

I ETNICIDADES EN DISPUTA: NUEVOS CAMINOS, NUEVOS DESAFÍOS

I DISPUTED ETHNICITIES: NEW PATHS, NEW CHALLENGES

ENCARNACIÓN GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ / ANDREA SILVA-TAPIA / SEBASTIAN GARBE / MARÍA CÁRDENAS
/ ANDREA SEMPÉRTEGUI

INTRODUCCIÓN. ETNICIDAD: UNA CATEGORÍA MODERNA COLONIAL

En *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) Max Weber reflexiona sobre los procesos de diferenciación en la sociedad moderna. Emile Durkheim, en 1897, también se dedicará a identificar la diferenciación segmentada y funcional en dicha sociedad. Estas dos perspectivas han influenciado el debate sobre etnicidad en la sociología. Aunque Durkheim no se dedicó al análisis de comunidades étnicas y Max Weber consideraba lo étnico un elemento premoderno, estos trabajos son puntos de referencia en los debates sobre etnicidad en la sociología de las décadas de 1980 y 1990. En el contexto europeo estos debates dominaron en las áreas de investigación sobre (a) conflictos étnicos y (b) migraciones y diáspora. El área de conflictos étnicos basó sus estudios sobre todo en guerras civiles que tuvieron lugar en los años noventa como la guerra civil en la ex Yugoslavia (1991-2001) o el genocidio de Ruanda en 1994. El análisis de estos conflictos produciría toda una nueva rama de estudios sobre etnicidad enfocados en diferencias culturales y conflictos grupales. En el área de estudios de migraciones y diáspora el debate sobre etnicidad fue guiado por dos perspectivas: la (de)constructivista y la esencialista. La

perspectiva (de)constructivista, trabajará con una metodología social-constructivista o deconstructivista. Unos de los protagonistas de esta perspectiva será el sociólogo británico-jamaicano Stuart Hall. El trabajo de Stuart Hall, de 1989, va a ser clave para entender la relación entre racismo y etnicidad en sociedades postcoloniales como la británica. Enfocándose en la diáspora caribeña en Inglaterra, Hall mostró como el discurso hegemónico sobre etnicidad no concibe el momento colonial de racialización, ni tampoco incluye formas de mezclas de orígenes geográficos y culturales. Hall, al contrario, apuesta por una nueva formación de etnicidad polifacética, transcultural e híbrida, como respuesta antirracista en sociedades postcoloniales. La perspectiva esencialista, sin embargo, dominante en los estudios cuantitativos migratorios, replantea la etnicidad como algo fundamental del ser migrante. Culturalizando relaciones de poder y desigualdad, el concepto de etnicidad servirá como tapadera para oscurecer mecanismos xenófobos y racistas de exclusión y objetivación del inmigrante como el 'otro' de la nación. Esta vertiente parece retomar tópicos establecidos en la etnología y antropología

de finales del siglo XIX. Asumiendo comunidades colonizadas por Europa como inferiores a la cultura europea, la noción de “culturas primitivas” de Taylor abrió, en 1871, la puerta a nociones de etnicidad para pueblos configurados como el ‘otro’ de Europa. El concepto de “etnicidad” estará ligado a culturas tradicionales, construidas por la mirada colonial como inferiores al sujeto moderno blanco europeo que solo parece figurar como étnico cuando es rural o pertenece a la periferia europea o representa al “otro” dentro de Europa, como es el caso en los estudios sobre el pueblo romaní como comunidad étnica. Los grupos etnizados en Europa serán siempre el otro de la modernidad, mientras que los grupos etnizados fuera de Europa se configurarán en palabras de Enrique Dussel, en 1995, como “exterioridad constitutiva” del proyecto colonial moderno.

Si seguimos a Weber, nos encontramos con un aspecto más en la configuración de la etnicidad. La racionalidad occidental que Weber atribuye a la sociedad moderna, reflejada en la vida urbana, se constituye como lado opuesto de lo étnico. La etnicidad no solo es asociada con un momento premoderno, sino también tradicional. Weber diferencia entre la sociedad (*Gesellschaft*) moderna, basada en un sistema complejo de gobierno, economía y administración, y la comunidad (*Gemeinschaft*), una entidad creada por relaciones de parentesco, afectivas y enmarcadas dentro de un sistema de costumbres, tradiciones, creencias y valores religiosos. Weber utiliza el término de etnicidad, evitando así hablar de raza, para definir relaciones de procedencia y de pertenencia a un *Volk*, a un conjunto

de personas definido por “lazos sanguíneos”, en otras palabras, por una afinidad biológica. La organización social en la comunidad étnica es conformada por acuerdos y arreglos interpersonales, amistosos y comunitarios. En cambio, en la sociedad moderna, Weber prevé un alto grado de organización social, sustentado por la relación entre nación, Estado y mercado. Las relaciones sociales no se articulan solo basándose en lazos afectivos o de parentesco, sino más bien a través de un sistema complejo de gobernanza, dictado por una lógica racional. Basándonos en este análisis, Weber desarrolla la lógica racional occidental como eje primario para el desarrollo del capitalismo en Europa. Para Weber la modernidad está vinculada al desarrollo capitalista, en el que rige la lógica racional. Es aquí que las comunidades étnicas desaparecen, ya que el sistema moderno capitalista, según Weber, se organiza a través de una lógica abstracta y no por relaciones afectivas o de parentesco. Ausente en este análisis queda el encuadro histórico global, en el que se ubica el surgimiento del capitalismo europeo del siglo XIX. Pues no fue la máquina a vapor en la Inglaterra del siglo XVIII o el espíritu calvinista y su ética del *homo faber* quienes fomentaron el capitalismo. Más bien, como Marx asume, su origen está en lo que denomina en alemán *Ursprüngliche Akkumulation*, que se ha traducido como “acumulación primitiva”. Esta traducción vuelve a repetir el paradigma diferencial de lo moderno y lo primitivo, por lo cual opto aquí por la traducción de “acumulación originaria”. Lo que se encuentra detrás de este término es el colonialismo europeo desde el siglo XV, origen de la expansión de la trata de

personas esclavizadas de África en los siglos XVI-XIX, y la formación de estados de asentamiento colonial en los territorios colonizados por Europa entre los siglos XVII y XIX. Estos tres procesos contribuyeron a la expansión del capitalismo europeo como sistema moderno colonial racializado y heteropatriarcal de desigualdad global. En este contexto de colonización, de esclavización y de asentamiento colonial se crean sujetos excluidos de derechos humanos y de ciudadanía.

Las disciplinas que estudiarán a estos sujetos, creados por el entramado moderno colonial, será la antropología y la etnología, partiendo del concepto de etnicidad como marco analítico y teórico. En la sociología, una disciplina dedicada a la sociedad moderna, el concepto de etnicidad no será central hasta la década de 1980, cuando aparece la figura del inmigrante (post)colonial o (post)fordista. Este “otro” sujeto, excluido del marco del Estado-nación, será investigado como el “otro etnizado”. Entre las disciplinas académicas como la antropología y la etnología, por una parte, y la sociología, por otra, se crea una división de trabajo interesante relacionada al área de investigación de la etnicidad. Resumiendo, mientras que la sociología estará interesada en el “etnizado otro” en la sociedad moderna europea o en las sociedades de asentamiento colonial europeo (*settler colonial states*), la antropología y la etnología tendrán como sujeto de estudio de etnicidad a los pueblos originarios en los territorios colonizados por Europa. Los estudios sobre etnicidad relacionados con sujetos hegemónicos europeos blancos suelen ser escasos. El interés por el “otro” etnizado o racializado sigue vigente en las ciencias

sociales. Como perspectiva a desarrollar sería interesante analizar el vínculo entre colonialidad, racismo y etnicidad, sobre todo con respecto al sujeto europeo blanco y la cuestión de la blanquitud como momento hegemónico de la sociedad moderna colonial. Así, queda por preguntar, ¿dónde están los estudios críticos sobre etnicidad, planteando la construcción de lo étnico alemán o cómo se crea una etnicidad transparente cuando se es de Latinoamérica pero de origen europeo?

La reiteración de la construcción de lo premoderno a través de la etnicidad, recrea, según la antropóloga Nina Glick Schiller (2008), un etnicismo metodológico. Este enfoque, como he argumentado aquí, vuelve a construir un sujeto ahistórico, ausente de una diferenciación compleja social y cruzado por relaciones antagónicas de poder. Por otra parte, la etnicidad es una figura discursiva que surge en el entramado moderno colonial. Desde esta perspectiva, este foro plantea un análisis de la etnicidad como categoría moderna colonial. Los grupos e individuos de los pueblos originarios sometidos a este discurso objetivizador y homogenizante, tienen que lidiar constantemente con las políticas y formas de gobernar en clave de etnicidad impuesta. Ante estas formas de dominación, los sujetos en resistencia aprenden a navegar y a crear estrategias de acuerdo con sus metas y objetivos de sobrevivencia y de lucha. Como María Cárdenas resume en referencia a Gayatri C. Spivak y reflexionando sobre la cuestión de la etnicidad en el contexto de las guardias indígenas y cimarronas en el Cauca, Colombia, en el intento de encontrar y refortalecer la apuesta por la paz, donde la referencia a lo étnico surge

como “esencialismo estratégico”. Por otro lado, Andrea Silva-Tapia hace hincapié en el momento emancipador que puede llegar a tener el uso de etnicidad como herramienta estratégica en la lucha por autodeterminación, autonomía y autogestión del pueblo mapuche. Apostando por una mirada similar, pero desde el análisis de la solidaridad con el pueblo mapuche en Europa, Sebastian Garbe resalta el “esencialismo estratégico” que puede ser ampliado desde la perspectiva de la resistencia mapuche, cuando esta trata el maputusiasmo, la creación del mapuche “hiperreal” como elemento útil en su lucha por autonomía y autogestión. Andrea

Sempértegui, mientras tanto, abandona el discurso sobre etnicidad para plantearnos un vocabulario fruto de su diálogo y colabor con las mujeres amazónicas. Este vocabulario no tiene como referente la etnicidad, emerge más bien de un marco metodológico, epistemológico y ontológico siguiendo a Gladys Tzul Tzul, quien en 2008 plantea la vida como eje y encrucijada de lo que Sempértegui denomina *rexistencia*. Desde estos diversos enfoques, este foro de debate nos invita a considerar “eticidades en disputa”, planteándonos nuevos caminos y nuevos desafíos.

