

Autonomías hoy N17

Pueblos Indígenas en América Latina

Octubre 2026

Participan en este número:

Waldo Lao

Nohora Caballero Culma

Araceli Burguete Cal y Mayor

María del Carmen Ventura Patiño

Diego A. Benavente Marchán

René Patricio Aguilera Barraza

Spensy K. Pimentel

Gabriela Moncau

Pedro Stropasolas

Patricio Carpio Benalcázar

Nataly Torres Guzmán

Boletín del Grupo de Trabajo:

Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos



Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección – Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro – Director Ejecutivo

Gloria Amézquita – Directora Académica

María Fernanda Pampín – Directora de Publicaciones

Gustavo Lema – Director Comunicación e Información

Equipo Editorial

Lucas Sablich – Coordinador Editorial

Solange Victory – Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García – Biblioteca Virtual

Equipo de Investigación y Grupos de Trabajo

Magdalena Rauch – Coordinadora

Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Luna González y Teresa Arteaga

Equipo Comunicación e Información

Noelia Croci – Coordinadora Redes Sociales

Renata Maestrovicente – Diseñadora Gráfica

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Luciana García Guerreiro

Socióloga argentina (UBA). Doctora en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires.

Fátima Monasterio Mercado

Abogada especializada en Derechos Indígenas.

Integrante del Centro de Planificación y Gestión (CEPLAG/UMSS).

Waldo Lao

Licenciado en Etnología por la ENAH. Doctor por el PROLAM Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Coordinadores y editores del Boletín

Waldo Lao

Licenciado en Etnología por la ENAH. Doctor por el PROLAM Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Fábio M. Alkmin

Geógrafo por la Universidad de São Paulo (USP).
Doctor en Geografía Humana (USP), Brasil.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB

Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145

Fax [54 11] 4305 0875

clacso@clacsoinst.edu.ar | <www.clacso.org>

Contenido

¡Atentos!

Denuncia.

Asamblea de Colectivos de Gobiernos Autonomos Zapatistas (A.C.G.A.Z.) Gobiernos en Comun; Chiapas, México.

Entrevista con Libia Tattay Bolaños del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI) / Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)

Waldo Lao y Nohora Caballero Culma.

Corrida pelos mineraís críticos e estratégicos pode afetar terras indígenas no Brasil

Spensy K. Pimentel, Gabriela Moncau e Pedro Stropasolas.

México: Autonomías bajo asedio en contextos de violencia extrema

Araceli Burguete Cal y Mayor & María del Carmen Ventura Patiño.

Ecos de Autonomía en Huabal: la Nación Wampís y el camino hacia la vida plena en común en su XXI Asamblea

Diego A. Benavente Marchán.

Pastoralismo, Territorialización y Gobernanza: prácticas de autonomía pastoril en el territorio altiplánico de Quilluta, Provincia de Parinacota, XV Región, Chile

René Patricio Aguilera Barraza.

La defensa del agua en Cuenca-Ecuador: Cuando florece un paradigma: del cuidado de la naturaleza y la sostenibilidad

Patricio Carpio Benalcázar y Nataly Torres Guzmán.

Presentación

La reivindicación de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos, se vuelve un tema cada vez más presente en nuestro continente. En esta coyuntura, la lucha por la autonomía ha tomado un lugar central, como una estrategia de resistencia que articula sus demandas culturales, territoriales y sus derechos colectivos. Son los pueblos luchando para seguir siendo pueblos, tornando sus autonomías - procesos únicos y heterogéneos, herencias de sus más diversas historias y geografías.

El boletín “Autonomías Hoy”, del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, de CLACSO, nació en junio de 2021 y pretende ser un espacio donde podamos mostrar la diversidad de las experiencias autónomas que permean nuestra realidad latinoamericana. Con la colaboración de breves artículos, entrevistas y ensayos fotográficos, buscamos la construcción de puentes entre los pueblos indígenas en resistencia y los/as investigadores/as del continente, permitiendo la creación de redes que nos permitan avanzar en este largo caminar-preguntando de la emancipación humana y la descolonización. “Ya se mira el horizonte”, nos dicen algunos de estos compañeros.

El boletín recibe contribuciones de otros Grupos de Trabajo - con el fin de incentivar la participación de la comunidad académica sobre el tema de las autonomías, como de organizaciones indígenas e investigador@s afines de contribuir con el tema. Los textos deberán ser cortos (entre 1.500 y 2.000 palabras) y las referencias bibliográficas ajustarse a las normas APA + género, incluyendo los nombres completos de las autoras y los autores en la cita bibliográfica (por ejemplo: Gómez, Fernanda en lugar de Gómez, F.).

Desde el Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”, los invitamos a que participen, como les deseamos una atenta lectura en cada uno de nuestros boletines. Dudas, críticas y colaboraciones, favor de escribirnos al correo: **boletin.autonomias@gmail.com**

En este número, contamos con reflexiones y análisis sobre: **Perú, Colombia, Ecuador, Brasil, México y Chile.**

Waldo Lao y Fábio Alkmin

Asamblea de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (A.C.G.A.Z) Gobiernos en Común; Chiapas, México¹.

A los pueblos de México y del mundo

A los compañeros y compañeras del congreso nacional indígena

A la sociedad civil nacional e internacional

A la sexta nacional e internacional

A los organismos de los derechos humanos

A los medios de comunicación alternativos

A la prensa nacional e internacional

A l@s firmantes de la declaración por la vida

Denuncia:

Por este medio denunciamos enérgicamente el ataque, hostigamiento, encarcelamiento de nuestros compañeros bases de apoyo zapatistas del ejido culebra, perteneciente al caracol 9 nuevo jerusalén, municipio oficial de Ocosingo, Chiapas, México, respaldado por los tres niveles del mal gobierno de la 4t, bajo los siguientes objetivos:

Primero: su objetivo principal del mal gobierno es acabar a los bases de apoyo del ejército zapatista de liberación nacional, que no exista en ningún pueblo, ejido, comunidad, barrio o colonia de Chiapas, por eso está atacando directamente a las bases de apoyo zapatistas.

Segundo: es un plan de los actuales malos gobiernos para acabar con la autonomía zapatista, en este caso la educación autónoma lo quieren acabar y su gobierno autónomo. y también quieren acabar con las diferentes organizaciones honestas que existen.

Tercero: a través de las personas afiliadas al partido político que conforma el pirámide, en el ejido la culebra, partido movimiento de regeneración nacional, el 21 de septiembre del presente año, a las 4:00 de la tarde fueron encarcelados 4 de nuestros compañeros bases de apoyo zapatista por el único delito de negarse a inscribir a sus hijos a la escuela oficial con la razón que nuestros compañer@s cuentan con su escuela autónoma. al ver que nuestros compañeros mantienen su resistencia los empiezan a humillar, amenazar y presionar con pagar \$2,500 de multas y obligándoles a firmar un documento.

Estos compañeros fueron invitados ante las autoridades autónomas de la zona, para informar lo que les estaba pasando y de regreso al ejido fueron llamados nuevamente y les dijeron que han cometido otro delito de informar lo que está pasando y que es pura mentira

¹ Link original:

<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2026/10/08/asamblea-de-colectivos-de-gobiernos-autonomos-zapatistas-a-c-g-a-z-gobiernos-en-comun-chiapas-mexico-a-8-de-octubre-de-2026/>

lo que llegaron a informar y por esto los multan con \$2,500 mas llegando a \$5,000 la multa cada uno de ellos.

Por estas acciones 2 de nuestros compañeros llegan a informar con las autoridades de la zona y en la fecha 3 de octubre del 2026, fue encarcelado el compañero, sebastian perez gutierrez por el delito de no mandar a sus hijos en la escuela oficial y le dijeron que son puras mentiras lo que llegaron a decir, cumpliendo las 24 horas de carcel el 4 de octubre fue llevado ante el comisariado del ejido y le exigieron que mande a la escuela oficial sus hijos, el compañero resistió diciendo que no tienen por que obligarlo porque cuentan con su educacion autonoma, por esto es amenazado, presionado de pagar una multa de \$10,000, el compañero resistió y no aceptó y nuevamente lo llevan a la carcel.

En la fecha 4 de octubre, a las 5 de la tarde fue encarcelado nuestro compañero daniel lopez aguilar su delito es por llevar a las compañeras porque fueron citadas por las autoridades de la zona para informar el caso.

Cuarto: el dia 4 de octubre del presente año, 16 compañeras bases de apoyo fueron llamadas por el comisariado ejidal una por una, les dijeron que habian cometido un error de llegar a decir mentiras ante sus autoridades autonomas y que tienen que reconocer una multa de 500 pesos. al ver que nuestras compañeras mantienen su resistencia de no aceptar pagar la multa fueron humilladas, forzadas, presionadas y amenazadas de pasar a la asamblea ejidal si no aceptan. ante la situación de presión y amenaza aceptaron pero las compañeras pidieron un plazo de 20 dias para pagar.

Quinto: el compañero miguel angel cruz díaz por argumentar que es injusto y comentar que es un derecho informar y buscar un defensor fue multado con 2 mil pesos y castigado con 24 horas de carcel.

Otros 3 compañeros bases de apoyo de nombre mariano perez lópez, marcos lópez mendoza y antonio perez lópez que son policias comunitarias tambien fueron encarcelados y luego multados con \$150 cada uno con el delito de ver y comentar que esas acciones son injustas.

Lista de multas:

Sebastian perez gutierrez \$8,000 y 68 horas encarcelado

Daniel lópez aguilar \$7,000 y 48 horas encarcelado

Sebastian perez lopez \$ 5,000

Felipe perez lopez \$5,000

Mariano perez lopez \$5,000

Manuel cruz encino \$5,000

Policias comunitarias:

Mariano perez lópez \$150 y doce horas de carcel

Marcos lópez mendoza \$150 y 12 horas de carcel

Antonio p rez l pez \$150 y 12 horas de carcel
16 compa eras por informar el asunto 500 pesos cada una total \$,8000
Un compa ero mas miguel angel cruz diaz \$2000 y 24 horas de carcel
Fausto diaz perez \$1000
Felipe peres gutierrez \$1000
Juan diaz perez \$1000

Estos tres ultimos es por no intervenir en la aplicaci n de injusticia hacia sus propios compa eros. Total de multas \$48,450

Sexto: estas acciones de injusticia es provocado por el proyecto del mal gobierno que llego a decir el servidor de la naci n el 21 de septiembre del 2026 sobre el programa de la 4t   la escuela es nuestra   encabezado directamente por el maestro eusebio cruz ruiz juntamente con el comisariado ejidal marcelo gruz perez y el suplente manuel cruz hernandez.

Este programa los obligan a tener mas ni  s en la escuela con el fin de aumentarles el apoyo economico por esta razon obligan a nuestros compa eros a inscribir a sus hijos en la escuela oficial.

Septimo: acciones y cosas injustas que los tres niveles de los malos gobiernos ordenan contra la autonomia de nuestros pueblos.

Los compa eros son obligados a pagar las tenencias de la tierra, luz, cooperaciones en la escuela oficial sin recibir ningun beneficio con el argumento de los usos y costumbres sin importar si se violan los derechos individuales y colectivos de nuestros compa eros bases de apoyo zapatista. nosotros no pagamos esos impuestos pero tampoco recibimos nada de los malos gobiernos.

Eso es lo que ense a la mal llamada 4t, no sabemos cuantas actas tiene la asamblea porque nuestros compa eros los obligan ma osamente a firmar hojas en blanco sin saber el contenido, con el enga o que es p se de lista de asistencia.

Octavo: aqu  aprovechamos para decirles esta advertencia va para todo el pueblo de mexico nuestros compa eros del ejido la culebra son violentados con la educaci n, a traves del programa de la 4t   la escuela es nuestra   a otros pueblos puede ser por el agua, la tierra, la salud, la justicia por mencionar algunos. asi que  aguas! hermanos del campo y de la ciudad.

Noveno: tambien aclaramos que hablamos con los representantes de la organizaci n llamada   las 23 regiones   porque supimos que tienen gente de su organizaci n en el ejido, confiamos en ellos porque se comprometieron a hablar con sus compa eros pero en vez de que fueran a hablar personalmente con su gente para que no sigan afectando a nuestros compa eros solo lo hicieron a traves de mensajes.

Al llamarlos por segunda vez dijeron que ya se habían deslindado y que ya no pertenece de su organización y que ya no tenían nada que ver por ese problema, cuando llegamos a saber, nos mintieron porque dos de sus líderes de “las 23 regiones” llegaron a apoyar a sus compañeros cuando supuestamente hicieron el último arreglo donde hicieron firmar un acta bajo humillaciones, presiones para obligarlos a inscribir a sus hijos en la escuela oficial y reconocer que son puras mentiras lo que le habían llegado a decir ante las autoridades autónomas de la zona.

Decimo: hermanos y hermanas del pueblo de México y del mundo nosotros no creemos que hay esperanza de justicia en este sistema capitalista porque siempre han vivido a base de injusticias, pero les queremos decir que para nosotros los pueblos zapatistas la justicia es: que nuestros compañeros van a seguir en la resistencia y rebeldía, así como no recibimos nada del mal gobierno tampoco le damos nada, es decir, nuestros compañeros no van a pagar los impuestos de la luz ni el impuesto de la tierra.

Nuestros compañeros del ejido la culebra ahí van a vivir y ahí van a morir luchando, por eso van a seguir con su escuela autónoma, no van a pagar la multa injusta, al contrario debe ser devuelto la cantidad de multa entregada.

Esta acción de injusticia cualquiera lo puede entender porque se ve claro que es un plan del amo, capataz, mayordomo y caporal de la cuarta transformación (4t)

Onceavo.- lo sabemos que también los gobiernos de la 4t (pmorena-pvem-pt) lo que quieren es evitar, con sabotajes como éste, se haga el viaje a la ciudad de México para abrazar a las familias buscadoras.

Todo porque les preocupa que se caigan las mentiras de que todo va bien en México y que todos son muy felices.

¿Por qué no obligan a las miles de escuelas privadas, donde miles de familias tienen a sus hijos? porque todos lo saben que la educación que da el gobierno es una basura. y porque tienen miedo de que esas familias se rebelen. además, están violando la constitución y los derechos humanos de pueblos originarios.

Doceavo.- si tanto les preocupa la gira por la vida-capítulo México, es muy sencillo: basta que cumplan con las demandas de verdad y justicia de todos los grupos, colectivos, colectivas, organizaciones y movimientos de familias buscadoras. así no querrán reunirse con nosotros. y en lugar de viajar a la ciudad de México, vamos a Guadalajara, Jalisco, para llevarles agua limpia, de manantiales protegidos por la madre tierra y sus guardianes.

Treceavo.- y todo esto es porque vienen las elecciones y quieren recolectar credenciales del ine para sus fraudes de costumbre y para agradar al crimen organizado.

Pueblo de México y del mundo les queremos decir que aquí seguimos y aquí seguiremos con nuestro plan, nos vemos pronto en la ciudad de México.

Atentamente.
Gobierno Común de los 12 Caracoles Zapatistas.
8 de octubre de 2026.

Colombia

Entrevista con Libia Tattay Bolaños

Waldo Lao y Nohora Caballero Culma²¹

Desde hace más de veinte años, Libia Tattay Bolaños acompaña el Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN). El CRIC es una organización indígena del departamento del Cauca (en el sur de Colombia), un sólido referente dentro del movimiento indígena del país, como de los movimientos sociales de toda Latinoamérica. Nació en 1971 y este año cumplió 55 años de lucha permanente por los derechos de los pueblos indígenas y por el *buen vivir* de las comunidades. Está compuesta por once pueblos indígenas con sus resguardos y autoridades, y empezó con el pueblo Nasa, que es un pueblo mayoritario en el departamento y también uno de los pueblos con mayor población en todo el país.

²¹ Doctor por el Programa de Posgraduación en Integración de América Latina de la Universidad de Sao Paulo - PROLAM/USP. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Contacto: waldolao@gmail.com. Nohora Culma Pijao del Tolima, criada en el Cauca. Magister antropología de la FLACSO-Ecuador; estudiante maestría en Derechos Humanos, Gestión de la Transición y Posconflicto en la ESAP. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Contacto: nohorapochilina@gmail.com



Crédito: Archivo personal.

Libia, de forma muy general. Actualmente ¿Cual está la situación de los pueblos indígenas del Cauca?

Los pueblos indígenas del Cauca han venido consolidando la organización desde hace varios años y eso ha derivado en beneficios para las comunidades que están contenidas en el Consejo Regional Indígena del Cauca. En este sentido, uno de los avances principales está relacionado con una manera de orientar la política organizativa a partir de sistemas. Tenemos el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), el Sistema de salud propia (SISPI), el sistema de Gobierno Propio, de Administración propia y todo tiene que ver con un ejercicio de autonomía y de recoger una reflexión sobre cuáles son las orientaciones pertinentes para comunidades que están étnica y culturalmente diferenciadas y que también tienen un proyecto político específico.

Sin embargo, en este momento, debido a la entrada reciente de un gobierno como el de Abelardo de la Espriella, que es un gobierno de derecha, todos los avances están en riesgo; particularmente, en Educación, la implementación de una política diferencial, que es el SEIP, y que oficialmente fue avalada en 2025, y todo el ejercicio de garantía de derechos de los diferentes procesos educativos de las comunidades, que se hacen principalmente a través de convenios. Con este gobierno, que acaba de empezar, hay muchísimos riesgos de que esos convenios no continúen y que este camino de reconocimiento de una política pública diferencial a nivel indígena, en la práctica, tenga obstáculos para seguir avanzando. En este gobierno, desafortunadamente, hay una intención muy clara de borrar las

especificidades culturales, las especificidades no sólo para lo indígena, sino también en cuestiones de género, las diversidades, entonces es una política muy, muy compleja y no son días fáciles los que le esperan a las organizaciones y a

En este momento, el CRIC está reflexionando sobre qué caminos debe seguir: cómo garantizar que los derechos ganados no desaparezcan y cómo seguir siendo organización, seguramente con limitaciones. Al mismo tiempo, este tramo de la vida del país puede ser una oportunidad para volver hacia adentro y reflexionar sobre lo esencial de su proyecto político y de su proyecto educativo.

¿Como podrías definir lo que es una educación propia y en qué se diferencia de la educación estadual?

