

“Oro rojo y oro blanco”

Ensayo comparativo entre el pueblo ngäbe-buglé (Panamá) y las comunidades atacameñas (Chile) frente a las políticas neoliberales y minería (2011-2016)

Jorge D’Orcy S. *

Universidad Católica del Norte, Chile

jorge_dorcy@hotmail.com

Resumen

Las políticas neoliberales han tenido significados y resultados muy contradictorios en los países de Abya Yala. Los Estados -casi sin dudar- han optado por respaldar las grandes inversiones privadas internacionales, lo que conlleva a que las economías nacionales sean adsorbidas por la mecánica de producción y exportación de materias primas en beneficio de la economía capitalista mundial. Sin embargo, en estos procesos ni los gobiernos, ni las empresas han considerado los posibles daños que estas intervenciones producen en el ambiente y en las comunidades donde fundan sus emporios. Por lo general pasan por encima leyes y reglamentos aprobadas por el propio Estado, generándose en algunos casos duras represiones e imposiciones que no van acorde a la retórica democrática gubernamental. En ese sentido uno de los grupos más afectados por este tipo de política poco consensuada son los pueblos indígenas. En el presente ensayo revisaremos de forma breve cómo comunidades indígenas de dos países latinoamericanos bajo gobiernos neoliberales, pero de

* Recibido 12/06/2022- Aceptado 28/06/2022. Historiador por la Universidad de Panamá y Antropólogo Social por la Universidad Católica del Norte, Chile.

ambientes y contextos distintos, reaccionan a los programas de explotación minera internacional, y cómo es utilizada la conciencia histórica y étnica por los pueblos indígenas como herramientas para rechazar y enfrentar; o negociar y asimilar los proyectos neoliberales en que se utiliza la cultura y memoria para insertarlo en espacios políticos, económicos y en organizaciones indígenas, así pues se desarrollan nuevos escenarios que favorecen a la construcción de discursos, acciones, historias y símbolos que van en la búsqueda de los nuevos significados del ser indígena en Abya Yala.

Palabras Claves: ngäbe-buglé, atacameños, políticas neoliberales, conciencia histórica

Abstract

Neoliberal policies have been identified with contradictory meanings and results among countries of Abya Yala. The States -almost without hesitation- have deliberately chosen to support the large international private investments, which has led the national economies being absorbed by the process of production and the export of raw materials, for the benefit of the capitalist worldwide economy. However, in these processes, neither the governments nor the companies, have ever considered the potential damage that these interventions produce in the environment and in the communities where they found their emporiums. In general, State sanctioned laws and regulations are brushed aside, generating in some cases harsh repressions and impositions that are not aligned with the government's democratic rhetoric. In this sense, one of the most affected groups by this no consensus type of policy are the native people. In this work, we will briefly review how native communities from two Latin American countries, both with the same type of neoliberal governments, but with different kind of environments and contexts, react to international mining development programs and how historical and ethnic consciousness is used by indigenous peoples as tools to either to reject and fight or negotiate assimilate the neoliberal projects in which culture and memory are used to be inserted in the political, economic spaces and even in the native organizations, thus the development of new scenarios that favor the construction of discourses, actions, stories and symbols that seek to reimagine the meanings of being indigenous in Abya Yala.

Keywords: Ngäbe-Buglé, Atacaménians, neoliberal politics, historical consciousness.

Introducción

Todo el continente de Abya Yala está plagado de ejemplos en que los Estados promueven una serie de leyes en favor de empresas de capital extranjero que van desde la expansión forestal, hidroeléctricas, carreteras, proyectos mineros, turísticos e incluso la apropiación de componentes de ADN de personas y otros seres vivos. Si bien, los proyectos son parte del programa desarrollista y cada uno promete generar riquezas para los países, pero desde otra perspectiva estas inversiones significan invasiones directas, acumulación por desposesión (Harvey, 2005) y amenazas a formas de vida tradicional (Horowitz, 2015), como resultado se ensancha la separación histórica entre las políticas de desarrollo promovidas desde oficinas gubernamentales y los pueblos indígenas que habitan cerca de estos proyectos.

En el presente ensayo se intenta comparar los métodos de lucha y rechazo por un lado; y por el otro, negociación y asimilación entre dos pueblos indígenas frente a los planes y formas de extracción minera neoliberal apoyadas por los Estados en dos contextos muy diferentes.

El primer grupo son los ngäbe y buglés, cultural y lingüísticamente muy similares (Cooke, 1982: 30); además ambos comparten un territorio político reconocido por el Estado que goza de una relativa autonomía administrado por los propios indígenas denominado Comarca Ngäbe-Buglé, creada en 1997 y se encuentra al occidente de la República de Panamá. Gran parte de la comarca se eleva sobre una zona montañosa, tiene un clima tropical lluvioso, poseen una organización política y social altamente colectiva y refuerzan su memoria de lucha por la larga cadena de conflictos en defensa de sus tierras, derechos y culturas desde las primeras exploraciones españolas en el siglo XVI hasta las actuales políticas del Estado panameño. En su territorio, se encuentra Cerro Colorado (*Ngüdo Tain*)¹, es uno de los yacimientos más importante de cobre a nivel mundial (Roquebert, 2016), fue descubierto hace más de 80 años; sin embargo, la minería no ha sido una de las actividades más desarrolladas en el país lo que ha evitado su explotación, sumada a la decidida oposición de los ngäbe y buglés a la explotación de Cerro Colorado o cualquier otro yacimiento, pero la presión de empresas multinacionales ha ido en aumento. El gobierno nacional entre el 2011-2012, realizó una serie de modificaciones a las leyes mineras para concesionar la explotación de cobre a empresas privadas e incluso la posibilidad de cederlo a un Estado extranjero (Corea del Sur) (Ibid., 178). Estas modificaciones fueron inconsultas, ignoraron una serie de leyes nacionales y comarcales. Los ngäbe y buglés activaron sus organizaciones colectivas para impedir la privatización de parte de su comarca e incluso en medio de la coyuntura fortalecieron sus organizaciones autónomas y recibieron el apoyo de diversos sectores del país como sindicatos, otros pueblos indígenas y organizaciones internacionales hasta lograr paralizar casi por completo el país y finalmente acorralaron al gobierno nacional y lo obligaron sentarse para aceptar por medio de un acuerdo y posterior ley la no explotación minera en la Comarca Ngäbe-Buglé; sin embargo, en la actualidad continúan las intenciones para concesionar yacimientos en la comarca, lo que ha llevado a los ngäbe y buglés a reactivar sus asambleas y comités de trabajo y defensa.

Por otro lado, en el norte de Chile, la minería es la actividad económica y la industria de mayor desarrollo desde hace más de un siglo. Las comunidades atacameñas que habitan la Puna-Salar de Atacama se han visto rodeadas por grandes proyectos de extracción de metales y en las últimas décadas por minerales no metálicos como el litio que obedece a la demanda del mercado internacional. El Estado chileno por medio de su marco legal ha procurado proteger y garantizar la expansión de esta actividad, junto a lo anterior maneja un discurso en que minimiza los riesgos que significa la explotación minera para vida de las comunidades atacameñas de la Puna-Salar; es más, se ha encargado de reestructurar a estas comunidades bajo otro tipo de modelos no indígenas, aprovecha que existe una élite histórica local que asimila las directrices gubernamentales desde la aparición del Estado chileno. Así pues, esta élite en conjunto con la intervención de instituciones de gobierno ha reemplazado las formas de organización tradicional por formas urbano-estatales para aplicar una nueva política indígena que viene desarrollándose oficialmente desde 1993 bajo el marco de la Ley Indígena que se enfoca en la creación de un indígena performático, pero necesitado

¹ Nombre en idioma ngäwbere (Jaén, 1982: 171.)

de la ayuda estatal y empresarial. Desde arriba se trazó una vía para que las élites locales sean las representantes de las comunidades, así puedan solicitar asistencia a las instituciones oficiales y pactar acuerdos con las mineras. Estos acuerdos y políticas indígenas han logrado –en alguna medida- distraer la atención sobre asuntos relacionados sobre la intervención del territorio, su control y recursos. Además, las empresas mineras realizan un trabajo muy asociado a las comunidades a través de las denominadas oficinas de enlace con la comunidad y/o fundaciones, utilizan elementos y símbolos indígenas/andinos para confeccionar un discurso en que exponen como eje primordial el desarrollo del pueblo y revalorización de su cultura. Sin embargo, la dirigencia atacameña tiene poco control de lo que ocurre en su territorio ante el capital internacional y la voluntad política estatal desplazada en favor de la extracción. Ante ese contexto desequilibrado, las comunidades atacameñas tienen pocas opciones y en la mayoría de los casos su estrategia ha sido la negociación y aceptación de acuerdos presentado por las mineras, como ocurrió en 2015-2016 con la empresa Rockwood Lithium beneficiaria de la explotación de litio en el Salar.

Así pues, se describe las formas de organización interna de ambos grupos y los métodos de resistencia y/o negociación frente a las políticas neoliberales de extracción minera. Se intenta trazar conexiones de estas formas de resistencia y/o negociación con factores históricos, culturales, sociales, y ambientales con el propósito de demostrar que los métodos indígenas distintos pueden ser estudiados comparativamente más allá del nacionalismo metodológico desde aspectos históricos, sociales, políticos y culturales. El contraste que puede presentarse entre los métodos ngäbe-buglés de organización y resistencia colectiva frente a la minería (2011-2012) es diferente a las estrategias atacameñas de negociación y aceptación desde élites y dirigencia indígenas (2015-2016), lo que parece corresponder en forma general a los niveles de conciencia social e histórica de ambos grupos que se han ido desarrollando en las últimas décadas.

1. **neoliberalismo y recursos naturales**

La inversión de grandes capitales está muy ligada a los diferentes espacios geográficos a nivel mundial (Castree, 2003); es decir, desde los más áridos desiertos como los de Atacama, hasta las más espesas selvas tropicales como las de Panamá, todos estos lugares y accidentes geográficos son susceptibles de formar parte de la nueva inversión de capitalismo (Anderson y Leal, 2002).

