|  |
| --- |
| **La lucha por el territorio: Una disputa por la apropiación política y cultural**Eje Temático Propuesto:10 |
| Autora: Sanz, Marta Cristina Facultad de Ciencias Naturales. Universidad Nacional de Salta.Correo electrónico: cristinalaisla@yahoo.com.ar |

El trabajo que se presenta se enmarca dentro de mi tesis de doctorado “Las Organizaciones Kollas del Departamento Santa Victoria. Estrategias de Resistencia y Territorialidad”[[1]](#footnote-1); investigación desarrollada en un área del territorio de la Alta Cuenca del Rio Bermejo, delimitación a la que se superpone otra de tipo político-administrativo, que comprende específicamente los municipios de Santa Victoria Oeste y Nazareno, del departamento Santa Victoria, provincia de Salta, habitados mayoritariamente por comunidades campesinas pertenecientes al pueblo Kolla. Estas comunidades han conformado organizaciones como la Qullamarka, para reclamar por su territorio y desplegar a acciones deresistencia a través de planteos etnopolíticos asentados sobre la autonomía territorial, cultural y política.

El territorio resulta un componente fundamental de la identidad étnica, en donde las organizaciones que luchan por él, estructuran un discurso donde entrelazan el territorio y la identidad y que en el contexto de la globalización, adquiere centralidad en la reivindicación por el cumplimiento de los derechos territoriales indígenas, tal como nos lo señalan Sánchez (2002) y Toledo Llancaqueo (2005), quienes además enfatizan la importancia que adquiere el acceso al territorio para garantizar el derecho a la libre determinación de los pueblos. El territorio, entonces se visualiza como un ámbito con densidad simbólica, un soporte de la actividad cultural, donde el sujeto colectivo vive y se reproduce no sólo materialmente sino subjetivamente y trascendentalmente desde su propio sistema cultural.

**La cuestión del Territorio**

 Diversas perspectivas teóricas coinciden en pensar el territorio como una construcción social, dialéctica, compleja, multidimensional y pluridimensional, donde lo geográfico y ecológico, lo social, lo cultural y lo político son entendidos como partes indivisibles y en interacción, lo mismo que sus niveles, ámbitos y escalas.

 A los efectos de nuestra investigación, resulta de fundamental importancia el aporte de las perspectivas teóricas que abordan la dimensión cultural del territorio; asumiremos los aportes de López (1990); Giménez, (1996 y 2006); Bartolomé, (1997); Escobar, (1996); Leff, (2000); Stavenhagen y Haesbaert (2007).Para estos autores el territorio se asimila a un “espacio de inscripción de cultura” de tal manera que ya no existen territorios plenamente “naturales”; todo territorio ha sido marcado por los acontecimientos históricos, por la cultura, y como nos dice Giménez, (1996: 14-15), resulta ser “un marco o área de distribución de instituciones, prácticas [y significaciones] culturales espacialmente localizadas [… un constructo] apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego efectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socioterritorial. Por ello, es un espacio con el cual una colectividad se identifica y representa y un ámbito que resulta en objeto de apropiación, construcción y cambio”.

**El territorio para los pueblos indígenas**

Pretendemos en este apartado recuperar la perspectiva y representación del territorio que asumen los pueblos indígenas, y en particular el kolla

 El territorio es objeto de representaciones múltiples, ya que múltiples son los actores que desde sus visiones, interpretaciones e intereses le atribuyen determinadas características, significados y potencialidades. Estas representaciones del territorio, que pueden provenir desde matrices políticas, económicas, religiosas o cosmológicas, son influjos que lo definen, ordenan, sacralizan, construyen su historia, lo proyectan y controlan. El territorio (y la forma en la cual puede ser totalizado como paisaje, hábitat, madre tierra, etc.) y sus elementos, dejan de ser simplemente eso y pasan a considerarse construcciones sociales mediante categorías y acciones simbólicas, por consiguiente, cargadas de sentido, y pasan a formar parte del sujeto portador de cultura. Es por ello que la apropiación del territorio se efectúa no solamente en la propiedad y usufructo, por ejemplo, sino también en la relación afectiva, simbólica, ritual que se establece con el mismo.

 En este sentido, la territorialidad se asocia con apropiación cultural, simbólica, ya que ésta marca el territorio en lo cotidiano y en lo histórico, convirtiéndolo en un tejido que hila lo natural y lo cultural. El cerro, el mojón, el río son marcadores de fronteras territoriales determinadas, como espacio y como posibilidad de reproducción social inmediata, de identidad y pertenencia., es así que el territorio se refiere a demarcaciones y delimitaciones que no sólo son hechos políticos y económicos, son también y fundamentalmente hechos simbólicos y cognoscitivos que hacen del mismo un escenario donde se recrean prácticas y concepciones que reafirman la identidad y pertenencia, (Sosa Velásquez, 2012).

 Los pueblos indígenas han ido estableciendo en el espacio que habitan sus acontecimientos culturales, históricos y religiosos de manera colectiva e individual, y como un proceso histórico y dinámico, el espacio territorial según Sosa Velásquez (2012), se llena y articula con los nombres de los lugares que constituyen los “testigos visibles” de los eventos pasados, las relaciones presentes y las proyecciones futuras. López (1990:80), nos agrega que:

El territorio es el resultado de un orden que se va estableciendo a través del tiempo, de las actividades que desarrolla el hombre y de los vínculos con la naturaleza y con todo lo que le rodea, donde la relación de los pueblos indígenas con su territorio, en el marco de su cosmovisión, es algo que se vive en lo cotidiano, no necesariamente escrito, donde la tierra al vincularla con el hombre es también un lugar espiritual.

 El territorio es un elemento de la identidad de un grupo que lo ubica como parte de lo propio y lo diferencia de lo ajeno; lo hace parte de sus componentes, de su ser colectivo en donde, al mismo tiempo, el grupo pertenece al territorio. En el caso de grupos étnicos o pueblos originarios, éstos son configuraciones sociales que poseen un conjunto de características que los hacen diferentes a otras colectividades del mismo tipo, características objetivas y sentidas, materiales y simbólicas, que son útiles para marcar fronteras sociales que norman las posibilidades para relacionarse con los “Otros”. Dichas características sirven para establecer, desde el grupo mismo, su auto identificación y auto definición, lo que los diferencia y hace diferentes del “Otro” o de los “Otros”, (Sosa, 2007).