La educación propia, yo no la pondría, en este momento, en el centro de una confrontación con la educación estatal, porque hoy el Sistema Educativo Indígena Propio es la política educativa reconocida para los pueblos indígenas en el país y, en este sentido, como política pública, también hace parte del Estado, así como las autoridades indígenas, de alguna manera, hacen un ejercicio de gobernabilidad que las convierte en Estado, porque están atendiendo las necesidades de las comunidades en el marco de unos derechos diferenciales, por los que la organización ha luchado desde hace varias décadas.

De cualquier manera, la educación propia es un concepto que nació hace mucho tiempo, más o menos a finales de la década de los setenta, e inicialmente tenía mucho que ver con la posibilidad de las comunidades, sus organizaciones y sus dirigentes de definir el tipo de educación que querían para ellos mismos.

Entonces, este concepto sobre lo “propio” no tenía solo que ver con "lo nuestro", desde una idea de propiedad privada, sino que estaba relacionado con la pertinencia, en el sentido de una educación apropiada o que sirviera para acompañar el sueño político que se tenía como Organización; es decir, se planteaba la necesidad de una educación que recogiera las raíces culturales de los pueblos, pero que también analizara políticamente cuál es el perfil de comunidad, de niños, de sociedad que se quería y que, en ese ejercicio, pudiera también filtrar qué de otros sistemas de conocimiento, de otros saberes, le podía servir al ejercicio, al planteamiento educativo que estaba haciendo la comunidad.



Crédito: Archivo Familia Tattay Bolaños.

En ese sentido, los compañeros, de ese entonces, decían, por ejemplo, queremos matemáticas pero que sean unas matemáticas para repartir, para no robar; si estamos trabajando sobre que la tierra es la madre, -sólo desde esa noción ya habría todo un planteamiento político sobre la manera de conocerla y sobre su cuidado-, decían: sabemos que la tierra está viva y es parte de la familia pero también queremos conocer cómo se clasifican los suelos y lo que ayuda a esos suelos a florecer desde otros sistemas de conocimiento que igual defienden la vida; es decir, es una educación que se hace para vivir mejor, para estar orgullosos de ser indígenas y eso implica partir desde la raíz y el pensamiento de las comunidades, y si las lenguas están vivas, lógicamente también desde las lenguas indígenas como el corazón del pensamiento de las comunidades; al mismo tiempo supone tener la capacidad y la autonomía para definir qué entra y cómo entra dentro del ejercicio educativo que se está trabajando, que es eminentemente un ejercicio político.



Crédito: Archivo Familia Tattay Bolaños.

De todas maneras, es necesario decir que ese fue el concepto inicial, y que, en los últimos años, quizá debido a los avances e investigaciones que se van profundizando, ha habido un tránsito desde ese concepto, en algunos escenarios, hacia entender la Educación Propia únicamente como lo que nació adentro, lo que está atravesado por la cultura y el conocimiento ancestral. Ese camino visibiliza conocimientos que se han recuperado y son la raíz de cada pueblo indígena. Sin embargo, esta manera de entenderlo también ha creado algunas resistencias en sectores de las mismas comunidades que asumen que la educación “propia”, entre comillas, solamente está atravesada por conocimientos que sienten que no siempre les van a servir en el contexto actual de los niños y las niñas. De todas maneras, esta es una interpretación que quizá no es correcta, porque aunque el concepto inicial está muy muy fuertemente relacionado con la pertinencia, es una educación, que mi mamá, Graciela Bolaños, una gestora del proceso educativo del CRIC, decía, es para vivir contentos, siendo lo que son, para ser CRICticos, usando este concepto como un juego de palabras, para hacer la vida mejor en la comunidad, pero sobre todo, para hacer esa vida mejor desde una identidad fortalecida que se ancla en el corazón indígena y que desde allí define qué quiere que entre, que no entre y cómo trabajarlo dentro de los diferentes niveles del ejercicio educativo; por otro lado, la educación propia, si bien empezó en las escuelas comunitarias, que eran las pequeñas escuelas que estaban en las comunidades e iban de la mano con los procesos de recuperación de tierra de la época, está relacionada desde el comienzo con reconocer que los espacios donde se hace educación no necesariamente

pasan por la escuela, entonces en el Sistema Educativo Indígena Propio hay procesos de educación propia autónomos, formación de guardia, formación de mujeres, hay procesos que, por ejemplo, tienen un énfasis cultural muy fuerte y van acompañando a los niños desde que son muy pequeños, pero más bien dentro de una concepción desescolarizada que le da lugar a vivencias culturales de manera más profunda; entonces, lo que se hizo fue reconocer que la formación se daba en la comunidad en diferentes ámbitos y que esos ámbitos también eran sujetos de reconocimiento y debían hacer parte del SEIP. En la norma SEIP que se oficializó el año pasado (2025) se reconoce esos lugares de formación que no son únicamente desde la escuela formal y en eso se diferencia también de lo que tú llamarías la educación del Estado.

¿Cómo surge el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) y cuáles son sus pilares?

Primero, queremos recordar que el CRIC orienta su gobernanza a través de congresos donde se definen colectivamente las directrices de la organización. La primera Asamblea, cuando nació, fue en 1971 y unos años después, en 1978, en el Congreso de Coconuco se crea el Programa Educación Bilingüe Intercultural, que reconoce la importancia de la educación y tiene su raíz principalmente en las escuelas comunitarias de los territorios que estaban recuperando y luchando por la tierra. Los primeros maestros de esas escuelas eran comuneros, luchadores, muchachos y muchachas con muy buena disposición para orientar a los niños y las niñas, pero sin formación específica para ser maestros. Entonces, allí empieza todo un ejercicio de formación de maestros, que ha sido hasta ahora uno de los ejes centrales del Programa de Educación, y también, paralelamente a esa formación, había una formación de cuadros y dirigentes, había procesos de alfabetización de adultos, también orientados desde un ejercicio político frente a, por ejemplo, ganar saberes sobre legislación indígena o al reconocimiento de todos esos contextos que podían ayudar con las luchas indígenas. Y en un momento dado, quienes hacían parte de la organización sintieron que iba creciendo y que realmente se necesitaba un sistema que ordenara también esa experiencia. Entonces surge el Sistema Educativo Propio, que en ese momento aún no se denominaba indígena porque aún no entraba en el ámbito nacional, acompañado de otros actores o movimientos que eventualmente quisieran su propio sistema, es decir que surgía casa adentro; luego empezó a entrar en los debates de política pública y allí le pusieron este adjetivo indígena, para diferenciarlo de otros sistemas por si en algún momento había un sistema educativo afro o un sistema educativo campesino. En ese ejercicio de interlocución con el gobierno nació una instancia que se llama la CONTCEPI (Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de los Pueblos Indígenas de Colombia), que es un consejo para la definición de la política pública con los diferentes pueblos del país y sus delegados. Y bueno, esa instancia con representantes del Estado y también de los pueblos, fue un espacio de acuerdos, de reflexiones sobre qué los juntaba, que con el tiempo produjo, después de más de 20 años, la expedición de la norma SEIP, que se oficializó el año pasado, en abril de 2025. Entonces, aquí empezó hace un tiempo largo, el primer documento creo que es del 2005 más o menos, 2003-2005. Y en el Cauca, pese a que la consolidación de la norma a

nivel estatal siguió su camino, se siguió hablando de que se está haciendo SEIP, pues inicialmente se reconoció desde la jurisdicción propia como el camino de la política educativa en el año 2005 y luego, desde el Estado, el SEIP fue reconocido como la política pública de los pueblos indígenas, aunque aún no tenía una norma formal. Y aquí existe una manera muy propia de avanzar que nunca ha esperado el reconocimiento oficial para hacer lo que se tiene que hacer, primero se construye cómo se piensa que se deben ir haciendo las cosas y luego se lucha por ese reconocimiento, cuando ya hay algo que mostrar. Todo este ejercicio de reconocimiento, con los instrumentos jurídicos que se han ganado y que amparan los desarrollos del movimiento indígena, es lo que hoy está en riesgo, porque el gobierno está tratando de acabar aquello que percibe como contrario a su ideología, que es una ideología muy de derecha y muy de no reconocimiento de las autonomías ni de las diversidades de los pueblos y de los diferentes sectores del país.

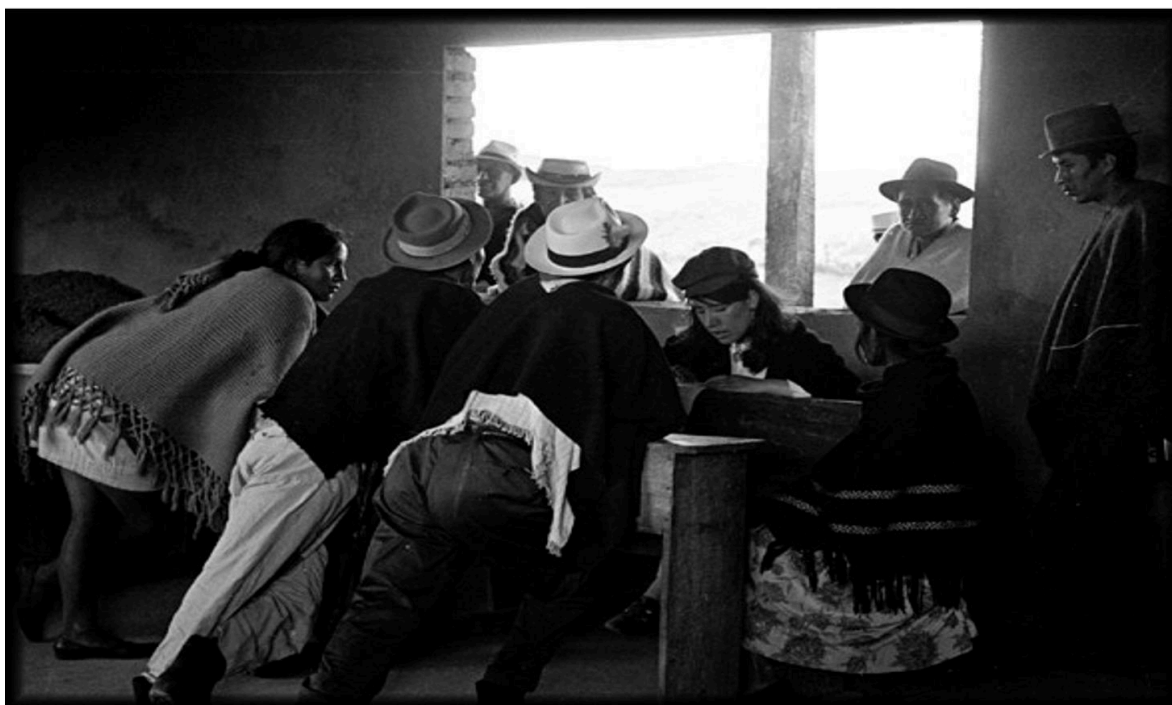
¿Es un Sistema reconocido o reglamentado por el Gobierno?

Sí, es un sistema reconocido por el gobierno, que lo hizo justamente el año pasado (2025) bajo el Decreto Ley 0481 (Norma SEIP). En este momento ya hay reglamentaciones del decreto y se avanza en un ordenamiento que permita la financiación del Sistema de manera integral para todos los pueblos del país. Hasta ahora se han venido financiando diversos procesos, al menos en el Cauca, a través de convenios, pero aún no se da ese financiamiento como sistema en su totalidad. De todos modos, la Organización ha avanzado (mediante esos convenios) en garantizar una estructura orgánica dónde hay equipos regionales de educación, equipos zonales y locales en cada uno de los pueblos y territorios del CRIC, apoyos pedagógicos, formación, vivencias espirituales para cuidar y orientar los procesos educativos, apoyo a los escenarios comunitarios de orientación y decisión como asambleas comunitarias o mingas de pensamiento, entre decenas de acciones que son las que hacen andar la Educación Propia.

¿Cómo es el proceso pedagógico de preparación de las autoridades educativas?

Bueno, no sé cómo comprenden allá las autoridades educativas. En Colombia, ocurre que hay un reconocimiento de propiedad colectiva de la tierra para los pueblos indígenas con un ámbito de autonomía en la gobernabilidad y son los resguardos. Esos resguardos definen cada año o cada dos años personas para orientar a la comunidad como autoridades territoriales. Lo que plantea la norma SEIP es que esas autoridades deben ser autoridades educativas. Es decir, mientras que la educación formal señala que la Secretaría de Educación o los rectores son las autoridades educativas, aquí lo que se busca es el reconocimiento de los compañeros y compañeras que son autoridades territoriales como autoridades educativas. Sin embargo, es una muy buena pregunta pues. en este caso, no necesariamente es un proceso pedagógico en sí mismo, sino un proceso político que tiene que pasar por una comprensión del contexto educativo y de las pedagogías comunitarias que plantea la educación propia. Y ese sí es un desafío, en este momento, quienes han sido autoridades en sus resguardos han estado en ejercicios formativos a diferentes niveles, pero

otros no. Y si hay una necesidad de formación política en términos de que se comprenda la apuesta pedagógica de la Organización. Entonces, en este momento, parte del financiamiento apoya todo el ejercicio político y ese ejercicio político incluye el acompañamiento, la formación y lo que podríamos llamar “actualización” de las autoridades y sus comunidades frente a los avances y todo lo que implica la educación propia y el Sistema Educativo Indígena Propio. Sin embargo, aún es un camino que se necesita profundizar porque las autoridades van cambiando aquí debido a la reglamentación interna de los territorios, como lo mencionamos antes están un año o dos, y solo en casos excepcionales algunas comunidades han establecido tiempos más largos.



Crédito: Archivo Familia Tattay Bolaños.

Entonces, no siempre se puede garantizar que esa memoria o esa formación se consolide de la mejor manera pues debe hacerse un lugar junto a las diferentes responsabilidades que tienen como autoridades, que son inmensas. Es un desafío que se sigue trabajando, pensando que es la autoridad quién representa a su comunidad. Y en ese sentido, hablar de que las autoridades territoriales son las autoridades educativas, a nombre de una comunidad que orienta su proceso educativo, que es también otro de los planteamientos más fuertes del SEIP, implica una gran responsabilidad en el perfil y la preparación que deben tener las autoridades. En ese sentido, cuando se pregunta ¿Cómo se involucra la comunidad en el desarrollo o aplicación? Bueno, yo también de manera personal no creo que se deba hablar de aplicación (como si hubiese teoría primero y luego desarrollos), es decir, el SEIP tienen un camino largo y se han ganado algunas garantías mediante instrumentos normativos, pero el hecho de que exista este reconocimiento oficial no implica que el SEIP no haya estado

siendo operativo desde antes desde diversos procesos y estrategias. Es decir, en los comienzos de la educación propia y luego cuando se dieron los primeros planteamientos del SEIP, quizá no había una estructura con un financiamiento consolidado o un conjunto de normas y garantías, pero el SEIP ha seguido andando y su raíz y orientaciones se reflejan en los procesos de orientación comunitaria, en la operatividad de procesos de formación de la Educación Propia en el Cauca, en la Universidad Indígena que forma los maestros y dinamizadores de la Educación Propia, en los materiales que se han venido produciendo desde hace varios años, entre otros caminos que ha venido transitando la Organización. Es decir, la norma SEIP para el Estado es del año pasado, pero el Sistema Educativo Indígena Propio no es un recién nacido y lleva muchos años andando en las comunidades y territorios del Cauca.

¿Cuáles son los niveles de enseñanza?

En realidad lo que hace el Sistema Educativo Indígena Propio es que identifica diferentes experiencias y procesos que hacen parte de los ejercicios formativos de las comunidades. Entonces, están las escuelas que están administradas por el CRIC, que funcionan mediante los niveles que tienen todas las escuelas, pero que dentro de las categorías que maneja la organización están tratando de abordar lo que se denominan momentos de maduración cultural, que es una manera de entender lo que otros han llamado las etapas de desarrollo de los niños de una manera un poco más profunda: desde los cambios que cada pueblo y cada cultura van definiendo en la familia o la comunidad, pero también revisando cómo en los procesos más formales como la escuela o aquellos que han sido creados con intencionalidades formativas específicas, se siembran ciertas habilidades, conocimientos y vivencias específicas correspondientes a cada momento de maduración. Entonces, se asume que uno va pasando por un ejercicio formativo (en diferentes escenarios) y va adquiriendo o consolidando un camino cultural. Hay varias experiencias que están explorando ese camino como los procesos de formación cultural, donde los niños entran desde muy chiquitos y hacen un ejercicio formativo acompañados de sus familias y en ese sentido pues van logrando unas habilidades y unos caminos muy bonitos.

¿Nos puedes hablar sobre el proyecto de construcción de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca?

Como parte de esos desarrollos de la organización surgió la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, que ahora ha crecido bastante y es reconocida como una universidad pública de carácter especial por parte del Estado. Hoy tiene una coordinación colegiada diferenciada del Programa de Educación, pero los dos, tanto el programa como la universidad, hacen parte del CRIC, su representación legal es la consejería del CRIC y los dos responden a la misma política educativa: el SEIP. La Universidad también nació cuando se sintió la necesidad de formar los cuadros de las comunidades, es decir no nació como Universidad ya pensada como universidad, nació desde procesos de formación que empezaron como talleres comunitarios, y en este sentido, hay una raíz organizativa muy

fuerte aquí, que no empezó desde pensamientos externos sino desde necesidades de adentro. Aquí la gente venía haciendo las cosas y después las iba afianzando, las iba cualificando, entonces se nombraban maestros y una vez ya en ejercicio se hacía una lucha por su legitimación; lo mismo pasó con los promotores de salud que iban aprendiendo desde los talleres organizativos. Sin embargo, en un momento, se sintió que se necesitaba formalizar ese ejercicio, reconocer el camino que se había dado y también darle mucha más profundidad a la formación de los cuadros que necesitaba la organización para ser organización y para seguir adelante y construir esas maneras de vivir que se buscaba que beneficiaran a las comunidades.



Crédito: Archivo Familia Tattay Bolaños.