A pesar del discurso público que considera los recursos naturales como riquezas comunes y que deben ser administrados por entes externos (Hardin, 1968), es cada vez mayor los grupos que están siendo marginados de los recursos naturales que tenían a su alcance para cubrir sus necesidades, pues se ven despojados (Harvey, 2004) o son afectados por la contaminación de sus espacios por parte de proyectos generados por el capitalismo protegidos por las políticas neoliberales (Blaikie, 1985). La explotación minera en manos de empresas multinacionales es un ejemplo de ello.

La siempre incansable demanda mundial de minerales ha generado la propagación de enclaves mineros en casi toda Abya Yala. Este incremento ha sido impulsado por los países más industrializados para mantener su idea desarrollo basada en la promoción del consumo que aumenta a su vez los precios de recursos estratégicos. Tanto la extracción como los precios de venta de estos recursos se han acrecentado. Por ejemplo, desde el 2011 los precios del cobre están en ascenso

hasta alcanzar máximos históricos en una década, en abril del 2021 la tonelada métrica se cotizaba sobre los US\$ 10.000², comparando veinte años antes el precio de la tonelada métrica apenas se situaba sobre los US\$ 300³. El aumento de precios de metales como el cobre incrementó la explotación y búsqueda de yacimientos en todo el mundo, las empresas mineras de países industrializados negocian concesiones mineras con casi todos los gobiernos donde se encuentran estos yacimientos y minas.

Los gobiernos de estos países aceptan sin resistencia las condiciones de las empresas mineras y de poderosas agencias financieras. Así pues, las políticas nacionales cada vez más están siendo decididas por grandes consorcios privados internacionales. Bajo estos parámetros surgen nuevas legislaciones en que reducen o sencillamente eliminan impuestos a favor de las corporaciones; a la vez, deterioran condiciones laborales como eliminación de sindicatos o reducción de salarios. En los lugares donde se emplazan piden el desalojo o traslado de comunidades adyacentes y por último demandan que no se les apliquen sanciones o medidas de protección ambiental contra una actividad que es considerada altamente contaminante. Estas dos últimas condiciones son pólvora que estallan conflictos de forma inmediata en algunos contextos. De este modo el neoliberalismo, ha creado políticas ambientales de interés empresarial y financiero, las cuales sustituyen a las comunidades locales y/o al Estado en la producción económica, social y cultural, por la acumulación de recursos naturales con el fin de asegurar el funcionamiento del circuito capitalista que involucra explotación de la naturaleza y personas, mantener el margen de ganancias y cubrir las constantes crisis que provoca el sistema económico capitalista (O'Connor, 1996; Harvey, 2014).

La explotación de la naturaleza, ya no solo se trata la transformación de materias primas en mercancías; con las políticas neoliberales cualquier lugar con recursos naturales se convierte en mercancías directas en los mercados de capitalismo internacional como las Bolsa de Valores de Londres o Nueva York. En consecuencia, se pierde la esencia de bien común en gran parte del planeta, desplazado por el interés financiero y de acumulación. La transformación de bienes comunes a bienes privados es un proceso de mercantilización no solo de los bienes, sino que involucra la apropiación capitalista de derechos, cultura y formas de vida tradicionales que en teoría son inalienables e impagables porque garantizan vida, pero en el mercado capitalista lo que antes era intransferible, ahora quedan bajo las reglas de la oferta y demanda, se le pone un precio y queda bajo el régimen de propiedad de bienes, generalmente concedidos a grandes empresas. La concepción de este tipo de mercado, reemplaza a las formas de sociedades cuya base es colectiva, lo que genera graves impactos tanto al ambiente como a las sociedades donde se ubican.

El paradigma del capitalismo neoliberal se convierte en el protagonista principal del escenario y pensamiento global y se presenta como la única opción de desarrollo, progreso y bienestar

² Ver: "Precio del cobre alcanza su máximo en una década, la tonelada se cotiza por sobre los US\$10.000" por: Valentina Tassone, 28 de abril de 2021. Recuperado de <https://www.prensadigital.cl/precio-del-cobre-alcanza-su-maximo-en-una-decada-la-tonelada-se-cotiza-por-sobre-los-us10-000.html>

³ Ver: "La Minería y los movimientos de resistencia popular en Panamá" por: Marco Gandásegui en: https://revistacepa.weebly.com/uploads/1/3/3/7/13372958/la_mineria_y_los_movimientos_sociales.pdf

económico. Esto conlleva a despreciar a otras formas económicas y de relaciones ambiente-naturaleza especialmente en pueblos indígenas.

El discurso y las políticas neoliberales parecen ser las mismas a nivel mundial; sin embargo, las reacciones son diferentes dependiendo del contexto histórico y conciencia de cada pueblo y esos son factores que el neoliberalismo ha pasado por alto al momento de instalar su propuesta.

2. **Los pueblos.**

2.1. ngäbe y buglé.

Los ngäbe, es uno de los siete pueblos indígenas reconocidos por el Estado panameño, su idioma nativo es el “*ngäwbere*”. Por mucho tiempo fueron conocidos como el pueblo Guaymí. En la actualidad se encuentran entre la zona oriental de Costa Rica y occidente de Panamá, es un área que se caracteriza por ser una zona montañosa (Serranía del Tabasará), muy accidentada de difícil acceso y serpenteada por abundantes ríos y valles. Ambos Estados les han reconocido reservas territoriales conocidas como comarcas. Originalmente los ngäbe, vivían en las planicies fértiles cerca a las costas al Océano Pacífico, pero el avance latifundista hispano-criollo-mestizo entre los siglos XVIII y XX, empujó a este pueblo a las actuales zonas montañosas donde viven (Araúz, 2007: 159). Los ngäbe son el grupo indígena más numeroso de la Baja Centroamérica (Morales; et al, 2014: 15). Tan solo en Panamá son alrededor de más de 323,000 personas (Censo de Panamá, 2010). Por su condición transfronteriza muchas veces son percibidos como extranjeros en su propio territorio; sin embargo, los ngäbe han construido una sólida conciencia de grupo (Heckadon, 1982: 91). Entre las poblaciones “costarricenses” y “panameñas” existen fuertes vínculos históricos, étnicos, míticos, familiares, económicos, laborales y lingüísticos; estos lazos se reconstruyen también en formas de apoyo mutuo en movimientos sociales y políticos (Montenegro, 2017: 225). Dentro de las comarcas se dedican principalmente a la caza y agricultura de subsistencia; también estacionalmente venden su fuerza de trabajo fuera de la comarca como jornaleros en campos agroindustriales, cafetaleros o en las extensas fincas bananeras. En las últimas décadas un número significativo ha tenido la oportunidad de estudiar en escuelas normales en las cabeceras de provincias cercanas y en la Ciudad de Panamá, para licenciarse como maestros y profesores que participan activamente en los programas de educación intercultural bilingüe del Estado.

Los buglés, en un tiempo llamado bokótas, hablan el idioma que denominan “*muríre*” o “*buglére*”, también se encuentran en la zona noroccidental del istmo de Panamá, concentrándose principalmente cerca a las costas del Caribe, tuvieron que readaptar parte de su cultura y forma de vida después de haber sido desplazados de las zonas selváticas en el siglo pasado (Araúz, 2007: 114). Son menos numerosos que los ngäbe, son alrededor de 30,000 personas (Censo de Panamá, 2010), pero políticamente forman parte de la misma comarca. Ambos pueblos practican diversas religiones traídas por misioneros católicos, adventista, bautistas y evangélicos. A finales de los años 60 del siglo pasado, surgió un movimiento ideológico-filosófico llamado Mama Chí (Mamá Pequeña), el cual toma elementos de las creencias tradicionales ngäbe y buglé que combina con otros elementos cristianos que ha dado como resultado un credo de carácter revolucionario y mesiánico (Herrera, 2015). El movimiento se extendió por toda la región predicando una venidera renovación de los pueblos indígenas de Abya Yala.

La evidencia arqueológica, genética y lingüística corrobora que los actuales ngäbe y buglés son descendientes de grupos prehispánicos que vivieron en las regiones orientales de Costa Rica hasta las tierras bajas centrales de la actual Panamá y que históricamente están emparentadas (Marín, 2004:123; Morales et al. Op. cit.:15). Su desarrollo no fue aislado, estos grupos mantuvieron constantes intercambios con ciudades-estados de la Zona Sur de Centroamérica y valles centrales de México en épocas prehispánicas (Cooke, Op. cit.: 41), el apellido Montezuma es común entre los ngäbe, esto evidencia en alguna medida estos intercambios. (Ibid., 42).

Los ngäbe y los buglés han construido parte de su memoria corta y larga (Rivera, 1984) en base a sus tradiciones y resistencia desde los inicios de conquista hasta las actuales repúblicas hispano-criollas (Colombia siglo XIX y Panamá siglo XX-actualidad). Esta memoria es constantemente utilizada para reconstruir personas y episodios⁴ que se han convertido en sólidos elementos para formar parte de su identidad y en una etnia para sí, la cual es una construcción fundamental para el sentido de autodeterminación como pueblo indígena. Es constante el recuerdo de luchas históricas y sus protagonistas, las mismas son reivindicadas en los actuales conflictos ngäbe-buglés, que no solo incluye el rechazo a la explotación minera actual de cobre, sino que involucra problemáticas en torno proyectos hidroeléctricas, programas etno turísticos e incluso demandas fuera del territorio como por ejemplo las luchas sindicales en las empresas bananeras o cafetaleras en los últimos 40 años, siendo estos sindicatos entre los más beligerantes y fuertes a nivel centroamericano, compuestos en su gran mayoría por ngäbes y buglés, demostrando que estos pueblos indígenas también poseen niveles de conciencia como clase trabajadora. (Venado, 1982:151).

Sin embargo, esta forma de identidad étnica y obrera, choca con las concepciones modernas sobre desarrollo. Empresarios y funcionarios del Estado panameño explican que la postura ngäbe-buglé es simplemente retrograda, ya que se resisten a integrarse a la vida nacional por ser diferentes en cuanto a origen, idioma, y costumbres, incluso genéticamente, cayendo estas explicaciones en francos planteamientos racistas. Estas concepciones reflejan una actitud de no ver a las comunidades indígenas como un sujeto del desarrollo regional, sino calificarlas más bien como un obstáculo para el desarrollo nacional, (Candanedo, 1982: 127) por lo tanto, inferiores a la pretendida cultura hegemónica nacional. Las ideas de desarrollo que tiene el Estado y empresarios, se enfrentan a las lógicas tradicionales indígenas sobre cómo debe ser la vida social, cultural y económica de sus pueblos, y esto es uno de los factores más importante que ha generado una serie de conflictos en el campo étnico, económico y político entre ngäbe-buglé y Estado panameño.