ENCARNACIÓN GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ

ETNICIZACIÓN MÚLTIPLE DE LOS MAPUCHE EN CHILE COMO UN MECANISMO AMBIVALENTE DE OPRESIÓN Y EMANCIPACIÓN

Desde la formación de Chile como Estado nación, a los mapuche se les ha impuesto una etnicidad desde afuera, ya que ellos no se reconocen como etnia, sino como pueblo originario o indígena. Sin embargo, esta etnicización desde afuera es ambivalente, móvil y múltiple. Por un lado, ha sido utilizada como un mecanismo de discriminación, marginación y opresión por parte del Estado y la sociedad chilena, mientras que, por otro lado, contiene potencial emancipador estratégico si se respeta la autoidentificación, autonomía y diferencia mapuche. Esta etnicización liberadora puede ayudar a movilizar proyectos políticos mapuche a través del apoyo y solidaridad por parte de no indígenas, o a través de la articulación con otras resistencias dentro del país, como la confluencia entre el movimiento

mapuche con el estallido social en Chile de octubre de 2019 con movimientos estudiantiles y movimientos feministas.

Por otro lado, en los últimos 30 años ha habido una creciente revalorización de la cultura mapuche y sus costumbres, tanto por parte de ellos mismos como por parte de la población no indígena, después de un largo período de brutal rechazado e invisibilización. Paradójicamente, esta revalorización también ha sido potenciada, en parte, por políticas públicas de reconocimiento que operan paralelamente a la represión por parte del Estado de las demandas de recuperación de tierras, un claro ejemplo de la ambivalencia de la etnicización. Debido al racismo y devaluación de lo indígena, muchos mapuche que hace años renegaron de sus orígenes o identidad indígena, hoy desean

saber más de ella y revitalizar sus tradiciones y lengua, el mapuzungun.

El objetivo de la siguiente contribución es mostrar la multiplicidad, muchas veces ambivalente, de los procesos de etnicización de lo mapuche. Resaltando que esta etnicización puede ser extremadamente opresora, pero que resignificada por los sujetos autónomos a los que intenta definir adquiere un potencial emancipador. Lo que posibilita tanto la solidaridad como una cooperación superpuesta de luchas comunes entre indígenas y no indígenas.

Para ello comenzaré describiendo la etnicidad como un mecanismo de opresión estatal que reduce a los mapuche a estereotipos racistas, homogeneizándolos y transformándolos en una minoría. Luego analizaré la valoración folklorizante y exotizante del pueblo mapuche, tanto por parte del Estado como por parte de la población en general, como otro tipo de etnicización opresora. Y terminaré mostrando las potencialidades de la etnicización como mecanismo emancipador, que posibilita una reafirmación y revaloración de la propia cultura e historia mapuche, abriendo espacios de autonomía y estrategias de subversión.

LA ETNICIZACIÓN COMO MECANISMO DE OPRESIÓN Y CONTROL ESTATAL

El Estado chileno ha oprimido históricamente a los mapuche ejerciendo la violencia física y militar, además de una violencia epistémica y simbólica, al intentar definir la identidad mapuche como algo homogéneo desde la formación de la re-

pública y con la ayuda de censos y otras estadísticas.

La violencia basal la constituye la etnicización llevada a cabo a través del genocidio llamado eufemísticamente “pacificación de la Araucanía” a mediados del siglo XIX, donde el Estado despojó a los mapuche de sus tierras ancestrales, destinando a la población sobreviviente a pequeños territorios llamados “reducciones”. El Estado pasó a ser dueño de los territorios otorgándose los a criollos y a inmigrantes europeos, en un afán por “mejorar la raza chilena”. Este proceso se basó en una idea racista, eurocéntrica y positivista del progreso; una epistemología violenta etno-nacionalista y homo-hegemónica que sirvió de justificación ideológica para la formación de la mayoría de los Estado nación modernos. La legitimidad del Estado nación se basó en un concepto cultural etno-nacional: una ilusión de un pasado homogéneo común, donde las diferencias culturales y de lengua fueron brutalmente suprimidas. Esta homogeneización fue impuesta brutalmente a los mapuche en Chile; ellos son ciudadanos del Estado nación, pero no son considerados como legítimos, pues no se adecúan a la definición imaginaria étnica y cultural de Chile como un país mestizo, pero mayoritariamente blanco y occidental. Así, la ciudadanía de los mapuche en Chile ha sido históricamente etnicizada e ilegítimizada, constituyéndolos en otro, pero al que tampoco se le otorga la “autonomía deseada y legítima”, conceptos utilizados por la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Esta violencia histórica constituye una deuda que ha desembocado en el actual conflicto entre el pueblo mapuche y el

Estado chileno, cuya violencia ha ido en aumento, especialmente desde los años 1997-1998. Varios autores, entre ellos José Bengoa, Natalia Caniguan y Fernando Pairicán, consideran que estos años marcan el rompimiento de la confianza política de los líderes del pueblo mapuche en la resolución de conflictos mediante una vía institucional. Esto debido al incumplimiento por parte del Estado de los acuerdos alcanzados en el Pacto de Nueva Imperial en 1989 y su cristalización en la Ley Indígena de 1993. Ante esto surgen nuevos actores, como la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), entre otros grupos, quienes abogan por la autonomía y la recuperación de territorio mapuche (Wallmapu). Así, actualmente, diversas comunidades mapuche desean recuperar sus tierras, utilizando para ello diferentes formas de lucha; siendo una de ellas las ocupaciones de terreno. Frente a este conflicto político e histórico, el Estado chileno ha reaccionado con represión y violencia policial, en vez de tratarlo con la particularidad que se merece, según lo estipulado en el convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Incluso se han aplicado contra los mapuche procedimientos estipulados en la Ley Antiterrorista, la cual es extremadamente militarizante y criminalizadora de las demandas mapuche y fue creada durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). Esto ha provocado una escalada de la violencia en el sur de Chile entre comuneros mapuche, la fuerza policial y los actuales dueños legales de las tierras.

Por otro lado, se ha ejercido una violencia epistémica y simbólica, al querer definir la identidad mapuche como algo

homogéneo, conto-homogeneizándolos a través de censos y otras estadísticas. Responder a la pregunta de quiénes son los mapuche en Chile es extremadamente complejo. Es una aporía, como dirían Jacques Derrida, Chantal Mouffe o Ernesto Laclau: es necesaria, pero imposible a la vez. Esta delimitación de lo mapuche y definición de qué es lo que queda al margen, resulta políticamente necesaria, tanto para el Estado como para el pueblo mapuche, pero es a la vez imposible por la heterogeneidad, movilidad e iterabilidad propias de las definiciones identitarias. Esta pregunta genera controversias incluso dentro del mismo pueblo mapuche y sus diversas comunidades, aunque existe acuerdo en que ellos no se autodenominan grupo étnico, sino pueblo indígena u originario. A pesar de esta complejidad, el Estado chileno ha tratado de homogeneizar y contabilizar a los mapuche desde los primeros censos en el año 1907, pero sus cifras varían constantemente. Desde el censo de 1992 las cifras han variado entre un 4,7% y un 9,9%. En 1992 un 9% de la población se consideraba mapuche, en 2002 esta cifra bajó a un 4%, volviendo a subir a un 9,9% en 2017. Las explicaciones para esta variación son diversas. Por un lado, se argumenta que en 2002 se preguntó de una manera menos flexible sobre la pertenencia al pueblo mapuche, mientras que en 1992 y 2017, se les preguntó a las personas si ellas mismas se consideraban pertenecientes a algún pueblo indígena, tomando más en cuenta su subjetividad. Por otro lado, se argumenta que en 2002 hubo una mayor criminalización de la lucha mapuche, lo que podría haber influenciado el que muchas personas no declararan pertenecer al pueblo mapuche.

Otro intento para definir quiénes y cuántos indígenas hay en Chile ha sido la establecida por la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), institución que entrega un certificado de “calidad de indígena” para focalizar la política pública, basándose en la autoadscripción y el sentido de pertenencia. Actualmente 881.000 personas han obtenido su certificado de calidad de indígena, lo que otorga acceso a becas y otros beneficios. Sin embargo, esta cifra está muy por debajo de las 2.185.792 personas que en el censo de 2017 se consideraron pertenecientes a algún pueblo indígena. Esta dificultad en la medición demuestra la imposibilidad de definir identidades, pero también la necesidad de hacerlo, tanto por parte del Estado como por el pueblo mapuche. El Estado utiliza estas estadísticas para poder implementar sus políticas públicas, mientras que estas posibilitan a los mapuche ser receptores de políticas públicas afirmativas y/o legitimar o visibilizar sus demandas, al definirse que ellos representan a un 10% de la población.