Allí empezaron, antes de que se formalizaba la Universidad, los procesos de lo que aquí se llamó profesionalización de maestros, que se hicieron con acompañamiento, por ejemplo en la Universidad del Cauca inicialmente, y luego ya se buscó que el reconocimiento fuera mucho más autónomo, porque realmente quienes proporcionaba la orientación y los saberes eran los equipos de adentro y sus colaboradores, mucha gente indígena y no indígena, hubo varios compañeros no indígenas que se metieron de lleno a entender cómo debía ser una formación que respetara las raíces culturales, que tuviera un ejercicio político, que fuera comunitaria, que fuera una formación desde la vivencia y el hacer. Entonces, después de esos ejercicios de formación de maestros ya se fue consolidando la universidad y el primer programa que existió fue Pedagogía Comunitaria y a la par lo que hizo la Universidad, que es muy bello, es como inventar y nombrar procesos que tenían sentido y lugar en la organización, no fue replicar programas de otras universidades, sino realmente, entender qué procesos tenían lugar en la vida de la Organización y sus comunidades, el principal fue

Pedagogía Comunitaria, que estaba centrado en la formación de maestros, también estuvo Desarrollo Comunitario y luego fue surgiendo Salud Propia Intercultural, Revitalización de la Madre Tierra, Lenguas originarias, y otras programas, distintos en su naturaleza pero cumpliendo con ese papel de una formación muy de adentro y respondiendo a lo que los contextos indígenas requerían. Hoy este proceso enfrenta también riesgos y es que la universidad ha crecido y muchos de quienes hacen parte de la Universidad no estuvieron en el momento en que se soñó la Universidad, y entonces a veces no entienden la forma en que se pensaba la universidad, y quieren una universidad que sea una réplica de otras universidades convencionales (con todo ese entramado de colonización) y eso es complejo.

Libia, para terminar ¿Como podrías definir lo que es la autonomía indígena para los pueblos del Cauca?

El CRIC tiene una plataforma de lucha, que justamente considera la autonomía como una de sus banderas. Los puntos de la plataforma son unidad tierra, cultura y autonomía. Fundamentalmente, me imagino que es el mismo sentir sobre la autonomía que tienen muchos pueblos y sectores. Básicamente, tener la posibilidad de orientar sus caminos, su manera de vivir, su manera de gobernar, su manera de participar, su manera de hacer organización. Aquí, esa plataforma tiene también una memoria histórica, porque en el momento en que empezó la organización, los indígenas, muchos de ellos se reconocían como campesinos o estaban junto a los campesinos en luchas por la tierra, y había una realidad material y era que no tenían tierra y tenían unas condiciones de vida muy, muy frágiles.

Entonces, al principio, se pensó que había que juntarse para recuperar la tierra y luego ya con la tierra pensar en la cultura, o sea, pensar en cómo todo lo que atravesaba la vida de la gente, desde la gobernabilidad hasta los ejercicios de formación y educación, tenía que basarse en la cultura, pero para poder hacer eso, primero tenían que tener un soporte material que les permitiera, poder materialmente vivir y luego poder darle fuerza a todo lo que tenía que ver con las reivindicaciones identitarias, aunque eso se hizo desde el principio (el corazón de la cultura estaba de todos modos), pero me refiero a que en la plataforma hubo prioridades, primero fue la unidad y la tierra, luego la cultura y la autonomía vino después. Entonces, por ejemplo, aquí hay gobierno propio, hay derecho propio, están las formas de orientación de la educación propia, y todo eso está atravesado por la idea de que es desde los propios modos y maneras de entender el mundo y de ejercer gobernabilidad, que representan la autonomía, desde donde es posible hacer organización; por ejemplo, aquí las autoridades son quienes orientan todo el ejercicio desde las orientaciones comunitarias y también ellos orientan a la comunidad. Las autoridades, portan sus bastones de mando, que también son representaciones de la autonomía, de la autonomía organizativa presente en la autonomía territorial.

Corrida pelos minerais críticos e estratégicos pode afetar terras indígenas no Brasil

Spensy K. Pimentel, Gabriela Moncau e Pedro Stropasolas³

Em um cenário internacional em que a rivalidade entre os EUA e a China ganha expressão, o Brasil tem se destacado como um alvo de disputa entre essas superpotências. O país é, hoje, o principal destinatário de investimentos chineses no mundo – foram US\$ 6,1 bilhões em 2025 (Cariello, 2026). Os EUA, da sua parte, colocaram o Brasil em 2º lugar do ranking global entre os países aos quais mais aplicam tarifas de importação – perdendo apenas da China. As motivações incluem pressões eleitorais explícitas em favor da extrema direita brasileira.

Um dos principais campos de conflito são as reservas das chamadas terras raras e outros minerais críticos, que, na nova política estadunidense, são considerados uma prioridade estratégica. Segundo dados do Serviço Geológico Brasileiro, o Brasil tem a 2ª maior reserva do mundo de terras raras, com 23,3% das reservas mundiais conhecidas. Está atrás apenas da China (SGB, 2026).

Também se destacam as jazidas brasileiras de outros minerais considerados estratégicos, como o nióbio (94%, 1º do total mundial conhecido), níquel (12,3%, na 3ª posição do ranking global), grafita (25,5%, 2ª posição mundial) e ainda minerais tradicionais como o ferro (17%, na 3ª posição mundial). Em setembro deste ano o presidente Luiz Inácio Lula da Silva lançou uma Política Nacional de Minerais Críticos, Estratégicos e Terras Raras, a Lei 15.506 (Brasil, 2026).

³ Spensy Pimentel, antropólogo e jornalista, é professor na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e coordenador do grupo de pesquisa e ação Comunidades em Autonomia. Investigador do Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Gabriela Moncau é jornalista e mestra em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP). Acompanha temas relacionados aos povos indígenas, moradia urbana, disputas fundiárias, violência de Estado e direitos humanos. Pedro Stropasolas é jornalista e mestre em comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com pesquisa desenvolvida em comunidades rurais do Sul da Bahia. Foi repórter especial do Brasil de Fato e correspondente do jornal na região africana do Sahel, entre 2024 e 2025. Ambos os Investigadores convidados do Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Este artigo retoma informações de reportagens publicadas por dois dos autores nos sites jornalísticos Intercept Brasil e Repórter Brasil (Moncau; Stropasolas, 2026A e B).

Como outros países latino-americanos, o Brasil tem uma longa tradição colonial associada à mineração. Os principais estados exportadores de produtos minerais hoje são Minas Gerais e Pará, este, um estado conhecido por suas grandes terras indígenas e onde povos como os Kayapó, os Xikrin e os Gavião negociam ou já mantêm há décadas acordos oficiais de compensação e mitigação com grandes empresas como a Vale, maior produtora de minério de ferro do mundo⁴.

Mas, com o boom em torno das jazidas de terras raras e minerais estratégicos, uma nova região densamente ocupada por povos indígenas e outras populações tradicionais tem entrado no radar das mineradoras. O estado da Bahia, onde está a segunda maior população indígena do país e o maior número de comunidades quilombolas, já é o terceiro maior produtor mineral do Brasil, mas o governo do PT pretende ir além, com a previsão de atrair mais de US\$ 11 bilhões de investimento para o setor no estado até 2030 (Ibram, 2026).

Bahia, a nova fronteira.



⁴ Para acompanhar as intrincadas notícias sobre esses acordos, sujeitos a longas negociações judiciais, recomenda-se consulta ao acervo de notícias do Instituto Socioambiental – <https://www.socioambiental.org/>.

Terras indígenas do Sul da Bahia cercadas por pedidos de lavra ou pesquisa de minérios (fonte: Aldeia Velha, 2026)

Os Estados Unidos financiaram recentemente em mais de US\$ 500 milhões de dólares a compra, pela empresa USA Rare Earths, da única mineradora especializada já em operação no Brasil: a Serra Verde, localizada em Goiás (Climainfo, 2026).

O estado que lidera as pesquisas por terras raras no Brasil, porém, é a Bahia. Um levantamento do Intercept Brasil a partir dos dados do Sigmine, da ANM, mostra que incidem no estado 1.204 processos minerários ativos envolvendo terras raras e outros minerais críticos no país – o equivalente a 31% dos registros do tipo no país. Mais da metade dos processos estão na região do Vale do Jiquiriçá, território que abriga mais de 20 mil famílias da agricultura familiar, segundo a Secretaria de Desenvolvimento Rural da Bahia (Moncau; Stropasolas, 2026b).

Segundo o documento encaminhado pelas lideranças da Aldeia Velha ao Ministério Público Federal em agosto deste ano, pelo menos nove terras indígenas, de três diferentes povos do sul da Bahia, estão, neste momento, cercadas por autorizações de mineração. São elas: TI Aldeia Velha, TI Imbiriba, TI Coroa Vermelha, TI Mata Medonha, TI Comexatibá, TI Barra Velha do Monte Pascoal, TI Tupinambá de Belmonte, TI Tupinambá de Olivença, TI Pataxó Hã-Hã-Hãe de Caramuru/Paraguassu.

As notícias sobre novas pesquisas ou empreendimentos minerários nas imediações de terras indígenas na Bahia têm se sucedido. Muitas informações ainda estão em apuração neste momento, mas, a seguir, abordaremos alguns casos específicos, em relação aos quais já foi possível investigar os atores responsáveis pelos projetos minerários existentes, dando uma dimensão dos interesses em jogo.

Como abordado no boletim anterior (Calçavara; Pimentel, 2026), a Terra Indígena (TI) Aldeia Velha, no município de Porto Seguro (BA), na costa sul do estado, homologada em 2024, está sob risco de sofrer uma reintegração de posse com base na tese do marco temporal. O despejo, suspenso temporariamente no fim de junho pelo Supremo Tribunal Federal (STF), é a ameaça iminente para a remoção de 2 mil indígenas do povo Pataxó em um território que também é cobiçado pela mineração.

Embora a disputa judicial em Aldeia Velha seja apresentada como um conflito possessório movido por uma empresa de agropecuária, dados do Observatório da Transição Energética (Repórter Brasil, 2026) e mapas do sistema SIGMINE da Agência Nacional de Mineração (ANM) revelam o interesse de mineradoras em áreas que cercam a TI.

Ao todo são 34 processos minerários ativos em um raio de 8 km da TI — distância em que a legislação considera a possibilidade de haver impactos sobre áreas indígenas. Se o raio for

ampliado para 10 km, são 45 requisições. Somadas, chegam a 10 mil hectares, extensão equivalente a cinco vezes o tamanho da TI Aldeia Velha.

Um dos sócios da Cosvar é Luís Henrique Góes da Costa Vargens. Ele mesmo tem, desde 2010, pelo menos nove processos minerários registrados na ANM, entre eles uma pesquisa ativa para a exploração de granito no município de Camacan (BA).

Apesar de serem apenas três entre as 34 requisições à ANM no raio de 8 km, as que visam à extração de terras raras abrangem 25% de toda a área cobizada pela mineração. E têm como titular a O&M Construtora e Incorporadora Ltda, empresa fundada em 2020. Em conjunto, a área onde a empresa pretende extrair minérios chega a 2.129,49 hectares. As terras estão em uma faixa contínua na porção oeste da TI Aldeia Velha. Uma delas está a aproximadamente 500 metros do território indígena e em cima do Rio Buranhém, um dos mais importantes da região.

Com alvarás de pesquisa concedidos pela ANM (a segunda das cinco etapas necessárias para a extração comercial), as requisições da O&M preveem a realização de sondagens e escavações em trincheiras durante um período de três anos.

O rio Buranhém, por onde cruzam as balsas que ligam Porto Seguro a Arraial D'ajuda, integra, assim como o território indígena, a Reserva da Biosfera da Mata Atlântica na Bahia. O seu minadouro fica em uma falésia natural e é uma fonte importante de água potável dos indígenas. Pelos riscos de contaminação, a mineração de terras raras é vista pelas lideranças de Aldeia Velha como “o ponto mais crítico” do cenário.

Na manifestação enviada ao MPF em agosto, os indígenas classificam como “genocídio ambiental deliberado” o possível impacto que a mineração pode ter nessas águas. De acordo com eles, os rejeitos da exploração de terras raras vão dissolver metais lantanídeos até o aquífero e, assim, poderão contaminar permanentemente o minadouro com substâncias tóxicas e não biodegradáveis em um período de até três anos (Aldeia Velha, 2026).

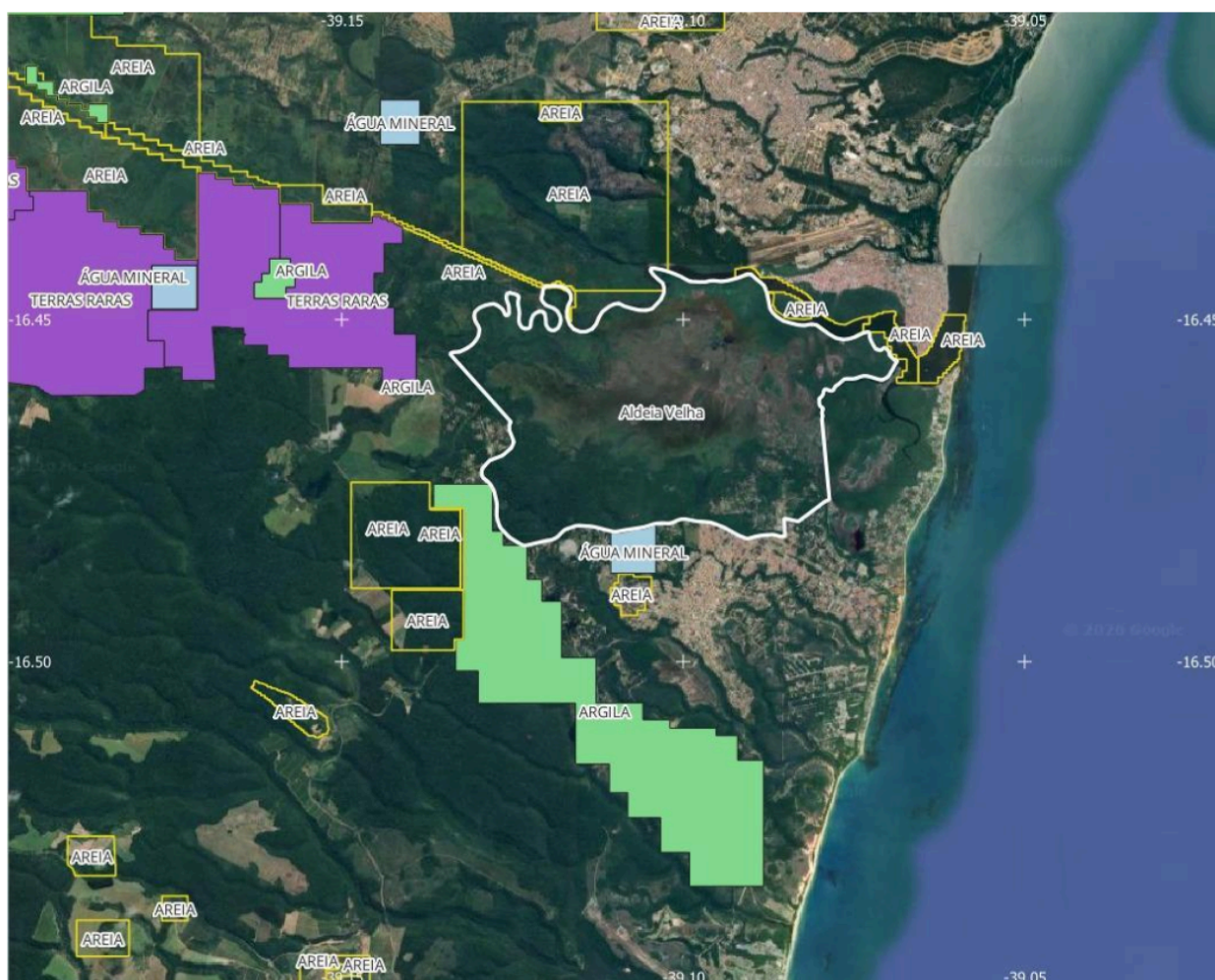
Além de levar risco a Aldeia Velha, uma das pesquisas ativas da O&M, com alvará até novembro de 2027 em uma área de 831 hectares, faz fronteira com o Parque Nacional do Pau Brasil, unidade de conservação de proteção integral onde a mineração é proibida. Outro dos processos da empresa, de 287 hectares, tem alvará de pesquisa ativo até março de 2027 e está sobreposto ao distrito de Antônio Cipriano, zona rural de Porto Seguro, onde vivem comunidades e famílias de agricultores.

A mineração não é automaticamente proibida por estar em uma área protegida ou sobre comunidades rurais, mas deve cumprir as exigências ambientais previstas dentro da área a

ser explorada. No caso dos processos minerários da O&M, o Plano de Manejo do Parque Nacional do Pau Brasil prevê a possibilidade de empreendimentos minerários em sua Zona de Amortecimento, desde que sejam devidamente licenciados pelo órgão ambiental competente.

Entre os beneficiados nos requerimentos da ANM que pressionam os indígenas de Aldeia Velha, chama a atenção o nome de um conhecido empresário do extremo sul da Bahia: Moacyr Costa Pereira de Andrade, acusado por movimentos sociais de ser um dos maiores grileiros de terra na região.

Andrade, que foi agraciado em 2013 com a Comenda 2 de Julho, mais alta honraria da Assembleia Legislativa da Bahia (AL-BA), tem uma autorização de pesquisa ativa desde novembro de 2018 na ANM para a exploração de areia e argila em uma área de 905,86 hectares que faz fronteira com a Aldeia Velha. A área está em cima do rio Buranhém e atinge uma parte do bairro urbanizado Quinta do Descobrimento, em Porto Seguro (BA).



Mapa mostra os elementos e áreas que são alvo das empresas de mineração no entorno da TI Aldeia Velha (fonte: Aldeia Velha, 2026)

A última atualização do processo foi em 16 de março, quando foi publicada a certidão de regularidade da pesquisa pela ANM. O documento atesta a “legitimidade do processo de pesquisa de areia e argila perante as autoridades ambientais e regulatórias”.

Diretor da empresa Agro Pastoril Itaquena e conhecido na região como “cônsul honorário de Portugal”, Andrade tem, entre seus imóveis, a Fazenda Itaquena. A propriedade está sobreposta à comunidade Pataxó Itacipuera, de 131 hectares, na zona rural de Porto Seguro. Foi ali que em 2024, depois de os indígenas retomarem uma parte da área, seis homens encapuzados atacaram a comunidade a tiros, queimando casas e pertences.

Em outra área de 638 hectares que está dentro do perímetro de 20 quilômetros em torno de Aldeia Velha, o empresário está com uma pesquisa ativa de mineração de areia e argila até março de 2027. A última atualização do processo no sistema da ANM é de março deste ano. Segundo a poligonal requerida, toda a área de pesquisa está dentro de uma Unidade de Conservação de Uso Sustentável.

