamérica. Por su parte, el OCMAL reconoce 210 conflictos que afectan a 335 comunidades de la región.⁸⁶

Los datos anteriores coinciden con las cifras nacionales. Por ejemplo, del total de los conflictos registrados en mayo de 2016 en Chile, el 77% corresponden a los sectores de energía y minería.⁸⁷ Del mismo modo, el 66% de

⁸⁶ Ver los mapas de cada base de datos. EJOLT: <http://ejatlas.org/> y OCMAL: http://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db/

⁸⁷ Consultar el mapa en: <http://mapaconflictos.indh.cl/>

los conflictos socioambientales en Perú, en julio de 2015, estaban relacionados con la minería.⁸⁸ Se documenta entonces una correlación muy alta entre concesiones mineras y conflictos, como en Guatemala, donde 78 de los 101 municipios con licencias mineras (es decir, el 77%) presenta algún conflicto (ICEFI, 2014: 30).

Estos conflictos se han catalogado como socioambientales (Svampa, 2012), ecológico distributivos (Martínez-Alier y O'Connor, 1996) o de justicia ambiental (Urkidi y Walter, 2011). A pesar de la variedad de rótulos, se coincide en que estos conflictos emergen por desigualdades en el acceso, control y distribución del territorio y sus recursos.

En cuanto a la composición, articulación y dinámicas de los movimientos sociales, si bien el sustrato indígena está presente de forma cuantiosa,⁸⁹ es factible caracterizar su integración como plural, a su ensamblaje como multiescalar y a sus repertorios de acción colectiva como multicondensados.

Primero, estos movimientos se constituyen por una variedad de integrantes tales como indígenas, campesinos, sacerdotes, estudiantes, organizaciones diversas (ambientales, productivas, religiosas, de derechos humanos, de cooperación al desarrollo) y hasta de gobiernos locales. Esta pluralidad permite que los movimientos de justicia ambiental se desplacen y articulen en diversas escalas, tanto geográficas como contingentes.⁹⁰ Otra característica de los movimientos socioambientales es que surgen de un problema concreto y desde un nivel local, pero tienden a articularse con organizaciones y redes nacionales, regionales e internacionales,⁹¹ lo cual le permite un posicionamiento público, recursos técnico-materiales, dispositivos jurídico-narrativos y legitimidad.

Uno de los factores aglutinantes de la diversidad opositora al extractivismo es el discurso; con más precisión, las interpretaciones, significados y símbolos

⁸⁸ Defensoría del Pueblo, radiografía de conflictos sociales: <http://www.defensoria.gob.pe/blog/defensoria-del-pueblo-registro-209-conflictos-sociales-en-julio/>

⁸⁹ Como observan Joan Martínez-Alier y Mariana Walter, según la base de datos de EJOLT, en Latinoamérica los pueblos indígenas están presentes en alrededor de 50% de los conflictos ambientales (Martínez-Alier y Walter, 2015: 90).

⁹⁰ Retomando a Helga Leitner, Eric Sheppard y Kristin Sziarto, la escala se concibe como “una construcción relacional, vinculada al poder y disputada, en la cual los actores se involucran estratégicamente, para legitimar o desafiar relaciones de poder existentes” (Leitner, Sheppard y Sziarto, 2008: 159).

⁹¹ Para conocer un listado reciente de los colectivos y redes, tanto nacionales como internacionales, se recomienda revisar el directorio “Aliados contra el modelo extractivo minero”, elaborado por la organización Otros Mundos Chiapas: http://otrosmundoschiapas.org/materiales/docs/pdf/manuales/mineria/mineria_cap12_directorio.pdf

que justifican la acción colectiva, lo que en la literatura especializada se conoce como “marcos cognitivos”.⁹² Entonces, ha ocurrido un proceso de “enmarcamiento” discursivo alrededor de nociones relacionadas con el medioambiente, lo que Maristella Svampa (2012) cataloga como “giro ecoterritorial”; esto es, “la emergencia de un lenguaje común que da cuenta del cruce innovador entre la matriz indígena comunitaria, la defensa del territorio y el discurso ambientalista” (Svampa, 2012: 22). Según Walter y Urkidi, los marcos de interpretación de la realidad que justifican el accionar de estos movimientos reflejan las dimensiones clave de la justicia ambiental: el reconocimiento, la distribución y la participación (Walter y Urkidi, 2015).

Si los marcos cognitivos reúnen a los grupos antiextractivismo, su repertorio de acción colectiva reafirma su pluralidad, pues su catálogo de protesta ha sido misceláneo y multicondensado, oscilando entre los tipos de acción colectiva que se clasifican como convencional, la alteración del orden y las confrontaciones directas, incorporando tres propiedades: el desafío, la incertidumbre y la solidaridad (Tarrow, 2004: 135-153).

Para manifestar sus posturas, los individuos y grupos antiextractivistas han realizado foros, asambleas, publicación de desplegados, marchas, bloqueos carreteros, clausuras simbólicas de minas, plantones en sedes de poderes públicos y embajadas, escenificaciones dramáticas, huelgas de hambre, declaratorias de territorios libres de minería (en Argentina, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Uruguay), y consultas comunitarias (en Argentina, Colombia, Ecuador, Guatemala y Perú), así como otras acciones del ámbito institucional: audiencias públicas, referéndums (de mayor uso en Argentina, Perú y Uruguay), controversias jurídicas y propuesta de leyes.

En contraparte, los actores pro minería (generalmente gobiernos centrales y empresas mineras) suelen minimizar las preocupaciones de sus opositores, desacreditar sus discursos, penalizar sus acciones y reprimir sus movilizaciones, lo que se conoce como “criminalización de la protesta social”.

La criminalización de la protesta social funciona como “un mecanismo de control social para neutralizar o inhibir cualquier conducta-manifestación que pueda poner en riesgo o que cuestione las expresiones de poder imperantes y el modelo de desarrollo definido desde el Estado” (OCMAL, 2011: 90-91). Las

⁹² En la teoría de movilización de recursos, el marco cognitivo es un sistema teórico que analiza los símbolos, discursos y significados que los movimientos otorgan a su alrededor. El análisis de los marcos cognitivos (también conocido como *frame analysis*) considera que los movimientos definen estratégica y conscientemente una situación a través de “procesos enmarcadores” con miras a facilitar la acción colectiva.

acciones de disuasión de la protesta social, por la vía de la criminalización, ocurren en ámbitos interrelacionados: el discursivo, el judicial, el administrativo y hasta la militarización y la acción policial (OCMAL, 2011).⁹³

La criminalización inicia con la descalificación de los discursos y de las acciones, presenta a los opositores a la minería como cegados por un radicalismo ambiental o con ideas arcaicas que obstaculizan las inversiones extranjeras y, por ende, el desarrollo del país. El asunto crítico es que los estereotipos tienen un correlato jurídico. Así, los estigmas de delincuentes o saboteadores tienen una correspondencia legal en figuras penales como “sabotaje”, “terrorismo”, o “asociación ilícita”, lo cual también se ha utilizado como instrumento para confrontar a los movimientos de justicia ambiental (Justicia Viva e IDL, 2012).

Recientemente en los países latinoamericanos ha habido una tendencia a adaptar sus marcos legales para criminalizar las protestas sociales (OCMAL, 2011: 20). Por ejemplo, en Bolivia, la Ley 367 de 2013 penaliza hasta con ocho años de cárcel el “avasallamiento” de las concesiones mineras. En Ecuador la mayoría de las acusaciones a las que se enfrenten los líderes antiextractivistas se basan en dos artículos del Código Penal: el 158 (referido al sabotaje) y el 160 (sobre el terrorismo). Además, en Chile, México, Panamá y Paraguay se han adoptado o propuesto modificaciones a los códigos penales que incluyen o fortalecen tipologías factibles de aplicarse a los movimientos socioambientales, como ataques a las vías de comunicación, secuestro, terrorismo y vandalismo (Villegas, 2014).

Otra de las acciones de disuasión que se ha utilizado es la represión. Esto es, el requerimiento de las fuerzas públicas (policiales o militares) para sofocar los actos de protesta social. En un reporte de la organización internacional Global Witness⁹⁴ se contabilizaron 1024 asesinatos de activistas medioambientales en el periodo 2002-2014. Entre los ocho países donde se había cometido el 89% de esos homicidios (es decir, 913), se encontraban: Brasil, Colombia, Honduras, México, Perú y Guatemala. Los datos de represión, violación a los derechos humanos y asesinatos vinculados al extractivismo de cada país, y como parte de la criminalización de la protesta social, son elocuentes. Por

⁹³ El Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL) divide la criminalización de la protesta social en amenazas, asesinato/atentado, judicialización y uso de la fuerza. En datos del 24 de febrero de 2016, la OCMAL contabilizaba 118 casos. El mapa de criminalización se puede consultar en: <http://criminalizacion.conflictosmineros.net/index.php/reports> (consultado el 29 de abril de 2016).

⁹⁴ Disponible en: <https://www.globalwitness.org/en/about-us/annual-reviews/>.

ejemplo, en Colombia se han documentado casos donde han participado las fuerzas militares o paramilitares para desalojar de sus tierras a las poblaciones en conflictos relacionados con las industrias extractivas (OCMAL, 2011: 101). Organizaciones colombianas de derechos humanos calculan que el extractivismo minero ha ocasionado 5 195 620 desplazados, 50 000 desaparecidos y 150 000 casos de tortura (Daumas, 2013: 54). En Perú, de 2006 a 2012, se contabilizan 206 muertos por conflictos sociales relacionados con empresas extractivas (Villegas, 2014: 56).

Como puede advertirse, el auge del extractivismo minero, el arropamiento institucional y las tentativas de usurpación territorial han generado y propagado por América Latina disputas, movimientos sociales y acciones de protesta a las que los gobiernos nacionales suelen responder con actos de disuasión que enrarecen la ya de por sí sinuosa cotidianidad de los pueblos indígenas latinoamericanos.

Como ya se ha destacado, uno de los grupos poblacionales más afectados por el extractivismo minero en América Latina son los pueblos indígenas, pues ellos residen en una porción de entre el 70% y el 90% de las tierras de mayor diversidad biológica (WWF, 2000), además de que habitan el 86% de las áreas boscosas protegidas de América Latina (BID, 2012). Así, las incursiones extractivistas en América Latina necesariamente afectan a los pueblos indígenas. Tal afectación ha sido la causa principal de sus movilizaciones en la última década (CEPAL, 2014: 21), proceso ocurrido, como ya se analizó, casi simultáneamente al reconocimiento discursivo e institucional del marco jurídico-normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas en la región. Asistimos, pues, a una paradoja: mientras se reconocían e institucionalizaban los derechos colectivos de los pueblos indígenas en América Latina, se incrementaba la violación a ellos mismos mediante el extractivismo en la región.

Por lo anterior, las preguntas de doña Dominga Vázquez al narrar el conflicto con la mina Marlin en San Marcos no sólo resultaron pertinentes sino perentorias: “¿Se puede llamar desarrollo a ganar unos cuantos quetzales destruyendo a la Madre Naturaleza?, ¿desarrollo para quiénes?”. Como se ha evidenciado, no ha sido desarrollo para los pueblos indígenas latinoamericanos sino prácticamente todo lo contrario: expoliación, avasallamiento y aniquilación. La tendencia que, aun con matices, han padecido los pueblos indígenas desde hace más de 500 años. Lo cual resulta por demás preocupante porque, derivado de sus furibundas movilizaciones, se supone que actualmente los pueblos indígenas cuentan con mayores instrumentos políticos y legales, incluidos derechos específicos, para salvaguardar su integridad y promover “su desarrollo”.

Los conflictos de los pueblos indígenas, vinculados con el extractivismo minero, suelen exponerse como disputas contemporáneas y hasta coyunturales centradas en el medio ambiente o el territorio. Sin embargo, tal como narró doña Dominga Vázquez, y que comprendí después de una larga reflexión, se trata de nuevos episodios de un amplio repertorio de vejaciones, sustentadas en varias e imbricadas condiciones estructurales e institucionales, ejercidas en dispositivos cotidianos que inhiben, cuando no clausuran, la ciudadanía de los pueblos indígenas en América Latina.

Y es cuando vuelvo a mirar a doña Dominga Vázquez con sus ojos pundonorosos, sus manos inquietas y una voz diáfana que pregunta: “¿desarrollo para quienes?”. Y responde con certeza: “No para nosotros, porque no nos tomaron en cuenta”.

Esas frases sencillas, que no simples, sintetizan de manera magistral procesos complejos, explicaciones suficientes y reivindicaciones apremiantes que, irremediabilmente, dan paso a conclusiones.

**SÍNTESIS, REFLEXIONES Y PREGUNTAS
DE UNA NUEVA PARTIDA**

No siempre tomar el camino de regreso significa volver al principio. De hecho, las más de las veces los retornos son nuevos principios. Volver es partir de nuevo, porque quien regresa, si realmente se fue, no podrá ser el mismo. Esa es, acaso, la mayor virtud y el más grande testimonio de los viajes: uno deja jirones de sí mismo y trae fragmentos de los lugares visitados. Uno nunca vuelve siendo igual.

Lo reiteradamente afirmado deberá ser ampliamente rebatido. Las certezas de hoy serán las obsolescencias del mañana. En cada respuesta contundente palpita expectante una pregunta demoledora. Escribí este libro para hacer una pausa en el camino, respirar profundamente y reconocer los pasos dados. Reconocer, reflexionar y registrar los conceptos, las definiciones, los enfoques, los hallazgos y la bibliografía que he recopilado sobre los pueblos indígenas y sus derechos en el marco del extractivismo minero. Presentar mis enfoques, compartir mis hallazgos y exponer mis certezas.

Una vez concluido el viaje resuelvo que, más que convicciones, lo que tengo sobre el tema son sólo meros asideros y si me suelto un poco de ellos distinguiré otros que los interpelan. Recapitulo los asideros para después reflexionarlos e incluso cuestionarlos.