LA VALORACIÓN ESTÁTICA Y FOLKLORIZANTE DE LO MAPUCHE: OTRA ETNICIZACIÓN OPRESORA

La valoración estática y folklorizante de lo mapuche resalta sus rituales, costumbres y artesanías como parte de una particularidad exótica de “lo chileno”, como un objeto que se puede vender como una “marca Chile”. Este reconocimiento, supuestamente neutral, en realidad no lo es, ya que no tematiza los conflictos, la reivindicación y la recuperación del territo-

rio y la cultura mapuche. Esta valoración exotizante exalta de una manera idealizada y abstracta al mapuche del pasado, pero no al del presente; al que vive en las comunidades; al que trabaja en la ciudad; al que se ve día a día; al que se le discrimina por su aspecto físico o apellidos. La exotización no considera al otro como un igual, ya que su valor está puesto en su diferencia cultural y no en su calidad de ser humano. Esta versión etnicizadora exotizante de los mapuche se mantuvo incluso durante la dictadura: el mapuche era exaltado por su naturaleza guerrera contra los españoles y por su mestizaje sumiso. Desde la creación de la república de Chile se ha mitificado y romantizado la idea del mapuche guerrero, que ayudó a los patriotas a resistir ante la colonización española, y al mestizaje entre la mujer indígena y el hombre español que habría formado la “raza” chilena.

Esta valoración de lo mapuche es en realidad una etnicización opresora, pues al resaltar desde afuera y de una manera conservadora y tradicional a un y una mapuche que nunca existieron, se despoja de espacio y valor a los mapuche del presente.

ETNICIDAD COMO POTENCIAL EMANCIPADOR

La etnicidad como motor de agencia puede movilizar proyectos políticos basados en la autoidentificación y autonomía mapuche. Una de estas posibilidades emancipadoras de la etnicidad se abre a través de la revalorización de la cultura mapuche por parte de ellos mismos y de su autodefinición como pueblos originarios o indí-

genas y no como etnia. Muchas mujeres y hombres que hace tiempo renegaron sus orígenes o identidad indígena, hoy desean saber más de ella y revitalizar sus tradiciones y lengua, especialmente los llamados mapuche urbanos. Muchas y muchos jóvenes urbanos con padres, abuelas y abuelos mapuche han vuelto a interesarse en su cultura y han decidido rescatar muchas de las tradiciones y aprender la lengua. La lengua se ha revitalizado últimamente, después de haber sido fuertemente reprimida en la educación de Estado, que buscaba homogeneizar la nación, prohibiéndole a los mapuche hablar en mapuzungun. Además, muchos padres y madres no quisieron que sus hijos aprendieran esta lengua para protegerlos de la cruel discriminación que ellos mismos sufrieron durante años.

Por otro lado, cuando la etnicización es realizada por no mapuche, esta posee potencial liberador solo cuando, reconoce y respeta la autoidentificación de los mapuche como pueblo originario y como un otro independiente y autónomo. De esta manera, los no indígenas apoyan o se unen al movimiento mapuche, ya sea buscando visibilizar las demandas en solidaridad con este movimiento, luchando por causas comunes o considerando la resistencia mapuche como una alternativa al sistema social y político chileno. Este tipo de etnicización emancipadora considera al mapuche como un otro igual en derechos y dignidad, pero a la vez diferente e independiente. Se valora su cultura y cosmovisión ancestral, comprendiendo, apoyando y legitimando su lucha. En este tipo de etnicización existe una admiración hacia lo mapuche que puede desembocar en una solidaridad con sus deman-

das o en una lucha conjunta por causas comunes. Esto no deja de ser problemático y requiere de una reflexión constante, pues al ser una etnicización desde afuera, como construcción social de otro, se valora al sujeto por su indigenidad y existe el peligro de caer en una apropiación o paternalismo.

En el caso de la solidaridad con el movimiento mapuche, los no mapuche apoyan sus demandas y las visibilizan con distintos niveles de compromiso, ya sea difundiendo en sus redes sociales, asistiendo a protestas o colaborando más directamente en el movimiento. Si bien en este tipo de apoyo a la causa mapuche, puede producirse una idealización, apropiación o paternalismo, esta solidaridad también puede aportar estratégicamente al movimiento, como lo analiza Sebastian Garbe en su artículo en este “Foro de debate”.

Esta etnicización también presenta potencial emancipador cuando se forman cooperaciones entre mapuche y no mapuche en luchas comunes, como por ejemplo en las demandas por una mayor igualdad social, la defensa del medioambiente frente al extractivismo y las demandas feministas. De esta manera, las diversas luchas se superponen y se potencian; como en el caso de los movimientos estudiantiles de 2006 y 2011; protestas medioambientales; en parte del movimiento feminista y en el estallido social de octubre de 2019. En todas ellas se apoya la resistencia mapuche, la cual condensa simbólicamente la esperanza de una alternativa frente al sistema social y político actual, tanto para indígenas como para no indígenas. Esto se expresa claramente en el uso de la bandera nacional mapuche (*wenufoye*) en protestas no mapuche,

constituyéndose así en un símbolo de la resistencia política frente al neoliberalismo y el extractivismo.

Durante la “Revolución Pingüina” de 2006 (primer gran movimiento estudiantil secundario desde la vuelta a la democracia) y el movimiento estudiantil de 2011, muchos de los líderes estudiantiles eran mapuche y participaron simultáneamente en ambos movimientos. En las luchas medioambientales contra el extractivismo, muchas y muchos líderes han sido mapuche, existiendo además experiencias de cooperación entre indígenas y no indígenas como en el caso de las “guardianas de semillas” de la Asociación Hueichafe Domo. Dentro del movimiento feminista, la Asamblea de Mujeres del Gulumapu agrupa a mujeres de distintos territorios indígenas y no indígenas para proponer transversalmente soluciones a sus demandas de justicia ambiental, social, política y de género, desde una perspectiva territorial. Por último, durante el estallido social, marcado por una serie de protestas a lo largo de Chile desde octubre de 2019 contra el sistema político y económico chileno, hubo una intersección de todas las luchas mencionadas anteriormente con la causa mapuche, apelando a una mayor justicia social y dignidad para todos y todas. Las banderas observadas en estas protestas,

entre muchas otras, fueron la chilena; la *wenüfoye*, la *wiphala*, banderas moradas feministas y los pañolines verdes por el derecho a abortar.

CONCLUSIÓN

En esta contribución se argumentó que la etnicización es un proceso múltiple, ambivalente, moldeable y móvil, que puede constituirse tanto en un mecanismo de opresión como en uno de subversión frente al orden establecido. La etnicidad no es estática y puede movilizarse para distintos fines, siendo el factor decisor para considerarla un mecanismo emancipatorio, el reconocimiento de la autodeterminación del sujeto mapuche, como un actor social válido con poder de agencia. Un actor real, articulado en un movimiento diverso, que niega el concepto mismo de etnia, autodenominándose pueblo originario o indígena. Así, como pueblo originario merece un trato especial por parte de las instituciones (legitimado en el convenio 169 de la OIT), los movimientos sociales y la sociedad en general, debido a la deuda histórica con ellos por el despojo, no solo de su territorio, sino también de su dignidad y autonomía.

ANDREA SILVA-TAPIA

EL “MAPUCHE HIPERREAL” EN EL CONTEXTO DE SOLIDARIDAD INTERNACIONAL: DEL MAPUTUSIASMO AL ESENCIALISMO ESTRATÉGICO

La presente contribución pretende discutir críticamente las imaginaciones y

representaciones étnicas en contextos de solidaridad internacional entre América

Latina y Europa. A partir de un estudio de caso de las actividades de solidaridad internacional con el pueblo mapuche, se examina como los diferentes actores sociales construyen, negocian y desafían imaginaciones y representaciones sobre la sociedad y cultura mapuche. Estos actores son, por un lado, activistas europeos y no indígenas y, por el otro, actores del movimiento mapuche en Chile.

De esta forma, las actividades de solidaridad internacional se consideran como un campo social en el cual diferentes actores participan con sus diferentes positionalidades, privilegios, representaciones e imaginarios. En las acciones de solidaridad, estos actores crean espacios entrelazados de encuentros sociales y culturales en los cuales se negocian las etnicidades que los componen. Estos espacios no son neutrales, pero deben ser examinados como zonas poscoloniales y racializadas de contacto, que, siguiendo a Mary Louise Pratt en su obra *Imperial Eyes* de 1992, conectan personas geográfica e históricamente separadas, creando nuevas subjetividades en el momento de relacionarse.

Es en esta zona de contacto, donde los activistas no indígenas y actores del movimiento mapuche (re)crean, (re)construyen y desafían imaginaciones y representaciones sobre la sociedad mapuche. En consecuencia, dentro de este contexto construyen y desafían una figura de un “mapuche hiperreal”, aludiendo al concepto de “indígena hiperreal” de la antropóloga Alcida Ramos en *Critique of Anthropology* (1992). Entiendo al mapuche hiperreal como una figura imaginada y construida como objeto de intervención del activismo solidario internacional que, a partir de su repetida fuerza representa-

tiva y de los privilegios de organizaciones no indígenas, sustituye y suspende la realidad con una simulación.

Primero, quiero presentar críticamente algunos elementos que componen tal mapuche hiperreal dentro de las redes de solidaridad. Segundo, introduzco una serie de críticas a estas representaciones articuladas desde algunas voces del movimiento mapuche en Chile. Finalmente, sugiero cómo actores mapuche se apropiaron creativamente de la figura del mapuche hiperreal a partir de las nociones de esencialismo estratégico y exceso mimético para sus fines políticos.