 En este marco, dichos grupos y pueblos poseen un conjunto de elementos significativos, que confieren significación, como el idioma, la vestimenta, los mitos y ritos, la cosmovisión, los símbolos, la organización social, las formas y contenidos de poder, el sistema de salud y el sistema jurídico propios, las tradiciones y costumbres, la historia compartida, etc. En este sentido, el territorio resulta ser un elemento adicional, pero también un contenido de los anteriores y el ámbito donde los mismos se crean y recrean en íntima relación. Compartiremos algunos fragmentos que nos aproximan a la representación sobre el territorio de algunos pueblos:

El pueblo kichua de Pastaza, en la Amazonía del Ecuador expresa lo siguiente:

Nuestro territorio no es una cosa, ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos. […]. Nuestro territorio es un ente vivo que nos da vida, nos provee agua y aire, nos cuida, nos da alimento y salud, nos da conocimientos y energía, nos da generaciones y una historia, un presente y un futuro, nos da identidad y cultura, nos da autonomía y libertad, entonces junto con el territorio está la vida y junto a la vida está la dignidad, junto al territorio está nuestra autodeterminación como pueblos. (Viteri, 2004).

La integridad e interdependencia de estas dimensiones, se pone de manifiesto en lo siguiente:

Un territorio concebido como una continuidad sin fisuras ni fraccionamiento, íntegro y diversificado pero cuya garantía jurídica no haga diferencia entre sus diversos elementos, tan amplio como sea necesario para asegurar la vida correcta de cada pueblo correspondiendo a su propia percepción territorial de ocupación actual o tradicional, un territorio cuya concepción y guía de manejo sea propia de la cultura del pueblo que lo ha vivido y al que debe reconocerse la más amplia capacidad de disposición y control sobre sus recursos. Como corresponde a un pueblo. (Coica, 1990: 25).

Para la comunidad Mapuche LofGelay, la concepción de territorio…

...trasciende el valor económico, incorporando un sentido espiritual y cultural, vinculado a lo ancestral y tradicional. El espacio territorial es la condición de posibilidad del desarrollo de la cultura comunitaria tanto presente como en el futuro, pues incluye a todos los recursos naturales y los valores simbólicos sagrados. En Nussbaumer (2014:497).

 EL antropólogo de la Cruz (1997), describe que el territorio para el pueblo wichí, además de ser el lugar donde vivían los antiguos y en donde habitaban los dioses, se lo puede entender como un área ocupada casi exclusivamente por un grupo humano, repeliendo de alguna manera a otros que quieren ocuparlo. Se trata de un espacio cuyos contenidos son económicos y sociales. Ahora bien, según el mismo autor, el espacio se considera como un conjunto de puntos o sitios unidos por caminos, que son los que se recorren y hace referencia a los límites de los recorridos, en general vinculados a los recorridos de otras bandas y en casos más periféricos, de otros grupos étnicos. El conjunto de puntos y caminos determina el alcance de la tierra ocupada, o sea del territorio.

 En tanto que el antropólogo Palmer (2005:41), nos señala que los Wichí confieren identidad cultural a su territorio al “dar nombres a la tierra”, asignando topónimos a los sitios significativos del entorno, lo cual convierte el espacio en un territorio culturalmente organizado. Cada nombre tiene una narración que lo argumenta: alguna guerra, alguna anécdota, alguna forma de supervivencia, algún recurso disponible, y esa forma de nombrar marca la pertenencia de este Pueblo a ese territorio.

Como contraposición al concepto de tierra del derecho occidental, que contempla una porción de terreno que se mide en términos de su valor de intercambio, el ENOTPO[[2]](#footnote-2) propone el de *territorio*, en donde cada pueblo lo nomina diferente, “Wajmapu” es para el Mapuche, “IguiMäräe” para el Guaraní, “Pachamama” para los pueblos de origen quechua.

 El territorio se concibe de manera integral y complementaria con quienes allí habitan trascendiendo al valor económico destinado por el mercado, cada espacio es único e irrepetible en su totalidad, ya que involucra no sólo la superficie, sino el espacio aéreo y subterráneo contemplando el derecho de cada Pueblo Originario a establecer relaciones específicas con el mismo a partir de sus propias cosmovisiones. (ENOTPO, 2015:289).

**Tierra, territorio, Pachamama: Otra relación con la naturaleza**

 Kusch (2000), señala la profundidad del vínculo existente entre tierra, hábitat y cultura para los pueblos andinos, señalando que “Cultura supone un suelo en el que obligadamente se habita, y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre”. También nos aporta respecto a la concepción sobre el “Pacha” y la necesidad que tienen los andinos de armonizar su vínculo con la naturaleza a través de rituales para mantener la estabilidad del hábitat, puesto que desde la cosmovisión andina se concibe el hombre como azar, porque en cualquier momento “puede volcarse este Pacha”, en el devenir humano.

 “Pacha” como “Kay pacha” no es existencia, sino “no más que vivir”, pero a su vez vinculado con las cosas nombrables, lo que llamamos hábitat, es un aquí y ahora del cual no está lejos la preocupación del alimento. A esto se agrega que el Pacha se sostiene entre un desgarramiento de dos extremos innombrables, uno fasto y el otro nefasto, el Pacha de arriba y el de adentro, caracterizados en el caso de la religión Guanacauri, por el otro, (Kusch, 2000:380 y 381).

“Pacha” es la palabra primordial de los pueblos andinos, hace referencia a toda la existencia universal, es simultáneamente mundo, espacio, tiempo, deidad, señor, piedra, edad, guerrero, creador, pacificador, hombre, número, viento, terremoto, mar, el que destruye, el que reforma, el que mueve, el que anima todo. (Documento de la Qullamarka).

 “Madre tierra”, un concepto común entre los pueblos originarios en América Latina, constituye un término con el cual se concibe y establece una relación con el territorio, entendiéndolo como espacio nutricio, ámbito vital, donde se crea y sustenta la vida. Es al mismo tiempo una entidad donde están los espíritus de los antepasados, es el lugar de reproducción simbólica del ser por medio del ritual que permite la continuidad y trascendencia del ser colectivo. El territorio adquiere una dimensión de sacralidad, los cerros sagrados[[3]](#footnote-3) son entendidos como seres protectores, lo mismo que los ríos, el espacio adquiere identidad, y da sentido de pertenencia y apropiación; pero también es espacio total cargado de valores y de respeto.