⁴ Ubarragá Mania Tugrí, (llamado por los españoles Urracá). Dirigió a los ngäbe y otros pueblos locales contra los españoles y le puso freno a la expansión conquistadora-latifundista en la zona central del Istmo de Panamá a principios del siglo XVI. Es uno de los caciques más recordados en la memoria colectiva del pueblo ngäbe-buglé y es representado como símbolo de la resistencia indígena en todo el país. La historia de Urracá y otros caciques ngäbe como Kibián demuestra que los conquistadores no fueron invencibles. Por otro lado, a finales del siglo XIX, Victoriano Lorenzo fue un destacado guerrillero de raíces ngäbe. Debido a su condición de sirviente de hacienda y color de piel fue racializado y denominado como *cholo*, esta es una forma despectiva de clasificar a personas de origen rural en Panamá. Lorenzo alcanzó el rango de General de División en las fuerzas liberales durante la Guerra de los Mil Días (1899-1902) una de las más crueles y mortíferas en la historia de Colombia, en esa época Panamá todavía era un departamento de aquel país. La paz llegó por intervención de Estados Unidos y obligó a las partes a firmar un tratado a bordo del acorazado Wisconsin. Uno de los acuerdos para lograr “La Paz del Wisconsin” era que exigía la captura de Victoriano Lorenzo, quien se resistía a dejar las armas en contra de las élites liberales o conservadoras de Panamá. Junto a los indígenas-campesinos de su región formó un gobierno propio que hizo reivindicaciones económicas, sociales y étnicas, fue de corta duración. Finalmente, Lorenzo fue capturado y fusilado en mayo de 1903.

2.2. Comunidades atacameñas.

En 1860, el botánico prusiano Rudolph Phillipi, identificó por primera vez en términos formales a los indios habitantes de Atacama como atacameños, por lo menos durante ese período los indígenas o indios de Atacama fueron denominados atacameños. (Phillipi, 1860: 56, citado por Morales, 2013:146-147). Después de anexarse territorios bolivianos durante la Guerra del Salitre (1879-1883), Chile eliminó oficialmente la categoría indígena (Sanhueza y Gündermann, 2007: 117-119), y es retomada en 1993 cuando se promulga la Ley Indígena. En las últimas décadas el Estado chileno ha reconocido alrededor de casi 30 comunidades atacameñas dentro de las Comunas de San Pedro de Atacama y Calama al este de la Región de Antofagasta, la mayoría se agrupan en dos organizaciones, ambas denominada Consejo de Pueblos Atacameños⁵. Este tipo organización ha sido elaborado desde las lógicas de instituciones oficiales. Las formas de organización comunitaria tradicional andinas, han sido reemplazadas por otras formas que encajan mejor con el organigrama estatal. Así pues, la creación de comunidades y asociaciones atacameñas proviene desde el Estado; es decir desde el poder central, el cual se ha involucrado de manera significativa en la construcción y sentido de la comunidad y sociedad atacameña actual.

Si bien, existe un reconocimiento homogéneo por parte del Estado hacia todos los atacameños, todavía persisten marcadas diferencias históricas entre las comunidades. A finales del siglo XIX, los reportes de Emilio Vaïsse⁶, identifican dos grupos diferenciables en aspectos culturales, económicos y geográficos. Las poblaciones ubicadas en las serranías (Puna) eran llamadas “*leri*” (Vaïsse citado por Morales, Op. cit.:147) sus actividades principales eran el arrieraje que involucraba largos viajes de intercambio comercial (Sanhueza, 1992) y el pastoreo trashumante; y más abajo, en la zona denominada Salar identificó a los “*lickan*” agricultores de los oasis (Vaïsse, citado por Morales, Op. cit.). Así pues, el campesino fijo, propietario de parcelas en los pueblos de San Pedro de Atacama y Toconao en el Salar de Atacama se ajustaba más al modelo de ciudadano moderno. Exploradores y funcionarios oficiales determinaron que los del Salar constituían seres más aptos para los procesos de modernización y desarrollo; incluso utilizaban términos como “chilenizables” (San Román, 1894:243 en Bengoa, 2004:183). Para confeccionar estas clasificaciones, identificaban a los del Salar como trabajadores asalariados del campo o propietarios que vivían en domicilios ubicables, por lo tanto, tenían cierta capacidad de pagar impuestos. Los grupos del Salar se incorporaron rápidamente al programa civilizador boliviano y fundamentalmente al proyecto nacional chileno el cual es paralelo a la expansión de la industria minera en la zona. Esto a su vez significó que por mucho tiempo renunciaron a prácticas y patrones de vida que se consideraban de indios, ya que estaban asociados a lo no moderno y civilizado:

“Si bien mantienen algunas prácticas religiosas propias del sincretismo andino, es clave alejarse de los estilos de vida indios por considerarse no chileno que son excluidos del proyecto nacional

⁵ En la actualidad el Consejo de Pueblos Atacameños está dividido en dos organizaciones que reutilizan antiguas divisiones geográficas coloniales. Uno representa a las comunidades del Alto Loa (Calama) y otro a las de Atacama La Grande (San Pedro de Atacama). Esta división fue producto de diversos factores, uno de los principales fue conflicto por la negociación y/o concesión a empresas energéticas de fuentes geotermales entre 2007-2009.

⁶ Sacerdote católico que tuvo la tarea de explorar territorios anexados por Chile después de la Guerra del Salitre.

[hispano-mestizo], y por lo tanto lo indio pasa a ser definido [de manera despectiva] como “quechua”, “boliviano”, simplemente catalogados como extranjeros...” (Morales, Op. cit.: 161).

Los grupos del Salar, estuvieron más vinculados a los ideales de ciudadano republicano en comparación a los de la Puna, si bien estos en la época colonial habían destacado por ser expertos transportistas transcorderanos llamados arrieros, en las repúblicas este oficio fue decayendo poco a poco debido a la fronterización de los territorios y fortalecimiento de las economías nacionales (Sanhueza, 2012). Así pues, el arrieraje, el estilo de vida trashumante y otras prácticas puneñas fueron señaladas como atrasadas o “cosas de indios”.

Debido al vínculo que desarrollaron los grupos del Salar de Atacama con las políticas y prácticas republicanas, se les facilitó acceder a ciertos puestos de trabajo en la minería, establecerse en las ciudades cercanas y posteriormente ocupar cargos en la administración estatal. En la actualidad y desde hace décadas, los atacameños del Salar ocupan posiciones de jerarquía en la Municipalidad de San Pedro de Atacama, además de ONG's como las oficinas de enlace con la comunidad y/o fundaciones, y generalmente son los principales representantes del pueblo atacameño por medio de asociaciones indígenas como lo es Consejo de Pueblos Atacameños.

Por su parte la gente de la Puna ha construido una serie de redes sociales de cooperación que incluso traspasan las fronteras actuales con grupos puneños en Argentina y Bolivia. Debido a que sus relaciones sociales, culturales y económicas se enfocaron principalmente (aunque no exclusivamente) en el área puneña, provocó que tardíamente se involucraran con mayor presencia a la dinámica minera en las zonas bajas de Atacama. En la medida en que decayó el arrieraje tradicional, cambios ambientales como sequías ininterrumpidas que afectaron el pastoreo y el surgimiento de nuevos pasos fronterizos, los cuales fueron factores que debilitaron los vínculos tradicionales entre las comunidades de la Puna, llevándolos a migrar –en muchos casos- hacia el Salar y ciudades mineras para conseguir otros medios de vida. Los puneños que bajaron no fueron del todo aceptados en los pueblos del Salar, apenas se les permitió ocupar espacios marginales donde establecieron sus casas y barrios. Generalmente estas personas eran denominadas “indios”, “patirajados” o “coyas” por los sampedrinos (Romo et al, 1999: 325), la gente de San Pedro de Atacama, marcó claros límites etno-sociales entre ellos y los puneños con quienes establecieron “una relación de franca segregación” (Bengoia, 2004:193). Si bien los puneños se involucraron al proyecto nacional chileno-minero, pero casi siempre desde posiciones subalternas con respecto a los del Salar. De esa forma se construyeron sólidos pilares en que se formó una sociedad Puna-Salar sumamente estratificada en base al origen geográfico, prácticas socio-económicas, modelo civilizatorio y color de piel.

A pesar de la abundante evidencia histórica, cultural, social y científica que demuestra una diversidad de linajes andinos e indígenas en la Región de Antofagasta (de Saint-Pierre et al, 2020), el Estado chileno decidió unificar a estos grupos bajo la denominación atacameña o lickan-antay. Esto ha traído como resultado la invisibilización y negación de grupos de las zonas altas de Atacama. En la actualidad y como consecuencia del reconocimiento homogéneo otorgado por el Estado, los del Salar utilizan una serie de prácticas y símbolos culturales puneños que antes eran despreciados, ahora son replicados, esto pues con el propósito de legitimarse como un pueblo

indígena ante el Estado, empresas y otros pueblos indígenas⁷. Esta forma de relaciones los ha llevado a la confección de discursos étnicos, basándose en una tradición y cultura milenaria común (como el rescate del desconocido idioma cunsa y ritualización de tradiciones) y junto a las facultades que les otorga la Ley Indígena han apuntado a una integración homogénea de los grupos atacameños-puneños en que se presentan como descendientes de la población prehispánica recordada como lickan-antay.