En el primer capítulo expuse que la definición de pueblos indígenas es compleja debido a tres aspectos: la multiplicidad de nombres con los que se les identifica, la denominación homogeneizante a grupos heterogéneos y los conflictos en torno a su propio concepto.

Así, expliqué que elegí el término pueblos indígenas para ser coherente con mi posición cognitiva de implementación del marco jurídico-normativo de derechos, donde el propio término de pueblos indígenas aparece como una categoría jurídica en desarrollo. Esto es que, a pesar de la multiplicidad de denominaciones (pueblos aborígenes, naciones indígenas, etcétera), elegí el concepto 'pueblos indígenas' para estar en concordancia con ese cúmulo de derechos que ya se les reconoce a los indígenas en el marco jurídico-normativo internacional, donde al sujeto de derechos se le identifica precisamente con esa categoría.

Luego, reiteré que la definición de los 'pueblos indígenas' es una empresa compleja por intentar reducir comunidades y culturas heterogéneas en

un sólo concepto uniformizante. Es decir, que si bien se pueden hallar elementos concurrentes en el sujeto por reconocer, también existe una gran cantidad de factores que los diferencian, indicando así que, más que homogeneidad, lo que hay en los pueblos indígenas no es una comunidad única e inmutable sino una variedad de grupos diversos que, en no pocos casos, están enfrentados entre sí.

Argumenté que una definición del concepto pueblos indígenas no sólo es plausible sino necesaria. Para ello, más que acepciones etimológicas, es necesario emplear un enfoque histórico-político que, en consecuencia con la categoría elegida, vincule tal definición con la fundamentación y los objetivos de los pueblos indígenas. Así, elegí abordar el concepto de 'pueblos indígenas' con un enfoque socio-histórico y enmarcar la definición en su utilidad jurídico-política; es decir, articularla con la fundamentación y los objetivos de los derechos de los pueblos indígenas.

Como detallé en su momento, concibo a los derechos de los pueblos indígenas como horizontes normativos y facultades jurídicas de orden colectivo reconocidas a un grupo poblacional específico, con el fin de garantizarle una vida digna en sociedad. Para ser sujeto de derechos este grupo debe compartir el padecimiento de condiciones que vulneren —real o potencialmente— la dignidad de su vida en sociedad. Este punto es, según mi juicio, el elemento central más evidente para la definición de los pueblos indígenas, el factor que unifica —al menos teóricamente— a los diversos y heterogéneos grupos indígenas y sustenta el reconocimiento de derechos colectivos concretos: el hecho de que aun con sus diferencias compartan en su mayoría situaciones de pobreza económica, discriminación cultural, desigualdad social, exclusión política y aislamiento jurídico. Y que, como segundo factor de unificación, esta situación es resultado de procesos históricos en los que también coinciden.

Según mi entendimiento de los procesos políticos, sociales, culturales, económicos y jurídicos, son dos los elementos centrales que unifican —al menos teóricamente— a las heterogéneas comunidades indígenas y sustentan el reconocimiento de sus derechos colectivos: el primero, el hecho de que aun con sus diferencias compartan en su mayoría situaciones de pobreza económica, discriminación cultural, exclusión política y aislamiento jurídico. El segundo elemento central es la historia compartida, concretamente, el modelo heredado de la época colonial, conservado en las repúblicas independientes y resistente a desmontarse en la época contemporánea; este modelo de Estado monoétnico surgió de la destrucción y el reordenamiento territorial, demográfico, político, económico, social y cultural de los habitantes precolombinos de América a partir de tres ejes: 1)

la concepción de las tierras de América y de sus habitantes como botín para enriquecimiento inmediato y vasallos de la corona española, 2) un único modelo de civilización, el ibérico-europeo, con una estratificación social a partir de la raza y la sangre (fenotipo) y 3) la misión evangelizadora.

Posteriormente a la definición de los pueblos indígenas abordé el tema de las movilizaciones indígenas y los derechos colectivos enmarcando tal exposición en la hipótesis de que ambos han sido procesos retroalimentados y negados mutuamente.

Del lado de las movilizaciones, me di a la tarea de responder dos preguntas básicas: ¿por qué surgieron las movilizaciones de demandas indígenas precisamente en la década de 1990? y ¿qué características tuvieron?

Al respecto, desarrollé el argumento de que las movilizaciones indígenas se sustentaron en la politización de la etnicidad (lo indígena se usó como arsenal político) y se incrustaron en un periodo propicio (transición de economías cerradas al libre mercado y del autoritarismo a la democracia que permitió la articulación pública de identidades étnicas, demandas y conflictos). Además del contexto propicio, las variables de organización previa (alianzas y contexto) y el discurso eficaz, sin ser suficientes individualmente, resultan en conjunto variables necesarias para entender las características esenciales de esa furibunda irrupción movilizadora indígena, vista en los escenarios latinoamericanos en los noventa. Dichas movilizaciones tuvieron dos grandes resultados: la visibilidad de los pueblos indígenas y sus problemáticas ante la sociedad, en general, y los agentes estatales y gubernamentales, en particular. Movilizarse a los indígenas les causó que, al menos teóricamente, ya no sólo se les considerara parte del campesinado y —al menos en el discurso— se les considerara un sector con problemas específicos. Y, lo más relevante: el reconocimiento de los pueblos indígenas —teóricamente, insisto— como un sujeto colectivo portador de derechos colectivos para preservarlos en la comunidad y el sistema normativo internacionales. Esto tuvo como efecto al interior de los Estados una oleada de reformas constitucionales que abordaban —muchas veces negándolos— uno o varios derechos a los indígenas de cada país.

Después analice las características de los derechos de los pueblos indígenas señalando que actualmente el sistema internacional admite explícitamente la premisa de que salvaguardarlos, mediante el reconocimiento de derechos de ejercicio colectivo, es un imperativo de los derechos humanos. Explicé que tal aceptación se debió a la consolidación de un régimen internacional que aboga precisamente por la defensa y protección de los derechos de los pueblos indígenas.

Así, se edificó un marco jurídico-normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas que tiene como sus fuentes formales al Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Detallé también que la adopción de ese marco jurídico-normativo implicó modificaciones en los enfoques del derecho Internacional y mencioné cuatro: 1) el abandono de la dicotomía individuo/Estado como categorías exclusivas de la organización humana; 2) el reconocimiento oficial de que los pueblos indígenas han sido discriminados históricamente por sus diferencias étnicas y, por tanto, han sido excluidos de los beneficios políticos, sociales y económicos al interior de los Estados; 3) la vinculación de las situaciones de exclusión con los derechos de salvaguarda a los pueblos indígenas; es decir, que dada la exclusión de bienes socialmente valiosos y la explotación de potestades organizativas a las que han sido objeto, a los pueblos indígenas les corresponde una serie de derechos reparativos, de reconocimiento de su distintividad y de salvaguarda de su autodesarrollo, y 4) la concepción de los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo; esto es, que la naturaleza del sujeto de derecho es de carácter colectivo, que los derechohabientes no sólo son los miembros individuales de las comunidades indígenas, sino la unidad colectiva.

Afirmé después que los derechos de los pueblos indígenas tienen como derecho matriz el derecho a la autodeterminación (la capacidad y derecho que un pueblo tiene para disponer de sí mismo: política, económica, social y culturalmente), compuesta por seis dimensiones: política, económica, cultural, jurídica, territorial y participativa, las cuales remiten a un conjunto de derechos interrelacionados.

Después hice un análisis general sobre la situación del marco jurídico-normativo de derechos de los pueblos indígenas en América Latina, llegando a la conclusión de que existe un reconocimiento institucional y discursivo del marco jurídico-normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas pero éste, por diversas razones, simplemente no se implementa. Así, utilizando un concepto de Stavenhagen (2008) catalogué a este vacío existente entre la legislación al respecto y las prácticas políticas, administrativas y jurídicas de los países como “brecha de implementación”.⁹⁵

⁹⁵ Una de las manifestaciones más claras de la “brecha de la implementación” es la administración pública. Salvo excepciones, por lo general el aparato burocrático del Estado reacciona lentamente ante la nueva legislación a favor de los derechos indígenas; no está funcionalmente adaptado para asumir los nuevos retos; vive una cultura administrativa que le hace difícil acoger y asumir la

Apunté que esa brecha de implementación ha generado una situación generalizada de incumplimiento de obligaciones de los Estados latinoamericanos. Para detallar tal situación, en el capítulo tres me dispuse a analizar el caso del extractivismo minero y la afectación en los pueblos indígenas, primero en el caso de Guatemala y posteriormente en América Latina.

Para el caso de Guatemala, primero expuse un panorama de indicadores generales sociales, políticos y económicos del país, así como una revisión de la situación de los pueblos indígenas guatemaltecos, con el objetivo de contextualizar el caso. Para adentrarme al tema, definí la categoría de extractivismo minero a partir de 4 ejes que dan cuenta de su definición mínima, de los ámbitos donde puede aplicarse, de su tendencia histórica y de la semejanza con el concepto de acumulación originaria de Marx.

Acto seguido, indagué sobre el extractivismo minero en Guatemala, cuya expansión inició en la década de 1990, pero que detonó conflictividad a partir del caso de la mina Marlin, ubicada en los municipios de San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa, en el departamento de San Marcos. Es así que revisé a detalle la cronología de hechos, las posturas polarizadas de los actores y la movilización antiminera que desembocó en la consulta comunitaria de Sipakapa.

Aprovechando el arribo al caso de Sipakapa, examiné las más de 100 consultas comunitarias que se han realizado en Guatemala, detallé su proceso y reflexioné sobre sus efectos para, luego de repasar los derechos colectivos de dimensión participativa, determinar que la consulta se percibe como un mero acto de votación y no cuenta con un sustento reglamentario que permita su efectividad según el marco jurídico-normativo internacional.

Luego de identificar tendencias que se han repetido en los conflictos por el extractivismo minero en Guatemala, afirmé que el fenómeno no es exclusivo del país centroamericano, sino que se reproduce en varios países de América Latina. Por ello, en el siguiente apartado ahondé en el análisis del extractivismo minero en el subcontinente planteando que impera un modelo que se ha configurado con cuatro paralelismos imbricados y compartidos.

El primer paralelismo del modelo del extractivismo minero en América Latina es la irrupción de la minería transnacional en la región, proceso detonado a partir de la década de 1990 y que se comprueba con el alto número

multiculturalidad y el derecho a la diferencia; expresa una herencia asimilacionista que rechaza el reconocimiento de los pueblos indígenas; y en su seno se manifiestan frecuentemente actitudes discriminatorias, cuando no racistas, hacia lo indígena. Esto se ha documentado ampliamente en las áreas de administración de justicia, educación, salud, política ambiental, cuestiones agrarias y desarrollo económico (Stavenhagen, 2008: 131).

de concesiones mineras, lo que convierte a la región en el lugar donde más se concentra la inversión minera mundial.

El segundo paralelismo es el apoyo institucional de los países latinoamericanos a la minería transnacional, traducido en reformas legislativas, simplificaciones administrativas, facilidades tributarias y patrones discursivos que han favorecido el auge del extractivismo minero en la región.

El tercer paralelismo ha sido la apropiación territorial, lo que ha significado que la megaminería pretenda y, en muchos casos, obtenga el control de grandes extensiones de suelo, bosques, cimas, recursos hídricos y biodiversidad, así como la reorientación de las dinámicas de las sociedades locales, lo que ha incidido, en maneras por demás negativas, en el medio ambiente y en la vida socio-económica de las comunidades donde existen asentamientos mineros.

Por último, el cuarto paralelismo es que, derivado de la plétora de estragos causados por la megaminería, se han incrementado los conflictos derivados de las actividades extractivas y la emergencia de movimientos socioambientales, los cuales cuentan con integración plural, ensamblaje multiescalar y repertorios de acción colectiva multicondensados. Como característica alarmante, la respuesta oficial que suelen recibir los opositores es, cuando menos la desacreditación, y cuando más la represión, el uso de los instrumentos judiciales para la disuasión y hasta el asesinato.

Los pueblos indígenas han sido de los sectores más afectados por el extractivismo en América Latina; específicamente, han sido afectados sus derechos en dos sentidos generales. En primer lugar, los pueblos indígenas han sido excluidos de los procesos de decisión sobre el permiso de acceso a sus territorios y a la extracción de sus recursos naturales. En segundo lugar, se ha puesto en riesgo la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas ya que la explotación de los recursos naturales, generalmente produce efectos perniciosos en sus territorios, trastocando las formas de producción y provocando la expulsión de los pueblos indígenas de sus hábitats. Por si fuera poco, cuando los afectados deciden oponerse a dichas actividades extractivas, suelen ser objetos de intimidación, represión, encarcelamiento y hasta el asesinato (lo que se conoce como criminalización de la protesta social).

Por lo anterior, el extractivismo minero ha sido una causa principal de las movilizaciones de los pueblos indígenas en la última década. Ello evidencia una paradoja, pues tales afectaciones ocurrieron de manera simultánea al reconocimiento discursivo e institucional del marco jurídico-normativo internacional de derechos de los pueblos indígenas en la región. Esto es, ha existido un reconocimiento pero al mismo tiempo una ausencia de

implementación, y hasta una vulneración, del marco jurídico-normativo de derechos de los pueblos indígenas que los Estados han ido incorporando a sus propias estructuras jurídicas, para, con su anuencia, implantar un modelo de extractivismo minero en sus territorios.

Con este último doy paso a las reflexiones y cuestionamientos surgidos de mis propios asideros. Resulta más que evidente que, a pesar de lo que se declare en torno a ellos, la legitimidad de los derechos de los pueblos indígenas entre las clases dirigentes parece más bien discursiva que fáctica, puesto que su implementación al interior de los Estados tiene la característica de excepción antes que de regla.⁹⁶ Los derechos de los pueblos indígenas aunque se reconocen como justos no se hacen efectivos, cuyas perversiones extremas llegan hasta meter a la cárcel y asesinar a indígenas que reivindican sus derechos en nombre del Estado de derecho.