 El “Pachamamismo”, como algunos lo definen, es una forma de entender al mundo y las relaciones, que desde los pueblos originarios han demostrado ser más armónicas con la naturaleza, luchan para que no les arrebaten los medios a partir de los cuales reproducen la vida.

 En su análisis sobre las *formaciones culturales* en función de su relación con la naturaleza, Ceceña (2010), expresa que existen (por lo menos) dos tipos de culturas que, en ningún caso podemos concebir en estado puro; las “culturas no predatorias”, que mantienen vínculos de armonía y respeto mutuo con la naturaleza y, en las que el hombre no se instituye como sujeto organizador privilegiado, sino como un elemento más en el marco de una totalidad compleja e integrada, donde todos sus componentes interactúan como sujetos que se complementan y resuelven sus necesidades de manera recíproca. Asimismo identifica a las “culturas predatorias”, como aquellas en las que la naturaleza queda subordinada a los designios y necesidades del hombre y es asumida como un mero objeto instrumentalizable; agregando que de estas últimas, surge la cultura occidental[[4]](#footnote-4).

 La Pachamama, para los andinos es la divinidad más cercana, es tomada como espíritu femenino que da vida a la tierra. De igual manera, cada lugar, ladera, cumbre, quebrada, vertiente, río, laguna, estrellas, sol, etc., todo el mundo natural tiene nombre y personalidad sagrada. En la acción ritual a la “Pacha” se toma como espacios sagrados a la chacra o el ojo de agua, por entender que son los centros de unión y conversación de las tres comunidades andinas: la comunidad de las deidades, la comunidad humana o ayllus y la comunidad de la naturaleza.

 En nuestro caso de estudio, observamos que si bien, a partir del encuentro con otras culturas y concepciones, cambian los modos de nombrar e interpretar a la Pachamama, su cosmovisión general permanece y se refuerza:

Nosotros, la Qullamarka, la tenemos como una persona más a la Pachamama, donde podemos caminar, desarrollar, donde nosotros podemos convivir. El mundo occidental lo ha llamado territorio, tierra, hábitat. Para nosotros la Pachamama es todo, el concepto tierra y territorio se relaciona con eso. Hay equilibrios, hay armonías, hay desequilibrios, pero esa es nuestra Pachamama, eso es de lo cual la Qullamarka se sustenta. Por eso hacemos lo que es “el convido” a la madre tierra en cada Qullamarka que hay y eso refuerza nuestra identidad, nuestra espiritualidad. (Palabras de un dirigente de la Qullamarka).

 El universo entero en las comunidades andinas es concebido como un ente viviente, donde no hay una separación entre lo humano y la naturaleza, entre la comunidad y los dioses o entre los individuos y la comunidad; así lo refleja un joven de la comunidad de Cuesta Azul, en Nazareno al referirse al territorio:

El territorio es el todo, la Pachamama, el lugar donde hemos resistido, donde vivimos, donde están nuestras chacras, entendiendo nuestras chacras a los cultivos, los animales, donde está la chacra del Runa, y también la chacra de las deidades, la fauna y la flora silvestre. Es todo esto, donde tenemos la posibilidad de relacionar, de reciprocar, de compartir, de armonizar. Todo eso es el territorio. No sólo es tierra, sino también lo profundo, lo que se ve y lo que no se ve, es todo. Es el espacio donde convivimos con la Pacha.

 También podemos observar en la construcción discursiva, la necesidad de diferenciación con los “otros” a partir de la resignificación de la concepción sobre la tierra, en donde los contenidos culturales aportan para la construcción del territorio que los define y los diferencia, transformándose en un elemento central de la reivindicación:

“…porque ellos hablan de tierra como un recurso monetario de supervivencia y nosotros no hablamos de la tierra como un recurso, no hablamos como un recurso monetario o de vida ni de satisfacción de necesidades, sino que hablamos como recurso de territorio que tenemos un montón de cosas de la cultura y la creencia y de todos los ritos que hacemos como sujetos de ese territorio”.

Las comunidades indígenas somos dueños legítimos por uso y por posesión ancestral de nuestro sagrado territorio, ese concepto “dueño”, tiene que ver para ser visible ante el Estado, pero para nosotros, para nuestra filosofía, para nuestra forma de ver la tierra, no es que somos dueños, nosotros somos parte, convivimos con ella, la creamos, la producimos, la sembramos.

 La relación con la tierra es fundamental para la supervivencia y desarrollo de los pueblos indígenas en cuanto garantice el acceso, control, y aprovechamiento de los recursos naturales. Lejos de la concepción individualista de las sociedades occidentales, las comunidades indígenas mantienen una relación íntima con la tierra y no a la inversa. Debe entenderse que todo el entramado social comunitario se asienta sobre esta particular cosmovisión y que la propiedad de la tierra no tiende a asegurar medios de producción o acumular bienes, sino a garantizar su propia existencia como comunidad con identidad diferenciada:

En atención a esta relación entendemos que no es suficiente con reconocer y respetar a los pueblos originarios el derecho a la tierra sino también el territorio entendido éste como el espacio en el cual los pueblos indígenas pueden organizar su vida, garantizar la permanencia de su cultura, de sus valores, de su organización y de su subsistencia. (Qullamarka 2008:4).

 **La lucha por el territorio: Una disputa por la apropiación política y cultural**

 Si las políticas de despojo, como afirman Composto y Navarro (2014:62-63), son parte de una lógica continua e inherente a la acumulación del capital a lo largo de la historia, también lo son las luchas y resistencias sociales en torno al acceso y control de los bienes comunes naturales. En toda América Latina están emergiendo en las últimas décadas procesos de insubordinación social protagonizados por indígenas y campesinos, que Alier (2004) los caracteriza como *movimientos de justicia ambiental o ecologismo popular*, en tanto que Leff (2004) los define como *movimientos de reapropiación de la naturaleza y reexistencia del ser*, en razón de que no luchan por una mejor distribución ecológica y económica, sino por la recuperación de la propia identidad cultural vinculada al territorio y a la reinvención de los sentidos existenciales a partir de una construcción colectiva autónoma.

 Este nuevo vínculo es retomado a finales de la década de 1980 en toda América Latina, cuando el discurso pos-desarrollista del ecologismo se encuentra con el discurso indigenista; produciéndose “un encuentro fecundo entre el discurso ambientalista y el indigenista”, produciéndose un discurso “etnoecologista” que interpela al resto de la sociedad, (Bengoa 2008), aspecto del que también dan cuenta Domínguez (2004) y Mariotti (2010).