Entonces, lo atacameño desde la perspectiva actual es una reinención de imaginarios (Anderson, 1993) en que se involucra nuevas organizaciones atacameñas y su redefinición sobre lo antiguo en que se conjugan lo atacameño, puneño y algunos rastros lickan-antay con el propósito de buscar mayor asistencialismo estatal y así justificar el uso de ciertas prácticas, derechos intelectuales y la posibilidad de negociar recursos estratégicos. Sin embargo, a pesar del discurso de igualdad y hermandad atacameña, continúan las antiguas divisiones sociales producto de orígenes distintos dentro la denominada etnia atacameña actual, en que la cúspide la ocupa el grupo de tierras bajas sobre los puneños provenientes de zonas montañosas andinas. Así lo atacameño es una forma de organización social de grupos consanguíneos que a pesar de tener ciertas diferencias -entre puneños y no puneños- buscan y negocian la administración de lo cultural (Morales, 2014 y 2016), y principalmente la negociación de recursos estratégicos dentro de la Puna-Salar de Atacama.

3. El significado de lo indio-indígena.

3.1. En Panamá.

La categoría de indio-indígena deriva como resultado del contraste de la formación de la cultura nacional. Así pues, lo indio y lo indígena, son variaciones lexicográficas de sentido que intentan una mejor comprensión del otro en el contexto de las relaciones sociales (Herrera, 2015). En Panamá la palabra “capitalino”, a grandes rasgos atañe a un residente de la ciudad capital, se autodefine moderno-civilizado, hablante de castellano, aunque también puede hablar inglés o usar varias expresiones del idioma, en su mayoría tiene un comportamiento abocado a la economía consumista, aspira a poseer o posee propiedades de manera individual y es cristiano (ya sea en sus variantes católico o protestante). Este sujeto es mostrado como un modelo representativo del desarrollo nacional moderno en superioridad a la idea de indio-indígena y en contraposición a la ruralidad.

Por su parte los indios-indígenas son los grupos que actualmente se autoidentifican como preexistentes a los Estados, de una larga historia en sus territorios, sobrevivientes a la conquista, colonización y posteriormente a las repúblicas de Colombia y Panamá. Habitan en áreas consideradas periféricas y marginales al control efectivo del Estado. Se trata de áreas que están distantes de la dinámica transistista canalera del país. Desde el punto de vista de la modernidad y el

⁷ Es interesante constatar casos en que atacameños del Salar toman vestimentas y costumbres de otros pueblos indígenas que no necesariamente son puneños o andinas, por ejemplo usan accesorios amazónicos y los presentan como tradicionales; a la vez mezclan modas actuales como el tatuaje corporal a pesar de no haber registros que esta práctica sea parte de la tradición atacameña; sin embargo, jóvenes atacameños que vivieron en ciudades y migran a San Pedro de Atacama se estampan símbolos andinos como Wiphala o Cruz Andina o bien copian vestuarios del modelo indígena de Hollywood como el uso de plumas, ropa de pieles y cabellera larga entre los hombres. Para analizar estas prácticas es recomendable ver: “Transformaciones en la piel. Tatuajes, cirugía plástica, hipsters en *Generación Líquida. Transformaciones en la era 3.0* (Bauman y Leoncini, 2018).

poder de las repúblicas, las áreas indígenas y sus habitantes históricamente han sido calificadas como “atrasadas” e “incivilizadas”. Sin embargo; estos grupos debido a diversas formas y métodos pudieron mantenerse al margen de la formación administrativa-cultural “nacional panameña”, hasta muy entrado el siglo XX.

La diferencia socio-cultural entre capitalino e indio-indígena es parte del imaginario y práctica cotidiana que se caracteriza por su carga de prejuicios sociales y raciales que se originaron desde la colonia y que solidificaron los gobernantes y burócratas del Estado-nación a comienzos del siglo XX. Por ejemplo, a través de legislaciones el Estado buscó eliminar las formas de organización tradicional indígena (1906), cristianizar y civilizar a las tribus salvajes (1908) y expropiar sus tierras (1912) (Stanley, 2012:133-134). Desde la lógica republicana lo indio-indígena históricamente se entiende como un sujeto que se debe “panameñizar”, lo que significa que abandone formas colectivas del uso de la tierra y tradiciones relacionadas a ello y asuma roles -pensados para los indios-indígenas- en trabajos subordinados para que alimenten a la economía moderna.

Desde los inicios de la formación del Estado panameño hasta la actualidad, la política indígena ha seguido directrices de asimilación e integración. Lo indio-indígena han sido calificados como grupos que han quedado fuera de la esfera de la economía de mercado liberal, lo significa no estar bajo el control del orden social republicano y capitalista. Para incorporar a estos pueblos, las administraciones utilizaron desde el tutelarismo colonial (Herrera, Op. cit.) hasta el etnicismo neoliberal actual (Comarof y Comarof, 2011), lo que refleja diversas formas de reconocimiento hacia los pueblos indio-indígena y sus territorios por parte de los Estados, pero siempre partiendo de la asimilación del modelo cultural, económico y político moderno dominante.

El Estado panameño ha intentado imponer su versión de orden, autoridad y disciplina a los pueblos indio-indígenas; sin embargo, lo nacional-panameño ha procurado conocer poco sobre estos pueblos. Generalmente este conocimiento parte de prejuicios que caen en posiciones racistas o asimilacionistas. Si bien constitucionalmente se declara el pluralismo cultural y reconocimiento de pueblos indios-indígenas como una forma aceptación de las diferencias culturales, pero en las relaciones sociales cotidianas y en las maneras y formas de la administración estatal, todavía está vigente el modelo del Estado homogéneo cultural, social y político, en que el discurso sigue siendo la integración de los indígenas “atrasados” a la economía de mercado.

3.2. En Atacama.

En Atacama, la categoría indio-indígena desapareció desde la Guerra del Salitre, el Estado chileno, eliminó el impuesto indígena que tenía Bolivia con el propósito de ganarse a la población local y así evitar focos de resistencia que ya venían dándose durante la guerra (Sanhueza y Gündermann, Op. cit.) Pero sobre todo se buscó eliminar el sentido de propiedad colectiva que tenían los indios-indígenas en Atacama como por ejemplo el ayllú como sistema socio-económico-territorial y la administración de tierras colectivas de pastoreo en la Puna, reemplazándolo por un sentido individual de propiedad.

Era política habitual del Estado chileno no reconocer lo indio-indígena ya que esta categoría no tenía ningún significado de pertenencia nacional, ni en la economía liberal. La figura de lo indio-

indígena estaba asociada a un pasado atrasado y no moderno, que no iba en armonía a la pretensión de europeizar el país. Para Chile, no existía el indio tributario como lo hubo en la colonia.

Las personas indias-indígenas de los territorios conquistados por la expansión chilena pasaron a ser considerados ciudadanos, aunque de forma nominal, ya que en la práctica siguieron siendo marginados y racializados, eran vistos como grupos que con el paso del tiempo y del progreso deberían ser asimilados y finalmente extinguirse los residuos de cualquier elemento indio-indígena. Así pues, la categoría de indio en Atacama desaparece por lo menos oficialmente desde 1879. Sin embargo, en diferentes reportes de exploradores comisionados por el Estado chileno para el área andina de Atacama como Bertrand (1880), San Román (1896) y Vaïsse (1896), diferenciaron a los indios “civilizados” de San Pedro de Atacama, de los otros de “raza pura” de la Puna. Estos últimos fueron definidos en sus relatos como individuos de aspecto repugnante y en estado semi salvaje, o incluso en una posición límite entre la humanidad y la animalidad (Morales, 2015).

“Estábamos en plena puna de Atacama, en medio de aquella raza indígena degenerada, uraña a todo contacto con el hombre social; envilecida por la humillación; embrutecida por una ignorancia que excluye toda noción de cultura i lleva cada día más i más a esas pobres jentes al divorcio con toda idea de civilización” (San Román 1896, en Morales, Ibid.)

A pesar de la idea de “civilizar” como una forma de búsqueda de igualdad entre ciudadanos, las prácticas que más prosperaron fueron las de discriminación. La cruzada de chilenización -el cual es un proceso de civilización violento-⁸ participaron grupos locales durante y posterior a la Guerra del Salitre, se encargaron de señalar y racializar a otros grupos y personas que no encajaban en el ideal de moderno, chileno y civilizado, estos fueron catalogados como indios, atrasados y extranjeros (en su propia tierra).

La política de invisibilización de lo indio-indígena se mantuvo durante mucho tiempo. Las administraciones sucesivas asociaron a lo indígena con extranjería y no le interesó la figura del indio salvo para negarlo. (Gündermann, 2007:83). Durante más de un siglo los grupos del Salar abandonaron prácticas indio-indígenas para poder ser considerados como ciudadanos modernos, mientras que los grupos de la Puna fueron racializados por no encajar en el modelo predominante. Los habitantes de Atacama durante el siglo XX, fueron sujeto de una transformación de una identidad indígena hacia una identidad moderna y ciudadana chilena, lo que implicó un complejo proceso de redefinición de fronteras étnicas entre lo “chileno civilizado” y lo “puneño extranjero”, en el que un sector de la población dejó de considerarse a sí mismo como indígena (Morales, 2013).

A pesar del reconocimiento indígena en la actualidad, las ideas discriminativas no han desaparecido de la cotidianidad atacameño-chileno. De alguna forma salen a relucir expresiones racistas entre comunidades atacameñas cuando sienten que sus privilegios otorgados por el Estado están en juego frente a otra comunidad; es decir todavía están vigentes las fricciones étnicas-sociales entre la Puna y Salar.

⁸ Ver: *El Dios Cautivo. Las Ligas Patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1911-1922)*, Sergio González (2004).

Por otro lado, el asistencialismo y tutelarismo de instituciones oficiales también es una forma de racismo, disuelven las autonomías locales, crean un indígena necesitado e intervienen de forma directa a través de planes y proyectos en las comunidades como una especie de apoderados y guías sobre las comunidades las cuales son expuestas como cuerpos sociales que no tienen la capacidad de autodeterminación. Por supuesto, trabajos provenientes de las ciencias sociales también han reforzado la idea que lo indio-indígena es un ser que quedó en el pasado al presentar a los Andes como un lugar sin transformaciones y atemporal (Larson y Harris, 1995) en que poco es analizado las influencias y cambios que están ocurriendo en los pueblos andinos (D’Orcey, 2021). En muchas ocasiones se muestra a las comunidades andinas casi sin historia reciente, sin participación en episodios claves como la Revolución Andina o las Guerras de Independencia y actualmente sin la capacidad transformadora y creadora de sus propios contextos.