Como suele suceder con la inaplicabilidad de los derechos humanos, las causas para el incumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas son diversas aunque interrelacionadas. Es decir, que los obstáculos suelen provenir de numerosos subsistemas (social, político, económico, cultural), evidenciar procesos históricos (fundamentalmente coloniales), expresarse institucionalmente (en normas, orientaciones y procesos) e imbricarse y afirmarse en actitudes y hechos concretos y constantes.

Aun así, mi hipótesis es que tales violaciones e inaplicabilidad de los derechos de los pueblos indígenas se deben a un estatus inacabado y, sobre todo en el caso de los derechos participativos, a la confrontación de dos modelos de desarrollo irreconciliables y, en última instancia, a una tergiversación de la democracia.

En primer lugar, es muy posible que el incumplimiento de los derechos participativos de los pueblos indígenas en la proyección e implementación de actividades extractivas en sus territorios sea el reflejo de un estatus que aún no termina de afianzarse plenamente para los pueblos indígenas en América Latina: la ciudadanía.

La asunción de los derechos de los pueblos indígenas implica adoptar un enfoque donde, en oposición a las doctrinas de tutela con las que tradicionalmente los Estados latinoamericanos se relacionaron con sus pueblos indígenas, se les concibe a los derechohabientes como facultados

⁹⁶ Revítese por ejemplo el último Anuario del International Work Group for Indigenous Affaris (IWGIA), tal vez la organización no gubernamental más importante sobre los derechos de los pueblos indígenas, titulado “El mundo indígena 2017”. Disponible en: http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0761_EL_MUNDO_INDIGENA_2017-eb.pdf

para ejercer libremente el control de su destino y en condiciones de igualdad con otros grupos; es decir, como sujetos y ya no como objetos de las políticas. Esto es, en un contexto de mayor pluralidad, el fortalecimiento de la categoría ciudadana de los pueblos indígenas.

Sin duda la irrupción estridente de los actores indígenas durante las últimas tres décadas en América Latina es factible de interpretarse desde la ciudadanía. Como varios analistas han destacado,⁹⁷ la ampliación de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, consideradas básicas (satisfacción de condiciones mínimas de subsistencia) a las que buscan transformaciones de los sistemas políticos, sociales, económicos y culturales, así como de la organización del Estado, son procesos que plantean para ellos una mayor inclusividad en el *corpus* político basada en el reconocimiento y participación de los distintos actores y sus diferencias; o sea, son redefiniciones de la ciudadanía.

La ciudadanía es un concepto central en la teoría política que ha sido constantemente aludido, ampliamente analizado, expansivamente definido y consistentemente vinculado a diferentes actores, instituciones, proyectos e ideologías. Por lo tanto, como afirma Ochman (2006), la ciudadanía es un concepto abierto a múltiples narrativas que han ido ensanchando la brecha entre el ser y el deber ser de su significado. Se trata entonces, como lo analiza Shuck (2002), de un concepto vacío de un sentido adscrito pues su contenido está sojuzgado a las necesidades de quien lo enarbola.

Tales características de utilidad extensiva, reivindicativa y contestataria —propias de un concepto político por excelencia— han dificultado una definición de la ciudadanía plenamente aceptada, con lo que en torno a ella puede haber indefinición teórica, vaguedad conceptual e inutilidad analítica. Así, la ciudadanía es el prototipo de lo que el filósofo Walter Bryce Gallie (1956) catalogó como “concepto esencialmente controversial”.

Las complejidades en la conceptualización de la ciudadanía derivan de raíces y ramificaciones que le han endosado al concepto una multiplicidad de acepciones; se trata de los modelos de ciudadanía que se han confeccionado en la teoría política. Básicamente, se reconocen tres modelos teóricos de ciudadanía:⁹⁸ la liberal, la republicana y la comunitaria.

⁹⁷ Ver Álvarez, Escobar y Dagnino (2001), Bello (2004), De la Peña (1999), Hopenhayn (2002), Jelin (1993), Leal (2006) y Stavenhagen (2009).

⁹⁸ En el estado del arte sobre la ciudadanía también se han confeccionado modelos sustentados en la historia. Se trata de modelos diseñados a partir de realidades políticas. Para revisar modelos históricos de ciudadanía, se sugiere el texto de María Benita Benítez Romero (2004), donde aborda los modelos de las ciudades-estado de la antigüedad y las

Existen numerosos y profundos debates en cada corriente, pero se puede afirmar que dentro de la corriente del liberalismo la ciudadanía se define esencialmente como un estatus compuesto por un conjunto de derechos, obligaciones y deberes. En cuanto doctrina política centrada en la libertad individual, el contractualismo y el utilitarismo, la ciudadanía se concibe más como un estatus jurídico que salvaguarda al *homo oeconomicus*. De esta forma, las iguales libertades básicas es el principio básico del modelo de ciudadanía liberal (Benítez, 2004: 293).

Por su parte, la ciudadanía en el republicanismo es el ámbito por excelencia de la autorrealización del individuo. Por ello, en el modelo republicano el ciudadano debe poseer virtudes; es decir, un conjunto de predisposiciones hacia el bien común necesarias para otorgar estabilidad y vigor a las instituciones democráticas. Así, la participación en el espacio público, por encima del tutelaje legal de los derechos y obligaciones del individuo, es el principio básico de la ciudadanía republicana.

A su vez, en el comunitarismo se destaca la pertenencia de las personas a sus grupos o comunidades particulares, generalmente diferentes del grupo mayor dentro de un Estado-nación. Es decir, se reconoce a las diferentes identidades políticas individuales y colectivas existentes en la comunidad política como un factor válido para la ciudadanía de la persona. Así, el reconocimiento e igual valor de las diferentes identidades individuales y colectivas de los miembros de la comunidad política es el principio básico de la ciudadanía comunitaria (Benítez, 2004: 293).

Aun cuando el concepto es difícil de definir debido a múltiples narrativas que teórica e históricamente lo han abordado, como atinadamente lo resalta Pedro Garzón: “Desde el origen de la tradición occidental ha sido común relacionar el término ‘ciudadanía’ con la pertenencia a una comunidad política determinada” (Garzón, 2012: 103). De esta forma, el reconocimiento, la integración y el vínculo de las personas a una comunidad política es el hilo conductor, el patrón estructural o el eje común que se asienta en todas las definiciones sobre la ciudadanía. Así la definición medular de la ciudadanía es “el estatus que reconoce la membresía a una comunidad política. Dicho estatus se expresa en tres ámbitos: los derechos, las prácticas y la identidad”.

Definida así, la ciudadanía contiene una característica inherente que conviene destacar porque permite utilizarla como categoría analítica para el sujeto considerado en este texto: los pueblos indígenas. La característica de

la definición propuesta es la no inmutabilidad de la ciudadanía o, dicho en términos contrarios, su constante variabilidad. Esto es, que la ciudadanía no es un estatus totalmente concluido sino que se construye sistemáticamente mediante identidad y prácticas para institucionalizarse en derechos. Entonces, desde un enfoque político, la ciudadanía y los pueblos indígenas no son conceptos unitarios, fijos, neutrales o técnicos. Más bien, son conceptos plurales, abiertos, dinámicos y contingentes.

La ciudadanía es el resultado de un cúmulo histórico de debates, conflictos y negociaciones que se han emprendido para agregar demandas —y trocarlas en derechos— a ese estatus de pertenencia a la comunidad política. Como afirma Juan Carlos Velasco: “Buena parte de la historia jurídico-política de la humanidad, es la historia por la lucha de la ciudadanía. La historia de la ciudadanía, también se revela como una historia de la dialéctica inclusión-exclusión, por la cual se determina la comunidad política” (Velasco, 2005: 195).

La ciudadanía, entonces, es también aquello por lo que las personas luchan para redefinir a la comunidad política, ya sea con derechos, prácticas o identidades contingentes. En este sentido, la ciudadanía es en gran medida una promesa y una exigencia de que el poder político integre las demandas de los individuos (Ochman, 2006: 491). Tal es el caso de los pueblos indígenas.

Si algo se ha destacado hasta ahora es que, debido a la exclusión de su *politeia*, los pueblos indígenas han politizado su identidad para salvaguardar su existencia física y cultural, fortaleciendo la membresía a su comunidad política mediante la demanda de derechos de ejercicio colectivo. El “derecho a tener derechos”⁹⁹ para los pueblos indígenas, entonces, está amparado en el derecho internacional, concretamente en el Convenio 169 y en la DNUDPI, las fuentes formales de los derechos de los pueblos indígenas.

Pareciera que la sola enunciación, reconocimiento e integración del marco jurídico normativo de derechos de los pueblos indígenas en los sistemas jurídicos de los países es condición suficiente para la membresía plena de los pueblos indígenas a sus *politeias*. Nada más lejos de la realidad, lo cual ha sido plenamente confirmado por los casos del extractivismo minero en Guatemala y en el resto de América Latina: a pesar de que los derechos participativos de los pueblos indígenas son reconocidos en los ordenamientos jurídicos —así sea mediante reglamentación insuficiente—, éstos se violan sistemáticamente.

⁹⁹ Para Hannah Arendt (1974), la ciudadanía es el derecho a tener derechos, los cuales sólo es posible exigir a través del pleno acceso al orden jurídico que únicamente la ciudadanía concede.

No obstante lo evidente, resulta indispensable remarcarlo: la mera adopción declarativa del marco jurídico-normativo internacional de los derechos de los pueblos indígenas no ha sido condición suficiente para asegurar la membresía de los indígenas a su *politeia*. Según lo estudiado en el caso del extractivismo minero latinoamericano, los derechos de los pueblos indígenas se enfrentan a diversos ámbitos de conflicto, como el institucional (insuficiencia de figuras legales y mecanismos administrativos que los apliquen), el social (la aceptación de los derechos en el grueso de una población que aún discrimina a los pueblos indígenas) y el de operatividad (¿cómo implementar derechos cuando en no pocos casos el derechohabiente no es objetivamente identificable).¹⁰⁰

El problema de la inobservancia de la consulta, el consentimiento libre, previo e informado y la participación en la formulación, implementación y evaluación de los proyectos mineros en territorios indígenas es un problema de ciudadanía. Por lo tanto, en los estudios especializados es pertinente y hasta ineludible tomar en cuenta y articular los temas de los derechos, la participación y la ciudadanía.

El reto es mayúsculo porque además de que los estudios académicos sobre el extractivismo minero son escasos (abundan más los reportes de las organizaciones sociales y las instituciones públicas); los casos generalmente contienen una alta conflictividad socio-política que dificulta la investigación académica en la objetividad del enfoque y en la recopilación de la información. Sin dejar de lado que los propios gobiernos y empresas

¹⁰⁰ La identificación de los pueblos indígenas se enfrenta a diversos problemas de denominación debido a que es una categoría que pretende definir con ciertas características generales a un sector de la población mundial que posee una amplia gama de particularidades, ya no digamos entre los individuos que conforman un pueblo, sino entre las propias comunidades que en teoría conformarían un pueblo o que comparten alguna lengua. No obstante, según se desprende del Convenio 169, la tendencia en el Derecho Internacional es identificar a los pueblos indígenas por dos elementos objetivos y uno subjetivo. Los primeros se refieren a un hecho histórico y a un hecho actual. El elemento subjetivo es la autoconciencia de la identidad, la que vincula ambos hechos (el histórico y el actual). Así, “se identifica como pueblos indígenas a aquellos pueblos que descienden de pueblos que pre-existen a los estados actuales (hecho histórico) y que en la actualidad conservan en todo o en parte sus instituciones sociales, políticas, culturales, o modos de vida (vigencia actual). El criterio subjetivo se refiere a la autoconciencia que tienen los pueblos de su propia identidad indígena, esto es, que descienden de pueblos originarios y que tienen instituciones propias” (Yrigoyen, 2008: 3). Es así que la autoidentificación (el elemento subjetivo) es el criterio determinante para identificar a los pueblos indígenas.

ofrecen datos imprecisos e inconstantes, lo cual también es un riesgo de adulteración en los estudios.

El segundo elemento de la hipótesis sobre la inaplicabilidad de los derechos de los pueblos indígenas tiene que ver con el enfrentamiento de dos modelos de desarrollo que, al mostrarse radicalmente opuestos, lucen irreconciliables. Veamos.

Como lo ha especificado Naciones Unidas en su programa específico, el desarrollo significa no sólo el bienestar material o la satisfacción de las condiciones mínimas para la subsistencia, sino también el aumento de las opciones para que las personas puedan mejorar su vida. Visto así, el desarrollo se expresa en dimensiones que sobrepasa la económica: dimensión política, dimensión social, dimensión cultural. Además, como ya se abordó en el segundo capítulo, ha surgido un enfoque que coloca la realización de los derechos humanos como el objetivo prioritario de cualquier programa, política o proyecto de desarrollo.

Como ha analizado Oliva (2005 y 2009), con respecto a los pueblos indígenas se puede hablar de dos modelos de desarrollo opuestos: el integracionismo modernizador (caracterizado por el indigenismo o las doctrinas de tutela) y el autodesarrollo (también identificado como etnodesarrollo y enfoque de desarrollo basado en derechos).

En relación con el modelo del integracionismo modernizador, su objetivo principal fue “integrar” a los indígenas a las sociedades nacionales para convertirlos en mano de obra asalariada (“proletarizarlos”, “acampeñarlos”) al servicio del desarrollismo capitalista de la época. Así, la cultura de los pueblos indígenas se considera como un impedimento o en el mejor de los casos como un aspecto secundario para el desarrollo de las comunidades. Además, las políticas, los programas, las estrategias y los objetivos del desarrollo para los pueblos indígenas vienen definidos desde fuera de la comunidad indígena (agencias indigenistas) y la responsabilidad del diseño de los proyectos recae en especialistas y técnicos no en los propios indígenas.