EL MAPUTUSIASMO Y LA BÚSQUEDA POR AUTENTICIDAD

Mientras que los pueblos indígenas han sido y todavía son estructuralmente discriminados y colonizados internamente en los respectivos países en las Américas, es interesante ver cómo estas sociedades son imaginadas desde Europa. Particularmente en Alemania, los pueblos indígenas de las Américas han ocupado un rol muy diferente en las representaciones culturales e imaginarios sociales desde hace siglos, por lo que también —esta es mi tesis— desempeñan un rol importante en los espacios de solidaridad internacional.

En una amplia gama de investigaciones en estudios literarios, culturales e históricos la relación imaginada entre Alemania y pueblos indígenas de las Américas ha sido caracterizada con el término “indotusiasmo”. En esta relación muy peculiar, los pueblos indígenas, sobre todo de Norteamérica, son esencia-

lizados y estereotipizados de una forma particularmente positiva. Este complejo representativo no racializa a los pueblos indígenas como inferiores, pero a partir de una perspectiva positiva romantiza a estas diversas sociedades. El indotusiasmo se inscribe así en la cultura alemana desde el siglo xv hasta el presente como un mito nacionalista que reclama una relación particularmente íntima entre alemanes e indígenas (de América). Hasta en el nacionalsocialismo, siguiendo el análisis de Frank Usbeck en *Fellow Tribesmen* (2015), se activó este mito para que los alemanes se pudiesen proclamar los indígenas de Europa.

En base a estas investigaciones es posible entonces analizar las representaciones e ideas sobre los mapuche que los actores europeos y no indígenas movilizan en el contexto de solidaridad internacional. Esto es porque ellos llevan y traducen una supuesta etnicidad de los mapuche a diferentes contextos a partir de sus propios preconcepciones. Creando, de esta forma, algo que yo sugiero llamar “maputusiasmo”: un marco representativo que racializa y estereotipa la cultura y sociedad mapuche a partir de imaginarios mayoritariamente positivos, romantizados y antimodernos. Dentro de este marco actores y organizaciones no indígenas construyen una figura de un mapuche hiperreal como producto de sus imaginaciones y estereotipos. ¿Entonces, cuáles son los elementos de este maputusiasmo y cómo los actores no indígenas lo activan?

En primer lugar, la larga tradición del indotusiasmo en Alemania complica cualquier relacionamiento con las realidades socioculturales y políticas de pueblos indígenas en América Latina. Esto es por-

que el peso de este marco representativo subsume cualquier etnicidad indígena en las Américas bajo lo que se imagina como pueblos indígenas de América del Norte. De esta forma, desde los comienzos de solidarizaciones internacionales con pueblos indígenas de América Latina en Alemania desde la segunda mitad del siglo xx, ha sido un desafío reclamar que en América Latina también existen pueblos indígenas y que ellos existen de forma muy diferente que los del contexto norteamericano.

En varias entrevistas con actores no indígenas de la red de solidaridad en Europa, se pueden identificar algunas características del mapuche hiperreal. Antes de viajar por primera vez al Wallmapu, territorio ancestral de los mapuche, algunos entrevistados cuentan que se imaginaban a los mapuche siguiendo exactamente la idea que se tiene de los pueblos indígenas de América de Norte; sentados alrededor de una hoguera, tocando música tradicional y con vestimenta colorida. Otros admitieron tener una serie de estereotipos sobre los mapuche como tecnológicamente subdesarrollados, habitando lejos de las ciudades en las montañas, cultivando una relación íntima con la naturaleza y los animales y viviendo meramente de la agricultura. Lo que es sumamente interesante en este contexto es que la mayoría de los entrevistados son conscientes que estos imaginarios no pueden ser más que solo estereotipos y no representan la realidad. Ellos articulan, por ejemplo, que comenzaron a interesarse por los mapuche a partir de una idealización y admiración a los pueblos indígenas. ¿Entonces, cuáles son las consecuencias de estar consciente sobre el mapuche hiperreal? Después de

la discusión crítica de sus estereotipos, muchos entrevistados articularon un deseo de conocer la sociedad y cultura mapuche “de verdad” y de viajar al Wallmapu. Interpreto este anhelo como una reacción a la decepción que se produce cuando los imaginarios romantizados son finalmente deconstruidos, pero que ahora deben ser reemplazadas por algo real y auténtico. En otras palabras, habría que sustituir al mapuche hiperreal por uno real. H. Glenn Penny en *Comparative Studies in Society and History* (2006) describe este fenómeno como la “búsqueda por el indígena auténtico” que, sin embargo, siempre termina en frustraciones ya que nunca se llega a una representación final y acabada sobre los pueblos indígenas porque finalmente son ellos mismos quienes tienen la autoridad de determinar quiénes son. Dicha autenticidad, en el contexto de solidaridad internacional, entonces se transforma también en un recurso que legitima o deslegitima cualquier actividad solidaria de los actores involucrados.

En consecuencia, la búsqueda por la autenticidad y la autenticación de solidaridad no es algo que reemplaza al mapuche hiperreal por uno real. Por el contrario, sería más fructífero entender esta búsqueda como un camino que lleva a encuentros y desencuentros de solidaridad entre diferentes actores, en este caso mapuche y no mapuche. Esto crea un campo disputado donde diferentes actores, indígenas y no indígenas, negocian y luchan por la autoridad, acceso y contenido de las representaciones en cuestión. Dentro de este campo, sobre todo las voces mapuche merecen nuestra atención.

DESAFIANDO AL MAPUCHE HIPERREAL

Durante mi investigación de campo en Chile y Europa, tuve la oportunidad de conversar con varios líderes políticos y culturales del movimiento mapuche y discutir, entre otros temas, el fenómeno del maputusiasmo críticamente.

Para comenzar, se rechaza la esencialización acrítica de una identidad mapuche, basándose exclusivamente en lazos de sangre y términos biológicos. En cambio, Llanquiray Painemal, activista mapuche radicada en Berlín, argumenta que ser mapuche se deriva de una posicionalidad anti y decolonial que se puede afirmar o rechazar independientemente de su ascendencia. De ahí, una etnicidad indígena es percibida como algo mucho más integrativo y dinámico que lo que un esencialismo biológico sugiere.

Otra crítica se refiere especialmente a la romantización de pueblos indígenas. Esta contribuye a una malinterpretación de sus realidades sociopolíticas que muchas veces viven en condiciones precarias y amenazadas. Estas cotidianidades muchas veces se contradicen con imágenes de un mapuche hiperreal que supuestamente vive en circunstancias pacíficas y armoniosas. Sobre todo en el contexto de la solidaridad internacional, se rechaza un discurso que asume que ciertos pueblos indígenas pertenecen a determinadas Estados naciones. Ciertas expresiones discursivas dentro del contexto de solidaridad internacional reproducen así un paternalismo nacional hacia pueblos indígenas. En el presente caso, los activistas mapuche critican ciertas formas de hablar sobre ellos, sobre todo cuando los articu-

lan de forma posesiva como “nuestros” indígenas/mapuche. Este paternalismo se expresa también en manifestaciones en Europa, aparentemente en solidaridad con los mapuche, donde exiliados chilenos llevan la bandera chilena sin entenderla como símbolo de un genocidio y de la colonización del Wallmapu.

Otra serie de críticas se refiere a la comercialización del maputusiasmo por parte de individuos o grupos no indígenas. Me compartieron la anécdota de que, en Berlín, existe una organización con nombre mapuche que reclama recaudar fondos para una escuela mapuche en el Wallmapu. Sin embargo, nunca se pudo averiguar a cuál escuela y a cuál comunidad se dedican estos fondos. Esto es solo un ejemplo entre varios en donde se utilizó el maputusiasmo para generar ingresos de forma nada transparente para beneficiarios desconocidos. Es por esto que organizaciones y comunidades mapuche del Wallmapu a veces sospechan de muchas organizaciones solidarias en el extranjero.

De una forma similar, se puede apropiarse el maputusiasmo para los fines políticos de las organizaciones no indígenas y así invisibilizar el mensaje de las voces mapuche. Isabel Cañet, del partido autonomista mapuche Wallmapuwen, contó que un miembro de su partido viajó a Canadá reuniéndose, entre otros, con los grupos solidarios del lugar. Este grupo edita una revista de solidaridad con los mapuche y particularmente una edición contenía una entrevista con el líder mapuche de la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) Héctor Llaitul, en la que le preguntaron, entre otras cuestiones, sobre su opinión de Wallmapuwen. En el testimonio original en castellano, Llaitul contestaba de

forma diplomática, pero en la traducción inglesa apareció una crítica fuerte hacia la política de Wallmapuwen. Isabel Cañet relata que fue más bien el editor de la revista quien no estaba de acuerdo con sus posiciones políticas, dañando así su reputación internacional de forma deliberada.

Un último aspecto dentro de los elementos del maputusiasmo que es desafiado por actores mapuche es la victimización. También fue Isabel Cañet quien critica la (auto)representación de los mapuche dentro de contextos de solidaridad internacional meramente como víctimas. Este aspecto se puede explicar a través del complejo del salvador blanco (*white saviour complex*), una posicionalidad eurocéntrica y privilegiada que continuamente tiende a producir, amplificar y favorecer narrativas victimizantes de grupos racializados y colonizados para justificar su intervención. Este último punto puede ser utilizado para la presente discusión y advierte que los mapuche no son meramente víctimas de un maputusiasmo de actores no indígenas. Más bien, ellos lo (re)apropian creativamente.