 Asimismo, la perspectiva de análisis de la “conflictividad territorial” tiene una de sus fuentes más importantes en varios referentes de la geografía brasilera, y en el estudio de los “movimientos socio-territoriales”, donde una referencia de importancia son los trabajos de Milton Santos y Bernardo Manzano Fernández.

 En la realidad de Brasil, a través del proceso de ocupación de tierras ejercido por campesinos del Movimiento Sin Tierra, se produjo lo que Manzano Fernández denomina “territorialización”, la cual resulta de un avance del territorio campesino sobre el territorio capitalista (haciendas, agro negocios, etc.). Este proceso resulta absolutamente dinámico, ya que también debido al avance de los agro-negocios, los campesinos son desalojados y expulsados. Esto se da en una situación de conflictividad permanente, alimentada por las contradicciones y desigualdades del propio capitalismo. Para el autor, los territorios chocan, son destruidos y recreados por medio de las relaciones de poder entre los actores involucrados. Surge así el concepto de “territorios en movimiento”, donde se producen múltiples territorialidades, donde las relaciones sociales son re-territorializadas, generando conflictos, negociaciones y acuerdos.

 La larga historia de los campesinos y los pueblos indígenas que sufrieron (y aún hoy padecen) el sometimiento por parte del Estado y por las propias dinámicas de expansión del capitalismo dieron lugar a una serie de disputas territoriales que se expresan en distintas dimensiones: tanto la económica, la política, la cultural y la ideológica. Estos procesos de avasallamiento caracterizaron por una parte a determinados “modelos de desarrollo” que se aplicaron sobre estas poblaciones, como así también, dieron lugar a una serie de estrategias de resistencia de los actores implicados.

 En nuestro caso de estudio, el problema con las grandes empresas agropecuarias se presenta en Los Toldos y en Orán, no teniendo mayor incidencia en las otras comunidades de la ACRB, en las cuales la mayor conflictividad se presenta con respecto a las empresas mineras, así como con el Estado, debido a la falta de cumplimiento de los derechos que resguardan a los pueblos indígenas, entre los que se destaca el derecho al territorio, poniendo en riesgo su propia existencia como pueblos.

 Si bien la expansión de la frontera agraria fue coincidente con el proceso de constitución del control territorial por parte del Estado, (Trinchero, 2007), veíamos que, en la ACRB, la posesión y el control del territorio tuvo el objetivo de asegurar la provisión de mano de obra mediante diversas formas de coerción para el desarrollo del capitalismo agrario en Salta y Jujuy. En la actualidad, se pretende mantener ese control para desarrollar otros modos de producción en el territorio, ligados a otras actividades productivas, tales como la minería, el turismo empresarial y la explotación forestal entre otros.

 Observamos en la Qullamarka la constitución de una fuerza simbólica que se plantea recuperar un sistema de vida en el que se restituyan las relaciones armoniosas con la naturaleza; que se vieron resquebrajadas por la deforestación, la actividad minera, la expansión de la frontera agrícola. En este proceso, la re-etnificación y la defensa del medioambiente están estrechamente vinculadas.

 Para el caso de las organizaciones de la Qullamarka, el eje central de sus reivindicaciones es el acceso y el control del territorio, amparándose en los derechos que les asisten como pueblos originarios. En la actualidad, el control del territorio continúa siendo detentado por el Estado provincial, en tanto que la posesión legal para los casos de Santa Victoria, Nazareno y algunas comunidades de Iruya se encuentra en manos de privados. En la población de estas localidades surge claramente la prioridad asignada a esta temática.

Pero creo que la lucha por el territorio fue desde siempre, y si no estuvo la palabra, si la idea de pelear por todo, no solo la tierra, sino también por las cuestiones que están presentes en el territorio.

Lo esencial es lograr, el tener la cuestión legal del tema territorial, que tengamos ese bendito papel que diga que las comunidades, donde reconozca que las comunidades somos dueñas de nuestro territorio desde tiempos ancestrales, desde siempre.

El sujeto de derecho de nuestra vida y nuestra cultura es el territorio.

Si hoy marchamos todos juntos es porque hay algo nos une, si algo nos une, es ese bien que todos seamos dueños del territorio, del más grande hasta el más chico. Pero yo no quiero tener un patrón. (Palabras de un dirigente de Tinkunaku).

En su acta resolutiva del 13 de julio de 2008, la Qullamarka manifestaba lo siguiente:

1. Que reivindicamos nuestro territorio ancestral indígena entendido como el espacio que comprende no solamente la suma de lo entendido como recursos sino los elementos físicos, espirituales y culturales que nos permiten practicar desde tiempos milenarios nuestra cultura como Pueblo Kolla. Es un todo en el que la vida se basa en el derecho cósmico donde la integridad, la reciprocidad y la complementariedad no permiten separar o dividir las partes o componentes integrantes.

2. Que consideramos como prioridad la regularización de la situación dominial de todas las Comunidades que integran el territorio del Pueblo Kolla y por lo tanto exigimos el urgente reconocimiento y entrega de todos los títulos comunitarios que nos corresponden por derecho ancestral.

 Los pueblos indígenas luchan para defender o ampliar su territorio porque lo consideran raíz y fuente de vida, en donde están sus lugares sagrados y también sus medios para la reproducción social; por lo tanto es el espacio reivindicado para el uso y goce de sus elementos materiales y simbólicos, en donde buscan ejercer el poder para controlar los procesos propios y también los provenientes del Estado.

En los considerandos del Estatuto de la Qullamarka encontramos lo siguiente:

El pueblo KollaQullamarka y otros pueblos originarios del mundo hemos desarrollado conocimientos, sabidurías y prácticas para garantizar nuestra existencia y permanencia en armonía y equilibrio con la naturaleza y sus espíritus. Somos guardianes de ese legado para transferirlo hacia las nuevas generaciones, porque es un requerimiento de garantía y de prácticas culturales que exigen los ciclos de vida y porque es un deber facultado y ordenado por la Pachamama, la ley cósmica natural inviolable para el Qullamarka como pueblo.

 En esta construcción autorreferencial de la Qullamarka, vemos que adquiere relevancia la cuestión ambiental, que como nos argumenta Bartolomé (1997), es un elemento de especial interés para la mayoría de las sociedades, y que les permite una mejor representación emblemática ante los “otros”, donde se asumen como pueblos que conviven de manera armoniosa y no destructiva con la naturaleza. Ese mismo discurso es utilizado para definirse en términos de “cultura”, “etnia”, o “civilización”, legitimadas por su profundidad histórica y avalada por reales o “supuestos conocimientos milenarios”.