Las estrategias de desarrollo apuntadas durante décadas persiguieron neutralizar las estructuras arcaizantes, liquidar los caracteres distintivos de las formaciones precapitalistas, anular los rasgos socioculturales más profundos y desde un reconvertido *civilizacionismo*, modernizar (occidentalizar), ‘desarrollar’, a las comunidades indígenas, eliminar las formas de cooperación en el trabajo propias de estos pueblos basadas en la reciprocidad y la redistribución —principios integradores pero opuestos a las reglas

en las que se funda el capitalismo—, cambiar sus instituciones y valores tradicionales y adecuarlos al modelo moderno occidental (Oliva, 2005: 71).

Por su parte, el modelo de autodesarrollo se sustenta en seis premisas:

- 1) Que las estrategias de desarrollo atiendan a las necesidades de la población y no exclusivamente al crecimiento económico.
- 2) Que la visión sea endógena, orientada a las necesidades del país más que al sistema internacional.
- 3) Que, en vez de rechazar *a priori* las tradiciones culturales, se procure aprovecharlas.
- 4) Que se respete el punto de vista ecológico.
- 5) Que sea autosuficiente, respetando siempre que sea posible los recursos locales, naturales, técnicos o humanos.
- 6) Que el desarrollo sea participante, jamás tecnocrático, de manera que se abra a la participación de las poblaciones en todas las etapas de la planificación, de la ejecución y de la evaluación.

Así, el autodesarrollo incorpora el aspecto participativo —ya que sólo desde la participación democrática de los beneficiarios se avanzará hacia un auténtico desarrollo— que nos aproxima a una perspectiva culturalista —el desarrollo ha de partir del corazón de cada cultura—, y que a su vez está relacionado con una concepción amplia del desarrollo de los pueblos —que incorpora lo político, lo económico, lo social, lo cultural, lo jurídico, lo religioso y todo aquello que tiene que ver con la gestión de la tierra y recursos, el medio ambiente, los medios de comunicación, la salud, etcétera—. Se crea, entonces, un vínculo entre la libre determinación y el autodesarrollo: el autodesarrollo es la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Tal enfoque se adopta en la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas:

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones (DNU DPI, Art. 23).

Considero que tal confrontación de modelos resulta vigente para enmarcar el análisis sobre los derechos de los pueblos indígenas y las políticas públicas de desarrollo de las que son objetos por los gobiernos. Concretamente, en las disputas territoriales se oponen dos modelos: uno, mundial, basado en el capitalismo y otro, emergente, local, redefinido por concepciones ecológicas y culturales de los pueblos indígenas.

En el modelo basado en el lucro y la ganancia, la naturaleza se visualiza como la fuente de abastecimiento de materias primas para el mercado mundial. Así, se habla de “recursos naturales”, “explotación de recursos”, “rentabilidad económica”. Recientemente han emergido tres crisis asociadas a este modelo: climáticas (cambio climático), energéticas (fin de energía barata) y de biodiversidad (agotamiento de agua dulce, hidrocarburos, recursos forestales, fauna salvaje, tierras fértiles). Debido a esa triada, en las últimas décadas se ha acelerado el proceso de explotación masiva de recursos naturales para el sistema industrial. Ante ello, surge la necesidad de explotar más y más recursos, lo que ha llevado a un mayor interés por acceder y controlar los recursos de los territorios indígenas.

En franca oposición a este modelo, algunas organizaciones y representantes indígenas han comenzado a publicitar un modelo de protección para sus tierras, territorios y recursos naturales basado en cosmovisiones de aparentes vínculos y fraternidades con la naturaleza, modelo que se ha identificado como el “vivir bien”. Según lo que varios intelectuales indígenas han expresado al respecto, el “vivir bien” supone que las personas vivan armónicamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza y bajo los principios de comunitarismo, complementariedad, reciprocidad y dualidad. El principio, según afirman, es salir de la dicotomía entre seres humanos y naturaleza para despertar la conciencia de que somos parte de la naturaleza, de la *Pachamama* (madre tierra, madre de todos: seres humanos, animales, plantas). Así vista, la naturaleza se convierte en un sujeto de derechos, los llamados derechos cosmogónicos.

Vivir bien es contrario al capitalismo y va más allá del socialismo. El capitalismo quiere la plata; para el socialismo lo más importante es el hombre. Para nosotros los pueblos indígenas, lo más importante son los ríos, las plantas, la vida (David Choquehuanca. Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, 2006-2017).

Aun cuando no es posible generalizar esquemas y cosmovisiones, tal modelo surge entre los pueblos indígenas porque su relación con la naturaleza es de subsistencia física y espiritual. Como lo afirmó la relatora de Naciones Unidas,

Erica-Irene Daes (2001), “la relación con la tierra y con todo ser viviente es fundamental para las sociedades indígenas”:

Los pueblos indígenas originarios de Abya Yala, concededores de que la Naturaleza es la Madre de toda la vida y conscientes de que le pertenecemos a ella, reiteramos nuestro deber humano de protegerla y mantener su equilibrio para nosotros y para los hombres y mujeres de todos los pueblos y naciones, para las generaciones que ya pasaron y para las que vienen. Como propietarios ancestrales de los recursos naturales existentes en nuestros territorios hemos garantizado que el sol, el agua, el aire y la tierra, estén en armonía y sean bienes comunes accesibles para todos los seres vivos (III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, Guatemala, 24-26 de marzo de 2007).

En mis diversas visitas a comunidades indígenas que se oponen al extractivismo minero coleccioné varias frases que vi pintadas en las paredes o que la gente me dijo: “La tierra gime de dolor”. “Si hoy no cuidamos nuestros recursos, mañana nuestros hijos llorarán”. “No a la mina, sí a la vida”. “Sin oro podemos vivir, sin agua podemos morir”. Todas, sin duda, elocuentes pero acaso la más descriptiva la escuché en el documental “Sipakapa no se vende”, la dijo un líder indígena antiminero en Sipakapa que, al mostrar a la cámara la mina a cielo abierto, expresó: “Ahí están, como hace 500 años cuando llegaron los españoles, se están llevando el oro y están arruinando todo”.

En su clásico libro sobre la historia de América Latina, Eduardo Galeano expresó que los indígenas “han padecido y padecen —síntesis del drama de toda América Latina— la maldición de su propia riqueza”. La historia alecciona, según Berraondo (2007), que allá donde un pueblo o comunidad indígena entabla relaciones con gentes no indígenas acaba siendo exterminado, diezmado o, en el mejor de los casos, reubicado en tierras baldías, escasas de recursos.

Desde una perspectiva politológica, advierto que la tenacidad en la repetición de hechos (esclavitud, explotación, expoliación) se produce, en términos generales, por la contraposición de dos modelos opuestos de desarrollo y, ante todo, por la imposición de uno de ellos (el auspiciado por el mercado) gracias a la inexistencia, insuficiencia e ineficacia de espacios y procesos políticos institucionalizados de manifestación y control ciudadano; léase, de un ejercicio arbitrario del poder. Es decir, que la violación de los derechos de participación de los pueblos indígenas en el marco de proyectos

mineros es, al final, un reflejo de las deficiencias de los sistemas democráticos latinoamericanos: déficits ciudadanos, inaplicabilidad del Estado de derecho y los altos niveles de pobreza y desigualdad de las poblaciones. Y esto me lleva al último elemento de la hipótesis sobre la inaplicabilidad de los derechos de los pueblos indígenas: la tergiversación de la democracia.

Aunque es un término nodal de la teoría política, no existe una definición incontestable sobre la democracia, constituyéndose así también en un “concepto esencialmente controversial” (Gallie, 1956). Entonces, democracia emerge como un concepto turbulento y una categoría inasible, que incluso resulta ambigua en su etimología.¹⁰¹ Por historia, axiología y praxis, la democracia es un concepto tan polisémico como disputado.

Si bien se han confeccionado varios modelos,¹⁰² sobre la democracia predomina una concepción que se ha catalogado como hegemónica (Avritzer y De Sousa, 2004), que la define como una entidad política (forma de gobierno o régimen político) estructurada en torno a fundamentos del liberalismo.¹⁰³ Esta impronta será determinante para instaurar los tres cimientos medulares de la concepción moderna de la democracia: 1) forma o método de conformar y ejercer el poder político que 2) se fundamenta en principios liberales (el individuo, la libertad como no intromisión —“libertad negativa” en términos de Isaiah Berlin—, las garantías individuales, el orden, la razón y

¹⁰¹ Usualmente se reconoce que la palabra democracia es producto de la conjunción de dos vocablos, *demos* y *kratos*, que se han traducido como poder/gobierno (*kratos*) del pueblo (*demos*). No obstante, como analizan Álvarez Garro (2013) y Arblaster (1991), de la palabra *kratos* no se puede establecer como sinónimos al poder y al gobierno, pues aquél puede existir en múltiples formas sin concretarse en éste. Para el caso de la palabra *demos*, también resulta ambigua la traducción pues puede significar el colectivo ciudadano de una polis o puede ser utilizado en sentido peyorativo para definir a la muchedumbre.

¹⁰² Como no podía ser de otra manera, existen cuantiosos modelos de democracia. Estos modelos van desde los que se erigen a partir de la trilogía de distinciones clásicas (“democracia antigua vs. democracia de los modernos”, “democracia directa vs. democracia representativa” y “democracia sustantiva vs. democracia procedimental”) hasta los que son articulados a partir de las cuatro grandes corrientes de la filosofía política contemporánea (liberalismo, republicanism, comunitarismo, postestructuralismo/posfundacionalismo) o los que se centran en criterios político-normativos (participación, deliberación, justicia). Para conocer autores y textos donde se exponen modelos de democracia, revítese Held (1992), Lijphart (2000) y Macpherson (1987).

¹⁰³ Para revisar a profundidad discusiones sobre los planteamientos e historia del liberalismo, se sugiere revisar: Ardit (2009) y Rawls (2003).

la ley) y 3) se hace practicable con la representación y las elecciones.¹⁰⁴ Esta concepción se puede caracterizar como “democracia liberal-representativa-procedimental”.

Mucho se ha escrito y analizado sobre la democratización acaecida en América Latina a partir de los años setenta del siglo pasado, la cual encarnó en su mayoría la creación o reforma de instituciones garantes de un sistema electoral y una competencia partidarias efectivas. A decir de Norbert Lechner, se optó por una definición mínima de democracia que configuró regímenes electorales con manejos tecnocráticos del poder político (Lechner, 1999). Esto es, la democratización en la región tuvo como referente el modelo “liberal-representativo-procedimental”.

Como se verifica incesantemente con el discurrir de los años, las democracias en América Latina no han desmontado totalmente los esquemas de dominación autoritarios, ni han servido plenamente para coadyuvar al desarrollo socioeconómico de la población latinoamericana. Como se planteó en un relevante informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2004), la democracia en América Latina tiene una peculiaridad compartida: elecciones efectivas con altos niveles de pobreza y desigualdad. O sea, que los sistemas latinoamericanos han avanzado en los derechos políticos, pero cuentan con niveles deficientes en los derechos civiles y sociales. A ese tipo de democracias en América Latina se les ha caracterizado como “democracias delegativas”,¹⁰⁵ “democracias restringidas”¹⁰⁶ o simplemente “democracias malas”.¹⁰⁷

No obstante, la democracia en América Latina, si bien cuenta con propiedades formales del modelo representativo —los cuales son mínimos

¹⁰⁴ En relación con la vinculación entre el liberalismo y la democracia, se recomienda consultar: Álvarez Garro (2013), Bobbio (2006), Macpherson (1987) y Mouffe (2003).

¹⁰⁵ El término “democracia delegativa” se refiere a regímenes que combinan situaciones democráticas con autoritarias; en concreto, regímenes con componentes caudillistas, plebiscitarios y no institucionales, donde el representante elegido asume un rol de “salvador de la patria” (O'Donnell, 1997).

¹⁰⁶ La acepción “democracias restringidas” se refiere a aquellas donde la autodeterminación colectiva se circunscribe a un mero mecanismo legitimatorio: se restringe al ámbito electoral para fortalecer al Poder Ejecutivo y que éste imponga los imperativos de la modernización económica (Lechner, 1999).

¹⁰⁷ Las democracias en América Latina, pero sobre todo en Centroamérica, han sido calificadas como democracias malas porque, al no resolver la pobreza, desigualdad ni garantizar la seguridad personal, defraudan las esperanzas o llenan de incertidumbre a la gente (Torres Rivas, 2010).

irrenunciables en cuando entidad política—, es un término que está en contienda por las lagunas de su ejercicio institucional y por las experiencias latinoamericanas de diversos espacios, actores y escalas que entrañan procesos democráticos más allá de la concepción hegemónica.

La democracia liberal-representativa-procedimental trata de enjear la diversidad para poder amaestrarla y administrarla a través de dispositivos razonados que reducen la multiplicidad y el desorden a un bien mayor identificado con el orden, la armonía y la unidad que se encarna en el arquetipo del Estado. En tal proceso, la institución jurídica absorbe, elimina y supera el conflicto, para estructurar al liberalismo, el cual aspira al orden y uniformidad como valor central (Sanín, 2014). Como afirman los teóricos que se han sido catalogados como “posfundacionalistas” (Marchart, 2009), se trata de una estratagema donde se confunde el poder constituyente con el poder constituido, donde se disuelve o convierte el constituyente en el espacio del constituido (Badiou, 2003), donde la construcción de lo político instaure un punto a partir del cual la sociedad es dominada y cognoscible (Lefort, 1988), estableciendo un garante trascendente, el Estado, que es la única instancia del poder, del saber y de la ley (Laclau y Mouffe, 1987). Se trata de la clausura de la democracia que bloquea otro poder que no sea el ya constituido, que impone formas y narrativas de lo político y lo que es jurídicamente negociable, para aplazar las demandas populares antagónicas, buscando deslegitimar y desarticular otros actores, espacios, discursos y procedimientos políticos.