Posteriormente, tanto la Ley Indígena y el reconocimiento de las comunidades atacameñas tanto en la Puna como en el Salar, se convirtieron en marcos legales que utilizan los líderes atacameños para (re)presentarse frente ante el Estado, otros grupos indígenas y organizaciones nacionales, como un bloque social homogéneo atacameño. Estas nuevas formas de representación van ligadas a las políticas estatales del neoliberalismo multicultural, en que se presenta al “nuevo” indio-indígena atacameño/lickan-antay enclaustrado en lo prehispánico, que sigue ciertos estándares performáticos y estéticos con el propósito de mercantilizar su cultura como algo exótico en uno de los principales puntos turísticos del país (Imagen N°1). Así pues, la figura de lo indio-indígena se convierte en una idealización de pureza, sin cambios, sin transformaciones desde tiempos arcaicos.

Desde las posiciones del multiculturalismo y asistencialismo estatal, lo indio-indígena es un sujeto individualizado -a través de un certificado indígena otorgado por el Estado y no por la comunidad- sin voluntad histórica, pero llamado a ofertar su “cultura pura” en el mercado turístico, adherirse al asistencialismo y cuestionar poco las políticas de desarrollo que incluyen la siempre presente la minería empresarial.

4. **Comarca y Área de Desarrollo Indígena.**

4.1. La Comarca.

Desde la Revolución Tule de 1925⁹, el Estado panameño se vio obligado a iniciar una serie de procesos de reconocimiento y autonomías indígenas en el país. Entre 1927 a 1997, diferentes gobiernos han delimitado entre territorios indígenas y áreas protegidas un poco más del 50 % del

⁹ Después de años de olvido y humillaciones, los indígenas gunas (kunas) se levantaron en armas contra el Estado panameño entre febrero y marzo de 1925. Momentáneamente lograron la independencia de la República Tule. Debido a la intervención de Estados Unidos que estaba interesado en mantener la estabilidad en el área cercana a la Zona del Canal de Panamá, la nueva república nuevamente se unió a Panamá, pero exigió ciertas condiciones entre ellas autonomía y el reconocimiento de la Comarca Guna Yala en 1927, lo que favoreció al resto de pueblos indígenas en el país e incluso a nivel internacional que tomaron este reconocimiento legal como modelo para exigir sus propias comarcas. (Ver: *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas*. James Howe, 2004.)

territorio nacional donde precisamente vive una parte de la población indígena que representa menos del 5% de la población en Panamá¹⁰. En los últimos años grupos empresariales han mostrado rechazo al reconocimiento territorial y autonomía indígena. Para algunos detractores se trata de una superficie que queda excluida del desarrollo económico nacional (Melo, 2008 en Herrera, 2015:40) y que la demarcación indígena no va de acuerdo con las políticas neoliberales de los últimos 30 años¹¹. Lo que antes eran despreciadas como tierras marginales, pobres y sin ningún tipo de interés, ahora son valoradas desde una especial atención con variadas propuestas de inversión empresarial. En la actualidad hay un nuevo proceso que busca la eliminación y/o modificación de las restricciones de las leyes comarcales, áreas protegidas y territorios habitados por pueblos indígenas con el propósito de flexibilizar la intervención en esos territorios, lo que ha generado una serie de conflictos entre indígenas y Estado.

Lo anterior confirma lo que explica el profesor Herrera (1982, 1999, 2015): la concesión de territorios y derechos a los indígenas por parte de la élite gobernante durante 60 años fue temporal y lo otorgaron con el propósito neutralizar demandas sociales e intentos revolucionarios separatistas indígenas -como la Revolución Tule- mientras tanto las élites pudieron fortalecer durante las últimas décadas sus estructuras de control político y social en un país que en su momento tenía poca población hispano-mestiza concentrada mayormente en las actividades de la ruta de tránsito (Ferrocarril Transístmico y Canal de Panamá) y dependiente jurídicamente de la tutela de los Estados Unidos¹².

De ese modo para escapar del problema de tierras indígenas, el Estado aceptó cierto reconocimiento y autonomía a las tierras ocupadas por los pueblos indígenas, siguió el modelo de reservas indígenas estadounidense. La presencia del Estado en estas comarcas fue parcial, intentó resolver problemas de la población indígena por medio del asistencialismo, integracionismo, clientelismo y paternalismo colonial, las cuales no dieron resultados positivos; sin embargo, el Estado nunca intentó resolver la situación indígena desde la visión de los propios pueblos indígenas.

Así pues, los orígenes de las comarcas en Panamá, han dependido de factores no vinculados a los objetivos del Estado, los cuales han sido la de apoyar y acelerar el desarrollo de la prestación de servicios en la ruta de tránsito internacional, mientras da poca atención a la situación indígena en el país. En la actualidad las comarcas constituyen un modelo político administrativo híbrido entre las reservas y las formas de administración territorial tradicional indígena (Herrera 2015, Op. cit.).

¹⁰ Datos Contraloría General de República de Panamá, 2010.

¹¹ Posterior al bloqueo e invasión de Estados Unidos a Panamá entre 1987-1989, se han instaurado una serie de gobiernos neoliberales que han generado políticas en beneficio del capital internacional dando como resultado principalmente un conjunto de privatizaciones de servicios públicos, puertos y recursos que antes eran administrados por el Estado.

¹² Estados Unidos intervino directamente en la independencia de Panamá de Colombia en 1903, creó un territorio colonial denominado Zona del Canal de Panamá y reconoció el nuevo Estado como una forma de protectorado hasta la primera mitad del siglo XX. En 1977 se firman nuevos acuerdos en que la administración estadounidense y sus fuerzas armadas salieron del Canal de Panamá paulatinamente hasta finales de diciembre de 1999. Sin embargo, todavía está vigente el Tratado de Neutralidad Permanente del Canal que le da derecho a Estados Unidos de intervenir en Panamá bajo cualquier circunstancia que amerite su Gobierno. Bajo este marco legal los Estados Unidos se justificó para intervenir económicamente e invadir a Panamá entre 1987 y 1989.

El Estado ha replicado las instituciones administrativas nacionales en las comarcas como una forma de presencia del poder estatal en territorios considerados periféricos con el interés de involucrarlos a los sistemas nacionales de administración. Estas instituciones son parte de la lógica de control del Estado, pero alteran procesos internos de autogobierno y consenso comunitario. Por ejemplo, cambian el sentido de la relación con la tierra y territorio a través de programas como reforma agraria, proyectos turísticos y el Estado mantiene la firme posición en que el subsuelo es propiedad fiscal, lo que genera conflictos con las comunidades. Las comunidades indígenas desde hace mucho tiempo sienten que sus organizaciones tradicionales y tierras están siendo amenazadas por la presencia estatal:

“Las leyes existentes no garantizan ni protegen los derechos posesorios de las tierras guaimies.”
(Montezuma, 1982:138)

Las intervenciones estatales reducen la autoridad de los dirigentes tradicionales frente a nuevas generaciones de jóvenes escolarizados, cuya distancia cultural del modelo tradicional es cada vez mayor (Op. cit., 2015). Pero a pesar de la creciente presencia estatal, se han mantenido y fortalecido la lógica indígena que reconoce y protege el uso colectivo de la tierra, a la que consideran un ente especial; es decir una Madre, y redefinen el territorio con una organización política interna diferente a la lógica del resto del país, se organizan y administran recursos del territorio bajo sus propias instituciones en que se combinan lo tradicional y formas de organizaciones populares actuales.

La Comarca Ngäbe-Buglé, reconocida en 1997, ha generado su propia dinámica en los marcos sociopolíticos actuales. El pueblo ngäbe-buglé se posesiona del sistema, crean sus propias formas de autogobernarse como las organizaciones indígenas basadas en lógicas propias. Las propuestas neoliberales por parte Estado generalmente no son del todo aceptadas -especialmente lo concerniente a la minería- ya que proponen desposesión y expulsión de la comarca, lo que también significa transformación del estilo de vida tradicional, eliminación de cultura y desvanecimiento de la historia de un todo un pueblo. Las declaraciones de autonomía indígena están basadas en otro sistema político económico muchas veces contraria a la propuesta estatal y empresarial. Así pues, la comarca es un medio de defensa o protección frente estructuras económicas, sociales, culturales y políticas que intentan destruir las bases socio-culturales del pueblo ngäbe-buglé (Pinnock, 1982).

4.2. Área de desarrollo Indígena.

El documento fundacional de las ADI está en la propia Ley Indígena de 1993. Por definición son espacios territoriales del Estado chileno, están constituidos para promover el asistencialismo hacia las comunidades indígenas. Se considera que el sector indígena es un grupo vulnerable y desprovisto, por lo tanto, necesitado de la ayuda estatal para precisamente desarrollarse según los parámetros de las políticas sociales del PNUD para la superación de la pobreza. Las comunidades indígenas son tratadas como si estuviesen en una permanente condición de minoría de edad y requieren el tutelaje del Estado.

La comunicación que se entabla entre instituciones estatales y comunidades se da casi exclusivamente a través de dirigentes como único puente entre Estado y pueblos indígenas. En muchos casos, la mayoría de las decisiones involucra solamente a un grupo dirigente de cada comunidad atacameña sin el consenso de las bases. Y es que esta forma de asistencialismo no concibe una idea de territorialidad indígena que incluye demandas colectivas, sino que ve una lista

de necesidades indígenas pensadas desde el Estado para ayudar a la población sin tener en cuenta sus propias perspectivas, del tal modo que quedan excluidas formas de participación sociales, económicas y culturales tradicionales y autonómicas. Estas necesidades no son interpretadas como comunitarias, sino individuales, lo que también merma cualquier sentido de comunidad tradicional andina.

La ADI Atacama La Grande es donde se encuentran las comunidades atacameñas de la Puna-Salar, es un espacio de focalización de recursos públicos de la llamada oferta estatal, a la cual el indígena se acomoda, se adapta, acepta las condiciones para solicitar ayuda, lo que conlleva la desaparición o el desgaste de las reivindicaciones más radicales o profundas sobre territorio y derechos, además de las formas de organización tradicional. Esto es la base de la política indígena actual planificada desde arriba donde la participación indígena es “restringida” (Avendaño, 2009).