 En estas organizaciones surge con fuerza la lucha por el territorio, en donde se estructura un discurso que liga fuertemente los términos de “identidad” con el de “territorio”, donde como vimos anteriormente, el mismo es un componente fundamental en la identidad étnica de las comunidades.

**El territorio y el “Bien Vivir”**

 Desde la lucha por el territorio también se busca limitar e imponer respeto frente a intentos de imposición de modelos ajenos, entre ellos los de *desarrollo*, que para los pueblos indígenas representa una ideología colonial, y que significa la aceptación de una *definición universal de labuena vida*, que además de ser inviable carece de sentido. Los indígenas entienden que es posible y necesario emprender otros caminos, relacionados con la cultura particular de cada pueblo, recuperando las formas de relacionarse con la madre tierra, desde lo local, por oposición y resistencia. Es así que tanto en Bolivia como Ecuador se están construyendo alternativas a las dinámicas, procesos y actores dominantes, desde su propia definición de lo que significa la buena vida, el buen vivir, englobándolas en el *Sumak Kawsay – Suma Qamaña*, conceptos que fueron incorporados a las reformas constitucionales de estos países[[5]](#footnote-5). No obstante, y en coincidencia con Acosta (2009) el Buen vivir, más que una declaración constitucional es visto como una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo.

 “Sumak”, en quichua (kichwa), no se corresponde exactamente con el concepto “Buen” en castellano. En la constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, el término no aparece en quechua (qheshwa) sino en aymara (Suma Qamaña, buen convivir). El correspondiente término quechua en dicha constitución es “Qhapajñan”, sendero noble. Para Dávalos (2005), la traducción más verosímil del Sumak Kawsay será *vida en plenitud* , que según el autor, se alimenta del conjunto de nociones que emergen desde la praxis política de los movimientos indígenas, en especial de Ecuador y Bolivia (fundamentalmente el kichwa y aimara andino amazónicos,) y de la concepción de Estado Plurinacional que se vincula a los modelos de gestión de otros pueblos indígenas del continente como el de “mandar obedeciendo”, “cambiar el mundo sin tomar el poder”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, “para todos todo, para nosotros nada”, etc.

 El Sumak Kawsay –Suma Qamaña, para Dávalos (Op.cit.), significa la posibilidad de proponer un giro epistemológico radical, que implica un proceso de olvido y de desaprendizaje del canon establecido. Supone un cambio de perspectiva civilizatoria que resulta fundamental para poder comprender y resolver los problemas creados por la modernidad y el capitalismo. Asimismo, continúa el autor, por nacer de las prácticas de resistencia de los pueblos indígenas, esta concepción interpela una forma extendida de Estado-nación, de cultura, de identidad, de política, del derecho, de la justicia y de otras nociones de base de nuestro mundo. Así también cuestiona radicalmente la trama civilizatoria que los sustenta y les da contenido.

 En concordancia con lo que sostiene Quijano (2006), sobre la necesidad de superar el Estado monocultural, hegemónico y excluyente, desde el Buen vivir avanzan en una propuesta conceptual y política de construcción de un Estado plurinacional, anticolonial, incluyente y democrático y como dice Walsh: no se trata de un mayor nacionalismo o más Estado, sino un Estado “otro”.

 El concepto de Sumak Kawsay –Suma Qamaña, no critica solamente el discurso del desarrollo y crecimiento económico, sino que su cuestionamiento más profundo es al marco conceptual que los estructura y define, es decir el capitalismo y la modernidad. Los movimientos indígenas asumen una crítica radical a la totalidad de la vida social, y abren la posibilidad de pensar y actuar de otra manera, entendiendo la totalidad de la vida social como un concepto que hace referencia al mundo en que vivimos, valoramos, y en el cual consta nuestra praxis de todos los días, (Dávalos, 2005).

 Desde críticas radicales a las nociones de modernidad, progreso y mero crecimiento económico y desarrollo, otros intelectuales como Acosta, (2009, 2011); Gudynas, (2009); Escobar, (2005, 2009 y 2011); también se suman a la necesidad de construir otras alternativas y comparten que el SumakKawsay – Suma Qamaña, no termina como propuesta eminentemente culturalista de regreso al pasado, sino que se enmarca críticamente y de una forma holística en la tendencia universal de buscar nuevas visiones de bienestar humano, equidad y armonía con la naturaleza. Agregan que el nacimiento de esta propuesta no implica la existencia de un concepto acabado sino debe ser visto como una construcción diversa y en marcha. Además, esta construcción es multicultural, con los aportes de las cosmovisiones de varios pueblos indígenas y la confluencia de varios paradigmas como el desarrollo humano, el etnodesarrollo, entre otros.

 Asimismo, Acosta (2011:52 y 53), sugiere que no se deben confundir los conceptos del buen vivir con el “vivir mejor”, que ciertamente parecería un juego de palabras, pero que conllevan diferencias substanciales. El “vivir mejor” hace mención al progreso ilimitado, el consumismo y la acumulación material sin fin. En tanto que el “buen vivir” no consiste en una simple promoción del bienestar “occidental” sino que se trata de construir una sociedad solidaria y sustentable, empezando por el reconocimiento y la recuperación de los saberes y culturas de los pueblos y nacionalidades indígenas, aunque tampoco ello signifique volver al pasado, ni tampoco promover el “pachamamismo” que exagera al extremo la importancia de la naturaleza.

 Huanacuni (2010) afirma que el SumakKawsay –Suma Qamaña se fundamenta en un paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno, y no se debe entender como una nueva forma de desarrollo, por el simple hecho de que este concepto en sí mismo no existe en la cultura indígena como condición para una vida deseable, consecuentemente, tampoco existe el concepto de subdesarrollo. Argumenta que el Buen vivir viene a ser un paradigma ya no individualista sino comunitario en la medida que lo colectivo se opone al individualismo, donde la armonía con la vida se opone a la acumulación de bienes y riqueza, donde los saberes tradicionales existen frente al conocimiento tecnológico y científico capitalista, en definitiva, donde una nueva cosmovisión diversa, relacional y complementaria se opone a la visión occidental de ser o estar en niveles superiores o inferiores de condiciones de vida. Huanacuni sintetiza los planteamientos ideológicos del SumakKawsay de la siguiente manera:

* Recuperación de los conocimientos ancestrales.
* Soberanía y dignidad nacional.
* Nuevas formas de relación de vida basadas en la comunidad.
* Relación armoniosa con la madre tierra.
* Sustitución de la acumulación individual del capital por la recuperación integral del equilibrio, en armonía con la naturaleza.