Precisamente, si una reflexión final se puede abstraer de lo analizado en este libro sobre los pueblos indígenas y la democracia es que la concepción hegemónica de ésta no sólo tiene deficiencias y grietas, sino que además al amparo de sus contradicciones, y casi como efecto no deseado, están emergiendo otras comunidades, procesos y narrativas que, no sin contradicciones, interpelan lo hegemónico, evidencian sus límites y plantean alternativas reafirmando que, así como lo señalaron Laclau y Mouffe, no hay un único espacio de constitución de lo político (Laclau y Mouffe, 1987). Si algo realmente se ha legado de la emergencia indígena, de las movilizaciones indígenas y de los derechos colectivos es la reconstitución de lo político, la radicalización de la democracia, como puede notarse en el caso del extractivismo minero.

Como se ha evidenciado, los pueblos indígenas han interpelado la concepción hegemónica de la democracia en sus fundamentos, en sus instituciones y en sus principios. Sobre todo como se ha mostrado con el caso del extractivismo minero, quienes marchan con consignas, quienes participan en las consultas comunitarias y quienes han buscado la salvaguarda de sus

derechos por vía judicial, lo confirman: el poder del pueblo no se ejerce en su totalidad mediante las instituciones públicas.

Según lo analizado previamente, el extractivismo minero en América Latina cuando no ha producido, ha profundizado desigualdades económicas, exclusiones sociales e injusticias ecológicas que han ahondado las asimetrías políticas por triplicado. Primero, porque su implantación ha sido escoltada de mecanismos plutocráticos, conductas leoninas, relaciones clientelares, tráfico de influencias y opacidad de información. Segundo, porque se ha opuesto a la deliberación realizada fuera de los términos establecidos por el propio extractivismo, resultando de ello la limitación y hasta la clausura de los espacios y las formas de participación ciudadana. Y tercero, porque cuando los movimientos socioambientales han desplegado sus repertorios de acción colectiva, en donde surgen múltiples prácticas participativas (consultas, audiencias públicas, referéndums, etcétera), la respuesta común ha sido la criminalización de la protesta social.

En un informe reciente se identifican cuatro mecanismos primordiales de secuestro de la democracia en América Latina: 1) influencia en la definición de políticas, leyes o marcos regulatorios; 2) corrupción; 3) clientelismo, y 4) control de los medios de comunicación (Oxfam, 2015: 11). Todas estas formas se han registrado dentro del extractivismo minero latinoamericano. Por ejemplo, en relación con las reformas legislativas favorables a la minería se ha indicado que “Generalmente, este tipo de acomodaciones legislativas está acompañada de tráfico de influencias y corrupción” (OCMAL, 2015: 100).¹⁰⁸

Sin embargo, como ya se examinó, por un lado se ha configurado y pretendido imponer un régimen de verdad que procura amparar el modelo extractivista a pesar de sus contradicciones y las perturbaciones que genera. Por otro lado, debido precisamente a esos trastornos, han emergido tanto organizaciones como movimientos plurales y multiescalares que, constituidos ampliamente por pueblos indígenas, han impugnado a la megaminería, mostrando así los límites de la democracia liberal pero también posibilitando el surgimiento de un poder constituyente.

La democracia en su sentido radical, o posfundacional, entraña la lucha contra el poder constituido porque si éste supone las pretensiones de orden hegemónico por un particular que se postula como universal, aquella significa

¹⁰⁸ Denuncias similares sobre estos y otros mecanismos de “secuestro de la democracia” en el sector minero se pueden revisar en: ALOP (2015), Antonelli (2009), CIDSE (2011), Gudynas (2014), Hernández (2014), OCMAL (2011), RRI (2013), Svampa (2012) y Villegas (2014).

su contestación por un demos amorfo, abierto y ambulante que, cuando da signos vitales, revela las contradicciones del poder constituido. La democracia es así “una amenaza constante al poder constituido” (Sanín, 2014: 54). Por ello, los movimientos de justicia ambiental que han cuestionado al modelo extractivista, han objetado la intromisión de las empresas mineras en sus territorios, han contradicho los beneficios que ellas postulan y han reclamado su participación en las decisiones que les afectan y el acatamiento a las decisiones comunitarias, han actuado como un poder constituyente que refuta de múltiples formas al poder constituido.

El proceso ha sido doble y no necesariamente complementario. Porque, por un lado, la política democrática institucional se muestra rebasada: el poder ejecutivo, el poder legislativo, los partidos políticos o el sistema electoral se han revelado como esferas insuficientes y hasta prescindibles para resolver, justa y legítimamente, las demandas de los pueblos indígenas y, recientemente, los conflictos socioambientales generados por el extractivismo minero en América Latina.

Por otro lado, las luchas contrahegemónicas, protagonizadas por los pueblos indígenas desde hace varias décadas, han generado procesos de discusión y resignificación de concepciones y prácticas políticas. En esos procesos, que no ocurren sin contradicciones, se expanden los límites de la democracia liberal-representativa-procedimental porque se multiplican los espacios en los que las relaciones de poder están abiertas a la contestación (Mouffe, 2003), porque se genera una ruptura con instituciones tradicionales para crear nuevas determinaciones, normas y leyes (Avritzer y De Sousa, 2004: 17), y porque emergen espacios de emancipación sustraídos de las figuras consensuales del Estado (Badiou, 1998: 9). Con los pueblos indígenas y las organizaciones se ha recreado la democracia, no sólo al evidenciar la división inherente de toda sociedad política (Lefort, 2004), sino también al reconquistar la “demodiversidad”¹⁰⁹ (Avritzer y De Sousa, 2004).

Para concluir, la situación de los pueblos indígenas, no sobra decirlo, es el resultado de procesos diversos y concatenados de corte histórico que reflejan concepciones y tendencias todavía vigentes en los Estados: racismos, clasicismos, etnocentrismos y patrimonialismos heredados de la Colonia, conservados en la postindependencia, maquillados en la formación de los Estados y simulados en la época contemporánea.

¹⁰⁹ “Por demodiversidad entendemos la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas” (Avritzer y De Sousa, 2004: 40).

En ese sentido, revertir la situación de los pueblos indígenas, como la del resto de los grupos considerados vulnerables (mujeres, niños, jóvenes en situación de calle, migrantes, personas con discapacidad, adultos mayores) requiere no sólo de una mera reforma sino de una profunda refundación del Estado. Hasta ahora, lo que los pueblos indígenas han obtenido en su mayoría con las instituciones nacidas del periodo decimonónico, con los símbolos que aglutinaron naciones (o al menos lo intentaron), con los modos, lenguajes y clases políticas recicladas, han sido tutelas, simulaciones y, cuando mejor les ha ido, paliativos. Y cuando peor, reclusiones y exterminios.

¿A dónde me lleva lo hasta ahora reflexionado? A afirmar que, cuando menos, hay una paradoja: las instituciones operantes de un Estado que ha relegado las diferencias étnicas al ámbito privado son las que ahora deben salvaguardarlas eficientemente en el ámbito público. Los poderes públicos que han tutelado, los sistemas políticos que han excluido y los sistemas socio-culturales que han estigmatizado a los pueblos indígenas, ahora deben reconocerlos íntegramente como sujetos de derecho. La categoría de ciudadanía, el modelo de desarrollo y la forma de democracia que han sido funcionales a la exclusión de los pueblos indígenas se postulan como eslabones nodales para su adecuada integración, bienestar y participación en los países que habitan. Y entonces la ciudadanía, el desarrollo y la democracia también se vuelven contradicciones en el proceso, porque son simultáneamente las categorías acusadas y las categorías fiscales; los problemas y las soluciones.

Ciudadanía, desarrollo y democracia, entonces, aparecen como las estructuras por modificar y al mismo tiempo las herramientas para hacerlo. Lo que hay que arreglar y con lo que debe arreglarse para los pueblos indígenas. Es sólo una hipótesis sin comprobación empírica, pero tal vez ese sea el punto nodal de la cuestión: la complejidad de la ciudadanización, el desarrollo y la participación de los pueblos indígenas, los atascos, las limitaciones y las oposiciones a los que se han enfrentado, tal vez provengan de su paradoja irresuelta. De demandar reconocimiento, bienestar y participación de las diferencias étnicas precisamente con las categorías con la que éstas han sido descartadas.

No se trata de postular laberintos imposibles de resolver, sino de resaltar que la enmienda a la situación de los pueblos indígenas pasa necesariamente por reconocer las complejidades de dinámicas tan arraigadas en componentes multifactoriales. Como afirmó Immanuel Wallerstein: “Un vector no puede analizarse como si tuviese una trayectoria independiente, porque su itinerario es producto de su interacción con distintos factores”.

Al final, y siempre aceptando mi sesgo disciplinario, se trata de resaltar que la epistemología de y sobre los pueblos indígenas se funda en relaciones de poder y, por ende, de contrapoder. Que en relación con los pueblos indígenas, el asunto del poder no es un punto de llegada, sino un punto de encuentro y, por lo tanto, debería ser siempre un punto de partida.

Jirones en el camino

Tenía que seguir con el protocolo que yo mismo había establecido. Así que, cuando creí que los temas de interés para la investigación estaban siendo agotados o reiterados, formulé la pregunta: ¿hay algo más que quiera agregar o que considere importante añadir y que no le haya preguntado?

Doña Dominga Vázquez me ofendió una mirada de complicidad con la que comprendí que no estaba equivocado: podríamos seguir charlando más horas, pero era el momento de darle espacio al silencio para que las reflexiones pudieran asentarse mejor y tener más posibilidades de convertirse en nuevas herramientas. Una indudable señal de sabiduría es saber cuándo hay que hablar y cuándo hay que callarse.

Doña Dominga Vázquez bebió un sorbo de café de su taza de color ajado por la erudición de lo vivido. Dicen bien que el tiempo pasa de puntillas alrededor de la trascendencia: en ese momento, ya habían pasado cerca de 13 horas desde que me había levantado de la cama pensando en la entrevista que ya concluía. Para mí, todo había sido un pestañeo de magnificencia. Un inesperado sueño colmado de genealogías y presagios que me mostraron nuevas sendas para asomarme. En eso pensaba cuando le escuché a doña Dominga decir:

Actualmente pues se nos está tomando en el gobierno como una marca *Pueblos Indígenas*, y que el Rey Quiché en actividades del gobierno y que una bandera maya, pero eso no significa los pueblos indígenas, significa su realidad, su historia, y la práctica de nuestra cosmovisión y de nuestros valores que se apliquen realmente como nosotros quisiéramos y cómo lo necesitamos. Pueblos indígenas es lo que hacemos para seguir siendo lo que somos.

Toda la charla, todas sus palabras, todo lo percibido y reflexionado en esas horas me fue hondamente enaltecedor. Por eso, aunque apenas la había conocido, me levanté de la silla y abracé a doña Dominga Vázquez. Ella me respondió con un cálido “gracias por venir”. Minutos después, nos estrechamos la mano, sonreímos y salí de su casa para tomar el camino que había andado

por la mañana, esta vez en sentido contrario. Llevaba conmigo la certeza de que volvería sistemáticamente a ese encuentro con doña Dominga Vázquez, por eso ni ella ni yo nos dijimos adiós.

A pesar de la escasa iluminación, el camino me pareció reluciente, lozano y pulcro. Tal vez era el reflejo de lo que me envolvía. No sé cuánto tiempo pasó, pero sentí que fueron pocos minutos los que me tomó volver al mismo punto donde la furgoneta me había dejado por la mañana. Me senté en una enorme piedra que estaba ahí, tal vez puesta por otros en situación similar a la mía, y me quedé esperando por cualquier vehículo para pedirle un aventón a Sololá. Entonces volteé y vi ese sendero enguijarrado que concluía hasta ser engullido por el horizonte.

Todo final es un nuevo principio. Se camina hacia adelante pero los pasos nuevos se comprenden sólo gracias a los pasos dados. O, como más poéticamente lo expresó Octavio Paz: “La búsqueda del futuro concluye con la reconquista del pasado”. Nuevos caminos se avizoran pero sólo son aprehendibles mediante la senda andada.

Ciertamente, como afirmó Sándor Márai: “Uno siempre responde con su vida a las preguntas más importantes”. Astillas de mis latidos han quedado desperdigadas durante mi travesía por los pueblos indígenas. Ahí subyace la vitalidad que me ha llevado hasta aquí y me impulsa a seguir por nuevos senderos.

Ollana Fallaci, la famosa periodista italiana que enfrentó al fascismo de Mussolini, escribió en sus memorias: “No exagero si digo que en cada experiencia profesional he dejado jirones del alma”.

Yo tampoco exagero si confieso que lo que vi esa noche sobre el camino enguijarrado que lleva a la casa de doña Dominga Vázquez fueron jirones de mi vida académica.

Por eso, esa noche comencé a escribir este libro.