Para las comunidades atacameñas, la ADI es el escenario de petición donde dirigentes atacameños alegando su condición indígena pueden acercarse a diversas instituciones estatales. Frente a los programas de desarrollo el tipo de estrategia que prima entre los dirigentes es la aceptación de condiciones y negociación, tanto para con el Estado como hacia las empresas mineras. En este escenario tienen la posibilidad de exponer sus puntos de vista e intereses de compensación ante la instalación de proyectos estatales y privados, pero generalmente no se dan reclamos por reivindicaciones sociales, políticas o culturales.

Por su parte la estrategia del Estado es informar políticas oficiales y proyectos privados de gran envergadura en que de alguna forma se ven involucradas las comunidades, pero siempre puestas en una posición subalterna. Estas políticas se basan en modelos de desarrollo y asistencia, pero es interesante que una de las estrategias del Estado y grandes empresas sea la negociación no con el colectivo del pueblo atacameño, sino con comunidades particulares y después presentar estas negociaciones como si se hubiesen dado con toda la colectividad atacameña y finalmente mostradas como ejemplos de cooperación entre Estado, empresas y pueblos indígenas. Para las comunidades significa obtener cierto reconocimiento estatal cerca de determinados lugares estratégicos, además de representación y prestigio entre dirigentes atacameños que pugnan entre ellos por ganar espacio, interlocución y legitimación ante empresas y Estado. Las mineras privadas utilizan este tipo de estrategias para enarbolar la ejecución de las llamadas políticas de responsabilidad empresarial y así contestar algunas peticiones indígenas por compensaciones en un territorio ya empobrecido, desgastado y sobreexplotados desde hace mucho tiempo.

Desde la postura de la ADI, el sentido de territorialidad que actualmente tienen los actores indígenas es construido muchas veces a partir de las definiciones de territorialidad estatal que va paralela a la expansión de la minería y por lo tanto el sentido territorialidad tradicional desaparece. La Ley Indígena de 1993, solo se reconoce territorio estatal y no indígena. Es entonces que a partir de las intervenciones a través de ayudas públicas y programas privados de asistencia social se genera otro sentido de territorio para las comunidades atacameñas donde solo esperan obtener ciertas compensaciones de la explotación de recursos estratégicos cercanos a sus comunidades. La relación tradicional con el territorio que involucraba ceremonias sagradas de reciprocidad con entes especiales como la Pachamama -a la que se le considera un ser superior-, poco a poco se

transforman en meros espectáculos y se pierde el sentido de estrecha simbiosis y unidad con el territorio-naturaleza-personas.

5. Estados y mineras

5.1. El avance de una nueva industria en Panamá

Desde la conquista y colonización europea, Panamá ha tenido el rol de zona de tránsito y servicio, casi siempre en beneficio del capital de potencias extranjeras. La riqueza de la élite del país se ha sostenido en base a una economía de libre mercado ocupada en potenciar el flujo comercial, financiero y promover el país como atractivo paraíso fiscal. Sin embargo, en las últimas décadas, el sector minero ha sido celebrado por el sector empresarial, cuyos promotores también ocupan puestos claves en los gobiernos, y han categorizado dicha actividad productiva como de interés y prioridad nacional elevándola al mismo nivel de los servicios financieros internacionales, Zona Libre de Comercio Internacional, mega puertos y el Canal de Panamá.

El Estado panameño, en la última década ha reformado su marco legal para aceptar Tratados de Libre Comercio y otorgar concesiones a potencias mineras, el objetivo de estos acuerdos es promover y asegurar la inversión extranjera sin mayores obstáculos. El incremento de los últimos años de inversiones capitalistas extranjeras en el sector minero en Panamá, responde a una lógica propia del capitalismo a escala global -como ya se mencionó anteriormente- que es la búsqueda, acceso y control de yacimientos mineros para satisfacer las demandas de consumo y el aumento de ganancias inmediatas para las multinacionales. En el 2010 aproximadamente el 44% del territorio de Panamá fue solicitado por empresas mineras deseosas de explorar, pero sobre todo de explotar minerales¹³. Muchos de estos proyectos se encuentran dentro de las comarcas indígenas. Para ganar la aprobación de las mismas se les promete un 20% de los beneficios por la explotación minera¹⁴, pero como ha ocurrido en casos anteriores, no existe seguridad sobre que parte de las ganancias sean encaminadas a las comunidades en un país que ha caracterizado por sus altos índices de corrupción¹⁵ y prácticas racistas contra pueblos indígenas. Además, los proyectos en las comarcas son inconsultos, generalmente no siguen los protocolos de consulta previa, libre e informada y gran parte de la población indígena desconoce cómo se relacionarán Estado, comarca y empresa, y cómo se va ejecutar la inversión externa en un territorio en que consideran parte del mismo en calidad de hijas e hijos y no de socios capitalistas.

Pero esto no es el único problema que deriva de las concesiones mineras, la mayoría de las empresas multinacionales mineras que se instalan en el país tienen una larga serie de denuncias y demandas por contaminación ambiental, incumplimiento de normas laborales e incluso violación de derechos humanos especialmente contra indígenas y otras poblaciones rurales. La mayoría de estos reclamos y demandas no tienen cabida en la lógica desarrollistas de empresarios y Estado, sino que

¹³ Diario La Prensa, Panamá, 27 de agosto de, 2010.

¹⁴ Ley 13 de 2012, República de Panamá.

¹⁵ Datos de la Organización para la Transparencia Internacional, 2016.

ven perspectivas de oportunidad de ganancias y desarrollo en áreas que son consideradas históricamente atrasadas:

*"Hemos querido que trabajemos juntos en beneficio de esos lugares que se encuentran desabastecidos de todo lo que se refiere a obras sociales."*¹⁶

Así pues, se mantiene y se refuerza el discurso benefactor, paternalista y modernización económica en el país para intentar de imponer la industria minera, pero es el sector privado el que obtiene el control de las actividades económicas:

*"nosotros tenemos una responsabilidad de llegar a captar divisas sumamente importantes para el país".*¹⁷

5.2. Una larga tradición extractivista en el norte de Chile.

La industria minera en Chile no es un fenómeno nuevo, incluso el mayor conflicto militar de la historia chilena fue por el acceso y control de los principales yacimientos de salitre por parte de empresas privadas en el Desierto de Atacama. En la actualidad las condiciones mineras en Chile están dadas a partir del modelo político-económico promovido por las decisiones del Golpe de Estado desde 1973. Durante ese período, la industria minera –especialmente privada- se elevó y consolidó como la principal política de Estado, se aplicó el modelo económico de desarrollo extractivo-exportador en que los mayores y mejores beneficios son para el sector empresarial privado.

Este modelo apoyado desde el Estado privilegia el crecimiento económico particular basado en la maximización de las ganancias privadas sobre el bienestar social producto de la constante explotación de la variedad de recursos minerales estratégicos en el Desierto de Atacama. Para motivar a las empresas extranjeras, se creó un atractivo marco tributario que constituye lo que se denomina como “ventaja comparativa” en el mercado internacional. Incluso las leyes que favorecen la minería privada tienen preferencia por encima sobre otras leyes nacionales que pueden defender principios como territorialidad, ambiente, comunidad o cultura como por ejemplo el Convenio 169 de la O.I.T. aprobado por el Estado chileno. En ese sentido, el marco legal minero ha redefinido el uso de suelo y el derecho que se permite el Estado para concesionar la explotación del subsuelo a empresas privadas; además estas legislaciones han determinado que el agua sea colocada en el mercado capitalista como mercancía, del tal modo que sus mayores usuarios y beneficiarios han sido las empresas mineras, las cuales están dispuestas a comprar derechos de agua a particulares y comunidades. Esto ha provocado que formas tradicionales sobre la tenencia y uso de la tierra y agua hayan cambiado. Así pues, existen propietarios de tierra sin agua y propietarios de agua sin tierra (Prieto, 2017). Esto desde el pensamiento indígena-andino es casi una aberración, ya que se comprende el territorio en su conjunto; así pues, elementos como el agua no existe separado de la tierra.

¹⁶ Declaraciones de Raúl Arango, miembro del Consejo Ejecutivo de la Corporación de Desarrollo Minero Cerro Colorado. En el Diario Panamá América S.A., 6 de enero de 1998.

¹⁷ Declaraciones de Richard Fifer, miembro del Consejo Ejecutivo de la Corporación de Desarrollo Minero Cerro Colorado. En el Diario Panamá América S.A., 6 de enero de 1998.

Bajo estas normativas legales basadas en lógicas neoliberales se abrió un proceso de “concesión” de derechos mineros y privatización de las aguas subterráneas e inició la exploración del litio a finales del siglo XX. Esto benefició a empresas privadas mineras entre ellas la Sociedad Química y Minera de Chile S.A. (SQM) enlazada con familias de militares golpistas, que junto a Rockwood Lithium (adquirida en julio de 2015 por Abermale Corporation) representan a las empresas que controlan la explotación y comercialización de una buena parte del litio a nivel mundial.

6. Entre conflictos, acuerdos y negociaciones

6.1. Defensa de Ngüduo Tain (Cerro Colorado)

Ngüduo Tain se localiza en la parte occidental del país a unos 260km de la ciudad de Panamá, su altitud es de 1500m sobre el nivel del mar. En 1932, se realizaron los primeros descubrimientos oficiales de cobre en las entrañas del cerro; sin embargo, no fue hasta décadas después en que exploraciones más rigurosas aprobadas por el gobierno militar de Panamá y auspiciadas por corporaciones privadas internacionales e instituciones financieras como el Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo develaron y se interesaron por el multimillonario yacimiento (Jaén, 1982: 187). Se estima que son más de 1380 millones de toneladas métricas de mineral de cobre más otros variados minerales, esto lo convierte en uno de los yacimientos más importantes del mundo (Ibid: 173), -posiblemente solo por debajo de Chuquicamata en Chile- lo que pudiera generar alrededor de varios miles millones de dólares durante los largos años de explotación que se pretenden. Lo que convertiría a Panamá en uno de los países líderes en la producción de cobre.