Andrade reivindica ainda a propriedade de uma área de 3121 hectares, que denomina de Conjunto Rio dos Frades. Esse latifúndio se sobrepõe a outro território reivindicado pelos Pataxó, o de Lagoa Doce, e possui cinco processos minerários ativos na ANM. Em 2025, uma ordem de despejo contra a comunidade indígena e a favor do empresário foi anulada pelo STF por suspeita de grilagem.

Na decisão, o ministro Flávio Dino, do Supremo Tribunal Federal, levantou “indícios de nulidade no título de propriedade” e questionou a legitimidade da posse da área em favor do empresário, com matrícula no Cartório de Imóveis de Porto Seguro. Para embasar a decisão, o ministro citou uma rede de corrupção envolvendo juízes e empresários na grilagem de terras em Porto Seguro descoberta pela Operação Liga da Justiça, da Corregedoria Geral de Justiça (CGJ) do TJ-BA, em abril de 2025.

O juiz Paulo Baldivieso, da Justiça Federal de Eunápolis, que decidiu pelo despejo dos Pataxó de Lagoa Doce a favor de Moacyr Andrade, é também o responsável pela liminar que autorizaria o despejo dos Pataxó em Aldeia Velha. Ele é autor de outras decisões polêmicas de despejo nos últimos anos, não só de indígenas, mas também contra ocupações de sem-terra em outras áreas da Bahia (Calçavara; Pimentel, 2026).

Além do envolvimento de conhecidos empresários da região sul da Bahia nos requerimentos de pesquisa e lavra de terras raras, minerais críticos e outros minérios, também chamam a atenção as conexões que já vem sendo reveladas desses projetos no estado com atores econômicos e políticos ligados ao governo de Donald Trump e o movimento político que o sustenta, o MAGA (Make America Great Again).

Reportagem recentemente publicada por dois dos autores deste artigo revelou o envolvimento da mulher mais rica da Austrália, a bilionária Gina Rinehart, no projeto de mineração de terras raras Monte Alto, que ameaça territórios da agricultura familiar no Vale do Jiquiriçá. O projeto envolve a empresa australiana Brazilian Rare Earths, a BRE, que já declarou que essa é a “descoberta de terras raras mais significativa do mundo”.

Rinehart é a maior investidora em elementos de terras raras fora da China e, por meio da empresa Hancock Prospecting, é uma das acionistas da BRE, no Brasil representada pela Borborema Recursos Estratégicos.

Outra revelação recente, publicada em reportagem do jornalista Paulo Motoryn (Motoryn, 2026), deu-se em torno dos projetos da empresa estadunidense Energy Fuels, que mantém 19 concessões para exploração de minerais críticos e terras raras entre os municípios litorâneos de Alcobaça, Prado e Caravelas – área próxima, portanto, a diversas unidades de conservação e terras indígenas, como as Reservas Extrativistas do Corumbau e de Cassurubá, o Parque Nacional Marinho de Abrolhos e os Parques Nacionais do Descobrimento e do Monte Pascoal.

A Energy Fuels, segundo a reportagem, tem um acordo de fornecimento com a Vulcan, empresa estadunidense de ímãs – os quais requerem terras raras para a fabricação. A Vulcan, por sua vez, recebeu investimentos de um fundo ligado à rede Rockbridge, criada pela extrema direita apoiadora de Trump, incluindo-se recursos de Donald Trump Jr., filho do presidente.

Pessoas próximas ao candidato a presidente pela extrema direita, o senador Flávio Bolsonaro, elaboraram um “memorando estratégico” de compromisso com os empresários da Rockbridge, prometendo que o Brasil, sob um eventual governo Bolsonaro, poderia se tornar um aliado fundamental dos EUA no hemisfério ocidental, como fornecedor e processador de minerais críticos (Amado; Campos, 2026).

Diante de todas essas evidências, fica cada vez mais claro como as terras indígenas da Bahia e de outras regiões do Brasil podem sofrer consequências ligadas a esses novos ativos estratégicos para os estadunidenses dentro de muito pouco tempo.

Referências

ALDEIA VELHA. Representação com pedido de providências urgentes – ofício encaminhado ao Ministério Público Federal. Porto Seguro, 2026.

AMADO, Guilherme; CAMPOS, João Pedroso de. Documento traz plano de Flávio Bolsonaro para ceder terras raras a EUA. *Amado Mundo*, 12 set. 2026. Disponível em:

<https://amadomundo.com/documento-eua-terras-raras-governo-flavio-bolsonaro/>. Acesso em: 28 set. 2026.

BRASIL. Lei 15.506, de 16 de setembro de 2026. Institui a Política Nacional de Minerais Críticos e Estratégicos (PNMCE) e o Conselho Nacional para Industrialização de Minerais Críticos e Estratégicos (CIMCE). Brasília: Presidência da República, 2026.

CALÇAVARA, Lilian B.; PIMENTEL, Spensy K. Decisão da Justiça por reintegração de posse na Bahia mostra que ameaça do marco temporal continua. In Spensy Pimentel et al. *Autonomías hoy: pueblos indígenas en América Latina* no. 16 / 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2026. (Boletines de grupos de trabajo)

CARIELLO, Túlio. Investimentos chineses no Brasil 2025 – Mineração, mobilidade elétrica e renováveis. Conselho Empresarial Brasil-China, 2026. Disponível em: <https://www.cebc.org.br/2026/05/07/o-brasil-foi-o-pais-que-mais-recebeu-investimentos-chineses-no-mundo-em-2025/>. Acesso em 28 set. 2026.

CLIMAINFO. Empresa dos EUA conclui compra de única mineradora brasileira de terras raras. *Climainfo*, 9 set. 2026. Disponível em: <https://climainfo.org.br/2026/09/09/empresa-dos-eua-conclui-compra-de-unica-mineradora-brasileira-de-terras-raras/>. Acesso em: 28 set. 2026.

IBRAM (INSTITUTO BRASILEIRO DE MINERAÇÃO). Mineração sustenta 66% do superávit comercial do Brasil no 1º trimestre e projeta US\$ 76,9 bilhões em investimentos até 2030. *IBRAM*, 15 abr. 2026. Disponível em: <https://ibram.org.br/noticia/mineracao-sustenta-66-superavit-1o-tri/>. Acesso em: 28 set. 2026.

JUSTIÇA FEDERAL. Vara de Redenção homologa acordo que prevê a destinação de mais de R\$ 26 milhões a comunidades indígenas. Brasília: Tribunal Regional Federal da 1ª Região, 11 dez. 2020. Disponível em: <https://www.trf1.jus.br/sjpa/noticias/vara-de-redencao-homologa-acordo-que-preve-a-destinacao-de-mais-de-r-26-milhoes-a-comunidades-indigenas>. Acesso em: 28 set. 2026

MONCAU, Gabriela; STROPASOLAS, Pedro. Mineradora bilionária trumpista quer explorar terras raras em área protegida na Bahia. *Intercept Brasil*, 22 set. 2026. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2026/09/22/mineradora-bilionaria-trumpista-explorar-terras-raras-area-protegida-bahia/>. Acesso em: 28 set. 2026.

MONCAU, Gabriela; STROPASOLAS, Pedro. Marco temporal e despejo: mineração ameaçam terra Pataxó na Bahia. *Repórter Brasil*, set. 2026. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2026/09/marco-temporal-despejo-mineracao-ameacam-terra-pataxo-bahia/>. Acesso em: 28 set. 2026.

MOTORYN, Paulo. Grupo dos EUA ligado a Flávio explora terras raras na Bahia. *Noites Húngaras*, 21 set. 2026. Disponível em:

<https://paulomatoryn.substack.com/p/grupo-dos-eua-ligado-a-campanha-de>. Acesso em: 28 set. 2026.

REPÓRTER BRASIL. Observatório da Transição Energética. São Paulo: Repórter Brasil, 2026. Disponível em: <https://observatorio.reporterbrasil.org.br/>. Acesso em 28 set. 2026.

SGB (Serviço Geológico do Brasil). Panorama do potencial de minerais críticos e estratégicos do Brasil: edição 2026. [S. l.]: SGB, 2026. Disponível em: <https://rigeo.sgb.gov.br/items/0b900992-d7b9-45d5-ad8e-85e5b6a2c8bd>. Acesso em 28 set. 2026.

México: autonomías bajo asedio en contextos de violencia extrema

Araceli Burguete Caly Mayor y María del Carmen Ventura Patiño⁵¹

Ante el creciente avance de la criminalidad organizada, los territorios indígenas se han convertido en espacios de disputa, que representan nuevos desafíos para el ejercicio de las autonomías y erosionan las formas comunitarias de relacionamiento. Frente a este escenario, los Pueblos indígenas entretienen mecanismos de defensa y control para sostener sus formas de vida y de organización. El libro “México: autonomías de norte a sur en escenarios diversos” recorre experiencias que colocan la seguridad territorial, la defensa comunitaria y la persistencia de los pueblos en el centro del debate.

En México ocurre un fenómeno paradójico. Si bien en los últimos años se ha registrado un avance importante en el reconocimiento jurídico de los derechos de libre determinación y autonomía, estos enfrentan dificultades en su materialización. Al mismo tiempo, amplias regiones indígenas experimentan una creciente expansión de la violencia criminal. De este modo, las autonomías indígenas se desarrollan entre las economías ilegales e intereses extractivos. En numerosos casos, son presionadas por actores gubernamentales que colaboran con esos grupos. Así, el crimen no constituye un fenómeno externo a la territorialidad indígena, sino una fuerza que penetra en los territorios, captura las instituciones locales, reconfigura relaciones comunitarias y amenaza las bases del autogobierno indígena.

El libro “México: autonomías de norte a sur en escenarios diversos”, publicado por IWGIA (2026) y coordinado por las autoras de este artículo, evidencia que la violencia criminal no se limita a un problema de seguridad pública: la criminalidad organizada constituye un mecanismo de control territorial que busca controlar recursos naturales, rutas estratégicas, actividades productivas y estructuras de gobierno comunitario. Los estudios de caso demuestran que, en muchos lugares, las autonomías indígenas se han convertido en espacios de disputa política entre proyectos comunitarios de autodeterminación y actores criminales interesados en controlar los territorios.

⁵¹ Araceli Burguete Caly Mayor es Doctora en Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional Autónoma de México) y profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), con sede en San Cristóbal de Las Casas (Chiapas). Investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. María del Carmen Ventura Patiño es doctora en Ciencias sociales con especialidad en antropología social y profesora-investigadora de El Colegio de Michoacán. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. Este artículo fue publicado en la revista Digital Debates Indígenas el 1 de octubre del 2026.

Disponible:
<https://debatesindigenas.org/2026/10/01/mexico-autonomias-bajo-asedio-en-contextos-de-violencia-extrema/>

Un libro que explica la erosión de la autonomía indígena

El Doctor en Sociología Carlos Rafael Rea revela que, en el estado de Nayarit, las comunidades indígenas quedan atrapadas en la confrontación armada entre organizaciones criminales, que generan desplazamiento forzado, reclutamiento de jóvenes, control económico de la vida cotidiana y erosión de las instituciones propias. La autonomía no desaparece de manera inmediata, pero sí experimenta un proceso de erosión y debilitamiento progresivo frente a poderes criminales capaces de sustituir o condicionar a las autoridades comunitarias.

En Guerrero, el caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC), analizado por Evangelina Sánchez y Claudia Rangel, da cuenta de las complejidades de la relación entre criminalidad y autonomía. La experiencia muestra cómo las formas comunitarias de seguridad y justicia pueden convertirse en objetivos prioritarios de actores criminales y de intereses externos que buscan debilitarlas y fragmentar estos esfuerzos de resistencia. La violencia contra dirigentes, la cooptación y los intentos de desarticulación organizativa irrumpen como mecanismos recurrentes para reducir la capacidad de defensa comunitaria.

Los estudios de caso muestran cómo los grupos criminales instrumentalizan prácticas y mecanismos de la organización indígena para obtener legitimidad o acceso al poder local, produciendo una transformación profunda de la vida comunitaria. El análisis de Enriqueta Lerma sobre el pueblo Yaqui introduce la noción de "narcoetnocidio" para explicar cómo la criminalidad organizada no sólo ejerce violencia física, sino que también interviene sobre las estructuras políticas, simbólicas y culturales de la comunidad. En el mismo sentido, Medardo Tapia desarrolla el concepto de "acumulación social de la violencia" que explica el incremento de homicidios, extorsiones y otras formas de inseguridad que afectan la vida comunitaria en Coatetelco, Xoxocotla y Hueyapan, en el estado de Morelos.

Los ataques al autogobierno indígena

A lo largo de los capítulos, también se documenta el carácter difuso de las fronteras entre violencia criminal y violencia estatal. La profesora e investigadora Carmen Ventura examina las luchas de las comunidades nahuas y p'urhépechas por la defensa de sus territorios y la construcción de autonomías en escenarios de violencia estructural y despojo. La autora documenta cómo los Pueblos Indígenas de México enfrentan amenazas derivadas de economías ilegales, megaproyectos extractivos y políticas estatales excluyentes.

Otros estudios destacan el despojo territorial, la captura de gobiernos locales, las amenazas a autoridades tradicionales, el asesinato de liderazgos comunitarios, el reclutamiento forzado de jóvenes y los desplazamientos de población. Los artículos demuestran que estos mecanismos no operan de manera aislada, sino como parte de estrategias complejas orientadas a controlar territorios indígenas y neutralizar formas autónomas de organización.

Otros Pueblos Indígenas viven procesos de desarticulación, debilitamiento de sus instancias de decisión y de protección comunitaria. Enfrentan una “captura comunitaria” consistente en la compra de lealtades de sus autoridades, que se convierten en portavoces de los intereses de actores económicos hegemónicos y de economías ilegales, ya sea a través de prebendas o por el uso de la fuerza.



Crédito: María del Carmen Ventura

Las múltiples evidencias presentadas dan cuenta de que el crimen organizado no sólo produce homicidios, desplazamientos o miedo, sino que ataca directamente las instituciones de autogobierno, las formas de organización comunitaria y los proyectos de libre determinación de los Pueblos Indígenas. Este análisis contribuye a replantear el debate sobre autonomías indígenas, para ir más allá de las discusiones centradas en la dimensión jurídica, y colocarlo en la perspectiva de la seguridad territorial, la defensa comunitaria y la persistencia de los pueblos en contextos de violencia extrema.

Las respuestas de los Pueblos Indígenas

Las comunidades reconfiguran sus gobiernos comunales, crean nuevas instancias para la construcción de consensos, estrechan relaciones regionales y, establecen alianzas para posicionarse en los procesos de negociación y en las estrategias de movilización política. En otros casos, recurren al derecho: para interponer amparos ante la violación de su derecho a la consulta previa y el despojo de sus territorios; solicitar la suspensión de obras; impedir la aplicación de leyes contra sus prácticas autonómicas; denunciar la contaminación de sus ecosistemas; reclamar por la liberación de sus presos; y pedir justicia para los desaparecidos y asesinados. Finalmente, acuden a organismos de derechos humanos para pedir protección y exigir el respeto a su libre determinación.

Experiencias organizativas regionales como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC), en la Costa Montaña de Guerrero, logró dar protección a sus habitantes y crear un sistema de justicia ampliamente reconocido durante más de 30 años. Sin embargo, actualmente, vive una situación crítica frente al asedio de capitales mineros, el desgaste de las políticas gubernamentales que buscan su institucionalización y las constantes incursiones armadas por parte del crimen organizado, que han generado el desplazamiento de más de 30.000 personas de sus comunidades, decenas de asesinatos y el encarcelamiento de sus defensores.

En Nayarit, las comunidades han desplegado distintas estrategias frente a la imposición de megaproyectos y la extrema violencia, como la revitalización de la policía comunitaria en el municipio Del Nayar, que tuvo eco a nivel regional. Sin embargo, sus dirigentes fueron aprehendidos y encarcelados bajo el cargo de asociación delictuosa, lo que condujo a su desarticulación.

Alternativas colectivas para la seguridad territorial

Los territorios de los Pueblos Indígenas del sur y el sureste de México han sido el centro de proyectos geoestratégicos gubernamentales durante el periodo 2018-2024: el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (que comprende diez polos de desarrollo) y el Tren Maya (con afectaciones ambientales y sociales de grandes dimensiones). La estrategia estatal consistió en la combinación de programas de asistencia social y acciones jurídicas, como la publicación de un decreto que concibió a los megaproyectos de interés público y de seguridad nacional, con el objetivo de atajar la serie de amparos contra estas obras. Además, se sumaron acciones de coerción, como el encarcelamiento, las amenazas a los defensores y la militarización en la región.

Existen otras experiencias comunitarias en estados como Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí y Michoacán que, en el ejercicio de su autonomía, han creado guardias o policías comunitarias para resguardar sus territorios. Los integrantes son nombrados y regulados por las asambleas y los sistemas normativos, y prestan un servicio a la comunidad: atienden delitos, robo a casas, la tala de madera y la defensa ante incursiones armadas. Aquí se destaca la experiencia de San Luis Potosí: en 90 de las 389 comunidades se determinó la

prohibición de la venta de alcohol y en 22 de sus municipios indígenas se cuenta con cerca de 5.500 policías comunitarios. Estas acciones les permiten tener cierto control en materia de seguridad y ejercer su autonomía.

En Michoacán se ha reconocido el derecho a ejercer el denominado “presupuesto directo”, que consiste en la administración comunal de los recursos municipales que les corresponden de acuerdo con el número de población. Los recursos han sido significativos para cubrir los servicios básicos en más de 50 comunidades y crear nuevas instituciones de gobierno (algunas han fortalecido los gobiernos comunales y otras fueron desarticuladas por las disputas en la administración).

Por otro lado, solo estas más 50 comunidades tienen derecho a contar con cuerpos de seguridad, lo que coloca a las más de 300 comunidades restantes en una situación de ilegalidad y las expone a la criminalización. No obstante, la violencia tiene presencia en toda la región. En consecuencia, el despojo de los territorios por parte de los capitales mineros y agroexportadores, junto con la presencia de actores armados, pone en vilo los procesos autonómicos.