ESENCIALISMO ESTRATÉGICO Y EXCESO MIMÉTICO

En la parte final de esta contribución quiero sugerir dos estrategias que actores mapuche presentan para lidiar con el mapuche hiperreal, haciéndolo productivo para sus respectivos proyectos políticos o culturales. Si bien es crucial criticar el maputusiasmo romantizante de actores no indígenas, la autorrepresentación positiva desde los mapuche puede tener un papel importante en los procesos de emancipación y liberación.

Esto no solo se aplica al contexto de los mapuche, sino también a luchas (históricas) de otros colectivos racializados y colonizados. Varios interlocutores mapuche explican que ellos buscan (re)producir y divulgar imágenes positivas sobre la cultura, sociedad y cosmología mapuche en su trabajo como artistas, educadores o activistas solidarios. De esta forma, ellos desafían las representaciones esencialmente despectivas y discriminatorias dentro de la sociedad chilena y en sus medios de comunicación. Del mismo modo, proponen narrativas múltiples sobre las diferentes formas de ser mapuche en el mundo, desafiando el peligro de la historia única, como lo acuña la escritora nigeriana Chimamanda Adichie en su *TED Talk* (2009).

Por ejemplo, el colectivo pedagógico Kimeltuwe, activo en las redes sociales y proyectos de educación en Wallmapu, representa las figuras mapuche de forma amigable y hasta graciosa, como lo declara su fundador, el profesor de mapuzugun Victor Carilaf. Linda Tuhiwai Smith, en su libro *Decolonizing Methodologies* (1999), considera los esfuerzos de autorrepresentación un aspecto fundamental de las luchas por decolonización de los pueblos indígenas, ya que es ahí donde ellos expresan una forma de ver el mundo que contrarresta las imágenes que tiene la sociedad dominante sobre ellos.

Apropiarse de estereotipos (negativos) y tornarlos en algo positivo y dignificante fue descrito por Gayatri Spivak en *The Postcolonial Critic* (1990) como esencialismo estratégico. Si bien contribuye a esencializar una identidad particular, es posible utilizar este momento de esencialización como parte de su estrategia político-cultural. Lo que es sumamente interesante en

este contexto es que los mapuche parecen apropiarse del esencialismo de los actores no indígenas para sus fines. En otras palabras, la larga tradición de un indotusiasmo en Alemania, en el activismo solidario expresado dentro la figura del mapuche hipereal, es estratégicamente apropiado por actores mapuche para generar visibilidad internacional y para construir alianzas solidarias. En las palabras de Vicente Painel, ex presidente de la cooperativa mapuche Kvme Mogen, el maputusiasmo puede ser utilizado, por ejemplo, para parar la represión contra su pueblo.

El uso estratégico del mapuche hipereal puede tener otro efecto positivo en la sociedad mapuche, según cuenta Andrea Cotrena, activista mapuche radicada en Bélgica. Entre otras actividades, ella apoya la comunidad de su familia en la implementación de proyectos de un turismo cultural y ecológicamente sostenible. En su perspectiva, el contacto entre la comunidad y visitantes no indígenas puede tener un impacto positivo de la siguiente forma: su perspectiva es que los visitantes, influenciados por estereotipos del maputusiasmo, preguntan a los miembros de la comunidad sobre su cultura y costumbres. En consecuencia, esto impulsa a la comunidad misma a cuestionar cómo su identidad, el uso cotidiano de su lengua y costumbres han sido discriminados y de esta forma desaparecido. En consecuencia, la confrontación con el maputusiasmo de los visitantes puede desprender procesos de concientización y revitalización de su cultura e idioma.

Interpreto esta experiencia como una expresión de un exceso mimético del contacto interétnico de ambos grupos. Según el antropólogo Michael Taussig en *Mimesis and Alterity* (1993), la idea de un ex-

ceso mimético hace visible la transformación y adopción creativa de etnicidades a partir de la imitación mutua por parte de culturas indígenas y occidentales. En este caso, el maputusiasmo produce este tipo de exceso mimético en la forma en que la comunidad mapuche imita la imitación de una supuesta etnicidad indígena que los visitantes traen a la comunidad. Este intercambio contribuye al proceso de revitalización cultural de la comunidad y, en un próximo paso, tiene el potencial de transformar el esencialismo de los visitantes, ya que ellos nuevamente deberían cuestionar sus estereotipos debido al contacto que tienen con la comunidad.

CONCLUSIÓN

Esta contribución apunta a presentar los encuentros de solidaridad internacional como un escenario conflictivo y disputado, en donde diferentes imaginaciones sobre la etnicidad de los mapuche son creadas, inventadas y desafiadas. De ahí, organizaciones y actores no indígenas de las redes de solidaridad crean una figura que sugiero llamar mapuche hiperreal.

Esta figura, particularmente en Alemania, es el resultado de una larga historia de estereotipos positivos sobre pueblos indígenas en las Américas. Actores mapuche, vinculados a las redes internacionales de solidaridad, no solo critican al mapuche hiperreal, sino que también sugieren formas innovadoras para hacerlo productivo para sus proyectos políticos o culturales. De ahí se desprende un exceso mimético en el contacto interétnico entre mapuche y no indígenas donde ambas partes participan en un intercambio transculturalizante. Esto permite sacar por lo menos dos conclusiones. Por un lado, las etnicidades no se configuran de forma esencializante, ni solo localmente. Más bien, como demuestra el caso de las redes de solidaridad, también se articulan en conexiones internacionales y translocales. Por otro lado, este caso sugiere que las etnicidades siempre son relativas, dinámicas y construidas en intercambio. En consecuencia, la figura del mapuche hiperreal arroja más luz sobre los actores no indígenas, sus imaginaciones y posicionalidades, que sobre la sociedad y la cultura mapuche.

SEBASTIAN GARBE

AMPLIACIÓN DE DERECHOS ÉTNICOS EN EL MARCO DE LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN COLOMBIA. PARADOJAS DEL FORTALECIMIENTO DE LAS GUARDIAS EN EL CAUCA CONTEMPORÁNEO Y POSACUERDO

A través del ejemplo de la guardia indígena y cimarrona del Cauca, Colombia, la presente contribución busca dar unas pistas sobre cómo “etnicidad” es aprovechada como estrategia de resistencia para

asegurar la supervivencia de los sujetos así categorizadas, y cómo esta resistencia oscila entre integración y autonomía en la era poscolonial. Para ello, es crucial entender que esta supervivencia es literal,

pues la violencia armada en el Cauca se dirige contra estos pueblos y sus proyectos de vida aun después de la firma del Acuerdo Final de Paz (AFP) entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) en 2016. Por ello y ante la negligencia del Estado, las guardias destacan como único sistema de seguridad viable, pero también como símbolo de la construcción autónoma e integral de paz, un imaginario cada vez más anhelado por varios sectores sociales. Esta creciente legitimidad ha permitido a unos avanzar con proyectos de autonomía y a otros la integración con instituciones de protección y/o la ejecución de sus tareas de protección como subcontratados. Concluiré trazando algunos interrogantes que parten de ese proceso ambiguo de resistencia. El texto está basado en entrevistas y observación participativa realizadas entre enero y febrero del año 2019 en el marco de un estudio exploratorio para el Instituto Colombo-Alemán para la Paz (CAPAZ) con el título “¿Fortalecimiento de autonomía o del Estado? El reconocimiento diferencial de las guardias de autoprotección en el acuerdo de paz y su cooperación en el territorio en el marco del posacuerdo”, junto con Axel Rojas (Universidad del Cauca), Sergio Coronado (Universidad Libre de Berlín) y Vanesa Useche (Universidad del Cauca).

DERECHOS ÉTNICOS EN COLOMBIA PRE Y POSACUERDO

Para la población indígena y afrodescendiente, los derechos étnicos en Colombia

están basados en el convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajadores, aprobado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991 y prescritas en la Constitución de 1991 y la ley 70 de 1993. Estas comprenden para las comunidades indígenas derechos a la identidad cultural, a la autonomía política, el gobierno propio y la jurisdicción propia, y el derecho a territorios colectivos (a afrodescendientes en menor medida). Los derechos étnicos han sido marcados por una noción de *indigeneidad*, que está entrelazada, como ya lo han mencionado Peter Wade y otros, con cultura, ruralidad y el medio ambiente, relegando a los afrodescendientes a una posición comparativamente desprivilegiada. El Capítulo Étnico, incluido en el *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera* del año 2016, ha actualizado la relación entre sociedad mayoritaria y comunidades étnicas y, entre otros, garantiza que “[p]ara el diseño e implementación del Programa de Seguridad y Protección para las comunidades y organizaciones en los territorios se incorporará perspectiva étnica y cultural. Se garantizará el fortalecimiento de los sistemas de seguridad propios de los pueblos étnicos, reconocidos a nivel nacional e internacional como la Guardia indígena y la Guardia Cimarrona”.

CONTEXTO ACTUAL DE VIOLENCIA

Mientras que la inseguridad y violencia en el Cauca siempre han sido una preocupación para las comunidades, a casi cuatro años de la firma de paz, la cuestión

de seguridad es cada vez más crucial, pues la violencia contra organizaciones y activistas sociales y étnicos está en aumento. Desde la firma de paz hasta el 15 de agosto de 2020 han sido asesinados 988 líderes sociales en todo el país, 261 de estos indígenas y 72 afrodescendientes, como lo señala INDEPAZ. El Cauca lidera esta triste estadística. La violencia desproporcionada contra líderes rurales y étnicos se debe en su mayoría a su resistencia (aunque desde epistemologías culturales diversas) contra actores económicos que aspiran ampliar la productividad legal e ilegal en el departamento, luego de la desmovilización de las FARC-EP y su repliegue en esta zona.