 Asimismo, Escobar (1996), Santos (1996-2002) y Bartra, (2007) enfatizan sobre la posibilidad que brinda el territorio como ámbito para valorizar o para construir propuestas alternativas a los modelos dominantes. En sintonía con lo que sucede en los movimientos indígenas latinoamericanos la Qullamarka entiende que:

El valor de nuestro territorio es el camino que nos guía para luchar por nuestro bien, por nuestro buen vivir. Siempre ponemos el valor, pero no el valor económico, no el valor de dólares o de pesos, sino el valor organizativo, el valor de las plantas, el valor del agua, el valor del calor, del clima, de todo, de todo lo que hay acá adentro. Con nuestra forma de enseñar a nuestros hijos, de nuestra propia educación, desde nuestra propia enseñanza, por eso luchamos. (Dirigente de la Qullamaka).

 Para ellos también la reivindicación del territorio está asociada con la posibilidad de desarrollar sus propias prácticas de acuerdo a su cosmovisión. En este caso, se resalta la construcción de lo que consideran el “bien vivir”, y para lograrlo entienden que es condición necesaria contar con la titularidad en forma comunitaria de sus tierras:

¿Y cuál es nuestro propósito? el buen vivir; El buen vivir no es solamente tener, sino vivir bien, en un ambiente sano; en armonía con los vecinos, con la naturaleza, con el río; y de forma comunitaria, entre todos discutiendo y valorizando lo que nosotros mismos hacemos.

Queremos lograr el bien vivir en los runas, en las comunidades. Donde en ese bien vivir esté contemplada la sabiduría ancestral, que esté contemplada la esencia de la cultura andina, que es el tema de la crianza de la chacra. Que esté contemplado el respeto a la vida, que esté contemplada la regeneración de la vida. Yo creo que todo eso lo podemos llevar adelante o se puede llevar ese buen vivir, teniendo la seguridad de que lo podemos hacer y teniendo el tema de los títulos comunitarios. (Dirigente de la Qullamarka).

**Territorio y derechos territoriales: El Caso de La Ley Nº26.331**

 Entre las mayores preocupaciones de las organizaciones kollas sobre el territorio, están la minería, los desmontes, los títulos de propiedad comunitaria, la falta de consulta previa por parte del Estado a las comunidades; aspectos que se abordan desde la perspectiva del derecho. En este sentido, Toledo Llancaqueo (2005) destaca la centralidad que asumen los derechos territoriales indígenas en el contexto de la globalización. Manifiesta que los territorios indígenas podrán resistir a los asedios de sus dinámicas, si están fuertemente asentados los derechos territoriales, como así también los grados de independencia y soberanía de los países y del arraigo de las territorialidades indígenas.

 El concepto de “derechos territoriales” engloba temas como identidad cultural, tierras, recursos naturales, biodiversidad, organización social del espacio, medioambiente, jurisdicción, control político, soberanía, etc. En el debate del proyecto de Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas en el año 2003, el resumen del grupo de trabajo decía:

Los derechos territoriales son una de las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas en el mundo. Estos derechos son el sustrato físico que les permite sobrevivir como pueblos, reproducir sus culturas, mantener y desarrollar sus organizaciones y sistemas productivos…

Estos derechos no son solamente una cuestión de bienes inmuebles, y no deberían basarse en el clásico enfoque de “propiedad “sobre el que se basa el derecho civil. Abarcan un concepto más amplio y diferente que está relacionado con el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo organizado, con el control de su hábitat como una condición necesaria para la reproducción de su cultura, y para su propio desarrollo. (Kreimer, 2003:4-8. citado en Toledo Llancaqueo, 2005:86-87).

 En esta línea, Toledo Llancaqueo (2005) y Sánchez (2002), plantean que los derechos territoriales indígenas son centrales para garantizar el derecho a la libre determinación de los pueblos. Es así que, en los procesos de negociación con el Estado, la Qullamarka ha mantenido una relación en general tensa, al sostener que en primer lugar se debe respetar el derecho a la “consulta previa, libre e informada” para todo lo que acontezca en su territorio. También exigen que el territorio sea visto como una unidad ecológica y cultural, construido a partir de prácticas cotidianas culturales, ecológicas y económicas. Estas propuestas y exigencias se manifestaron en diversas instancias, entre las que se destaca la ejecución de la Ley Nacional N°26.331 de Presupuestos Mínimos para la Protección Ambiental de los Bosques Nativos, conocida también como “Ley Bonasso”[[6]](#footnote-6); así como en la propuesta de reforma del Código Civil, y en otras propuestas ambientales.

 La Ley Nº26.331, sancionada el 28 de noviembre de 2007 a pesar de la fuerte oposición de los representantes de las provincias del norte argentino, impone a los estados provinciales la obligación de realizar un ordenamiento territorial para realizar una zonificación de las áreas boscosas, en la que se debiera tomar en consideración una serie de criterios entre los cuales está el valor dado por las comunidades indígenas, el uso que puedan hacer de sus recursos naturales a los fines de su supervivencia y el mantenimiento de su cultura.

 Esta Ley además ratifica expresamente los derechos de los pueblos originarios que son reconocidos por la Constitución Nacional en el Artículo 75, Inciso 17, que asegura a las comunidades indígenas el derecho a la participación en la gestión referida a los recursos naturales y a los demás intereses que las afecten. Al respecto, Altabe, Braunstein y González (1997:14) sostienen que:

El derecho a participar, que la Constitución Nacional reconoce a los Pueblos Indígenas, se trasunta no sólo en la mera consulta, sino también se refiere a la participación en la elaboración, decisión, ejecución y control de cualquier acción que realice el Estado por sí o que delegue a un particular, a desarrollarse en territorio indígena o zona de influencia, o que directa o indirectamente se relacione con el Pueblo afectado.

 El poder Ejecutivo provincial, mediante la Unidad Ejecutora del Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos, debía llevar a cabo un proceso de ordenamiento participativo; para ello se realizaron talleres y reuniones consultivas con actores locales, entre ellos las comunidades indígenas y los pequeños productores, de las diversas regiones fitogeográficas de la provincia.