REFERENCIAS

- Acevedo, Sariah (2006). *Mayanización y vida cotidiana. La transfiguración del Estado en Guatemala*. Ponencia presentada en el Congreso Centroamericano de Ciencias Sociales. Antigua, Guatemala.
- Alcántara Sáez, Manuel y Patricia Marenghi (2007). “Los partidos étnicos de América del Sur: algunos factores que explican su rendimiento electoral”. En Salvador Martí I Puig (ed.). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 57-102.
- ALOP, Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción al Desarrollo (2015). *Informe sobre democracia y desarrollo en América Latina 2012-2013. Las organizaciones y movilizaciones sociales por la defensa de los recursos y bienes naturales. Un desafío para la democracia y el desarrollo en América Latina*. Disponible en: http://mesadearticulacion.org/wp-content/uploads/2015/05/INFORME-SOBRE-DEMOCRACIA-Y-DESARROLLO-EN-AMERICA-LATINA-2012_2013_FINAL.pdf (consultado el 11 de junio de 2016).
- Álvarez Garro, Laura (2013). *Democracia liberal-procedimental. Un análisis del concepto desde la teoría posfundacional*. Tesis de doctorado. México: UAM-Iztapalapa.
- Álvarez, Sonia, Arturo Escobar y Evelina Dagnino (2001). “Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos”. En Sonia Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino (eds.). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-INCANH, pp. 17-48.
- Anaya, James (2005). *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trotta.
- Anaya, James (2009). *Principios internacionales aplicables a la consulta en relación con la reforma constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas en Chile*. Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas. Disponible en: <http://www.webhostingconadi.cl/PRINCIPIOS%20INTERNACIONALES%20por%20James%20Anaya.pdf> (consultado el 2 de mayo de 2009).
- Anaya, James (2010). “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración”. Conferencia internacional sobre libre

- determinación Sami: ámbito y aplicación. Noruega, del 4 al 6 febrero de 2008. Disponible en: <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&cid=3539> (consultado el 29 de abril de 2010).
- Anaya, James (2011). *Informe del Relator Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya. Adición: Observaciones sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas de Guatemala en relación con los proyectos extractivos, y otro tipo de proyectos, en sus territorios tradicionales. Apéndice: la situación de los derechos humanos de las comunidades afectadas por la mina Marlin, en las municipalidades de San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa, departamento de San Marcos (Guatemala)*. Nueva York: ONU. Disponible en: http://unsr.jamesanaya.org/docs/special/2011_report_guatemala_advanced_version_sp.pdf
- Antonelli, Mirta Alejandra (2009). “Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura. La gestión del paradigma hegemónico de la ‘minería responsable y el desarrollo sustentable’”. En Maristella Svampa y Mirta Antonelli (eds.). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos, pp. 51-102.
- Antkowiak, Thomas y Alejandra Gonza (2010). “El derecho a la consulta en las Américas: marco legal internacional”. En *Aportes DPLF, Revista de la Fundación para el Debido Proceso Legal (DPLF)*, núm. 14, año 3, septiembre de 2010, Washington: Due Process of Law Foundation, pp. 2-5.
- Aparicio Wilhelmi, Marco (2005). “Los pueblos indígenas y la formación del Estado-Nación en América Latina”. En Marco Aparicio (coord.). *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*. Girona: Servei de Publicacions de la Universitat de Girona, pp. 323-340.
- Aparicio Wilhelmi, Marco (2006). “El derecho de los pueblos indígenas a la Libre Determinación”. En Mikel Berraondo (ed.). *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 399-422.
- Aparicio Wilhelmi, Marco (2007). “La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado”. En Salvador Martí I Puig (ed.). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 247-280.
- Aravena Rojas, Francisco (comp.) (1982). *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Costa Rica.
- Arblaster, Anthony (1991). *La Democracia*. México: Alianza.
- Arditi, Benjamin (2009). *La política en los bordes del liberalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

REFERENCIAS

- Avritzer, Leonardo y Boaventura de Sousa Santos (2004). "Para ampliar el canon democrático". En Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aylwin, José (2001). *El acceso de los indígenas a las tierras en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de casos*. Santiago: CEPAL.
- Baca, Epifanio y Gustavo Ávila (2015). *Al final de una década de boom, ¿qué le dejó la minería al Perú? Balance 2004-2014*. Lima: Grupo Propuesta Ciudadana. Disponible en: <http://www.propuestaciudadana.org.pe/sites/default/files/publicaciones/archivos/Al%20final%20de%20una%20d%20C3%A9cada%20de%20boom%20%20Qu%20C3%A9%20le%20dej%C3%B3%20la%20miner%C3%ADa%20al%20Per%C3%BA%20%20Balance%202004-2014.pdf> (consultado el 2 de julio de 2016).
- Badiou, Alain (1998). "Razonamiento altamente especulativo sobre el concepto de democracia". Disponible en: http://www.elortiba.org/pdf/Badiou_Razonamiento_sobre_el_concepto_de_Democracia.pdf (consultado el 27 de enero de 2016).
- Badiou, Alain (2003). *Infinite Thought: Truth and return to Philosophy*. Londres: Continuum
- Barth, Frederik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Bascopé Sanjinés, Iván (coord.) (2010). *Lecciones aprendidas sobre la consulta previa*. La Paz: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003). *Entre el mecapal y el cielo: el desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Cholsamaj.
- Bastos, Santiago y Quimy de León (2015). "Guatemala: construyendo el desarrollo propio en un neoliberalismo de posguerra". En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19. México: UNAM, pp. 52-79. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90638786004> (consultado el 17 de septiembre de 2015).
- Bá Tiul, Máximo (2008). "Pueblos Indígenas: Estado, democracia y partidos políticos en el continente de Abya Yala". En Álvarez Aragón, Virgilio y Ricardo Sáenz de Tejada (comps.). *Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala. Una aproximación a las elecciones de 2007*. Guatemala: Fundación Friedrich Ebert, Editorial de Ciencias Sociales, pp. 97-136.
- Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ).

- Benítez Romero, María Benita (2004). *La ciudadanía en la teoría política contemporánea: modelos propuestos y su debate*. Tesis doctoral. Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Berkey, Curtis (1992). "International Law and Domestic Courts: Enhancing Self-Determination for Indigenous Peoples". En *Harvard Human Rights Journal*, Massachusetts, Harvard Law School, vol. 5, pp. 65-94.
- Berraondo, Mikel (2007). "Biodiversidad y pueblos indígenas: en busca de la protección del derecho". En Salvador Martí I Puig (ed.) *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 201-226.
- BID, Banco Interamericano de Desarrollo (2012). *Aprovechando las oportunidades para un crecimiento sostenible. Plataforma de Biodiversidad del BID para América Latina y el Caribe*. Disponible en: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getDocument.aspx?DOCNUM=36938440> (consultado el 25 de abril de 2015).
- BM, Banco Mundial (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Balance político, económico y social al término del Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas en el Mundo*. Washington: Banco Mundial. Disponible en: <https://raisg.socioambiental.org/system/files/Documento%20Los%20Pueblos%20Indigenas%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina.pdf> (consultado el 3 de marzo de 2016).
- Bobbio, Norberto (2006). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". En *Anales de Antropología*, vol. 9. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 105-124. Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077> (consultado el 6 de octubre de 2012).
- Brysk, Alison (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Brysk, Alison (2007). "Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI". En Salvador Martí I Puig (ed.) *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 17-30.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (2007). *Cumbres indígenas en América Latina: Cambios y continuidades en una tradición política. A propósito de la III Cumbre Continental Indígena en Guatemala*. Disponible en: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/docs_guate.php (consultado el 12 de abril de 2010).

REFERENCIAS

- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana. Colección: Clásicos y Contemporáneos en Antropología. Disponible en: <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/libros/librocardoso.pdf> (consultado el 10 de noviembre de 2011).
- Carrere, Ricardo (coord.) (2004). *Minería. Impactos sociales y ambientales*. Montevideo: Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales. Disponible en: http://wrm.org.uy/es/files/2013/04/Mineria_Impactos_sociales_y_ambientales.pdf (consultado el 18 de febrero de 2016).
- Castagnino, Vincent (2006). *Minería de metales y derechos humanos en Guatemala. La mina Marlin en San Marcos*. Guatemala: Brigadas de Paz Internacionales. Disponible en: http://www.pbi-guatemala.org/fileadmin/user_files/projects/guatemala/files/spanish/enforme_minera.pdf (consultado el 26 de febrero de 2012).
- Cavarozzi, Marcelo (1991). "Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina". En *Revista de Estudios Políticos*, núm. 74, octubre-diciembre de 1991. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp. 85-111.
- CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2004). *Consulta a los pueblos indígenas sobre sus formas y aspiraciones de desarrollo. Informe Final*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2005). *Sistema de consulta indígena*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/sicopi/sistema_consulta_cdi.pdf (consultado el 3 de mayo de 2008).
- CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2006). *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, PNUD México.
- CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2006b). *Percepción de la imagen del indígena en México. Diagnóstico cualitativo y cuantitativo*. México: CDI.
- CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2007). *La vigencia de los derechos indígenas en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena, en la estructura del Estado*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CEH, Comisión para el Esclarecimiento Histórico (2004). *Conclusiones y recomendaciones: Guatemala memoria del silencio*. Guatemala: F&G Editores.

- CEPAL, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2007). *Panorama social de América Latina 2006*. Santiago: Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.eclac.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/0/27480/P27480.xml&xsl=/dds/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xslt> (consultado el 16 de agosto de 2009).
- CEPAL, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago: CEPAL. Disponible en: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/4/S1420783_es.pdf (consultado el 6 de octubre de 2015).
- Chacón Rojas, Oswaldo (2005). *Teoría de los derechos de los pueblos indígenas. Problemas y límites de los paradigmas políticos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- CIDSE (2011). *La criminalización de la protesta social en torno a la industria extractiva en América Latina*, CIDSE. Disponible en: http://www.pasc.ca/sites/pasc.ca/files/articles/La%20criminalizaci%C3%B3n%20de%20la%20protesta%20social%20en%20torno%20a%20la%20industria%20extractiva%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina_Analisis%20y%20recomendaciones%20junio%202011.pdf (consultado el 17 de mayo de 2016).
- Clavero, Bartolomé (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI.
- Clavero, Bartolomé (2005). “The Indigenous Right of Participation and International Development Policies”. En *Arizona Journal of International and Comparative Law*, vol. 22, núm. 1. Arizona: The University of Arizona, pp. 41-51.
- Clavero, Bartolomé (2006). “Derecho y cultura: el derecho humano a la cultura propia”. En *Programa de Cooperación sobre Derechos Humanos México-Comisión Europea*. Memoria del Seminario Internacional Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. México: SRE, pp. 29-40.
- Clavero, Bartolomé (2007). *El orden de los poderes. Historias constituyentes de la Trinidad Constitucional*. Madrid: Trotta.
- Clavero, Bartolomé (2008). *Geografía jurídica de América Latina: pueblos indígenas entre constituciones mestizas*. México: Siglo XXI.
- CONAPO, Consejo Nacional de Población (2000). “Índices de Desarrollo Humano” e “Índices de Marginación”. México: Consejo Nacional de Población. Disponible en: www.conapo.gob.mx (consultados el 16 de febrero de 2005).
- Cordeiro, Enio (1994). “Política indigenista del Brasil y autonomía”. En *América Indígena*, vol. 54, núm. 3. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 55-98.

REFERENCIAS

- CSA (Confederación Sindical de Trabajadores y Trabajadoras de las Américas), CSI (Confederación Sindical Internacional), CPO (Consejo de los Pueblos de Occidente), MSICG (Movimiento Sindical, Indígena y Campesino Guatemalteco) (2010). *El derecho de consulta de los pueblos indígenas en Guatemala: la ruptura entre el discurso y la práctica*. Guatemala: CSA, CSI, CPO, MSICG.
- Daes, Erica-Irene (1995). *Note by the UNWGIP Chairperson-Rapporteur on criteria which might be applied when considering the concept of indigenous peoples*, United Nations, Economic and Social Council. Document: E/CN.4/Sub.2/AC.4/1995/3. Disponible en: <http://cwis.org/fwdp/International/indigdef.txt> (consultado el 17 de abril de 2007).
- Daes, Erica-Irene (2001). *Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*. Organización de las Naciones Unidas. Consejo Económico y Social. Comisión de Derechos Humanos. E/CN.4/Sub.2/2001/21.
- Daes, Erica-Irene (2004). “La soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus recursos naturales”. Organización de las Naciones Unidas. Consejo Económico y Social. Comisión de Derechos Humanos. E/CN.4/Sub.2/2004/30.
- Daumas, Lucile (2013). “Políticas mineras en Latinoamérica: grandes similitudes y diferencias aparentes”. En *Petropress*, núm 30, pp. 52-56. Disponible en: <http://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/01/Políticas-mineras-en-latinoamerica-grandes-similitudes-y-diferencias-aparentes.pdf> (consultado el 19 de mayo de 2016).
- De la Peña, Guillermo (1999). “Notas preliminares sobre la ‘ciudadanía étnica’”. En Alberto Olvera (coord.) *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*. México: El Colegio de México, pp. 283-303.
- Delgado Ramos, Gian Carlo, Letizia Silva Ontiveros y Maritza Isla Vargas (2013). “Minería y ruralidad en México: regulación, pasivos ambientales y sociedad”. En Rodríguez Saldaña, Roberto y José Gilberto Garza Grimaldo. *La naturaleza con derechos. Una propuesta para un cambio civilizatorio*. México: Universidad Autónoma de Guerrero, pp. 179-216.
- Del Popolo, Fernanda y Ana María Oyarce (2005). “Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo y de las Metas del Milenio”. En Fernanda del Popolo y Magally Ávila (eds.). *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago: CEPAL, pp. 35-62. Disponible en: http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/0/25730/pueblosindigenas_final-web.pdf (consultado el 8 de octubre de 2010).