En el marco del AFP se han desarrollado medidas de protección colectivas con enfoque étnico y sensibles al contexto. La Unidad Nacional de Protección (UNP), inscrita en el Ministerio del Interior, está encargada de coordinar y ejecutar la protección de personas o colectivos, cuyas vidas, a razón de su trabajo, se encuentran amenazadas. Esta unidad trabaja con 78 colectivos a lo largo del país, dentro de los cuales la mayoría son indígenas y comunidades negras, y de manera individual con aproximadamente ochocientos líderes indígenas y más o menos quinientos afrodescendientes (estado en febrero de 2019). Las medidas incluyen protección material (chalecos, *walkie-talkies*, etc.), inmaterial (formación en derechos étnicos, etc.), y espiritual (armonización del territorio). La UNP ha admitido que tiene una gran debilidad a nivel rural. Sobre todo, en casos de comunidades indígenas y afros, las medidas de seguridad a menudo no son capaces de impedir el asesinato como lo señala Pablo Elías, di-

rector de la UNP (en *Las personas defensoras de los derechos humanos y las empresas en Colombia*, marzo de 2020). Además, se han presentado casos de escoltas seleccionados por contratistas de la UNP con vínculos paramilitares (en *¿Cuáles son los patrones?*, Comisión Colombiana de Juristas *et al.*, 2018).

Ante estos desafíos, la UNP ve a la guardia indígena como una entidad mejor equipada para brindar protección integral a sus comunidades. El fortalecimiento de estas además “tiene unos efectos un poco más grandes [fortaleciendo a la comunidad de manera integral], que en últimas también es más barato”, como lo menciona Juan Carabalí, coordinador del Equipo de Evaluación de Riesgo Colectivo, de la UNP.

LAS GUARDIAS INDÍGENAS, CIMARRONAS Y CAMPESINAS COMO ESPERANZA PARA UNA PAZ INTEGRAL

Las guardias indígenas, cimarronas y campesinas se pueden comprender como sistemas de seguridad integrales comunitarios, que pueden ser coyunturales, semipermanentes o permanentes y consisten en un servicio social no remunerado, no armado. Su labor es promover la seguridad y paz de una manera integral, pues no se limita a una seguridad física o una paz negativa (véase Galtung 1971), sino que comprende el control territorial y la protección de la naturaleza, el trabajo comunitario y la minga, y la resolución de conflictos al interior de la comunidad y con comunidades vecinas: “el guardia, muchas veces, la gente se lo imagina ar-

mado. No. Es de ir a concertar, ir a dialogar, ir a quitarle la gente que van a asesinar, a los grupos armados se las quitan. Sí, eso lo hacen las comunidades negras todo el tiempo y las comunidades indígenas, todo el tiempo”, como señaló Juan Carabalí en entrevista realizada el 23 de abril de 2019. Las y los miembros de la comunidad que prestan servicio de guardia se identifican por el tradicional bastón de mando, un pañuelo y un chaleco. Sin entrar en detalles, cabe resaltar que el marco legal de estas depende del marco legal general con el cual cuentan las comunidades, que otorga más derechos de autonomía a los pueblos indígenas, menos a los afrodescendientes, e incluye a los campesinos en la sociedad mayoritaria. Por ello, la guardia campesina no cuenta con ningún marco legal especial, mientras las y los guardias indígenas (creadas a partir de 2001) y cimarronas (a partir de 2013) están subordinados/as a sus autoridades locales, ya sea el cabildo o el consejo comunitario. En el Cauca, la guardia indígena es particularmente fuerte, aunque en los últimos años también se ha observado un gran incremento de consejos comunitarios con guardia Cimarrona, 19 de los 43 consejos comunitarios ya tienen guardias, según Víctor Hugo Moreno Mina, consejero mayor de la Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca (ACONC) hasta marzo de 2020, según la entrevista realizada el 22 de febrero de 2019. Ambas guardias son reconocidas por impedir la entrada no autorizada de actores armados en su territorio o por rescatar a sus líderes de las manos de actores armados. Partiendo de un taller interétnico de la guardia, financiado por la cooperación internacional en 2018,

algunas guardias indígenas y cimarronas cooperaron y “llevaban [delincuentes] a los centros de armonización indígena, pero los capturaban en territorio negro” y cuando el centro de armonización indígena “ya no dio abasto” los remitían a la Fiscalía. Ese año se creó también en el Cauca la guardia interétnica, compuesta por la indígena, cimarrona y campesina, con el fin de alinear sus procesos.

RECONOCIMIENTO DE LAS GUARDIAS MÁS ALLÁ DE SUS TERRITORIOS

Ante la incansable resistencia de las comunidades contra la violencia, las guardias parecen haberse convertido en un símbolo de esperanza. Así lo afirma Edgar Alberto Velasco Tumiña, secretario técnico del Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO): “[la guardia indígena] es ejemplo en muchas partes del mundo de resistencia frente a la guerra. [...] colectivamente hemos aprendido a perder el miedo, el miedo a la guerra, a los armados [y resistimos] a los terratenientes, a las multinacionales y al mismo gobierno. Entonces hay un logro político bastante importante para el movimiento indígena”.

La narrativa de la guardia como defensora del territorio y constructora de paz ha facilitado alianzas con una gama amplia de actores; con la cooperación internacional, el movimiento estudiantil, los movimientos de protección al medio ambiente, o la izquierda urbana. Últimamente, la creación de la guardia interétnica en sí misma es un esfuerzo para superar las brechas étnicas y/o racistas. Un ejemplo del

lugar simbólico que han ido adquiriendo las guardias, más allá de sus territorios, se ha podido observar en la Asamblea Legislativa Popular y de Los Pueblos, llevada a cabo en octubre de 2018 en Bosa (territorio ancestral Muisca), una de las localidades marginales al sur de la capital. Allí cumplían para todo el conjunto de participantes diversas tareas, tanto de control de entrada y salida, así como de orden interno y disciplina (por ejemplo, la no ingesta de licor en el evento). Pareciera que su alteridad étnica-rural ha permitido que irrumpen cada vez más en los escenarios mestizo-urbanos.

¿PROCESOS DE RESISTENCIA DESDE LA INTEGRACIÓN O DESDE LA AUTONOMÍA? DOS EJEMPLOS

El fortalecimiento de las guardias indígenas y cimarronas y su creciente legitimidad han liberado nuevas dinámicas que pueden parecer contradictorias. Esto se debe a que responden al contexto legal y de facto específico al que las comunidades están sumergidas en el Cauca.

Una de estas dinámicas es la creciente cooperación entre las guardias indígenas y la UNP. Como se ha mencionado anteriormente, las guardias indígenas han sido fortalecidas mediante las rutas de protección colectiva por parte de la UNP con intuitivos, radios, motos, carros, bastones de mando, etc., y se han llevado a cabo formas de fortalecimiento inmaterial y espiritual. Además, la UNP ha firmado convenios con dos organizaciones indígenas grandes, según Juan Carabalí (entrevista del 23 de abril de 2019). Esto

les permite mayor control sobre la implementación de las rutas colectivas e individuales al interior de sus comunidades, pues pueden asegurarse que las medidas de protección no ponen en riesgo a la comunidad o crean conflictos al interior de ellas, y que las formaciones se adapten mejor a sus necesidades. Los convenios les facilitan ofrecer compensaciones a sus guardias, cosa que tiene mayor relevancia para las guardias permanentes y en proceso de liberación de la madre tierra, y podría ser un incentivo adicional para jóvenes que a menudo reciben ofertas por grupos armados y narcotraficantes. Sin embargo, otras guardias pertenecientes a organizaciones indígenas más pequeñas no tienen acceso a estos convenios, pues no cumplen con la capacidad administrativa que la UNP exige.

Otra dinámica es el avance de los proyectos de autonomía de los consejos comunitarios. Carabalí considera personalmente –sin que esto sea una postura institucional– que “hay cierto miedo por parte del gobierno a querer reconocer la guardia cimarrona, bajo un argumento que está lleno de prejuicios, de falta de entendimiento, de racismo. Y es que dicen que, por ejemplo, la guardia cimarrona se puede convertir en una guardia armada. O puede convertirse en un grupo armado, como una autodefensa armada. [...] Lo que pasa es que [los indígenas] tienen un marco legal un poco más avanzado, entonces uno lo ve desde la misma jurisdicción especial que tienen ellos: la jurisdicción indígena, el decreto 4633” (entrevista del 24 de abril de 2019). Por esta razón, los consejos comunitarios pertenecientes a ACONC avanzaron en consolidar el diseño de un sistema de justicia

propia, al que está subordinado la guardia. Es articulada por el tribunal de ética y justicia ancestral y se han creado unas coordinaciones de guardia por microzonas para la articulación y el mejoramiento del control territorial, y la resolución de conflictos al interior y entre comunidades (entrevista con Víctor Hugo Moreno Mina). Así, a través de la creación de hechos, se ha logrado no solamente la ampliación de derechos étnicos, sino también buscar asegurar la infraestructura para su realización. En la consulta previa para la justicia transicional con pueblos negros, afros, raizales y palenqueros (NARP) se reconoció finalmente la necesidad de armonizar los derechos étnicos y se comprometió a cooperar para la justicia transicional con la guardia cimarrona y la justicia propia, así como construir centros de armonización, en caso de que sea necesario, como indica el acta de sesión protocolización de los preacuerdos y aprobación de acuerdos de las herramientas del Sistema Integral de Verdad Justicia, Reparación y No Repetición SIVJRNR, el Reglamento de la JEP, los procedimientos de la CEV y la UIA del 19 y 20 de diciembre de 2018. Estos avances podrían en un futuro facilitar también el acceso de la guardia cimarrona a las medidas de fortalecimiento de la UNP. La situación económica es otra preocupación de las guardias cimarronas, como lo expresó Héctor Marino Carabalí Carrupi, consejero mayor del Consejo Comunitario Cuenca Río Timba-Mari López en entrevista realizada el 26 de marzo de 2019: “[L]os compañeros indígenas tienen mal o que bien unas transferencias y en esas transferencias pues tienen unos proyectos, que ellos les dan nombre, por ejem-

plo, proyectos de formación en Derechos Humanos y no sé qué. Y a través de esos proyectos pues ellos pueden dar algún... buscar alguna figura como de compensar el tiempo que el compañero va a dedicar a esa labor comunitaria”.