 La Ley Nº26.331 de acuerdo al mandato constitucional y de las normativas internacionales, en su Artículo 19, dispone que “todo proyecto de desmonte o manejo sostenible de bosque nativo deberá reconocer y respetar los derechos de las comunidades indígenas originarias del país que tradicionalmente ocupen estas tierras”. Inicialmente el proceso de ordenamiento territorial fue acompañado con mucho entusiasmo por diversas comunidades y organizaciones indígenas, entre ellas la Qullamarka. En ese entonces la Qullamarka decía: “Consideramos a la Ley de Bosques como un avance que ratifica los Derechos de los Pueblos Originarios y creemos que es una herramienta importante para poner freno al desastre ecológico que se realizó en nombre del sustento y la explotación” (Salta al día, 6/11/08).

 Desde su participación en el proceso de ordenamiento, la Qullamarka señalaba las limitaciones en cuanto a los procedimientos de consulta y en lo referente a los tiempos e información a disposición de las comunidades, como así también que el ordenamiento estaba sustentado desde una concepción distinta a la de los pueblos originarios. Desde el punto de vista de la cosmovisión de las poblaciones kollas, entienden al ordenamiento territorial como una tarea incorporada a su propio sistema de vida. A continuación, se mencionan algunos conceptos al respecto:

La gente de las comunidades vive en el monte, vive en la tierra de la cual produce, porque esa gente ejerce un ordenamiento territorial.

El ordenamiento territorial no solo tiene que ver con la producción o con esa agresión de obtener cosas de la naturaleza, de la madre tierra. Sino de vivir en la naturaleza y vivir con la naturaleza, vivir de esa madre tierra. En general, la gente que vive en comunidades y en el campo o en el monte o en el cerro, de hecho, tiene un ordenamiento porque usa distintos sectores de su territorio para distintas cosas; para llevar el ganado, para cultivar, tendrá espacios sagrados, o espacios que raramente visita uno. […]. El ordenamiento viene de esa relación espiritual o sagrada, que a veces, viéndolo desde las ciudades, la dimensión del ordenamiento es solamente física, es solamente cómo podemos usar el espacio, como podemos usar el territorio. De manera que el territorio seguramente o el ordenamiento del territorio no es nuevo para las comunidades, no debe ser nada nuevo para el pueblo kolla, pero por ahí si son nuevas las maneras de expresarlo.

Yo creo que aquí hay una oportunidad para los pueblos originarios, porque pueden demostrar que en realidad viven ese ordenamiento de otra manera, inclusive por ahí consiguiéndolos distinto a lo que la ley marca. (Declaraciones de un dirigente de la Qullamarka).

 En este sentido la Qullamarka, en su Estatuto sostiene que el territorio es fundamento de todos sus principios, en donde pretenden constituirse en una entidad territorial originaria autónoma. Con el objetivo acceder a la autonomía indígena, han generado su propia propuesta de ordenamiento territorial, en donde conformaron unidades territoriales que denominaron Regiones Originarias Autónomas, para lo cual tomaron como base, estructuras territoriales ancestrales como el Suyu, la Marka/Jatun y el Ayllu.

 Los miembros de la Qullamarka y sus asesores sostienen que:

Existe una relación inescindible entre tierras-territorios indígenas y cultura, debiendo ésta mantenerse de modo armónico para preservar las relaciones sociales, espirituales y económicas de las comunidades indígenas. A los efectos de analizar correctamente en el ordenamiento territorial, el criterio relacionado con el valor dado por las comunidades indígenas a su propio territorio debe ser considerado como transversal a todos los demás criterios del anexo legal. En caso de diferencias entre criterios económicos de otros sectores sociales y socio-culturales indígenas deben primar estos últimos.

Los propios pueblos originarios deben ser quienes decidan la mejor forma de administración de sus territorios, tal como lo realizan ancestralmente y así lo ha manifestado el Qullamarka, y sólo en el caso que se decidiera comunitariamente plantear categorías y colores en los términos fijados por la Ley Nº 26.331. (Nota de la Qullamarka del 13/7/08).

 Desde la posesión legal del territorio las organizaciones kollas entienden que podrán ejercer su control, ya que existe una relación inseparable entre los derechos a la propiedad de la tierra de los pueblos indígenas y el derecho de autodeterminación. Incluyen el control de las acciones municipales, las vinculadas a las áreas de salud, educación, como así también las vinculadas al desarrollo rural, en donde además de contar con el consentimiento previo, libre e informado, reclaman que las propuestas consideren el conocimiento local, cultural y ancestral. La demanda por ser considerados pueblo lleva al derecho de tener un territorio.

 Además, como refuerzo a la lucha por la consecución de los títulos comunitarios, los dirigentes de la Qullamarka plantean que no es posible pensar en un ordenamiento de bosques de manera independiente de la situación de tenencia de la tierra, por los tanto, se debe priorizar el relevamiento de la propiedad comunitaria tendiente a la regularización de la situación dominial, desde la Ley Nº26.160, previo al ordenamiento previsto.

 Lamentablemente, los aportes de la Qullamarka no fueron tenidos en cuenta, la misma suerte corrió la propuesta desarrollada a partir de las acciones de la unidad ejecutora provincial, ya que finalmente se sancionó un proyecto que resultó de la fusión del proyecto presentado por el senador Alfredo Olmedo, (hijo del mayor productor individual de soja del país) y el impulsado por el ejecutivo provincial que pone en peligro todas las áreas boscosas de la provincia de Salta.

**A modo de cierre**

Observamos en este recorrido que el territorio, posee a una dimensión constitutiva de lo político, económico, social y cultural, que da lugar a una configuración de identidad a quienes habitan en él. Esta configuración del territorio se entiende además como resultados de la representación, construcción y apropiación que del mismo realizan los grupos humanos, así como de las relaciones que lo impactan, en una simbiosis dialéctica, en la cual tanto el territorio como el grupo humano se transforman en el recorrido histórico

Es así que la profunda relación con la naturaleza, presente en la perspectiva territorial y en las reivindicaciones de los pueblos originarios, le imprime un nuevo sentido a la lucha en donde se defiende un “modo de vivir y estar”, que trasciende ampliamente la mirada sobre la tierra como factor de producción, de manera tal que en la politización de la etnicidad, la lucha por la tierra se transformó en un reclamo por el territorio, la identidad, los derechos autonómicos y por su propia visión de desarrollo.