Crédito: María del Carmen Ventura

Una situación de emergencia permanente

En el estado de Sonora, la construcción de un Acueducto y un gasoducto que cruza las tierras de los yaquis generó una amplia movilización. No obstante, su organización fue penetrada por actores del crimen organizado, quienes cooptaron a los jóvenes y, debilitaron los gobiernos tradicionales y la fuerza colectiva. En tanto, en Chiapas, la presencia paramilitar continua sobre los territorios indígenas (como parte de una estrategia de contrainsurgencia) aunado a los cacicazgos locales y a la presencia de actores de las economías ilegales, constituyen nuevos desafíos para la consolidación de los procesos autonómicos de facto. A ello, se suman los megaproyectos, los programas sociales impulsados por los Estados y la cooptación de líderes comunitarios.

Por su parte, la creación de nuevos municipios indígenas en Morelos, como una vía política para ejercer el poder y obtener seguridad, también ha sufrido tropiezos: las disputas entre líderes locales, las negociaciones con poderes gubernamentales y la incursión del crimen organizado han debilitado estos procesos. Finalmente, en Baja California, los kumiai resisten a las violencias estructurales que han reducido y fragmentado “su territorio grande”. En consecuencia, construyen alianzas con los nativos americanos, mantienen sus lazos afectivos espaciales, revitalizan la lengua, protestan contra el muro fronterizo, rechazan el saqueo de sus vestigios arqueológicos, siguen realizando ceremonias en sus sitios sagrados y practican sus conocimientos sobre el desierto.

Este breve recorrido nos permite señalar que las sociedades indígenas actuales viven en una situación de emergencia permanente, no sólo son sujetos de derecho sino sujetos políticos con capacidad de participar de manera activa en el diseño de leyes que estén a la altura de sus reclamos, con miras a la construcción de horizontes de esperanza. Los casos que documenta el libro *México: autonomías de norte a sur en escenarios diversos* muestran que las autonomías indígenas no pueden comprenderse únicamente desde la vulnerabilidad. Frente a contextos de extrema adversidad, los pueblos continúan desplegando estrategias de resistencia, reconstrucción organizativa y producción de alternativas políticas.

El principal aporte de esta obra consiste en mostrar que el futuro de las autonomías indígenas en México dependerá no sólo de nuevos reconocimientos constitucionales o de reformas legales, sino de la capacidad de construir condiciones efectivas para garantizar la seguridad territorial, la protección de las autoridades comunitarias, el acceso a la justicia y el respeto irrestricto a las decisiones colectivas de los pueblos. Pensar las autonomías en el siglo XXI exige reconocer que la disputa central ya no se libra únicamente en el terreno de los derechos, sino también en la defensa de los territorios frente a las múltiples violencias que buscan desarticular los proyectos comunitarios. A pesar del asedio, los Pueblos Indígenas continúan produciendo formas propias de gobierno, memoria y resistencia que constituyen una de las expresiones más significativas de la democracia y la pluralidad política.

Perú

Ecós de Autonomía en Huabal: la Nación Wampís y el camino hacia la vida plena en común en su XXI Asamblea

Diego A. Benavente Marchán⁶¹

En norte de la amazonía peruana, florece un ejercicio de libre determinación que interpela profundamente al poder Estatal, extractivista y criminal. A finales de agosto de 2026, la comunidad Wampís de Huabal en Kanús (distrito río Santiago, provincia de Condorcanqui, región Amazonas, Perú) se convirtió en el epicentro político de la XXI Asamblea del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW), realizada del 28 al 31 de agosto. Más de doscientas personas, provenientes de las cuencas de los ríos Morona (Kankaim) y Santiago (Kanús), se congregaron para dialogar sobre los destinos de su territorio y reafirmar su horizonte: el *Tarimat Pujut* (vida plena en común o buen vivir).



Crédito: Diego A. Benavente Marchán.

⁶¹ Sociólogo, con estudios de posgrado en antropología por la UNMSM y actual Asesor de Comunicaciones del GTANW. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”.

El encuentro representó mucho más que una oportunidad para la transición administrativa entre la gestión saliente y la nueva presidencia del GTANW (2026-2031) elegida democráticamente durante elecciones libres en agosto; fue un acto de resistencia creativa y reafirmación de la lucha por la vida. Ante la ausencia del presidente titular del Parlamento Wampís, la conducción de la mesa recayó en Vicente Sharup, elegido de forma temporal por los parlamentarios Wampís y quien lideró la representación del espacio asambleario con profunda legitimidad. En este escenario, el pamuk (presidente) saliente, Teófilo Kukush Paati, presentó un balance exhaustivo de sus cinco años de gestión (2021-2026), trazando una cartografía de los logros alcanzados y los retos pendientes en la construcción de la autonomía. Por su parte, Galois Flores Pizango, vicepresidente saliente, ancló la jornada recordando los pilares de la Nación Wampís y la innegociable defensa territorial frente a las actuales amenazas de la minería, tala y proyectos de hidrocarburos.



Crédito: Diego A. Benavente Marchán.

Un elemento destacable de esta asamblea fue la articulación interinstitucional. La participación del alcalde distrital de Río Santiago, Urías Sharup, destacó por su tono conciliador y de amistad. En un ambiente caracterizado por la tranquilidad y mínimas fricciones políticas, la autoridad edil enfatizó la necesidad de cultivar la fuerza espiritual para sostener los procesos de gobernanza local.

Transparencia y economía autónoma

El 29 de agosto, las y los Wampís demostraron la vitalidad de su praxis democrática durante la presentación del informe económico a cargo de Galois Flores. Lejos del hermetismo burocrático, se tomó el tiempo necesario para desglosar las fuentes financieras, los niveles de ejecución y los fondos proyectados para la siguiente gestión. Se reflexionó críticamente sobre la solidaridad internacional, las complejidades de la relación financiera con la cooperación de otros países, así como el arduo camino hacia la economía autónoma.

Este acto de rendición de cuentas abrió paso a un intenso y horizontal intercambio de posturas. Las bases comunitarias interpellaron constructivamente a sus dirigentes, reflexionando sobre cómo garantizar que el pensamiento Wampís aplicado en las actividades de las direcciones, con proyectos, talleres de formación, entre otras actividades productivas abracen a todas las comunidades por igual y optimicen la calidad de sus implementos. Esta discusión, lejos de debilitar la institucionalidad, evidenció a las y los Wampís fortalecidos, capaces de comprender el panorama crítico del financiamiento internacional y de exigir una economía autónoma verdaderamente equitativa.



Crédito: Diego A. Benavente Marchán.

La comunicación autónoma como resistencia creativa

El evento también vislumbró el camino de la nueva administración. Evaristo Pujupat Shirap, anticipando su labor, delineó una gestión basada en la inclusión y el trabajo conjunto con todas las personas de ambas cuencas. En un gesto potente, Pujupat invitó a pasar al frente a los comunicadores del GTANW presentes, reconociendo públicamente la labor vital que realizan en la construcción de la narrativa propia y la acción constante por romper el cerco mediático.

Para fortalecer esta defensa a través de la comunicación, se propuso la ampliación de la Escuela de Comunicación y la instalación de una radio repetidora en Puerto Juan (Morona). Estas iniciativas representan herramientas imprescindibles para disputar los sentidos hegemónicos desde el propio territorio. Todo este proceso fue transmitido en vivo por redes sociales, democratizando el acceso a la información para quienes seguían el evento desde otras latitudes.



Crédito: Diego A. Benavente Marchán.

La asamblea, como espacio de producción de conocimiento y socialización, cerró una de sus jornadas al caer la noche con la proyección de reportajes audiovisuales. Unas cincuenta personas se reunieron para observar documentales sobre proyectos productivos y gestiones pasadas, como la de Wrays Pérez (el primer presidente).

Transferencia de mando y celebración de la vida

Además, en el día 30 de agosto existió un espacio para debates grupales y exposición al pleno de la Asamblea, sobre las prioridades acerca de la gestión del territorio y su futuro. Se mantuvo un intenso debate intergeneracional donde la mayoría reafirmó la defensa del territorio por encima del uso que proponen algunas voces minoritarias sobre realizar desarrollo o extractivismo. Este momento fue rico en expresiones, donde las mujeres jóvenes y adultas tuvieron intervenciones para destacar la necesidad de fortalecer la cultura y actividades productivas, así como combatir la violencia que trae la minería.

El ultimo día estuvo ocupado por actos de celebración por la juramentación del nuevo presidente de GTANW, Evaristo Pujupat. Los bailes de hombres y mujeres de las asociaciones de productoras de arte de ambas cuencas Kanus y Kankaim, quienes llevaron su vestimenta tradicional y lanzas para mostrar que la cultura Wampís se mantiene viva y vigente.



Crédito: Diego A. Benavente Marchán.

El baile colectivo de los participantes remeció el centro deportivo de Huabal y fue la antesala idónea para el acto solemne de transferencia de mando. Evaristo Pujupat recibió las credenciales del jurado electoral *Usuikartin*, así como del presidente saliente Teófilo

Kukush. Luego todos los participantes pasaron para saludar a la gestión saliente y entrante. La alegría Wampís se sintió en todo el recinto, que se extendió a un gran almuerzo comunal, un campeonato deportivo en la tarde y una gran fiesta cerró el evento con baile durante la noche del día 31 de agosto, al ritmo de las danzas y del masato *shir penker* (muy rico). Así, bajo el cielo amazónico, el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) continúa demostrando a todas las Américas y el mundo que la construcción del *tarimat pujut* y el camino hacia la autonomía, no es una utopía, sino una realidad cotidiana que se defiende, se debate y se celebra.



Crédito: Diego A. Benavente Marchán.

Pastoralismo, territorialización y gobernanza: prácticas de autonomía pastoril en el territorio altiplánico de Quilluta, Provincia de Parinacota, XV Región, Chile

René Patricio Aguilera Barraza⁷¹

1. Introducción

El pastoralismo andino ha sido abordado con frecuencia desde perspectivas que privilegian su dimensión productiva y ecológica. En este marco, la movilidad de los animales suele explicarse por las necesidades nutricionales del ganado, la disponibilidad de recursos, el acceso a mercados y los costos asociados al desplazamiento (Turner y Schlecht, 2019). Este enfoque resulta útil para comprender determinados aspectos del manejo de animales, pero es limitado para explicar la continuidad histórica de las formas pastoriles de ocupación, las reglas mediante las cuales se organiza el acceso a distintos espacios y las estrategias desplegadas por las familias para defender su pertenencia territorial.

Los estudios sobre espacialidad pastoril han permitido ampliar esta mirada. Karplus y Meir (2013) plantean que el espacio pastoril es socialmente producido a través de las prácticas, experiencias y representaciones de quienes lo habitan. En esta dirección, Tomasi (2013) ha mostrado que el pastoreo constituye una actividad productiva y un modo de vida asociado a formas específicas de percibir, recorrer y habitar el espacio. Asimismo, Gundermann (1998) también permite situar estas prácticas dentro de procesos de transformación territorial de larga duración. En conjunto, estos autores permiten desplazar el análisis desde el ganado como objeto de manejo hacia las relaciones sociales, espaciales e históricas que hacen posible la reproducción del pastoralismo.

La discusión contemporánea sobre gobernanza pastoril ha mostrado que el acceso a la tierra y a los recursos no se organiza necesariamente mediante límites rígidos ni exclusivamente a partir de la propiedad individual. Robinson (2019) y Robinson y Flintan (2022) destacan la existencia de arreglos flexibles, derechos superpuestos e instituciones consuetudinarias que permiten ajustar el uso de los recursos a condiciones ambientales y sociales cambiantes. Bassi (2017) y Upton (2014), por su parte, han contribuido a situar el pastoralismo en el campo de los derechos colectivos, la justicia y la acción política.

⁷¹ Sociólogo, magíster y doctor en antropología. Candidato postdoctorado Fronteras Andinas, Universidad de Buenos Aires en conjunto Universidad de Jujuy, Argentina. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos”. El presente artículo forma parte de una línea de investigaciones colaborativas y de co-investigación desarrolladas con comunidades aymaras, quechuas y atacameñas entre 2010 y 2026. Estos trabajos están orientados a documentar, analizar y contribuir al reconocimiento y defensa de los derechos territoriales indígenas en sus relaciones con el Estado chileno.

A partir de este debate, el presente artículo propone comprender el pastoralismo como una práctica de territorialización, entendida como un conjunto articulado de conocimientos, decisiones, movilidades, normas y relaciones mediante las cuales los pastores producen, mantienen y defienden un espacio socialmente significativo. Esta formulación busca reconocer que la agencia pastoril no se limita a la capacidad de manejar animales. También abarca la posibilidad de interpretar el territorio, organizar el uso de sus recursos, transmitir conocimientos, negociar con actores externos y sostener vínculos históricos de pertenencia. El artículo examina estas dimensiones a partir del caso de Quilluta⁸, territorio altiplánico situado en la comuna de General Lagos, Provincia Parinacota, XV Región, Chile, cuya ocupación histórica se encuentra asociada a la familia Alave. El análisis considera la reconstrucción genealógica, la memoria territorial, la toponimia, la movilidad estacional, las prácticas de manejo del ganado, la ritualidad y las estrategias contemporáneas de defensa territorial. A partir de estas evidencias, se propone utilizar el concepto de autogobierno pastoril como categoría analítica para describir la capacidad cotidiana de ordenar personas, animales, tiempos, rutas, aguas, pasturas y lugares dentro de una territorialidad históricamente construida.

Así, el caso de Quilluta permite observar que determinadas prácticas pastoriles pueden constituir formas de autonomía cotidiana y de gobernanza ancestral que, cuando se articulan de manera relativamente estable en la regulación territorial, la transmisión de conocimientos y la defensa del espacio, permiten hablar de autogobierno pastoril. En consecuencia, el concepto no se presenta como una equivalencia jurídica con la autonomía indígena ni como una afirmación de soberanía territorial plena, sino como una herramienta para analizar capacidades prácticas de regulación y reproducción territorial.

El artículo se desarrolla en el siguiente orden. Primero, se aborda la discusión teórica sobre el tránsito de un enfoque productivista hacia el pastoralismo como modo de vida y práctica de territorialización, articulando las nociones de gobernanza indígena, derechos de acceso y agencia pastoril. Luego, se detalla la estrategia metodológica y el enfoque cualitativo empleado. Continúa con el desarrollo de la reconstrucción histórica y el análisis empírico del caso de Quilluta. Sigue, con la discusión de los hallazgos y, finalmente, están las conclusiones principales.

2. Marco teórico: del manejo ganadero a la gobernanza pastoril

2.1. Más allá del ganado: límites de la mirada productivista

⁸ La toponimia aymara aquí consignada conserva la grafía registrada en los títulos de propiedad y la cartografía estatal, la cual evidencia un proceso histórico de castellanización. Su profundización en estas variaciones lingüísticas excede los alcances de este artículo.

Una parte importante de la literatura técnica sobre pastoralismo se concentra en el comportamiento del ganado, la disponibilidad de forraje, la reproducción y la movilidad asociada a la productividad. Turner y Schlecht (2019) comprenden la movilidad en función de las necesidades nutricionales del ganado, la disponibilidad de recursos y los costos y beneficios del desplazamiento. Esta perspectiva aporta elementos indispensables para estudiar la dimensión ecológica y productiva del pastoreo, pero sitúa al pastor como gestor del ganado y tomador de decisiones productivas, mientras que la dimensión territorial y política recibe menor atención.

La perspectiva productiva resulta insuficiente cuando se utiliza como única escala de interpretación del pastoralismo. Bajo este enfoque, las decisiones pastoriles pueden aparecer como simples respuestas adaptativas frente a un medio de alta variabilidad, mientras quedan en segundo plano las relaciones históricas de pertenencia, las normas de acceso, los conocimientos territoriales y las disputas por el reconocimiento. Esta reducción resulta particularmente problemática en contextos andinos donde las prácticas pastoriles se encuentran históricamente articuladas con formas específicas de ocupación y organización del espacio. Gundermann (1998) y Soto (2025) plantean precisamente la necesidad de comprender el pastoralismo andino desde una perspectiva dinámica, atendiendo a la continuidad y transformación de las prácticas pastoriles y a su inserción en procesos históricos más amplios.

En esta misma dirección, González, Gundermann y Hidalgo (2014) muestran que los aymaras del norte de Chile han construido históricamente distintas formas de apropiación y organización espacial en relación con los contextos históricos que han debido enfrentar. El espacio, por tanto, no constituye un escenario físico inmutable, sino una construcción histórica vinculada a las formas de reproducción social y territorial de las poblaciones indígenas.

Desde esta perspectiva, el caso de Quilluta permite observar que las decisiones relativas a dónde pastorear, cuándo desplazar los animales, cómo distribuirlos espacialmente o cómo defender un lugar se encuentran insertas en relaciones familiares, históricas y territoriales. Por ello, más que oponer mecánicamente una mirada productivista a una mirada indígena, interesa reconocer los límites explicativos de la primera. El manejo ganadero constituye una dimensión del pastoralismo, pero las prácticas de manejo también producen relaciones sociales y espaciales. Esta distinción resulta central para analizar la agencia pastoril sin convertirla prematuramente en una categoría jurídica de autonomía.

2.2. Pastoralismo como modo de vida y tecnología de territorialización

Tomasi (2013) permite aproximarse al pastoralismo como una forma de vida en la que producción, movilidad y experiencia espacial se encuentran estrechamente relacionadas. Esta perspectiva permite desplazar el análisis desde el ganado como unidad productiva hacia las prácticas mediante las cuales las familias pastoriles habitan y reproducen sus espacios de vida.

Karplus y Meir (2013) profundizan esta perspectiva al comprender el espacio pastoril como una producción social. Los recorridos, senderos, lugares de residencia, áreas de pastoreo y circuitos estacionales no configuran únicamente componentes físicos del paisaje, sino elementos de una espacialidad producida mediante prácticas, experiencias y representaciones. Desde esta perspectiva, el pastor deja de aparecer exclusivamente como gestor del ganado y pasa a ser comprendido como un actor que produce espacialidad y territorialidad, lo que permite entender, en el caso de Quilluta, la territorialidad no como una superficie previamente delimitada, sino como un proceso histórico de ocupación, organización y reproducción espacial (González, Gundermann y Hidalgo, 2014).