- Deruyttere, Anne (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*. Washington: BID.
- Díaz-Couder Cabral, Ernesto (2000). "Situación actual de las lenguas amerindias". En *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas en México*. Tomo I. México: INI, PNUD.
- Embriz Osorio, Arnulfo y Óscar Zamora Alarcón (coords.) (2012). México. *Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Favre, Henry (1999). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Florescano, Enrique (1997). *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Aguilar.
- Galeano, Eduardo (1982). *Memoria del fuego I. Los nacimientos*. México: Siglo XXI.
- Galeano, Eduardo (2008). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI. Sexta reimpresión.
- Gallie, Walter Bryce (1956). "Essentially contested concepts". En *Proceeding of the Aristotelian Society*, vol. 56. Londres: Harrison & Sons, pp. 167-198.
- Garay Zárraga, Ane (2014). *La minería transnacional en Centroamérica: lógicas nacionales e impactos transfronterizos. El caso de la mina cerro blanco*. Madrid, Paz con Dignidad, disponible en: <http://omal.info/IMG/pdf/mineriatrasnacional.pdf> (consultado el 8 de agosto de 2015).
- Garretón, Manuel Antonio (1999). *Democracia y democratización*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Garzón López, Pedro (2012). *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- Gibson, Charles (1990). "Las sociedades indias bajo el dominio español". En Leslie Bethell (ed). *Historia de América Latina*. Tomo 4. *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica, pp. 157-188.
- Gobierno de Guatemala (1995). *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible en: www.minugua.guate.net (consultado el 15 de marzo de 2008).
- Gómez Isa, Felipe (2009). "El derecho de los pueblos indígenas a la reparación por injusticias históricas". En Natalia Álvarez Molinero, Daniel Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (eds.). *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata, pp. 157-191.
- González, Silvia (2015). "Impactos ambientales y en la salud humana de la minería a cielo abierto para la extracción de oro utilizando lixiviación con soluciones de cianuro", Disponible en <https://www.google.com.mx/url?s>

REFERENCIAS

- a=t&rcrt=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiO-YDsxenLAhWowYMKHX7ID3sQFggaMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.conflictosmineros.net%2Fagregar-documento%2Festudios-e-informes%2Fsustancias-toxicas%2Fcianuro%2Fimpacto-mineria-con-cianuro%2Fdownload&usq=AFQjCNER3fBzydQmMfaSqWPIG8l38Oejfw&sig2=LZWm9Lm08DF56d6_DcIeyA&bvm=bv.118353311,d.amc (consultado el 6 de diciembre de 2015).
- González Casanova, Pablo (1996). "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico". En Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: La Jornada, CEIICH-UNAM, pp. 23-36.
- González Casanova, Pablo (2004). *Las nuevas ciencias y humanidades. De la academia a la política*. Madrid: Anthropos.
- Gregor Barié, Cletus (2003). *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: un panorama*. La Paz: Abya-Yala, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Instituto Indigenista Interamericano.
- Gudynas, Eduardo (2013). "Extracciones, extractivismos y extrahecciones". En *Observatorio del Desarrollo*, núm. 18. Montevideo. Disponible en: <http://www.extractivismo.com/documentos/GudynasApropiacionExtractivismoExtraheccionesOdeD2013.pdf> (consultado el 20 de abril de 2015).
- Gudynas, Eduardo (2014). "Cuando los extractivismos reconfiguran democracias y derechos. Tensiones y contradicciones bajo el progresismo realmente gobernante". En *Revista Herramienta*, núm. 54. Buenos Aires. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-54/cuando-los-extractivismos-reconfiguran-democracias-y-derechos-tensiones-y-c> (consultado el 11 de junio de 2016).
- Guerra, Francois-Xavier (2003). "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina". En H. Sabato (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México: FCE, COLMEX, pp. 33-61.
- Gurr, Ted R. (1994). "Peoples againts states: etnopolitical conflict and the changing world system". En *International Studies Quaterly*, vol. 38, núm. 3, pp. 347-377.
- Hall, Gillete y Harry Patrinos (2005). *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004*. Washington: World Bank.
- Held, David (1992). *Modelos de democracia*. México: Alianza editorial.
- Hernández, Rosalva Aída (2001). *La otra frontera: identidades múltiples en Chiapas poscolonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), Porrúa.

- Hernández Morales, César Jerónimo (2014). *Minería y sobreexplotación de la naturaleza en América Latina: caracterización de la minería contemporánea a través del caso mexicano*. Tesis de maestría. México, UNAM.
- Higgins, Rosalyn (1994). *Problems and Process: International Law and How We Used It*. Oxford: Clarendon Press.
- Hopenhayn, Martín (2002). “Ciudadanía descentrada en tiempos de globalización”. En Marco Antonio Calderón, Willem Assies y Ton Salman (comps.). *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Instituto Federal Electoral Estatal.
- Howard, Georgina (2012). “Vive México ‘boom’ minero”. En *Reporte Índigo*, 20 de septiembre de 2012. Disponible en: <http://www.reporteindigo.com/reportes/mexico/vive-mexico-boom-minero> (consultado el 27 de mayo de 2016).
- Ibarra, Pedro (2000). “¿Qué son los movimientos sociales?”. En Pedro Ibarra y Elena Grau. *Una mirada sobre la red. Anuario de movimientos sociales*. Barcelona: Icaria, pp. 9-26.
- ICEFI, Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (2014). *La minería en Guatemala: realidad y desafíos frente a la democracia y el desarrollo*. Guatemala: ICEFI. Disponible en: <http://icefi.org/wp-content/uploads/2014/03/mineria-impresion.pdf> (consultado el 20 de octubre de 2015).
- INE, Instituto Nacional de Estadística (2002). *XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación*. Guatemala: INE. Disponible en: http://www.ine.gob.gt/index.php?view=article&catid=42%3Ademografiaypoblacion&id=75%3Acenso2002&option=com_content&Itemid=64 (consultada el 12 de mayo de 2008).
- INE, Instituto Nacional de Estadística (2006). *Encuesta Nacional de Condiciones de Vida*, (ENCOVI, 2006). Guatemala: INE. Disponible en: http://www.ine.gob.gt/index.php?view=article&catid=41%3Aeconomia&id=126%3Aencuesta-nacional-de-condiciones-de-vida-encovi-2006&option=com_content&Itemid=63 (consultada el 12 de mayo de 2008).
- INE, Instituto Nacional de Estadística (2013). *Caracterización estadística. República de Guatemala 2012*. Guatemala: INE. Disponible en: <http://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2014/02/26/5eTCcFIHErnaNVeUmm3iabXHaKgXtw0C.pdf> (consultado el 5 de marzo de 2016).
- INE, Instituto Nacional de Estadística (2013b). *Perfil estadístico de pueblos 2013*. Guatemala: INE. Disponible en: <http://www.ine.gob.gt/index.php/estadisticas/publicaciones> (consultado el 5 de marzo de 2016).
- INE, Instituto Nacional de Estadística (2014). *Caracterización departamental San Marcos 2013*. Guatemala: INE. Disponible en: <http://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2015/07/20/5zDBRH9iIDfbDk9qrAPCF78BvF2xbjan.pdf> (consultado el 5 de marzo de 2016).

REFERENCIAS

- INE, Instituto Nacional de Estadística (2015). *República de Guatemala: Estadísticas demográficas y vitales*. Guatemala: INE. Disponible en: <http://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2016/01/13/FijigScCmvJuAdaPlozybqKmr01Xtkjy.pdf> (consultado el 5 de marzo de 2016).
- INE, Instituto Nacional de Estadística (2015b). *República de Guatemala. Encuesta Nacional de Condiciones de Vida 2014*. Guatemala: INE. Disponible en: <http://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2015/12/11/vjNVdb4IZswOj0ZtuivPicaAXet8LZqZ.pdf> (consultado el 5 de marzo de 2016).
- Irure Rocher, Tirso Luis (2002). "Polity, politics, policy". En *El País*. 9 de mayo de 2002. Disponible en: http://elpais.com/diario/2002/05/09/cvalenciana/1020971881_850215.html (consultado el 19 de septiembre de 2013).
- Jelin, Elizabeth (1993). "¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo". En *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 55. Amsterdam: CEDLA, pp. 21-37.
- Justicia Viva e IDL (2012). *Informe la criminalización de las protestas sociales durante el primer año del gobierno de Ollanta Umala "De la gran transformación a la mano dura"*. Justicia Viva e IDL.
- Karakras, Ampam (1988). "Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano". En Claudio Malo González, *Pensamiento indigenista del Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador, pp. 635-646.
- Kramer, Wendy, George Lavell y Christopher Lutz (1994). "La conquista española de Centroamérica". En Julio Pinto Soria (ed.). *Historia general de Centroamérica. Vol. 2: el régimen colonial*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Costa Rica, pp. 21-93.
- Kempf, Isabel (2003). *Pobreza y pueblos indígenas: más allá de las necesidades*. Madrid: CIP-FUHEM.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lamberti, María Julieta (2011). "Una lucha 'a cielo abierto'. El caso del Frente Amplio Opositor a Minera San Xavier". En Héctor Alimonda (coord.). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 303-331.
- Lavarreda, Jorge (2005). "Las políticas públicas de inclusión social en Guatemala". En Fabián Repetto (ed.). *Caminos por andar. La perspectiva social de América Latina, los desafíos del desarrollo en Guatemala*. Guatemala: Instituto Interamericano para el Desarrollo Social, Instituto Nacional de Administración Pública, Banco Interamericano de Desarrollo. Real Ministerio de Asuntos Exteriores de Noruega, pp. 289-318.

- Leal, Nila (2006). "Ciudadanía activa: La construcción del nuevo sujeto indígena". En *Opción*, año 22, número 49. Maracaibo: Universidad del Zulia, pp. 9-24.
- Lechner, Norbert (1999). "Estado y sociedad en perspectiva democrática." En *Estado, democracia y ciudadanía. Papeles de Investigación*. Página 12. Buenos Aires, p. 12.
- Leff, Enrique (2003). "La ecología política en América Latina: un campo en construcción". En *Sociedade e Estado*, vol. 18, núm. 1/2. Brasilia, pp. 125-145.
- Lefort, Claude (1988). *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- Leitner, Helga, Eric Sheppard y Kristin Sziarto (2008). "The spatialities of contentious politics". En *Transactions Institute of British Geographers*, vol. 33, núm. 2, pp. 157-172.
- Lijphart, Arend (2000). *Modelos de democracia*. Barcelona: Ariel.
- Lockhart, James (1990). "Organización y cambio social en la América española colonial". En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina*. Tomo 4. *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica, pp. 63-108.
- Luján Muñoz, Jorge (2006). *Guatemala. Breve historia contemporánea*. Guatemala: Fondo de Cultura Económica. Tercera edición, Primera reimpression.
- Machado Aráoz, Horacio (2010). "El agua vale más que el oro. Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios". En Gian Carlo Delgado Ramos (coord.) *Ecología política de la minería en América Latina*. México: CEIICH, UNAM, pp-59-96.
- Macpherson, Crawford (1987). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza editorial.
- Maiguashca, Brice (1994). *The role of ideas in a changing world order: The International Indigenous Movement. 1975-1990*. Toronto: York University.
- Máiz, Ramón (2004). "Yawar Mayu: la construcción política de identidades indígenas en América Latina". En Salvador Martí I Puig y José María Sanahuja (coord.). *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp.325-366.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mariño, Fernando (2001). "Derechos colectivos y ordenamiento jurídico internacional". En Francisco Ansuátegui (ed.), *Una discusión sobre los derechos colectivos*, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, S. L, pp. 77-94.
- Marroquín, Alejandro (1972). *Balance del indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

- Martí i Puig, Salvador (2004). “Sobre la emergencia y el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global”. En Salvador Martí I Puig y José María Sanahuja (coords.). *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 367-398.
- Martí i Puig, Salvador (2006). *Un estudio prospectivo sobre la presencia y la relevancia de los partidos indigenistas en América Latina*. Barcelona: Fundació CIDOB. Documentos CIDOB América Latina, núm. 10. Disponible en: http://www.cidob.org/es/publicaciones/documentos_cidob/america_latina/num_10_un_estudio_prospectivo_sobre_la_presencia_y_la_relevancia_de_los_partidos_indigenistas_en_america_latina (consultado el 15 de enero de 2009).
- Martí i Puig, Salvador (2007). “Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza?”. En Salvador Martí I Puig (ed.). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 127-148.
- Martínez-Alier, Joan y Martín O'Connor (1996). “Ecological and Economic Distribution Conflicts”. En Robert Costanza, Olan Segura y Martínez-Alier, Joan (eds.). *Getting down the Earth: Practical Applications of Ecological Economics*. Washington D.C.: Island Press.
- Martínez de Bringas, Asier (2009). “La declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas: exigencias y retos para una cooperación política”. En Natalia Álvarez Molinero, Daniel Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (eds.). *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata, pp. 129-163.
- Martínez Domínguez, Héctor (1977). “Las cofradías en la Nueva España” en *Primer Anuario*. México: Universidad Veracruzana, pp. 45-71. Disponible en: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/7975/2/anua-Ipag45-71.pdf> (consultado el 10 de enero de 2013).
- Martínez Espinoza, Manuel Ignacio (2012). “La paradoja irresuelta. Apuntes para el estudio de los derechos y la ciudadanía de los pueblos indígenas en México”. En *Elecciones*, vol. II, núm. 12. Perú: Oficina Nacional de Procesos Electorales, pp. 235-263.
- Marzal, Manuel (1993). *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos.
- McAdam, Doug (1999). “Orígenes terminológicos, problemas actuales, futuras líneas de investigación”. En D. McADAM, J. McCARTHY y M. ZALD (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, pp. 49-70. Madrid: Istmo.

- MEDPI, Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2010). *Informe provisorio del estudio sobre los pueblos indígenas y el derecho a participar en la adopción de decisiones. Informe del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización de las Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos. 17 de mayo de 2010. Núm. A/HRC/EMRIP/2010/2.
- MEDPI, Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2011). *Estudio definitivo sobre los pueblos indígenas y el derecho a participar en la adopción de decisiones. Informe del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización de las Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos. 26 de mayo de 2011. Núm. A/HRC/EMRIP/2011/2.
- Meentzen, Angela (2007). *Políticas públicas para los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia*. Lima: Fundación Konrad Adeneur, Programa Regional Participación Política Indígena en América Latina.
- MEM, Ministerio de Energía y Minas (2004). *Caracterización de la minería en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Energía y Minas, Dirección General de Minería.
- Meyenberg, Yolanda (1999). "Ciudadanía: cuatro recortes analíticos para aproximarse al concepto". En *Perfiles Latinoamericanos*, número 15. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 9-26.
- MME, Ministério das Minas e Energia (2011). *Plano nacional De Mineração 2030*. Disponible en: http://www.mme.gov.br/documents/1138775/1732821/Book_PNM_2030_2.pdf/f7cc76c1-2d3b-4490-9d45-d725801c3522 (consultado el 30 de junio de 2016).
- Mouffe, Chantal (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Paidós.
- Morán, Robert (2013). *Preguntas y respuestas sobre minería*. Buenos Aires: Greenpeace. Disponible en: http://www.greenpeace.org/argentina/Global/argentina/report/2013/cambio_climatico/Informe-Moran-mineria.pdf (consultado el 19 de septiembre de 2015).
- O'Donnell, Guillermo (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- OACDH, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos Colombia (2008). *El derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa, libre e informada*. OACDH Colombia. Disponible en: <http://www.bibliotecavirtual.info/2011/04/el-derecho-de-los-pueblos-indigenas-a/> (consultado el 3 de abril de 2011).
- OCGCI, On Common Ground Consultants Inc. (2010). *Evaluación de los derechos humanos de la mina Marlin de Goldcorp*. Vancouver: On Common Ground Consultants Inc.