**Bibliografía**

* Acosta, Alberto; Martínez Abarca, Mateo (2014) “El movimiento indígena ecuatoriano y sus luchas históricas frente al Estado. Despojo, extractivismo, conflictividad social y transformaciones políticas en el Ecuador contemporáneo”. En Composto Claudia y Navarro, Lorena (comp.) *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes naturales y alternativa emancipatorias para América Latina.*1° Edición. Bajo Tierra Ediciones. México.
* Bartolomé, Miguel; (1997-2004). *Gente de costumbre y gente de razón. Lasidentidades étnicas en México.* México, Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista
* Bartra, Armando (2007). “Hacia una agenda para el debate rural”. En *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios. N 26 y 27.*
* Dávalos, Pablo (2005). “Movimientos indígenas en América Latina: El Derecho a la Palabra”. En Dávalos, Pablo (comp), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires, CLACSO.
* Domínguez, Diego; (2004). *Los campesinos trashumantes kollas y la autonomía. Entre el conflicto y el desarrollo*. Tesis de maestría, FLACSO.
* De la Cruz, Luis María; (1997). Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi. Editorial Universitaria de la Plata.
* Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro (Eds); (1996). Pacífico: ¿Desarrollo o Diversisdad? Estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano. Bogotá: Cerec.
* Escobar Arturo; (2009). “Una minga para el postdesarrollo”. En America Latina en Movimiento. La Agonía de un mito: ¿Cómo reformular el “desarrollo”. Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información. Junio de 2009. Quito.
* Fernandes, Bernardo Mançano; (2008). “La ocupación como una forma de acceso a la tierra en Brasil: una contribución teórica y metodológica”. En *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina.* Sam Moyo y Paris Yeros [coord.]. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. ISBN 978-987-1183-85-2.
* Fernandes, Bernardo Mançano; (2005). “Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais”. En *Observatorio Social de América Latina, v.16,* p.p. 273-284. Buenos Aires, CLACSO.
* Fernandes, Bernardo Mançano; (2005). “Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial”. En *Luta pela Terra, Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Brasil*. Antônio Márcio Buainain (Editor). Editora da Unicamp.
* Giménez, Gilberto; (2006). “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”. En: *Cultura y Representaciones Sociales,* Año 1, N°1, México DF. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM
* Giménez, Gilberto; (1996). “Territorio y cultura”. En: *Estudios* *sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, II (4), 9-30. México: Universidad de Colima.
* Gudynas, Eduardo; (2009). “El dia despues del desarrollo”.En: *America Latina en Movimiento. La Agonía de un mito: ¿Cómo reformular el “desarrollo”?*. Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información. Junio de 2009. Quito.
* Haesbaert, Rogerio; (2007). “Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades)”. En Rogério Haebaert, *Identidades e territórios: questões e* *olhares contemporâneos* (pp. 33-56)*.* Rio de Janeiro: ACCES Editora.
* Kusch, Rodolfo; (2000). *Obras completas,* Tomo II. Rosario de Santa fe, Argentina, Editorial Fundación Ross.
* Leff, Enrique (coord.); (2000). *La complejidad ambiental*. México. Siglo XXI Editores.
* López Austin, Alfredo; (1990). *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza Editorial Mexicana.
* López de Souza, Marcelo; (1995) “O territorio: sobre espaco e poder, autonomía e desenvolvimento”. En: De Castro, I., da Costa Gómez, P. y Lobato Correa, R. *Geografía: conceitos e temas*, Rio de Janeiro, Bertrand Edit.
* Mariotti, Daniela; (2004). “El Conflicto por la Tierra de las Comunidades Aborígenes Kollas (Argentina) y Mapuche (Chile): Discursos Globales en Escenarios Locales”. En Giarraca, Norma y Levy, Bettina. (Comp.), *Ruralidades latinoamericanas y Identidades y Luchas Sociales,* Buenos Aires. CLACSO.
* Palmer, John; (2008). *El periplo de los papeles: cronología del desamparo.* Tartagal, Salta. Inédito.
* Quijano, Aníbal; (2006). “Estado, nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas”. En: *Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social.* OSAL Año VII N°19 enero-abril 2006.
* Santos, Milton; (2002). “Dinheiro o territorio”. En: Santos, M. et al. *Territorio, territorios: ensaios sobre ordenamento territorial.* Niteroi, Programa Pos-Graduazao en Geogafia da Universidad Federal Fluminense. Associazao dos Geógrafos Brasileiros.
* Sosa Velazques Mario; (2007). *Opresión étnica en Guatemala: apuntes introductorios*. Guatemala. [Homepage]. Consultado el 20 de junio 2014 en <www.mariososav.blogspot.com>.
* Sosa Velazques, Mario; (2012), *¿Cómo entender el Territorio?* Universidad Rafael Landívar, Guatemala. Ed. CARAPARENS.
* Toledo Llancaqueo, Víctor; (2005). “Políticas Indígenas y Derechos Territoriales en América Latina.1990-2004 ¿Las Fronteras Indígenas de la Globalización?”. En *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Dávalos P. Compilador CLACSO. Buenos Aires.
1. Doctorado en Estudios Sociales Agrarios del CEAS, Universidad Nacional de Córdoba [↑](#footnote-ref-1)
2. ENOTPO: Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios. [↑](#footnote-ref-2)
3. Se denominan “Apu” a las montañas sagradas o tutelares.Esas montañas sagradas en la región bajo estudio son los cerros Fundición (camino a Nazareno) y Campanario (camino a Santa Victoria). [↑](#footnote-ref-3)
4. Citado por Composto Claudia y Navarro, Lorena, (2014). *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes naturales y alternativa emancipatorias para América Latina*.1° Edición. Bajo Tierra Ediciones. México [↑](#footnote-ref-4)
5. En la constitución de Ecuador, de 2008 se estipula que el objetivo del desarrollo es el SumakKawsay, o buen vivir, sin embargo, sostiene Escobar (2009) que la mayoría de los gobiernos entran en contradicciones con el Buen Vivir, pues continúan alojando una visión modernista del desarrollo [↑](#footnote-ref-5)
6. El nombre por el que se la conoce a la Ley Nacional N°26.331 de Presupuestos Mínimos para la Protección Ambiental de los Bosques Nativos, es de “Ley Bonasso”, debido al nombre del autor de la propuesta, el legislador Miguel Bonasso. [↑](#footnote-ref-6)