En este artículo, la expresión tecnología de territorialización se emplea analíticamente para referirse al conjunto de prácticas mediante las cuales los actores producen, organizan y reproducen su espacio de vida. La movilidad constituye una de estas prácticas, pero se articula con el conocimiento territorial, los recorridos, la memoria, la identificación de lugares y las formas de uso de los recursos. Robinson (2019) y Robinson y Flintan (2022) muestran que los sistemas pastoriles pueden operar mediante regímenes flexibles de acceso que no corresponden necesariamente a propiedades privadas ni a límites rígidos, así como destacan la importancia de las instituciones consuetudinarias, los derechos de acceso y la superposición de usos. Estos autores permiten comprender el territorio pastoril como un espacio dinámico de acceso, regulación y reproducción social (Soto, 2025).

2.3. Gobernanza indígena, propiedad y derechos de acceso

La territorialidad pastoril exige revisar la relación entre propiedad, acceso y regulación de los recursos. Robinson (2019) muestra que los sistemas pastoriles pueden operar mediante regímenes flexibles y complejos, donde distintos derechos de uso se superponen y se ajustan a condiciones sociales y ecológicas cambiantes. Esta perspectiva permite desplazar la atención desde la propiedad entendida como derecho exclusivo hacia las modalidades concretas mediante las cuales se organiza el acceso a los recursos. El aporte resulta relevante para comprender el tránsito desde el pastoreo como actividad productiva hacia formas pastoriles de regulación territorial.

Robinson y Flintan (2022) destacan la importancia de las instituciones consuetudinarias, la flexibilidad, los múltiples usuarios y los derechos superpuestos. En estos sistemas, el acceso institucionalmente reconocido no coincide necesariamente con una concepción

rígida de propiedad, por lo que la organización territorial debe analizarse considerando las prácticas y acuerdos que permiten sostener distintos usos del espacio.

Sobre esto último, González y Gundermann (2022) evidencian que la constitución de la propiedad aymara en el altiplano estuvo vinculada a la incorporación de estos territorios al sistema jurídico chileno, proceso que incidió en la delimitación de los espacios de ocupación, los conflictos por deslindes y las relaciones entre propiedad formal, ocupación y organización familiar. En General Lagos, donde se localiza Quilluta, los autores identifican inscripciones de propiedades aymaras desde comienzos del siglo XX, asociadas principalmente a tierras destinadas a la ganadería extensiva y a estancias manejadas por grupos familiares.

Asimismo, señalan que las comunidades de tierras podían comprender diversos pastales, bofedales y otros espacios hacia los cuales se trasladaban temporalmente los animales. Incluso existieron terrenos pastoriles inscritos fuera de los espacios residenciales, vinculados a los desplazamientos estacionales del ganado. Esta información permite comprender la movilidad no solo como respuesta ecológica, sino como una práctica articulada con la organización territorial y los derechos de uso.

Bassi (2017) amplía esta discusión al situar el pastoralismo en el campo de los derechos colectivos, destacando las reivindicaciones pastoriles y sus convergencias con los derechos indígenas. Desde esta perspectiva, el pastor puede ser comprendido como sujeto colectivo de derechos territoriales y procedimentales.

En este marco, la gobernanza indígena puede entenderse como el conjunto de prácticas mediante las cuales los propios actores regulan accesos, distribuyen usos, resuelven necesidades y mantienen acuerdos territoriales. Siguiendo a los autores citados, no implica que toda práctica consuetudinaria constituya autogobierno. El desafío analítico consiste en identificar cuándo estas prácticas adquieren continuidad, reconocimiento y capacidad reguladora suficiente para sostener formas propias de organización territorial (Bassi, 2017; Soto, 2025).

2.4. De la agencia a la propuesta de autogobierno pastoril

La noción de agencia permite establecer un puente entre las prácticas cotidianas y la discusión sobre autonomía. En este artículo, la agencia se refiere a la capacidad situada de los actores para actuar sobre condiciones concretas, tomar decisiones, movilizar conocimientos y modificar, negociar o defender relaciones territoriales. Esta dimensión resulta especialmente pertinente para el pastoralismo, cuyas decisiones se desarrollan en contextos de incertidumbre ambiental, presión institucional y transformación territorial.

La literatura reciente muestra a los pastores como agentes capaces de desarrollar estrategias para asegurar el acceso a tierras y recursos, negociar con autoridades y movilizar redes sociales y colectivas. Desde esta perspectiva, el pastor deja de ser concebido exclusivamente como objeto de políticas productivas y pasa a reconocerse como agente político. Upton (2014) ayuda a situar el pastoralismo en debates sobre identidad, justicia, propiedad comunal y participación política, mostrando que su politización constituye una dimensión clave de su agencia y resistencia pastoril.

En este marco, la autonomía se entiende como la capacidad de organizar aspectos relevantes de la vida territorial conforme a criterios propios, aunque siempre en interacción con actores y estructuras externas (Robinson, 2019; Robinson y Flintan, 2022). El autogobierno pastoril configura una categoría más específica, reservada para situaciones en que agencia y autonomía se expresan de manera reiterada mediante prácticas de regulación, decisión, transmisión y defensa territorial (Bassi, 2017; Galaty, 2026).

Se propone, provisionalmente, definir el autogobierno pastoril como la capacidad cotidiana y situada de una colectividad para ordenar personas, animales, tiempos, rutas, aguas, pasturas y lugares; reproducir conocimientos; y establecer criterios de uso y pertenencia territorial. La categoría articula pastoralismo, territorialización, autonomía y derechos colectivos, pero no pretende sustituir los conceptos jurídicos de autonomía indígena, autogobierno o jurisdicción (Robinson y Flintan, 2022; Galaty, 2026). Su alcance es analítico: identificar formas de regulación territorial inscritas en las prácticas pastoriles que pueden constituir una base social y cultural para demandas más amplias de autonomía y derechos colectivos (Bassi, 2017; Galaty, 2026).

Esta precisión permite evitar una inferencia directa entre práctica y soberanía. Por ello, el análisis de Quilluta no parte de la existencia de un autogobierno plenamente constituido, sino que examina qué evidencias empíricas permiten reconocer componentes de esta forma de organización. El argumento se desplaza así progresivamente desde la agencia hacia la territorialización, la regulación vernácula y la autonomía práctica, para finalmente proponer el autogobierno pastoril como categoría analítica (Robinson, 2019; Robinson y Flintan, 2002).

3. Estrategia metodológica

3.1. Enfoque y diseño

La investigación adoptó un enfoque cualitativo e interpretativo, orientado a reconstruir la relación entre memoria, territorio y prácticas pastoriles en Quilluta. El estudio combina una reconstrucción histórica y genealógica con información etnográfica y registro visual. El

interés no radica en medir la productividad ganadera, sino en comprender cómo los actores significan, recorren, organizan y defienden el territorio (Geertz, 1988; Guber, 2011).

3.2. Fuentes y técnicas

El corpus reúne tres tipos principales de información: documentación histórica y predial; entrevistas en profundidad y relatos de actores vinculados con Quilluta; y observación directa con registro fotográfico de lugares relevantes del territorio.

Las entrevistas fueron abordadas como instancias de diálogo (Robles, 2011), orientadas a reconstruir genealogías, prácticas de movilidad, denominaciones locales, criterios de manejo y experiencias de defensa territorial. Por su parte, el trabajo de campo incorporó recorridos por cerros, quebradas, bofedales y puestos de refugio, entre ellos Charzalla, Choro'cucho, Vilacollo, Leczone, Jachakalpampa, Millune, Pajjota y Jarirjaraña. La estrategia analítica consistió en contrastar los relatos orales con la documentación disponible y con la observación de los espacios mencionados. De este modo, los testimonios no son tratados como evidencia aislada, sino como parte de una trama de memoria, práctica y materialidad territorial.

4. Quilluta: genealogía, propiedad y territorialización histórica

4.1. Antecedentes Quilluta

Desde una perspectiva de larga duración, Quilluta puede ser comprendido como parte de un proceso de fragmentación y reconfiguración de una unidad territorial de mayor extensión asociada documentalmente a la estancia Santa Cruz de Caamaña (TEA, 1997). Un antecedente relevante corresponde a una inscripción realizada en Tacna en 1801, en la que Santos Alave Velásquez y Martín Alave Velásquez declaraban poseer, “*por sucesión de sus antepasados*”, una propiedad cuyos límites incorporaban pastales, pajonales, queñuales, talares, yaretales, bofedales, ojos de agua y ríos (TEA, 1997). La enumeración resulta significativa porque no describe únicamente una superficie predial. Reúne ambientes ecológicos, recursos y cursos de agua que forman parte de una unidad territorial practicada. La referencia a la sucesión de los antepasados permite, además, observar que la transmisión de derechos era expresada mediante una temporalidad genealógica anterior a la inscripción documental. Sin convertir este antecedente en una prueba automática de una forma contemporánea de autonomía, sí constituye un indicio relevante de la profundidad histórica de los vínculos entre parentesco, ocupación y territorio (González y Gundermann, 2022).

Los antecedentes reunidos por el Taller de Estudios Andinos (TEA, 1997) identifican a Carlos Alave, procedente de Pachia, como uno de los dueños más antiguos conocidos de Quilluta. La trayectoria posterior de la familia muestra procesos de sucesión, alianzas

matrimoniales y segmentación de derechos. En este proceso, la continuidad del apellido y la referencia a lugares como Chaclata, Iquilla y Millune permiten observar una territorialidad articulada mediante relaciones familiares y hitos geográficos que exceden las divisiones administrativas actuales.

En consecuencia, resulta metodológicamente más preciso hablar de una territorialidad histórica de origen andino cuya posterior inscripción como propiedad constituye una expresión documental de un proceso más amplio de transformación de derechos y relaciones territoriales (González y Gundermann, 2022). Esta distinción evita equiparar automáticamente propiedad individual y territorialidad indígena, pero permite analizar cómo ambas dimensiones se relacionan históricamente. A continuación, se presenta la ubicación de Quilluta en la representación estatal de los Altos de Arica, donde su inscripción cartográfica permite observar cómo el Estado produjo una determinada legibilidad territorial del espacio andino, mediante categorías de localización y ordenamiento que se superponen a formas históricas de ocupación y significación del territorio.

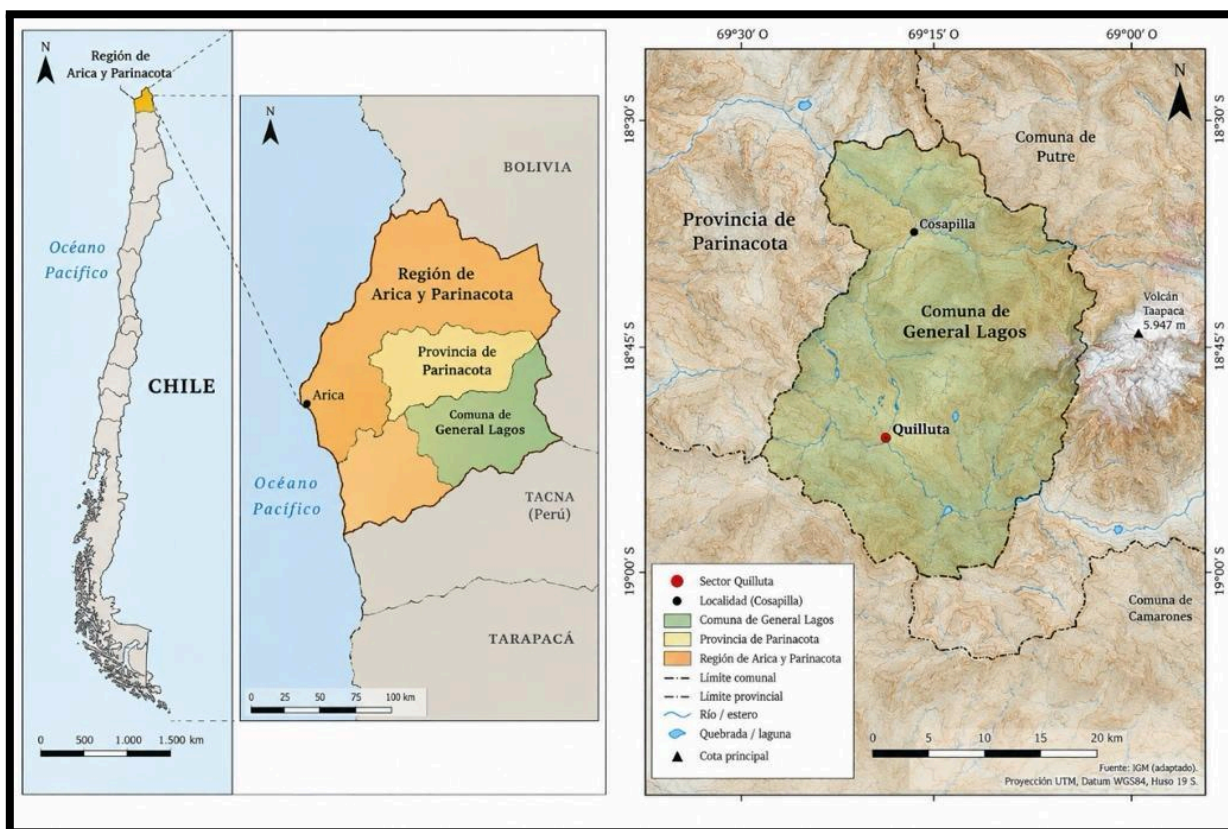


Figura 1. Localización del sector Quilluta, comuna de General Lagos, provincia de Parinacota, XV Región de Arica y Parinacota, Chile.

Fuente: Elaboración propia con base en cartografía del Instituto Geográfico Militar (IGM).

4.2. Habitar, decidir y defender: dimensiones de la autonomía cotidiana

El análisis empírico permite organizar las prácticas observadas en tres dimensiones estrechamente relacionadas: habitar, decidir y defender. Habitar remite a la continuidad genealógica, la residencia y la memoria territorial (Gundermann, 1998; Tomasi, 2013); decidir se refiere a la organización cotidiana de animales, personas, tiempos, rutas y recursos (Karplus y Meir, 2013; Robinson y Flintan, 2022); defender comprende las acciones mediante las cuales los actores movilizan memoria, documentos, conocimientos y pertenencias para sostener su posición territorial (Bassi, 2017). Estas dimensiones no deben entenderse como etapas separadas, sino como prácticas que se refuerzan mutuamente.

4.3. Memoria familiar y tenencia consuetudinaria

La primera dimensión se expresa en la relación entre genealogía, memoria y pertenencia. Un relato familiar señala: “*Aquí nosotros todos somos de un mismo tronco. De Alave [...] Carlos Alave tenía un terreno de extensión larga [...] Hay un papel, un testamento que había en el año 1908*”⁹. Otro testimonio agrega: “*Marcelino fue el primer propietario independiente [...] Él respetó a la muerte, los espacios que estaban viviendo*”.

Estos relatos articulan dos formas de legitimidad. Por una parte, la pertenencia se construye mediante la memoria del origen común; por otra, los documentos son movilizadas como huellas materiales que permiten respaldar esa continuidad. La expresión “*todos somos de un mismo tronco*” no describe solamente parentesco: sitúa el vínculo familiar dentro de una historia territorial (González y Gundermann, 2022). A su vez, la referencia a los espacios que se “*estaban viviendo*” introduce un criterio de reconocimiento basado en el uso y la continuidad (Tomasi, 2013; Robinson y Flintan, 2022).

La evidencia permite hablar de una forma de pertenencia territorial consuetudinaria, sostenida por memoria, parentesco y ocupación (Robinson, 2019). Sin embargo, resulta prudente no convertir esta evidencia por sí sola en prueba de una jurisdicción autónoma. Su relevancia para el argumento reside en mostrar uno de los soportes sociales sobre los cuales puede reproducirse una forma de organización territorial intergeneracional.

Esta continuidad entre memoria, ocupación y territorio también se expresa materialmente en el paisaje. Las siguientes fotografías permiten observar la relación entre la estancia actual de Quilluta y los vestigios de los antiguos espacios de ocupación familiar.

Figura 1. *Vista panorámica de la Estancia Actual en Quilluta*

⁹ Los relatos recopilados provienen de un proceso de investigación colaborativa con representantes de las familias de Quilluta y se exponen de forma unificada para reflejar su dimensión colectiva. Esta nota establece la procedencia general de la evidencia oral, por lo que sus citas no se reiterarán en notas a pie de página independientes.



Nota: Asentamiento contemporáneo de la familia Alave (descendientes de Marcelino, Seferino y Fabián Alave). La imagen representa la dimensión del habitar y la continuidad residencial intergeneracional, materializando el mosaico territorial y la tenencia consuetudinaria que articula la ocupación familiar frente a las delimitaciones prediales estatales (Tomasi, 2013; Robinson, 2019; González y Gundermann, 2022).

Figura 2. *Vestigios de la Estancia ocupada por Antepasados en el sector de Quilluta*



Nota: Registro arqueológico-doméstico de la estancia histórica documentada en la memoria familiar y respaldada en el testamento de Carlos Alave de 1908. Constituye el soporte material y la huella de ocupación histórica que fundamenta la agencia político-territorial y el fundamento de pertenencia ancestral frente a disputas territoriales (Gundermann, 1998; Bassi, 2017).

4.4. Toponimia, memoria espacial y conocimiento territorial

La territorialidad pastoril también se expresa en la manera de nombrar y diferenciar lugares (Tomasi, 2013; Karplus y Meir, 2013). Un testimonio señala: *“En sector de Quilluta, en la loma de Queuñachuro se llama esta parte [...] De ahí subimos al alto. Y ahí está con la Apacheta. La Apacheta. Y ese es el hito. Deslinde el hito con Alave, Santa Cruz Camaña”*. Otro relato identifica *“Marcapata”, “Suriplaza” y “Vilacoyo”, agregando: “Ahí llevamos macho [...] cuando ya escasea pasto”*.

Estos nombres no funcionan solamente como referencias geográficas. Permiten diferenciar lugares, reconocer hitos, organizar recorridos y asociar determinados sectores con usos específicos (Gundermann, 1998). La frase que vincula Vilacoyo con el traslado de machos cuando escasea el pasto muestra que la toponimia se encuentra conectada con decisiones de manejo (Robinson, 2019).