El gobierno militar en 1975 creó la Corporación de Desarrollo Minero (Codemin), una institución de carácter estatal cuya función principal fue la de dar una serie de concesiones exploratorias a empresas internacionales como Canadian Javelin; Texasgulf, Canada Development Corporation, Rio Tinto Zinc Group, entre otras para determinar la posibilidad de extracción en Ngüduo Tain. En aquellos años, debido a la baja en los precios del cobre, el proyecto en ese momento perdió interés paulatinamente (Gandásegui, Op. cit.). Sin embargo, a pesar del poco valor de estos yacimientos en el mercado en aquellos años, los ngäbe desde muy temprano dejaron muy claro y firme su rechazo a cualquier tipo de explotación capitalista en su territorio, en que la mayoría de sus tierras son propiedad colectiva del pueblo, reconocidas y protegidas por la propia Constitución Nacional. Los ngäbe se han organizado desde hace varias décadas con el objetivo de defender el derecho a la utilización de los recursos naturales bajo sus propias formas socio-culturales de aprovechamiento (Venado, 1982).

La organización que surgió en defensa de Ngüduo Tain es un movimiento de carácter indígena, con una clara reivindicación cultural, histórica y demuestran que en sus prácticas socio-económicas existe un manejo sostenible de su ambiente-territorio, lo que proyecta una práctica contraria al modelo de expropiación, acumulación y explotación capitalista de recursos naturales que es promovido por los gobiernos y empresas. Esta propuesta representa una amenaza seria a la naturaleza y forma de vida tradicional en el territorio ngäbe-buglé.

En un principio el movimiento estuvo integrado sólo por las comunidades cercanas a Ngüduo Tain, era de carácter local, donde predominaba la participación casi exclusivamente de hombres en la toma de decisiones y las autoridades tradicionales se encargaban de dirigir las reuniones. (Díaz, 2013: 91)

Al aumentar la demanda internacional sobre recursos minerales y el incremento del precio del cobre, surgió un nuevo interés por los proyectos mineros entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Las compañías se enfocaron otra vez en el yacimiento de Ngüduo Tain. En consecuencia, aumentó la presión sobre los ngäbe-buglé. A partir de este contexto las comunidades supieron destacar que el problema de la minería va más allá de lo local, comarcal y nacional, lo ubicaron como un problema regional y fundamentalmente como un problema de los pueblos indígenas en Abya Yala.¹⁸ Desde esta visión y sumado al reconocimiento oficial de la Comarca en 1997, el cual fue un factor que enlazó aún más a los ngäbe y buglés dentro de sus instituciones tradicionales, pero a la vez hubo nuevas formas de organización indígena como la Coordinadora por la Defensa de los Recursos de la Comarca Ngäbe-Buglé. Lo que demuestra pues, una forma de pensar el territorio y sus problemáticas desde lógicas propias y no desde imposiciones externas. Si bien son nuevas formas de organización, pero su profundidad y contenido está en fuentes históricas y socio-culturales ngäbe-buglé en la que no dejan de ser comunidad para enfrentar los embates del neoliberalismo. Las incorporaciones y modificaciones que se generaron desde adentro fortalecieron el movimiento indígena contra la minería. Así pues la organización indígena ngäbe-buglé, dejó de ser local para ser más abarcadora dentro y fuera de la comarca, lo que le ha permitido reivindicar una serie de demandas que van más allá de la minería, como reclamos hacia el Estado por mayor autonomía e incluso protestas en oposición a la política económica neoliberal en Panamá, como el fuerte apoyo a movimientos sociales en contra de privatizaciones desde 1994 o las huelgas bananeras ante el intento de eliminación de los sindicatos en 2010.¹⁹

La base del movimiento ngäbe-buglé contra la explotación minera y reivindicación de derechos, está en la constante construcción y reconstrucción de una memoria histórica de resistencia y reivindicaciones de victorias y derrotas:

“Para nosotros los indígenas, la causa que defendieron Urracá y Lorenzo sigue vigente en la mente de cada uno de nosotros que luchamos por la Comarca, por los derechos de nuestro pueblo... para nosotros los indígenas las luchas tienen una enseñanza histórica y actual... siempre la causa del Pueblo es traicionada por la clase dominante.” (Dixon, 1982, 141).

A la vez y muy importante el movimiento se sustenta en la tierra, la cual se encuentra profundamente ligada a la tradición ngäbe-buglé. Es una tradición histórico-cultural exitosa que ha mantenido y reproducido la vida desde hace mucho tiempo, consciente del uso racional de los recursos naturales, que supera el razonamiento de la modernidad, el cual ve a la tierra como objeto

¹⁸ En el IV Tribunal Russell, noviembre de 1980, se presentó el caso del pueblo ngäbe-buglé y la explotación de Cerro Colorado. La causa ngäbe-buglé captó apoyo y solidaridad internacional, no solo del Tribunal, sino de varios pueblos indígenas como el Consejo Tribal Nishga en Canadá, Pueblo Mapuche en Chile, organizaciones sociales internacionales y académicos de varias universidades.

¹⁹ El acuerdo en el centro bananero de Changuinola al noroccidente de Panamá en 2010, es el primero de tres acuerdos producto de la lucha en las calles y carreteras del pueblo ngäbe-buglé. Si bien se trataron de reclamos que involucró a varios sectores de trabajadores en el país, el aporte ngäbe fue uno de los más importantes. La ofensiva de la Policía Nacional entre el 8 y 13 de julio de 2010, produjo 12 personas muertas, más de 180 heridos y 129 detenidos (Carrasquilla, 2010: 124). El segundo y tercer acuerdo fue en San Félix en 2011 y San Lorenzo en 2012, en la Comarca Ngöbe-Buglé. En ambos documentos se rechaza la explotación minera.

comerciable inagotable, pero desde las lógicas indígenas la tierra tiene otra dimensión y es un ente sagrado vivo que da vida:

“La tierra es la madre de todo el pueblo de la Comarca, por eso para mí la Tierra no tiene precio, no tiene con que comprarse. Primero, porque nace todo lo que consumimos, nace el aire que respiramos es todo para poder vivir, al destruirla quedamos como sin ropa...”²⁰

Desde un posicionamiento sobre la historia, identidad, cultura, tierra y territorio, las comunidades indígenas han promovido a través de varias generaciones un sentido racional sobre el uso de recursos naturales, incluso su respeto como seres vivos. Ngüdo Tain es considerado madre de ríos, precisamente de sus faldas brotan las cabeceras de quebradas y ríos incluidos los principales de la región. Este tipo de pensamiento y práctica permiten fortalecer los lazos de unidad dentro de la comarca entre personas y entes no humanos que son considerados sagrados, pero también con otros pueblos indígenas, incluso que se sumen grupos no indígenas frente a la explotación de los recursos naturales por parte de empresas mineras apoyadas por el Estado.

Se manifiesta pues, una conciencia colectiva sobre la utilización de los recursos naturales y profundo respeto a su entorno. Estas formas de pensamiento no van en sintonía con las políticas económicas neoliberales propuestas por el gobierno nacional en que se promueve la visión de desarrollo y progreso. Como se dijo antes, el Estado panameño modificó las leyes mineras, la más radical fue a principios de 2011 que afectaba directamente a la comarca en que se otorgan concesiones de explotación en Ngüdo Tain. El movimiento social indígena se activó y demostró su nivel de organización y convocatoria (Imagen N°2 y N°3). Decenas de miles de indígenas paralizaron el occidente del país durante cuatro días especialmente en la Carretera Panamericana. El conflicto terminó con el “Acuerdo de San Félix”. Este acuerdo contempló el compromiso del gobierno nacional de no permitir la explotación minera en la comarca y adoptar medidas para proteger las fuentes de agua, esto fue un paso importante para el diálogo con el pueblo ngäbe-buglé y la posibilidad de gestar una nueva ley minera.

En enero del 2012, el Estado promovió un régimen especial para la protección de los recursos minerales, hídricos y ambientales en la Comarca Ngöbe-Buglé que recogió lo conciliado en los Acuerdos de San Félix, a excepción del artículo 5. Esta parte fue eliminada por parte del gobierno.

El artículo es sumamente importante ya que declaraba la cancelación de las concesiones vigentes las cuales fueron inconsultas, además establecía la obligación de paralizar los trabajos de construcción de hidroeléctricas y proyectos mineros en la comarca. El gobierno se negó a aceptar este contenido y afirmó que el mismo no formó parte del Acuerdo de San Félix. La decisión gubernamental generó una vez más movilizaciones en la comarca. Ante esta situación, el gobierno organizó un Gabinete de Crisis, llamó a consultas a un grupo de empresarios interesados en la explotación minera -

20

□

Entrevista realizada por Florencio Díaz a Doris Gallardo de la Comunidad Quebrada Guabo el 18 de enero de 2011. (Díaz, Op. cit.:93).

incluido el propio presidente de la república- quienes apoyaron la posición del gobierno de no adherir el artículo 5 a las normas de protección.

Las manifestaciones se incrementaron, pero fueron embestidas de una forma sumamente violenta por parte del gobierno nacional, en que incluso repetidas veces utilizaron armas de fuego contra las personas desarmadas. Sin declaración previa y por encima de toda norma constitucional el gobierno aplicó un Estado de Excepción. El Consejo de Seguridad suspendió y bloqueó los servicios de telefonía celular y comunicación en gran parte del occidente del país y según los propios ngäbe-buglés se violó por parte de la Policía Nacional varias normas constitucionales.²¹

En la Ciudad de Panamá y en otras partes del país, sindicatos, grupos estudiantiles, ambientalistas y diversos sectores también organizaron una serie de protestas; al mismo tiempo otras comarcas indígenas como la de los emberá y wounaan al otro extremo del país en el oriente, salieron en contra el gobierno nacional. El pueblo ngäbe-buglé después de varios días de protestas controlaban sectores claves como fincas bananeras, secciones de la Carretera Panamericana, campamentos de empresas mineras, toma de estaciones de policía y cierre de algunos puntos de la frontera apoyados por ngäbe y buglés de Costa Rica. A nivel internacional también estuvo presente un sólido apoyo a la lucha ngäbe-buglé. Grupos sociales y organizaciones indígenas en diversos países protestaban frente a las embajadas de Panamá.