CONCLUSIÓN

El presente ensayo tuvo como objetivo reflexionar sobre algunas de las dinámicas que surgen de la ampliación del marco legal étnico mediante el fortalecimiento de las guardias, previsto en el capítulo étnico del AFP. En primer lugar, hay que constatar que las guardias indígenas, cimarronas y campesinas desempeñan un papel fundamental en la protección de las comunidades y de la naturaleza ante la ausencia estatal. De este modo, sirven como ejemplo para varios sectores mestizo-urbanos que buscan alternativas para combinar resistencia al capitalismo predador y la construcción de paz. Por último, el ejemplo de las guardias demuestra que asistimos a un proceso ambiguo de resistencia que oscila entre integración y autonomía. En conclusión, pongo en consideración ver el fortalecimiento de las guardias indígenas y cimarronas como un ejemplo de cómo el concepto de “etnicidad” puede ser aprovechado para aliarse con diferentes sectores e interpelar e irrumpir cada vez más los espacios hegemónicos. Para ello, como lo han demostrado los ejemplos, es necesario actuar desde una posición fuerte que se traduzca en autonomía. A la vez, estos procesos abren interrogantes sobre posibles efectos secundarios de la “integración”, que pueden comprometer la construcción

de una paz con seguridad integral para y desde los pueblos. Por ello, es importante evitar que un fortalecimiento desigual de las guardias mediante la UNP y otras entidades crea o intensifica conflictos entre comunidades. De igual manera, el empoderamiento material de la guardia y el énfasis en la seguridad física lleva

conigo también la responsabilidad de no perder de vista las demás dimensiones de seguridad colectiva, como lo son el fortalecimiento y bienestar social, cultural, económico, político y espiritual de las comunidades.

MARÍA CÁRDENAS

LA DEFENSA TERRITORIAL MÁS ALLÁ DE LA RESISTENCIA: MUJERES AMAZÓNICAS TEJIENDO REXISTENCIA EN ECUADOR

En octubre de 2013, un grupo de líderes indígenas de diferentes organizaciones y nacionalidades amazónicas del Ecuador –kichwa, waorani, shuar, achuar, sápara, shiwiar y andoa– organizaron una marcha en resistencia al lanzamiento de la XI Ronda Petrolera y a la decisión del gobierno ecuatoriano de declarar la explotación petróleo en el Parque Nacional Yasuní como de interés nacional. Desde ese momento estas mujeres, quienes se autodenominan “Red de Mujeres Amazónicas”, han desafiado no solo las lógicas de ocupación y expansión extractiva en sus territorios, sino también las políticas de desarrollo promovidas por el Estado ecuatoriano.

Este texto busca reflexionar sobre algunas de las diversas formas, propuestas y estrategias que las mujeres activas en esta red emplean al momento de confrontar al Estado, y que van más allá de un mero “rechazo” al extractivismo. Al contrario, la Red de Mujeres Amazónicas se caracteriza por una forma de hacer política que pone en el centro la reproducción de la vida humana y no humana, y expande lo que entendemos por “resistencia”.

CONTEXTO

La marcha de las Mujeres Amazónicas se enmarca dentro de una práctica política e histórica del movimiento indígena en Ecuador. Este es el caso de la famosa marcha de 1992, donde se exigió al gobierno de Rodrigo Borja el reconocimiento de títulos territoriales globales y del Estado plurinacional. Sin embargo, en 2013 esta marcha fue organizada y liderada completamente por mujeres líderes indígenas, en un momento en que las organizaciones de base en la Amazonía ecuatoriana estaban muy debilitadas. Esta debilitación se da a causa de la creación de organizaciones indígenas paralelas a las ya existentes, más afines a la explotación petrolera y minera, apoyadas y financiadas por el gobierno de la Revolución Ciudadana; y a causa de la cooptación de algunos liderazgos históricos y masculinos dentro del movimiento indígena.

Un grupo de mujeres amazónicas, en su mayoría líderes electas por sus nacionalidades o comunidades, decide entonces posicionarse públicamente en contra del extractivismo. Es así que elaboran co-

lectivamente una declaratoria en defensa de la vida y de la “Selva Viviente” y llevan “su voz” a Quito con esta marcha. En su comunicado, las Mujeres Amazónicas proclamaban: “Defendemos el derecho de las mujeres a defender la vida, nuestros territorios y a hablar con nuestra propia voz”. La marcha, que recibe mucha atención pública y mediática, es precedida además por la intervención de Alicia Cahuilla, lideresa waorani y en ese entonces vicepresidenta de la organización waorani NAWE, en el pleno de la Asamblea Nacional. Contradiendo la posición del mismo presidente de la NAWE, quien decidió favorecer la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuní a cambio de desarrollo para las comunidades, y rechazando leer un discurso elaborado por otras personas sobre los beneficios de la extracción petrolera, esta lideresa habla firmemente en contra del extractivismo. Frente a los rostros estupefactos de los y las asambleístas de la bancada oficialista, Cahuilla pronunció las siguientes palabras: “Hemos venido acá para decir que en nuestros territorios hay siete empresas operando en la Amazonía, en territorio waorani. ¿Y qué beneficios hemos recibido de estas siete empresas? En mayor pobreza hemos quedado. [...] Como una mujer yo he nacido en el Yasuní. Ahora que hablan tanto de Yasuní, nosotros los waorani no estamos de acuerdo con explotar. Porque nosotros somos mujeres que hemos venido luchando, cuidando nuestra selva, nuestros ríos, nuestros árboles... Cuidando de nuestros hijos, ahora que dicen tanto de la universidad... ¿Dónde está la universidad en la Amazonía? Como waorani nos hemos formado como científicos, biólogos, pero ¿dónde vamos a vivir?”.

Tanto la marcha organizada por las Mujeres Amazónicas como el discurso de Alicia Cahuilla se volvieron momentos simbólicos en la articulación de estas mujeres y en la memoria colectiva ecuatoriana. Estos momentos también revelaron los límites en las estrategias neo-extractivistas de ocupación territorial impulsadas por el gobierno de Rafael Correa. Si bien estas estrategias ganaron más acceso a territorios amazónicos a partir de un discurso desarrollista y de la promesa de emancipar a la Amazonía de la pobreza y del olvido histórico, son incapaces de realmente pensar en un diálogo que deje de relacionarse con cuerpos “otrxs” como meros beneficiarios de servicios y compensaciones. Un ejemplo de esto es la invitación del expresidente Rafael Correa a las Mujeres Amazónicas, quienes llegaron a Quito el 23 de octubre de 2013 después de haber marchado durante ocho días, a la Ciudad del Milenio de Pañacocha en la Amazonía norte, para dialogar sobre “los pedidos” de estas mujeres en presencia de esta magnífica obra de urbanización y progreso.

Las Mujeres Amazónicas, en efecto, no vinieron a pedir “algo” o a formular un mero reclamo relacionado a la acción o inacción del Estado. Más bien, su presencia fue un claro mensaje de “estamos aquí”, traemos las voces de las comunidades quienes no fueron consultadas, y estamos con propuestas más allá de las promesas desarrollistas que nos vienen a ofrecer. Estas propuestas, aunque excedan lo que el Estado moderno es capaz de entender como propuestas políticas aceptables, ya que hablan de la vida en claves que explotan los binarismos modernos de cultura versus naturaleza, irrumpen el

espacio público. En efecto, las marchas, los plantones, el discurso político de estas mujeres son parte de un entramado complejo, que invoca constantemente la selva viva, y no deben reducirse a meros “eventos” separados de la reproducción de la vida en su sentido no solo humano.

En lo que sigue de mi intervención, trataré de brindar un análisis sobre la lucha de las Mujeres Amazónicas más allá de las interpretaciones más evidentes, o más bien más visibles, sobre las acciones que estas lideresas han emprendido. Más bien me enfocaré en las tramas de vida —un concepto que tomo del diálogo de Gladys Tzul Tzul con Raquel Gutiérrez— que sostienen y exceden la protesta y hacen de las expresiones de resistencia de estas lideresas algo más que una práctica restringida por el poder, es decir, restringida por lo que se quiere resistir. De esta forma invito a pensar y especular sobre la resistencia de la Red de Mujeres Amazónicas en términos de *resistencia*.

PENSANDO LA REXISTENCIA

Resistencia es un término que está en diálogo con diversos enfoques decoloniales que piensan la “re-existencia” como las prácticas que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder confrontar la realidad hegemónica establecida (véanse los trabajos de Adolfo Albán Achinte, Catherine Walsh, Betty Ruth Lozano, Nelson Maldonado-Torres, Enrique Leff y Porto Gonçalves). Sin embargo, mi adopción del término *resistencia* se inspira principalmente en una imagen que la lideresa Amazónica Elvia Dagua tejió en una de

sus artesanías: la araña tejedora. Según Dagua, “[La araña tejedora] no descansa ni de día ni de noche. Somos como ella, mujeres trabajadoras. [...] Es una araña que teje las 24 horas del día” (entrevista realizada el 27 de agosto de 2017 en el distrito de Madre Tierra, cerca de la ciudad de Puyo).