La representación territorial es, por tanto, una forma de conocimiento práctico. Nombrar permite recordar y transmitir; recorrer permite actualizar ese conocimiento; decidir implica utilizarlo para organizar la movilidad. En este sentido, la toponimia constituye una dimensión de la tecnología de territorialización: contribuye a hacer legible el territorio desde categorías producidas por la experiencia pastoril (Karplus y Meir, 2013; Tomasi, 2013). Esta cartografía vivida se hace visible en el paisaje a través de hitos y parajes que orientan los recorridos, delimitan el territorio y organizan la movilidad pastoril:

Figura 3. *Vista panorámica de los cerros Charzalla (al frente, izquierda) y Choro’cucho (centro al fondo)*



Nota: Hitos orográficos fundamentales en la etn-cartografía local de Quilluta. Funcionan como deslindes consuetudinarios y marcadores de la “tecnología de territorialización”, mediante los cuales la nomenclatura aymara organiza los recorridos y delimita el circuito de pastoreo familiar (Karplus y Meir, 2013; Tomasi, 2013).

Figura 4. *Vista panorámica del sector Huayllallache, próximo al Cerro Morocsalla*



Nota: Paraje de tránsito y rutas secundarias de pastoreo. Ejemplifica la producción social del espacio a través del nombramiento y recorrido de lugares específicos, donde la toponimia vernácula actúa como un conocimiento práctico que orienta la movilidad y hace legible el paisaje pastoril (Karplus y Meir, 2013; Gundermann, 1998).

4.5.- Movilidad estacional y gobernanza

La movilidad constituye una de las expresiones más visibles de la capacidad de decisión pastoril (Tomasi, 2013). Un testimonio señala: *“Un día llevo acá, otro día acá [...] La llama aguanta [...] Alpaca no aguanta... tenemos que traer a pastorear en la mañana y en la tarde”*. Otro relato recuerda cambios ambientales y la necesidad de modificar prácticas: *“Antiguamente la lluvia era buena [...] mantenía agujerarle champales [...] Pero después [...] ya empezamos a secar y debemos regar”*.

Estos relatos muestran que la movilidad no consiste simplemente en desplazarse siguiendo una pauta fija. Las decisiones se ajustan a la disponibilidad de pasturas, agua y a las características diferenciadas de los animales. La distinción entre llama y alpaca, así como la variación de los lugares de pastoreo, expresa un conocimiento situado de las condiciones ecológicas (Gundermann, 1998; Robinson y Flintan, 2022).

Aquí aparece con claridad la relación entre adaptación y gobernanza. La práctica pastoril responde a condiciones ambientales cambiantes, pero lo hace mediante conocimientos y decisiones producidos localmente. Por ello, puede ser interpretada como una forma de

gobernanza indígena, no porque exista una institucionalidad formal equivalente a la estatal, sino porque hay criterios, conocimientos y decisiones recurrentes que ordenan el uso del territorio (Robinson y Flintan, 2022). Las siguientes fotografías permiten observar materialmente los espacios y recursos que sustentan estas estrategias de movilidad y manejo de las áreas de pastoreo utilizadas en los ciclos pastoriles.

Figura 5. *Vista panorámica del bofedal Jachakalpampa en el entorno de la Estancia Quilluta*



Nota: Soporte hídrico y forrajero clave en la cuenca alta. Muestra las prácticas de irrigación y manejo local del agua (agujerarle champales) desarrolladas por los pastores como estrategia de gobernanza indígena e ingeniería ambiental para amortiguar los efectos de la variabilidad climática (Robinson y Flintan, 2022; Soto, 2025).

Figura 5. *Vista panorámica de la quebrada Millune y sus sectores de bofedal.*



Nota: Espacio estratégico de rotación y pastoreo estacional. Ilustra el uso de quebradas y sectores diferenciados entre diciembre y mayo para proteger al ganado menor, evidenciando cómo la movilidad flexible y el conocimiento ecológico situado permiten gestionar la incertidumbre ambiental (Turner y Schlecht, 2019; Soto, 2025).

4.6. Agencia pastoril y defensa territorial

La dimensión de la defensa territorial permite observar la agencia política de las familias de Quilluta (Upton, 2014). Un testimonio afirma: *“Yo como luchaba, yo sabía cómo vivíamos. Cómo manejamos hacia arriba [...] Yo busqué papeles, acá está mi bisabuelo. Son de siglo pasado [...] Yo presenté, yo soy de aquí”*.

La frase *“yo soy de aquí”* adquiere relevancia porque condensa una posición territorial construida mediante distintas formas de conocimiento (Tomasi, 2013). El actor no apela únicamente a una identidad declarada; además, moviliza memoria familiar, conocimiento de las prácticas de ocupación y documentación histórica. La agencia se expresa, entonces, en la capacidad de convertir esos recursos en argumentos para sostener una pertenencia territorial frente a una situación de disputa (Robinson y Flintan, 2022).

Asimismo, otro testimonio permite observar una forma distinta de agencia: *“Cuando hay muchos machos molestan harto a las hembras. Entonces pelean y a las chiquitas las maltratan, quiebran manos o pisotean y mueren las llamas más chiquititas. Entonces para que no estén molestando así las llamas hembras se separan. De ahí para abajo pastorea puras hembras, alpaca hembra, llama hembra. De ahí para arriba pastorea macho”*.

Aquí la agencia no aparece como confrontación política explícita, sino como capacidad práctica de regular el rebaño mediante una diferenciación espacial (Karplus y Meir, 2013; Tomasi, 2013). El conocimiento de las interacciones entre animales se transforma en una regla de organización del espacio de pastoreo (Robinson, 2019). Esta decisión contribuye a proteger las crías, reducir conflictos dentro del rebaño y ordenar los recorridos (Turner y Schlecht, 2019).

Ambos testimonios permiten precisar el concepto de agencia pastoril. En el primer caso, se trata de una agencia político-territorial que moviliza memoria y documentos para defender pertenencia y derechos. En el segundo, de una agencia práctica y reguladora que organiza animales y espacios (Karplus y Meir, 2013). La articulación de ambas dimensiones resulta más productiva que reducir la agencia a la resistencia explícita o, en sentido contrario, a la eficiencia productiva (Turner y Schlecht, 2019).

Esta cartografía vivida se hace visible en el paisaje a través de hitos y parajes que orientan los recorridos, delimitan el territorio y organizan la movilidad pastoril:

Figura 7. *Vista panorámica del Caserío Pajjota*



Nota: Infraestructura habitacional vernácula empleada como puesto de resguardo y vigilancia ganadera. Expresa la agencia práctica y la regulación espacial del rebaño mediante asentamientos dispersos que permiten el control efectivo del territorio y la protección del ganado durante periodos de frío extremo (Tomasi, 2013; Karplus y Meir, 2013).

Figura 8. *Vista panorámica del Caserío Jarirjaraña*



Nota: Puesto estacional y refugio temporal de pastoreo. La dispersión de estas estructuras en el paisaje evidencia una forma de gobernanza vernácula que combina la arquitectura adaptativa con el ordenamiento de los recorridos pastoriles y la defensa práctica del espacio ocupado (Robinson, 2019; Soto, 2025).

5.5. Ritualidad y ontología relacional

La dimensión ritual introduce otra escala de relación con el territorio (Tomasi, 2013; De la Cadena, 2015). Un relato recuerda: *“Mi papá decía Mallkus Tallas [...] Zabayani, se llama cerro Zabayani, cerro protector, ahí hacía también su ceremonia, así una wilancha, entregaba los fetos de ganado, una vida por vida, le pedía al cerro que le diera un buen año”*. En otro testimonio se señala: *“El floreo para nosotros importante para que sea buen año, como dice agradecemos a la Pachamama, madre tierra, padre sol [...] para mí florear así las crías, a los animales, es para pedir que no mueren, no estén flacos y también para que se preñen, todo eso se pide en una ceremonia”*.

Estos relatos muestran que la reproducción de la vida pastoril no se organiza únicamente mediante criterios productivos (Turner y Schlecht, 2019). Los cerros, la Pachamama, el ganado y las personas aparecen vinculados en una relación ritual que otorga significado a la reproducción y al bienestar del ganado. Esta dimensión permite incorporar al análisis una ontología relacional (Escobar, 2014; De la Cadena, 2015), entendiendo el territorio en el mundo andino como una construcción multidimensional en la que la esfera sagrada-ritual dialoga y se ensambla permanentemente con las dimensiones práctico-productiva y político-territorial.

La ritualidad es relevante para la propuesta de autogobierno pastoril porque amplía la noción de regulación. Gobernar la vida pastoril no significa solamente distribuir animales o recursos; también implica reproducir relaciones de cuidado, reciprocidad y significado que hacen posible la continuidad de la vida territorial (Soto, 2025). Esta dimensión relacional del territorio también se expresa en los lugares que forman parte de la memoria y las prácticas pastoriles de Quilluta. Las siguientes fotografías permiten aproximarse visualmente a algunos de estos espacios, mostrando cómo determinados cerros son reconocidos no solo por sus características geográficas, sino también por sus vínculos con la protección, la ritualidad y la reproducción de la vida territorial.

Figura 9. *Vista panorámica del Cerro Vilacollo, entre los cerros Morocsalla y Ananta.*



Nota: Entorno geográfico asociado históricamente a la economía del carbón de queñua y concebido como hito de protección (Mallku). Refleja la dimensión relacional del territorio, donde la memoria de las actividades productivas históricas se enlaza con el control visual del paisaje y la protección del ganado (Gundermann, 1998; De la Cadena, 2015).

Figura 10. *Vista panorámica del Cerro Leczone.*



Nota: Entorno orográfico y protector vinculado a la geografía sagrada y a la memoria del trabajo multi-recurso en Quilluta. Constituye una entidad de la tierra (Mallku) con la que se mantienen relaciones rituales de reciprocidad (wilanchas, pagos) que aseguran la reproducción de la vida, sustentando la noción de autogobierno pastoril como una regulación que trasciende lo productivo e integra el cuidado territorial (Escobar, 2014; De la Cadena, 2015; Soto, 2025).

6. Discusión: hacia una conceptualización situada del autogobierno pastoril

El caso de Quilluta permite discutir el autogobierno pastoril a partir de prácticas concretas, y no como una categoría jurídica preexistente. La evidencia muestra, en primer lugar, una continuidad genealógica que sostiene formas de pertenencia territorial. En segundo lugar, evidencia un conocimiento espacial expresado en nombres, hitos y recorridos. En tercer lugar, muestra decisiones flexibles respecto del uso de pasturas, agua y espacios de manejo. En cuarto lugar, registra acciones de defensa territorial que movilizan memoria y documentación. Finalmente, incorpora prácticas rituales mediante las cuales se reproducen relaciones entre personas, animales y entidades del paisaje.

Estas dimensiones permiten distinguir tres niveles analíticos. El primero es la agencia: la capacidad de actuar y decidir en situaciones concretas. El segundo es la autonomía práctica: la posibilidad de organizar aspectos de la vida territorial mediante criterios y conocimientos propios. El tercero es el autogobierno pastoril: la articulación relativamente estable de esas capacidades en prácticas de regulación, transmisión y defensa de una territorialidad histórica.

La principal contribución conceptual del artículo consiste, por tanto, en proponer que el autogobierno pastoril puede estudiarse desde las prácticas cotidianas mediante las cuales los pastores se apropian y reproducen su territorio. Esta perspectiva desplaza el debate desde la pregunta por si los pastores poseen o no una autonomía formal hacia una pregunta complementaria: ¿qué capacidades territoriales de regulación, decisión y reproducción existen antes y más allá de su reconocimiento jurídico?

La propuesta también tiene implicancias para los debates sobre derechos colectivos. Si la autonomía se observa únicamente en instituciones formales, se corre el riesgo de invisibilizar las capacidades cotidianas que sostienen la vida territorial. En cambio, si se reconocen las prácticas de memoria, movilidad, regulación, negociación y defensa como dimensiones de una gobernanza ancestral, es posible comprender cómo determinadas demandas contemporáneas de reconocimiento se apoyan en trayectorias territoriales de larga duración.

No obstante, el caso analizado también obliga a establecer límites. La evidencia disponible permite identificar prácticas de agencia, regulación y autonomía cotidiana, pero no basta por sí sola para afirmar la existencia de una jurisdicción autónoma o de una soberanía territorial plena. El concepto de autogobierno pastoril debe permanecer, por ello, como una categoría analítica situada y susceptible de contraste con otros casos. Su valor reside precisamente en permitir examinar grados y formas de capacidad reguladora sin presuponer que todas las comunidades pastoriles presentan la misma configuración institucional.

7. Conclusiones

El análisis de Quilluta muestra que el pastoralismo no puede ser reducido a una actividad productiva centrada en el manejo del ganado. Las prácticas documentadas articulan memoria genealógica, conocimiento espacial, movilidad, regulación del rebaño, defensa territorial y ritualidad. En conjunto, estas dimensiones permiten comprender el territorio pastoril como un espacio producido y reproducido mediante prácticas sociales, conocimientos y relaciones históricas.

La noción de tecnología de territorialización permite integrar estas dimensiones sin separarlas artificialmente entre economía, cultura y política. Nombrar lugares, desplazarse entre pasturas, distribuir animales, reconocer hitos, movilizar documentos familiares y realizar ceremonias son prácticas diferentes, pero participan de una misma producción cotidiana del territorio.

Desde esta perspectiva, la agencia constituye el punto de partida para comprender formas de autonomía práctica. En Quilluta, esta agencia aparece tanto en la defensa explícita de la pertenencia territorial como en las decisiones ordinarias de manejo y organización del rebaño. Cuando estas capacidades se articulan de manera recurrente con reglas, conocimientos, memoria y mecanismos de transmisión, permiten proponer la existencia de componentes de un autogobierno pastoril.

La contribución del artículo consiste en proponer este concepto como una herramienta para los debates sobre autonomías indígenas y derechos colectivos, sin equiparlo a una forma jurídica de autonomía ni asumir una soberanía territorial que la evidencia no permite demostrar por sí sola. El autogobierno pastoril designa aquí una capacidad práctica de ordenar y reproducir la vida territorial desde conocimientos y criterios propios. En este sentido, Quilluta permite observar que las autonomías no necesariamente comienzan en el reconocimiento institucional; también pueden sostenerse en prácticas cotidianas de habitar, decidir, regular, transmitir y defender.

Finalmente, el caso sugiere la necesidad de ampliar la investigación comparativa hacia otros territorios pastoriles del norte de Chile y transfronterizos. Un análisis de este tipo permitiría determinar si las dimensiones identificadas en Quilluta —genealogía, movilidad, regulación, defensa y ritualidad— constituyen rasgos recurrentes de formas de gobernanza pastoril o responden a una configuración histórica específica. Esa comparación permitiría precisar los alcances del concepto de autogobierno pastoril a diferentes escalas y ver su potencial contribución a las discusiones latinoamericanas sobre autonomías, derechos colectivos y pluralismo territorial.

Bibliografía

Bassi, Marco. 2017. "Pastoralists Are Peoples: Key Issues in Advocacy and the Emergence of Pastoralists' Rights." *Nomadic Peoples* 21, n.º 1: 4–33.
<https://doi.org/10.3197/np.2017.210102>

De la Cadena, Marisol. 2015, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.

Galaty, John G. 2026. "Overview: Institutional Pluralism and Innovation in African Pastoralist Struggles over Collective Land Rights." *Nomadic Peoples* 30, n.º 1: 10–29.
<https://doi.org/10.3828/whpnp.63837646691087>

Geertz, Clifford. 1988. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

González Cortez, Héctor, y Hans Gundermann Kröll. 2022. "La propiedad de la tierra entre los Aymara del altiplano chileno, 1880-2020." *Revista de Geografía Norte Grande*, n.º 83: 67–86. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022022000300067>

González Cortez, Héctor, Hans Gundermann Kröll y Jorge Hidalgo Lehuedé. 2014. "Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile." *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 46, n.º 2: 233–246.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000200005>

Guber, Rosana. 2011. *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gundermann Kröll, Hans. 1998. "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile." *Estudios Atacameños*, n.º 16: 293–319.
<https://doi.org/10.22199/S07181043.1998.0016.00012>

Karplus, Yuval, y Avinoam Meir. 2013. "The Production of Space: A Neglected Perspective in Pastoral Research." *Environment and Planning D: Society and Space* 31, n.º 1: 23–42.
<https://doi.org/10.1068/d11610>

Robinson, Lance W. 2019. "Open Property and Complex Mosaics: Variants in Tenure Regimes across Pastoralist Social-Ecological Systems." *International Journal of the Commons* 13, n.º 1: 804–826. <https://doi.org/10.18352/ijc.882>

Robinson, Lance W., y Fiona Flintan. 2022. "Can Formalisation of Pastoral Land Tenure Overcome Its Paradoxes? Reflections from East Africa." *Pastoralism* 12: 34.
<https://doi.org/10.1186/s13570-022-00250-8>

Robles, Bernardo. 2011, "La entrevista en profundidad: Una técnica útil dentro del campo antropológico." *Cuicuilco* 18, n.º 52: 39–49.

Soto, Oscar Humberto. 2025. "Resisting uncertainty: transhumant pastoralism and socio-ecological transitions in the Argentine Andes". *Pastoralism: Research, Policy and Practice* 15: 15081. <https://doi.org/10.3389/past.2025.15081>

Taller de Estudios Andinos (TEA), 1997. Ordenamiento catastral de las comunidades indígenas del Altiplano de la I Región. Informe Final. Ministerio de Bienes Nacionales, Gobierno de Chile.

Tomasi, Jorge. 2013. "Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas. Asentamientos y movilidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina)." *Revista de Geografía Norte Grande*, n.º 55: 67–87. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022013000200006>

Turner, Matthew D., y Eva Schlecht. 2019. "Livestock Mobility in Sub-Saharan Africa: A Critical Review." *Pastoralism* 9: 13. <https://doi.org/10.1186/s13570-019-0150-z>

Upton, Caroline. 2014. "The New Politics of Pastoralism: Identity, Justice and Global Activism." *Geoforum* 54: 207–216. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.11.011>

ECUADOR

La defensa del agua en Cuenca-Ecuador CUANDO FLORECE UN PARADIGMA: del cuidado de la naturaleza y la sostenibilidad

Patricio Carpio Benalcázar y Nataly Torres Guzmán¹⁰¹

*Yo aspiró que ustedes también ayuden a defender
porque el agua no tomamos sólo gente campesina,
sino toda la ciudad, nosotras hemos luchado por toda la ciudad,
entonces ahora queremos así mismo que todos ustedes
nos acompañen y sean solidarios con el agua,
porque con el agua vivimos, sin agua no somos nada,
por eso luchemos juntos hasta el último fin.
Francisca Zhagui (comunidad de San Pedro de Escaleras)*

En la academia cuando se habla de paradigmas, se hace referencia a un sistema de conceptos y teorías conexas desde el cual se analiza una realidad determinada; sin embargo, por fuera del rigor que la ciencia nos impone, también podemos hablar de paradigmas

¹⁰¹ Patricio Carpio Benalcázar, es sociólogo, PhD por la Universidad de Alicante – España. Ex director del Programa Doctoral en Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios del Postdesarrollo. Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO "Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos". Nataly Torres Guzman es Economista; doctoranda en FLACSO, Ecuador. Investigadora y articulista de temas socioambientales. Investigadora invitada del Grupo de Trabajo CLACSO "Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos".

socioculturales como un conjunto articulado de valores, creencias, saberes y formas de interpretar el mundo que orientan las prácticas sociales y culturales de una comunidad humana.