- Ochman, Marta (2006). *La reconfiguración de la ciudadanía. Los retos del globalismo y de la posmodernidad*. México: Porrúa, Tecnológico de Monterrey.
- OCMAL, Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (2011). *Cuando tiemblan los derechos: extractivismo y criminalización en América Latina*. OCMAL. Disponible en: http://www.conflictosmineros.net/agregar_documento/publicaciones-ocmal/cuando-tiemblan-los-derechos-extractivismo-y-criminalizacion-en-america-latina/detail (consultado el 28 de enero de 2014).
- OCMAL, Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (2012). *Legislación minera en el Derecho comparado. Los casos de: Chile, Ecuador, Perú, Guatemala*. El Salvador: OCMAL, Broederlijk Denle, MISEREOR, FEDEPAZ.
- OCMAL, Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (2015). *Conflictos mineros en América Latina: extracción, saqueo y agresión. Estado de situación en 2014*. OCMAL. Disponible en: <http://www.cpalsocial.org/documentos/185.pdf> (consultado el 15 de mayo de 2015).
- Oehmichen, Cristina (1999). *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- OHCHR, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (2008). Leaflet núm. 10: Indigenous Peoples and the Environment.
- Olascoaga, Daniel (2003). *Democracia en Guatemala: un modelo para armar (participación de mujeres, jóvenes e indígenas)*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Guatemala.
- Oliva de Coll, Josefina (1991). *La resistencia indígena ante la conquista*. México: Siglo XXI.
- Oliva Martínez, Daniel (2005). *La cooperación internacional con los pueblos indígenas. Desarrollo y derechos humanos*. Madrid: CIDEAL.
- Oliva Martínez, Daniel (2009). "El derecho al desarrollo de los pueblos indígenas: la evolución conceptual y su inclusión en la declaración de Naciones Unidas". En Natalia Álvarez Molinero, Daniel Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (eds.). *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata, pp. 233-265.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas (2005). *Informe del Seminario internacional sobre metodologías relativas al consentimiento libre, previo e informado y los pueblos indígenas*. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Cuarto periodo de sesiones. Informe: E/C. 19/2005/3. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/indigenas/2005/documents.html> (consultado el 10 de octubre de 2008).
- Pinto Soria, Julio César (1994). "La Independencia y la Federación (1810-1840)". En Héctor Pérez-Brignoli (ed.). *Historia General de Centroamérica*.

- Vol. 3, *De la Ilustración al liberalismo*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Costa Rica, pp. 73-140.
- PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2004). *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2005). *Diversidad étnico-cultural y desarrollo humano: La ciudadanía en un Estado Plural: Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005*. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-grafías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.
- Rawls, John (2003). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez-Piñero, Luis (2007). “La internacionalización de los derechos indígenas en América Latina: ¿el fin de un ciclo?”. En Salvador Martí I Puig (ed.). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 181-200.
- Romano, Ruggiero (2004). *Mecanismos y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RRI, La Iniciativa para los Derechos y los Recursos (2013). *Impacto de las industrias extractivas en los derechos colectivos sobre territorios y bosques de los pueblos y comunidades*. Bogotá. Disponible en: http://www.rightsandresources.org/documents/files/doc_5914.pdf (consultado el 3 de febrero de 2015).
- Sábato, Ernesto (2000). *La resistencia*. Barcelona: Seix Barral.
- Sack, Robert (1986). *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: University Press.
- Sagan, Carl (2000). *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*. Barcelona: Planeta.
- Sánchez-Albavera, Fernando y Jeannette Lardé (2006). *Minería y competitividad internacional en América Latina*. Santiago: CEPAL. Disponible en: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/6304/S0600325_es.pdf;jsessionid=698BB20833E8C0ED6ACFA8DEFC942DD2?sequence=1 (consultado el 8 de septiembre de 2015).
- Sánchez Albornoz, Nicolás (1990). “La población de la América colonial española”. En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina*. Tomo 4. *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica, pp. 15-38.
- Sánchez Botero, Esther (2008). *Consulta, participación y consentimiento en el marco de la declaración de las Naciones Unidas*. Lima. Disponible en: www.undg.org/docs/9511/06.-Esther-Sanchez.doc (consultado el 6 de abril de 2009).

REFERENCIAS

- Sánchez, Consuelo (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Sanín Restrepo, Ricardo (2014). *Teoría crítica constitucional. La democracia a la enésima potencia*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Sariego, Juan Luis; Luis Reygadas, Miguel Ángel Gómez y Javier Farrera (1988). *El Estado y la minería Mexicana: política, trabajo y sociedad durante el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saúl, Lilia (2015). “Minas en México”, en El Universal, periodismo de datos. Disponible en <http://archivo.eluniversal.com.mx/graficos/graficosanimados14/EUMineriaMexico> (consultado el 5 de mayo sw 2015).
- Schkolnik, Susana y Fernanda del Popolo (2005). “Los censos y los pueblos indígenas en América Latina: una metodología regional”. En Fernanda del Popolo y Magally Avila (eds.). *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago: CEPAL, pp. 249-272. Disponible en: http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/0/25730/pueblosindigenas_final-web.pdf (consultado el 8 de octubre de 2010).
- SEGEPLAN, Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia. INE, Instituto Nacional de Estadística. URL, Universidad Rafael Landívar (2005). *Mapas de pobreza y desigualdad de Guatemala*. Guatemala: SEGEPLAN.
- Shuck, Peter (2002). “Liberal Citizenship”. En Engin F. Isin y Bryan S. Turner (eds.). *Handbook of Citizenship Studies*. Reino Unido: SAGE, pp. 131-144.
- Solano, Luis (2005). *Guatemala: petróleo y minería en las entrañas del poder*. Guatemala: Inforpress Centroamérica.
- Sonnleitner, Willibald (2009). “Dos décadas de elecciones en Guatemala: en las fronteras de la democratización”. En *Estudios Sociológicos*, vol. XXVII, núm. 80. México: COLMEX, pp. 509-549. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59820676006> (consultado el 12 de septiembre de 2015).
- Stavenhagen, Rodolfo (1997). “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. En Manuel Gutiérrez Estévez (ed.). *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Stavenhagen, Rodolfo (2008). *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*. México: Oficina en México de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

- Stavenhagen, Rodolfo (2009). “Los pueblos indígenas como nuevos ciudadanos del mundo”. En Natalia Álvarez Molinero, Daniel Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falces (eds.). *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata, pp. 19-36.
- Stavenhagen, Rodolfo (2010) “La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas”. En *Cuadernos Observatorio Pueblos Indígenas*, núm. 1, año. 1. Perú: IDECA, pp. 61-100.
- Stein, Stanley y Barbara Stein (1970). *La herencia colonial de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Svampa, Maristella (2008). “La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes”. Disponible en <http://www.extractivismo.com/documentos/SvampaSobreDesarrollo.pdf>
- Svampa, Maristella (2012). “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. En *OSAL*, año XIII, núm. 32, noviembre. Buenos Aires: CLACSO, pp. 15-38.
- Tanck de Estrada, Dorothy (2000). *Pueblos indios y educación en el México colonial, 1750-1821*. México: COLMEX.
- Tarrow, Sydney (1999). “Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales”. En Doug McAdam, John McCarthy y Mayer Zald. *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo, pp. 71-99.
- Tarrow, Sydney (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thompson, Janna (2002). *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice*. Cambridge: Polity Press.
- Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Toj Zacarias, María del Rosario (1995). “Cooperación al desarrollo y recuperación histórico-cultural”. En Mugarik Gabe *Pueblos indígenas. Nuestra visión del desarrollo*. Barcelona: Icaria, pp. 59-64.
- Torres Rivas, Edelberto (2004). “Los caminos hacia la democracia política en América Central”. En Diego Achard y Luis E. González (coords.). *Un desafío a la democracia. Los partidos políticos en Centroamérica, Panamá y República Dominicana*. San José: BID, IDEA, OED, PNUD, pp. 149-178.
- Torres Rivas, Edelberto (2010). “Las democracias malas de Centroamérica. Para entender lo de Honduras, una introducción a Centroamérica”. En *Nueva Sociedad*, núm. 226, marzo-abril de 2010.
- UN, United Nations (2009). *State of the World's Indigenous Peoples*. New York: Secretariat of the Permanent Forum of Indigenous Issues.

REFERENCIAS

- UNICEF, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes.
- Urkidi, Leire y Mariana Walter (2011). "Dimensions of Environmental Justice in anti-gold mining movements in Latin-America". En *Geoforum*, núm. 42, pp. 683-695. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Mariana_Walter/publication/241127080_Dimensions_of_Environmental_Justice_in_Anti-Mining_Movements_in_Latin_America/links/543d1e0b0cf2c432f7424f57.pdf (consultado el 14 de agosto de 2015).
- Vallés, Josep (2001). *Curso de ciencia política*. Barcelona: Ariel. Cap. 22 "La acción colectiva: (1) los grupos de interés y los movimientos sociales", pp. 229-344.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van Cott, Donna Lee (2005). *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Velasco Cruz, Saúl (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México: UNAM.
- Velasco, Juan Carlos (2005). "La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural". En *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 33. Madrid: Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 191-206.
- Villafuerte Solís, Daniel (2014). "Neoextractivismo, megaproyectos y conflictividad en Guatemala y Nicaragua". En *Espiral*, vol. XXI, núm. 61, septiembre-diciembre de 2014. México: Universidad de Guadalajara, pp. 109-141.
- Villegas, Pablo (2014). "Amistades peligrosas: notas sobre movimientos sociales y gobiernos progresistas". En Marco Gandarillas González (ed.). *Extractivismo: nuevos contextos de dominación y resistencia*. Bolivia: CEDIB, pp. 9-66.
- Wahlgren, Erik (1990). *Los vikingos y América*. Barcelona: Destino.
- Walter, Mariana y Leire Urkidi (2015). "Consultas comunitarias. Respuestas a la minería a gran escala en América Latina". En Fabio de Castro, Barbara Hogenboom, Michiel Baud (coords.). *Gobernanza ambiental en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, ENGOV, pp. 331-370.
- WWF-International and Terralingua (2000). *Indigenous and Traditional Peoples of the World and Ecoregion Conservation: An Integrated Approach to Conserving the World's Biological and Cultural Diversity*. Switzerland: WWF-International and Terralingua.

- Yagenova, Simona Violetta (coord.) (2012). *La industria extractiva en Guatemala: Políticas públicas, derechos humanos, y procesos de resistencia popular en el período 2003-2011*. Guatemala: FLACSO. Disponible en: <http://www.alainet.org/images/FLACSO%20-%20Armado%20-%20La%20Industria%20extractiva%20y%20su%20impacto%20C5%A0.pdf> (consultado el 3 de septiembre de 2015).
- Yashar, Deborah J. (1996). "Indigenous People's Protest and Democracy in Latin America". En Jorge I. Domínguez y Abraham F. Lowenthal (eds.). *Constructing Democratic Governance. Latin America and the Caribbean in the 1990's*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 87-105.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (2008). "De la tutela a los derechos de libre determinación del desarrollo, participación, consulta y consentimiento. Fundamentos, balance y retos para su implementación". Evento sobre consulta previa. Agencia Nacional de Hidrocarburos. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Zovatto, Daniel (2001). "La reforma político-electoral en América Latina: evolución, situación actual y tendencias. 1978-2000". En *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, núm. 21. Caracas: CLAD, pp. 143-188.
- Zúñiga García-Falces, Nieves (2004). "El movimiento indígena en América Latina: de «objeto» a «sujeto»". En Salvador Martí I Puig y José Sanahuja (coords.). *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 35-52.
- Zúñiga García-Falces, Nieves (2005). "Conflictos por recursos naturales y pueblos indígenas". En *Pensamiento Propio*, año 10, núm. 22. Buenos Aires: Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales.

JIRONES EN EL CAMINO:
PUEBLOS INDÍGENAS Y EXTRACTIVISMO MINERO
EN AMÉRICA LATINA

Se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2018,
con tiraje de 350 ejemplares,
en Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.
Av. Pedro Moreno #7, Barrio de Santa Lucía, 29250.
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Articulado en torno a una entrevista con la primera alcaldesa indígena de Sololá, Guatemala, y centrado en el campo disciplinario de la Ciencia Política —pero recurriendo a directrices del Derecho, la Historia y la Sociología—, *Jirones en el camino* aborda con perspectiva regional las dinámicas y los conflictos de los derechos de los pueblos indígenas en el contexto de un fenómeno cada vez más apremiante en América Latina: el extractivismo minero. Se estudia la complejidad nominativa del término “pueblos indígenas” y se analizan las movilizaciones y los derechos de los pueblos indígenas, observando que actualmente en América Latina se reconoce un marco jurídico-normativo de derechos que al mismo tiempo es constantemente transgredido. Para ejemplificar tal situación, se profundiza en el caso del extractivismo minero en Guatemala, identificando que dicho fenómeno se reproduce en el resto de América Latina, lo que se constata con la réplica regional de cuatro paralelismos que dan cuenta de la implantación del modelo extractivista. El libro es un texto posicionado, crítico, sustentado y metódico pero, ante todo, diáfano. Como los jirones que se dejan en el camino.



CONSEJO DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA
DEL ESTADO DE CHIAPAS