La araña tejedora de Dagua ofrece una imagen precisa y útil para concebir la intersección entre las luchas cotidianas de las Mujeres Amazónicas y su lucha territorial. De hecho, la autora de esta artesanía utiliza el diseño de la araña tejedora para describir cómo ella y otras mujeres (trabajadoras) amazónicas tejen su propia red para sostenerse a sí mismas, a sus familias extendidas, y su lucha territorial al mismo tiempo. En otras palabras, la red de las mujeres amazónicas se caracteriza por fusionar aquellas prácticas y relaciones que hacen posible la vida —en sus comunidades, la selva y las ciudades— con aquellas prácticas que sostienen y alimentan su lucha territorial. El término *resistencia*, entonces, se refiere precisamente a esta no separación entre las prácticas y relaciones que facilitan y reproducen la vida humana y no humanas, y defienden la vida misma de la ocupación extractiva.

Esto significa que la *resistencia* incluye aquellas prácticas que nacen de los espacios de vida no ocupados. La no ocupación no debe ser malinterpretada como la ausencia de poder, ya que no existe una verdadera posibilidad de vivir fuera o sin ser permeados de alguna forma por los órdenes (o a veces desórdenes) capitalistas, patriarcales y coloniales, que se han ido sedimentando desde tiempos que nos preceden. Sin embargo, estos espacios no ocupados deben ser entendidos como

aquellas zonas invisibilizadas desde el pensamiento moderno/colonial, debido a su falta de atractivo para un poder que solo puede reproducirse en sus propios términos. Los términos propios del poder capitalista rechazan constantemente aquellos espacios de reproducción de la vida o de relaciones afectivas y de cuidado con seres humanos y no humanos como poco idóneos, e incluso desechables, para la acumulación de capital, aunque en realidad, estos lugares de reproducción de la vida son en el fondo los más indispensables para la misma generación de capital, ya que sin la reproducción de cuerpos y de naturaleza no existe materia prima que explotar, como nos recuerda Silvia Federici.

En este sentido y en relación a las luchas territoriales que se están dando por toda Latino América, la *resistencia* nos invita claramente a dejar de pensar en los términos que el poder en clave extractiva nos obliga a pensar, mayormente limitando nuestra atención a la dinámica de ocupación/desocupación de cuerpos-vidas-territorios. En las palabras del antropólogo libanés-australiano Ghassan Hage, esta preocupación por la ocupación/desocupación niega aquellas formas de existir que no están todo el tiempo gobernadas, saturadas o definidas por el poder y que son fuente de prácticas políticas alternativas, o lo que él llama una “alter-política”.

En el caso de la Red de Mujeres Amazónicas, nuestra relación de colabor con algunas de sus integrantes, que ha incluido conversaciones extensas, compartires cotidianos, la organización de talleres, de viajes y de charlas, me ha permitido percibir la importancia de aquellos espacios de *resistencia* invisibilizados desde los cuales

las mujeres tejen sus propuestas, sus acciones y estrategias. Estos espacios de *resistencia* deben ser diferenciados de espacios de existencia, esencializados como eternos continuos intocados por el paso de la historia, proveniente realmente de una ontología existencialista que ha objetivado a sujetos “otrxs” a su manera. Los espacios de *resistencia* de las Mujeres Amazónicas deben ser más bien entendidos como espacios que se han reinventado una y otra vez con el paso del tiempo, fruto de cómo los distintos pueblos se han transformado y cambiado su ser-en-el-mundo, aunque este ser haya sido negado una y otra vez por la forma única de contar la historia moderna-colonial.

Es así que estos espacios de *resistencia* incluyen desde formas afectivas de cultivar la yuca, hasta estrategias de cultivo en suelos contaminados; formas de transmitir conocimiento a través de tejer artesanías en barro o en semillas, hasta la venta de artesanías a ciudadanos y ciudadinas que no pueden ver más en ellas que una mercancía folclórica. Estos espacios de *resistencia* se caracterizan entonces por prácticas modernas y nunca-modernas, es decir, por prácticas que reproducen la vida tanto fuera de relaciones capitalistas o continúan formas alternativas de transmitir conocimiento.

A continuación, me gustaría entrever la resistencia en términos de *resistencia* desde un tema que ha sido crucial en nuestro trabajo de colabor con algunas lideresas de la Red de Mujeres Amazónicas: la artesanía. Este tema se volvió con el tiempo crucial para entender cómo ciertos momentos son atravesados por las distintas tramas de vida de las mujeres amazónicas son

parte activa y que hacen de la “resistencia” algo más que un objeto aislado de análisis.

LA ARTESANÍA COMO REXISTENCIA

El tejer la artesanía, aunque al parecer es un tema separado de la resistencia antiextractiva, vincula como un hilo conductor la lucha territorial con las diversas luchas cotidianas que las mujeres amazónicas llevan a cabo. Aunque no todas las mujeres de la Red están involucradas en esta actividad, hay muchas de ellas que han encontrado en la producción, transporte, enseñanza y venta de la artesanía una manera de facilitar su trabajo organizativo, que muchas veces involucra tener que migrar a la ciudad para cumplir su rol como lideresas y dejar sus actividades comunitarias de autosubsistencia. La artesanía cubre entonces las necesidades diarias de las mujeres en las ciudades, que no tienen una red comunitaria sostenible y requieren recursos para alimentar a sus familias y educar a sus hijos. Es así que la práctica de tejer y vender artesanía está siempre presente en las marchas, congresos, y conversatorios de las Mujeres Amazónicas, llenando de colores, formas y significados las veredas, los coliseos y las instituciones educativas y públicas.

La artesanía como *resistencia* es también trabajo, un trabajo intelectual y de transmisión de memoria viva que desafía la manera en la que el mercado capitalista y racista quiere transformar a las artesanías en meras “mercancías”, y colocar a las mujeres indígenas no como sujetas pensantes, sino como hacedoras “por na-

turalidad” del trabajo manual no cualificado, como nos recuerda la pensadora Maya-Kaqchikel Aura Cumes. Sin embargo, las Mujeres Amazónicas no se ven como fuerza laboral precaria y meramente manufacturera de materia prima, sino como tejedoras intelectuales y transmisoras de conocimiento. Para percibir este aspecto de la artesanía, la relación e intercambio con algunas lideresas amazónicas ha sido crucial, quienes me han enseñado que las artesanías no se hacen “así no más”. Ver de cerca los procesos complejos de tejer barro o *mullus*, no solo en la técnica que está muchas veces en constante relación con la selva, sino en cómo los diseños de las artesanías cuentan y transmiten las historias de la “araña trabajadora” o de la “mujer boa”, ha revelado la importancia de mantener viva la memoria sobre la selva en sus comunidades. Es esta memoria la que alimenta el compromiso vital con lo que se quiere defender cuando se resiste anti-extractivamente.

Esto no quiere decir que solo las Mujeres Amazónicas, tejedoras de barro y semillas, pueden defender la selva y comprometerse vitalmente con la defensa de la misma. Con esto más bien quiero mostrar un espacio crucial de *resistencia* de estas mujeres, que sostiene su resistencia en sus propios términos. Nuestros términos por ende tienen que ser contruidos a partir de los espacios de *resistencia* que vayamos construyendo desde nuestras realidades y que transformen nuestro compromiso con la Amazonía y las comunidades en lucha. Este tejer *resistencia* por parte de las Mujeres Amazónicas se vuelve entonces un aporte fundamental para pensar seriamente en alternativas al extractivismo. La razón más simple por

la cual la resistencia en términos de *resistencia* es importante es porque sin poner la vida y la reproducción de la vida en el centro es imposible pensar en verdaderas alternativas al modelo capitalista patriarcal que atraviesa nuestros cuerpos-territorios. La razón, tal vez más compleja, por la cual la *resistencia* se vuelve fundamental es porque necesitamos hoy en

día más que nunca espacios, que no estén completamente gobernados por el poder capitalista, desde los cuales podamos hacerle frente a esta guerra contra la vida misma. Es desde este frente de vida que las Mujeres Amazónicas siguen tejiendo su *resistencia*.

ANDREA SEMPÉRTEGUI

AUTORES

| Encarnación Gutiérrez Rodríguez, catedrática y doctora en Sociología. Justus-Liebig-Universität, Giessen. Alemania, E.Gutierrez-Rodriguez@sowi.uni-giessen.de.

| Andrea Silva-Tapia, doctora en Sociología y académica. Justus-Liebig-Universität, Giessen. Alemania, andrea.silva-tapia@sowi.uni-giessen.de.

| Sebastian Garbe, doctor en Sociología y académico. Justus-Liebig-Universität, Giessen. Alemania, Sebastian.M.Garbe@sowi.uni-giessen.de.

| María Cárdenas, *master of arts* en Estudios de Paz y Conflicto, doctoranda en Sociología. Justus-Liebig-Universität, Giessen. Alemania, Maria.cardenas@gcsc.uni-giessen.de.

| Andrea Sempértegui, instructora visitante en Lafayette College (Estados Unidos), doctoranda en Sociología en Justus-Liebig-Universität, Giessen. Alemania, andrea.sempertegui@sowi.uni-giessen.de.