En este ámbito un paradigma se construye cuando una comunidad ubica en su camino nuevos hitos que encienden poco a poco una visión que ilumina la realidad para dejarla quizá más nítida y visible a la luz de nuevas interpretaciones colectivas que se traducirán necesariamente en una dialéctica de nuevas formas de habitar un territorio, de reapropiarse y de defenderlo.

Sobre “sostenibilidad”

La sostenibilidad (o sustentabilidad) a lo largo de siglos se ha venido constituyendo en paradigma explicativo para alertar sobre la desmedida extracción de los elementos de la naturaleza transformados en recursos para manipulación humana y que podrían verse agotados si no se introduce alguna racionalidad para lograr su reproducción y disponibilidad en el tiempo, de allí sostener o sustentar va a significar perdurabilidad bajo la garantía humana de no sobrepasar los límites de extracción para que un ecosistema o un recurso natural, se restaure o reproduzca.

Esta problemática se ubicó en el escenario de la economía con el desarrollo industrial y los procesos de urbanización básicamente en Europa; estos procesos terminaron por mercantilizar la naturaleza y romper el cordón umbilical que conectaba a los humanos como parte de ella. El modelo capitalista se extendió por el mundo y los territorios de los demás continentes se convirtieron en fuentes de extracción de materias primas para acrecentar riqueza y poder en los países industrializados del norte.

Luego de varios siglos de extracción, industrialización, emisiones y desechos, el concepto de sostenibilidad cobra fuerza por la advertencia de la ciencia sobre la fragilidad de la biosfera, única capa planetaria que posibilita el desarrollo de la vida en su biodiversidad y que hoy sufre severos desgarramientos mismos que según los científicos podrían ser irreversibles.

Por esta razón, las tensiones sobre el tratamiento de la casa de todos va llegando al clímax, pues por un lado están los que priorizan el crecimiento económico, una suerte de acumuladores compulsivos que minimizan o niegan los indicadores de la crisis ambiental que nos azota y, por otro lado, están los pueblos y nacionalidades originarias, científicos comprometidos y movimientos sociales con identidad ecológica que luchan insistentemente por detener el avance de prácticas e intervenciones tóxicas en los ecosistemas naturales y urbanos.

De aquí, la noción de sostenibilidad sufre un giro paradigmático: ya no hace referencia al agotamiento de un recurso, ni como sostener el crecimiento económico; se trata de sostener la vida en todas sus formas bajo el cuidado de la naturaleza.

Las comunidades ancestrales

Las comunidades ancestrales y campesinas no tienen en su diario hablar la palabra sostenibilidad, ellas tienen en sus venas la idea de tierra y territorio para definir su propia continuidad como comunidad y cultura. Ahí se construye y se afirma la identidad.

El territorio es entonces la matriz de conexiones en el tiempo, con la memoria y los ancestros, con lo sagrado y material, con las cosmovisiones y la identidad, con el presente y el futuro; el territorio es naturaleza, y la naturaleza es madre. Corresponde, en primera línea a las mujeres, el crédito por levantar este “sentipensar” con el agua y hacerlo palpable más allá de sus propios territorios para sensibilizar conciencias urbanas.

Con estas identificaciones latentes, vivas y encendidas los pueblos caminan por la historia acoplando, resistiendo y desechando múltiples vicisitudes que aparecen inevitablemente en el horizonte expansivo del llamado progreso, mercado y desarrollo.

En América Latina, cientos de pueblos indígenas y campesinos desde México a la Patagonia se ven altamente amenazados por la expansión minera, petrolera y agronegocios, como ejemplo: la Amazonía cuenta con alrededor de 208 millones de hectáreas concesionadas a minería y petróleo lo cual representa el 25% de su extensión total según una estimación de RAISG en el 2019; Ecuador a concesionado el 50% del territorio amazónico con más de 3 millones de has que se sobreponen a siete nacionalidades indígenas¹¹².

¹¹² Amazon Frontlines, 2025. <https://amazonfrontlines.org/es/inicio/>



Credito: Archivo FOA, protestas contra el proyecto minero Loma Larga, zona de Quimsacocha

Estos procesos de despojo y desterritorialización son patrocinados por los respectivos Estados y sus gobiernos quienes al unísono levantan el discurso del progreso y desarrollo nacional; por el otro lado, en EU y China proclaman para sí, de “recursos de interés estratégico”. No es entonces irracional que el mapa de América latina esté marcado por miles de puntos donde se destapan conflictos socio ambientales y pueblos enteros estén resistiendo a esta fatal arremetida contra su presente y futuro.

Quimsacocha y Cuenca resignificando el territorio y la lucha colectiva

El páramo de Quimsacocha es considerado por las comunidades campesinas e indígenas como un santuario y reserva natural de agua. Ubicado en la cordillera Occidental de los Andes, 30km al suroeste de Cuenca-Ecuador, este importante sistema hídrico constituye un territorio estratégico para la sobrevivencia y la economía local de los cantones Cuenca, Girón y San Fernando (provincia del Azuay). Históricamente este páramo forma parte del territorio comunal denominado “Hato de Sombrederas” pertenecientes a las parroquias Tarqui, Victoria del Portete donde desarrollaban actividades colectivas de pastoreo y la preservación de las fuentes de agua. Este territorio, hasta finales de la década de los noventas, se encontraba fuera del alcance del capital, con la llegada de empresas

transnacionales mineras esto cambió por la demanda de tierras y agua para la explotación minera.

Desde el año 2003, las comunidades confirmaron la presencia de extraños y emprendieron una larga lucha social, ambiental y política¹²³. Esta postura permitió a las comunidades una revalorización de la identidad cultural y el sentido de pertenencia que dan forma a este territorio. La lucha por la defensa del agua abrió nuevas posibilidades de re-establecer una relación con Quimsacocha y reconocerla no solo como un páramo donde nace el agua, sino como la pachamama que alimenta y mantiene la vida¹³⁴. Es decir, las persistentes amenazas sobre los recursos de las comunidades locales han permitido que se revalorice el concepto de los bienes comunes, no solo como un sentido de pertenencia, sino como una posición política para activar las resistencias sociales frente a los procesos de expansión minera.

Por cerca de tres décadas, la historia de las comunidades *Defensoras del Agua* ha atravesado por derrotas parciales y momentos de represión estatal, pero también victorias importantes a nivel de legitimación social; triunfos electorales y judiciales mediante la democracia directa como la consulta comunitaria de Victoria del Portete y las consultas populares del cantón Girón y cantón Cuenca y la sentencia de suspensión de actividades mineras; y, la construcción de redes de resistencia mediante la articulación de actores rurales y urbanos materializada a través del “Quinto Río” que surgió como un emblema para denominar la multitudinaria marcha realizada el 16 de septiembre de 2025, y la conmemoración en septiembre de 2026, en la ciudad de Cuenca, como expresión viva de la lucha ecologista de la ciudad y el campo en defensa del agua y de los páramos frente al proyecto minero Loma Larga. Cuenca es conocida por sus cuatro ríos —Tomebamba, Yanuncay, Tarqui y Machángara— y el “Quinto Río” representa metafóricamente a la multitud de personas, del campo y la ciudad, que se unieron para defender sus fuentes hídricas.

¹²³ Inicia con la empresa COGEMA (Francia) que adquiere derechos e inicia la fase de exploración, luego esos derechos entre el 90 y 94 son transferidos parcialmente a Newmont Mining (EEUU) y TVX Gold (Canadá); en el 2003 los derechos pasan a la compañía ImGold Corporation de Canadá hasta el 2012 cuando otra empresa canadiense INV Metals los adquiere. Desde el año 2025 esta misma empresa mantiene los derechos pero bajo el nombre de DPM Metals Inc.

¹³⁴ Velásquez, Teresa (2013). El discurso verde. La minería sustentable, agua y la protesta social en el Ecuador (Resumen de la tesis doctoral), California State University, San Bernardino.



Fuente: Galería del Cabildo por el agua y galería de Gabriela Eljuri. Marcha del 16 de septiembre del 2026.

Las marchas del *Quinto Río* constituyen un éxito rotundo debido a que miles de personas de la ciudad de Cuenca y otras ciudades y provincias del Ecuador se hicieron presentes, lo que significa un salto importante sobre el grado de conciencia y exigencia de la defensa de los páramos a nivel nacional. Esta gran manifestación constituye la unión de familias de la ciudad, barrios, universidades, colegios profesionales, parroquias rurales, asociaciones artesanales y sindicales, gestores culturales, colectivos ecológicos y sociales nacionales, entre otros que dan significado a la expresión comunitaria y democrática frente a la amenaza de imponer a Cuenca un modelo de desarrollo extractivista ajeno al proyecto histórico de preservación del patrimonio natural y cultural¹⁴⁵.

Y el quinto río se vuelve paradigma

La ciudad de Cuenca está consagrada por la Pachamama con cuatro ríos que la atraviesan; el quinto río, es un torrente de conciencias rurales y urbanas, campesinas. Indígenas y habitantes de las ciudades, particularmente de Cuenca, quienes por dos años consecutivos salen en marchas que han sobrepasado las cien mil personas proclamando que sus páramos, lagunas y fuentes de agua no se tocan. Y así florece un paradigma: de la confluencia de luchas por re-existir, donde las comunidades que hacen de la cultura y vivencia cotidiana una plataforma expansiva por el cuidado de la naturaleza literalmente han anidado en cientos de miles de conciencias y corazones a tal intensidad, que esa lucha, ya es patrimonio colectivo.

¹⁴⁵ Castro, Carlos. Diciembre de 2025. El Quinto Río y las nuevas amenazas. Voces Azuayas: <https://vocesazuayas.com/el-quinto-rio-y-las-nuevas-amenazas/>

Las comunidades, con sus mujeres al frente, han alzado la voz y han caminado con la denuncia en los labios y la injusticia en la memoria; soportando el desdén en cada esfera de la infinita espiral del poder; enfrentando la violencia y represión de uniformados de las fuerzas públicas y mercenarias llamadas seguridad privada. Y siguieron así, por años, cual manantial buscando hacerse riachuelos, y de riachuelos, ríos hasta desembocar en el quinto río.

La hoja de ruta surge de la espontaneidad ante la amenaza minera sobre su territorio ancestral, luego conjuga objetivos de mayor alcance cuando se articulan con organizaciones campesinas regionales (FOA)¹⁵; incorpora objetivos estratégicos cuando suman colectivos ecologistas a nivel nacional (Yasunidos); fundamentan su lucha con estudios de expertos internacionales¹⁶ y generan litigios estratégicos con juristas militantes de esta causa que en largos procesos, terminan favoreciendo a las comunidades bajo el amparo constitucional de los derechos de la naturaleza, los derechos colectivos y la consulta previa; se sumaron sectores de los medios de comunicación, analistas y académicos comprometidos cerrando filas con las comunidades. Dos consultas populares confluyeron de estas luchas, en las dos mayoritariamente poblaciones de los cantones de Girón y Cuenca, negaron la extracción minera en los páramos de Quimsacocha.



Fuente: Prefectura del Azuay, septiembre de 2025

Conclusiones: los ejes paradigmáticos

¹⁵ Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay

¹⁶ Informe Pericial sobre los proyectos Loma Larga y Río Blanco, Provincia del Azuay, Ecuador. James R. Kuipers, 2016; ETAPA. 2024. Informe técnico sobre la sustentabilidad de las fuentes de agua que nacen en Quimsacocha bajo contexto de la fase de explotación del proyecto minero de Loma Larga. Cuenca.

ETAPA y Universidad de Cuenca. 2019. Estudio sobre impactos sociales de la minería a gran escala en dos áreas mineras en la provincia del Azuay (Kimsakocha-Río Blanco). Cuenca: Universidad de Cuenca EP. Corporación Geoambiental Terrae 2022, Evaluación de los aspectos hidrológicos, geoambientales y de riesgos del Estudio de Impacto Ambiental y plan de manejo ambiental del proyecto minero Loma Larga.

Los grandes ejes que este proceso ha configurado como paradigma del cuidado de la naturaleza o de la sostenibilidad territorial, son en rasgos generales los siguientes:

- **El territorio:** las comunidades resignificaron su hábitat territorial como matriz de reproducción de la vida familiar y comunitaria. Afloró el entendimiento de este como una totalidad orgánica donde el agua constituye el elemento vital que lo anima, los páramos y sus lagunas como fuente de recarga y reserva hídrica pero también como paisaje y espiritualidad; la chakra como trabajo, alimento y cohesión social. En esta resignificación, la naturaleza y sus elementos no constituyen recursos mercantilizables pues cada uno forma parte de conexiones tangibles e intangibles que permiten que la vida se desarrolle y en esta trama los humanos se ubican como nodos con la misión de garantizarle a la Pachamama, equilibrio y continuidad.
- **El cuidado,** cultivado históricamente por las mujeres, constituye una inteligencia social acumulada que se activa frente a las amenazas y se transforma en una fuerza de protección y defensa de la vida. En Quimsacocha son ellas quienes encendieron las alertas sobre la amenaza minera; analizaron en las comunidades la potencial contaminación de las aguas que beben las familias y riegan las chakras, la degradación de páramos y su emblemática laguna y socialmente por el fraccionamiento de la cohesión social con divisiones entre sus miembros por adhesiones a la empresa minera. Son casi tres década que ellas y las organizaciones comunitarias están activadas y amplificando su voz en esta lucha de resistencia, lo cual nos enseña la tenacidad que los pueblos que vienen de ancestralidad conllevan en sus perspectivas de re existencia controlando sus territorios con identidad y cultura propia.
- **La unidad en la diversidad y la lucha por los bienes comunes:** en este proceso, el agua resulto confluencia y amalgama para la articulación de actores diversos en una inédita alianza campo-ciudad; de organizaciones comunitarias, sociales, sindicales y ambientalistas; de ciencia y conciencia militante; de academia y prensa comprometida con el ambiente y por fin de ciudadanía de diversa condición social que confluyeron armónicamente en el quinto río sin ningún afán de protagonismos ni abanderamiento lo cual es particularmente interesante, pues cuando de bienes comunes se trata, el acto solidario y de desprendimiento de figuraciones o liderazgos individuales o colectivos permitió el flujo de confianza y transparencia de la lucha, dejando nítida que estos bienes comunes son patrimonio de todos. En este sentido merece resaltarse el espacio de articulación de actores denominado Cabildo por el Agua, como espacio de confluencia y organización que permitió acercar y unir la diversidad; aquí cada colectivo mantiene su identidad con expresión propia constituyendo vertientes vigorosas que alimentan el quinto río.

- **La conjugación de diferentes formas de lucha:** esta experiencia marca un proceso escalonado, combinado y progresivo de formas de resistencia y estrategias que se activan según los momentos; en un inicio, la lucha es territorial con alta conflictividad interna (en las comunidades y entre comunidades) pero que gana terreno al transformarse en un conflicto “ecosocial” es decir la caracterización de intervenciones antrópicas con impacto sobre el ecosistema y sobre la continuidad comunitaria en sus dimensiones sociales, culturales, económicas y de salud. De esta manera se amplifica la resistencia con el involucramiento de diferentes actores comprometidos con la protección de ecosistemas y pueblos y la lucha se extiende hacia manifestaciones en plazas y calles de las ciudades como Cuenca y Girón, pero también en el propio territorio con acciones contra la implantación de infraestructuras para la explotación minera.

Los procesos evolucionan al plano jurídico donde se logra suspensiones temporales que la transnacional hace caso omiso, hasta que sendas consultas populares aprueban mayoritariamente la prohibición de actividades mineras en ecosistemas sensibles y de recarga hídrica.



Las calles constituyeron la expresión viva del compromiso con la naturaleza y la lucha comunitaria por la defensa del agua y el territorio. La manifestación en Cuenca el 16 de septiembre del 2025 y 2026 levantó alrededor de ciento veinte mil personas en las calles y cerca de cincuenta mil respectivamente; en el primer caso, con el lema “Quimsacocha no se toca” y en el segundo la revocatoria de la concesión minera.

Son décadas de aprendizaje donde la acción colectiva, la articulación de actores y la asociatividad, la combinación de estudios con saberes ancestrales, la gestión de la comunicación y el aprovechamiento de recursos constitucionales para los litigios

estratégicos y las consultas populares han tenido impactos a nivel nacional e internacional.

- **La disputa de sentidos:** el discurso estatal y del coro extractivista, independientemente del tinte político ideológico de gobiernos de turno, es apelar al desarrollo bajo el argumento que las arcas del presupuesto del Estado se ampliarán de manera sostenida con ingresos de la actividad minera, lo cual redundará en mejorar los servicios públicos en educación salud, vialidad, infraestructuras, etc; las empresas mineras y sus aliados nacionales repiten incesantemente sobre la creación de empleo y mejoras en la calidad de vida de las comunidades involucradas y para acallar las preocupaciones ambientales hablan de minería responsable en base a nuevas tecnologías.

En la región geográfica que cubre el caso que relatamos, dichos discursos ampliamente difundidos han tocado techo y se han ido progresivamente desbaratando frente a la amenaza ratificada por los estudios técnicos y científicos demostrados. Las familias del campo y la ciudad miran sus ríos y valoran el agua que les llega aún limpia a sus hogares. Contrastan la actividad extractivista minera con la salud de los ecosistemas cuya interacción permiten florecer con generosidad vida en múltiples formas y entonces la resistencia se convierte en cotidianidad; el cuidado de la naturaleza en forma cultural y modo de vida.

Y así florece un paradigma.



Fuente: Galería de Gabriela Eljuri. Marcha del 16 de septiembre del 2026 en Cuenca Ecuador.