Durante las movilizaciones los servicios de seguridad del Estado se les acusó de haber matado a dos personas, casi cincuenta heridos, disparos al rostro que provocaron varios tipos de cegueras, además de violaciones, agresiones, torturas, secuestros, despojos y allanamientos ilegales; en definitiva, acusaciones sumamente graves que comprometían el carácter de un gobierno democrático de post dictadura. Durante la crisis, el gobierno, negó cualquier acusación y no se interesó por iniciar investigaciones. Es más funcionarios de altos cargos como el presidente de la república, ministros y diputados dieron varias declaraciones públicas de carácter racista que evidencia la adversidad de larga data de las relaciones entre élites hispano-criollas e indígenas:

“los originarios borrachos y drogados no tienen nada que perder, están perjudicando a todo un país. Ahora se hacen víctimas de su irresponsabilidad”. (Diputada Maryln Vallarino, diario El Siglo, 8 de febrero de 2012).

Esto refleja la posición clara del gobierno como el enemigo de la organización indígena dispuesta a oponerse a políticas neoliberales de explotación de sus territorios. El gobierno nacional les da la espalda a las demandas de las comunidades. No estuvo a la altura de crear condiciones de estabilidad y mediación; en cambio muestra una capacidad muy bien organizada de represión severa al pueblo indígena, mientras justifica sus acciones con la retórica de la legalidad, orden público, maximizar ganancias para el país y desarrollo nacional. Esto es una característica de los Estados que se deciden por postulados neoliberales.

²¹ Ver: Informe de los Hechos en Panamá sobre el Conflicto Minero e Hidroeléctrico. Elaborado por: Colectivo Voces Ecológicas COVEC. Panamá marzo de 2012.

“El gobierno no está viendo al ser humano que vive en su país, porque no respeta los derechos humanos, las leyes que protegen al pueblo indígena, sino que parece que apoya a la explotación y las empresas”²².

La resistencia ngäbe-buglé, se convirtió en un campo de lucha social, no solo por el territorio y los recursos, sino que también por el sentido de la historia, identidad, derechos y otra propuesta de forma de vida contraria a los postulados hegemónicos. Esta lucha lleva siglos. El movimiento ngäbe-buglé contra la desposesión y explotación minera es un capítulo más de la resistencia indígena contra el dominio de élites empresariales racistas.

Dentro del Movimiento indígena y su organización operó otra forma de relación de poder.²³ Dependía de asambleas, comités y comisiones que lograban por consenso general las decisiones más allá de los representantes de las distintas facciones internas ngöbe-buglé. Los comités tuvieron una importancia fundamental como columna vertebral del movimiento contra la minería. Estos se dividen en comisiones de trabajos con sus respectivos responsables, con el objetivo de garantizar las tareas designadas en las asambleas (informar, abastecimiento de alimento, la animación de las jornadas de luchas con las danzas tradicionales y en el relevo de miembros los días de acciones fuertes en las calles, transporte y otro tipo de logística necesaria para el funcionamiento del movimiento). (Díaz: 97, Op. cit.). Este movimiento se caracteriza por el poder de decisión y acción que tienen las Asambleas Generales de la Coordinadora que están por encima de cualquier junta directiva.

Las actividades de protestas coincidieron con las elecciones para la presidencia y otros cargos del Congreso General Comarcal, en que por primera vez una mujer ganó el puesto de presidente. La cacique Silvia Carrera era una de las dirigentes de la Coordinadora por la Defensa de los Recursos Ngöbe-Buglé y a la vez ocupó el máximo cargo de la Comarca. Esta victoria electoral era la representación de lo que ocurría en el pueblo ngöbe-buglé, así pues, la Comarca y el Movimiento terminaron de fundirse en uno solo.

La movilización, unidad y organización del pueblo Ngöbe-Buglé junto con la solidaridad de otras comarcas indígenas, grupos no indígenas en Panamá y organizaciones internacionales forzaron al Estado a enviar a sus ministros de Estado a la comarca y firmar nuevos acuerdos que se convirtieron en normas jurídicas que garantizaban la no explotación minera en el territorio, lo que marcó un nuevo hito en la historia de resistencia ngöbe-buglé. Sin embargo, en la actualidad continúa la posibilidad de concesiones mineras y proyectos hidroeléctricos. La Corte Suprema de Justicia un par de años más tarde decretó que el Acuerdo de San Félix era inconstitucional. (Carrasquilla,

²² op. cit. Díaz: 101.

²³ E. Dussell (2006), explica que casi todas las teorías políticas de la modernidad definen al poder como dominación. El ejercicio del poder ha sido a través de dominación ante obedientes; sin embargo, las formas de poder de las actuales organizaciones indígenas mesoamericanas el poder viene desde la colectividad política, única sede del poder. Es por eso *“los que mandan, mandan obedeciendo”* como sustentan los indígenas chiapanecos en el sur de México. En ese sentido el poder es concebido como obediencia de los dirigentes, en que la sede del poder está en el pueblo. Siguiendo al filósofo antes mencionado ese poder tiene tres determinaciones: 1. Fuerza, que se traduce como voluntad de vida; es decir la práctica de formas de cultura, economía y políticas que mantengan la vida como el uso racional de los recursos y que no la destruyan. 2. Unidad, la institucionalidad de los consensos por medio de las organizaciones, no negociaciones en favor de un grupo, sino una participación institucional. 3. Factibilidad; es decir hacer lo posible.

2016). En la actualidad continúan exploraciones de empresas extranjeras en torno a Ngüdo Tain bajo conocimiento del gobierno lo que ha generado nuevas fases de organización indígena en que se juega el futuro por posibles concesiones en la comarca.

6.2. Élités y negociaciones por el litio.

La constante presencia del Estado y las empresas mineras no son recientes, ni esporádica en el área atacameña. Por más de un siglo los atacameños han estado sometidos a una persistente presión por parte de una insaciable industria minera por el acceso y control de recursos, tierra y agua, lo que ha generado una serie de inconformidades que fueron creciendo hasta los primeros años del siglo XXI. Protestas por posibles inversiones en Pampa Colorada en 2008 y el Tatio en 2009 son ejemplo de ello, las mismas fueron parte de otras reivindicaciones étnicas como la exigencia del retiro de las salas de exhibiciones de los cuerpos prehispánicos del Museo Gustavo Le Paige en el 2007 (Ayala, 2007; Cruz Mamani et al, 2020).

Estos episodios pocas veces se han dado en tierras atacameñas desde tiempos de la Revolución Andina a finales del siglo XVIII. Las protestas se caracterizaron por el rechazo de las comunidades indígenas y otras agrupaciones no indígenas contra la política extractivista y estatal que hasta ese momento había marginado a grupos indígenas y residentes de la zona que se sentían afectados por el avance del desarrollo minero.

Durante esta breve etapa el Consejo de Pueblos Atacameño estuvo dirigido por líderes que supieron exponer el problema atacameño como una forma de intervención en lo que consideran su territorio y su cultura, exigían el respeto de derechos negados en materia ambiental y cultural. Los líderes atacameños mostraron una actitud más radical y abiertamente contraria a las intervenciones gubernamentales y de empresas mineras. Sin embargo, en la zona también se ha desarrollado una etnoburocracia de larga trayectoria (Morales, 2016), la que ha utilizado y participado en la institucionalidad gubernamental y al mismo tiempo también se ha involucrado con los órganos internos de la minera privada. Estas élites desde el reconocimiento de las comunidades atacameñas han pugnado para presentarse como el único interlocutor del pueblo atacameño.

Este grupo –principalmente gente del Salar- se ha conformado en torno a una burocracia indígena, compuesta por dirigentes y funcionarios públicos que conducen prácticamente todos los aspectos de la política local desde los procesos electorales vecinales, comunitarios, municipales, indígenas hasta convertirse en los expositores de la problemática atacameña, en que de ser necesario ajustan sus identidades según las políticas estatales del momento. Pueden pendular entre un extremado patriotismo chileno o bien, convertirse en indígenas adeptos al pachamamismo. La estrategia principal de este grupo ha sido negociación y aceptación de condiciones basado en históricas relaciones clientelares, paternalistas y asimilacionistas, con lo cual ha desplazado la participación de toma de decisiones de otros grupos atacameños. Estos dirigentes ocupan una posición cultural de “bróker” (Bartolomé, 1997) son mensajeros y defensores de las decisiones de la administración pública frente a las comunidades. Este grupo logró ocupar importantes cargos municipales, estabilizó una relación indígena-Estado acordes con las dinámicas de la política nacional, por supuesto entre ellas la gran minería. Desde esas posiciones, este grupo también pudo eclipsar el Consejo de Pueblos Atacameños contestatario y posteriormente retomar la dirección del mismo, por

lo tanto, quedó legitimado como representante de las comunidades ante el Estado y las empresas. Desde ese momento inició una nueva etapa en que las comunidades y el Consejo Pueblos Atacameños firman contratos y convenios siempre bajo el discurso de mejorar la calidad de vida de los atacameños y beneficio mutuo entre comunidades y empresas, quedando casi en el olvido protestas contra el extractivismo y la demanda por el re-entierro digno de los cuerpos prehispánicos, en Atacama considerados seres sagrados, denominados “Gentiles”.

Las políticas y formas de negociación de las mineras hacia las comunidades atacameñas cambiaron. Las empresas mineras modificaron sus organizaciones internas. Crearon o reforzaron las oficinas de enlace con la comunidad y/o fundaciones, estas participan en actividades tradicionales andinas como limpia de canales, cortes de pelo, carnavales y difundieron un ambiente especial para ser estimadas como aliadas de las comunidades, hicieron uso de todo su poder simbólico y material, para posteriormente negociar acuerdos con líderes comunitarios por separado, lo que generó la crítica y la división entre ciertos dirigentes atacameños y sus comunidades.

Los acuerdos fueron rápidos y los dirigentes fueron aplaudidos por su gestión por parte del gobierno y las empresas, pero en general los resultados fueron poco favorables para las comunidades que todavía no conocen del todo el contenido en dichos acuerdos. En varias ocasiones han surgido constantes reclamos de las comunidades hacia sus dirigentes, ya sea por inconformidad de sumas de dinero repartidos de manera no equitativa, también por la asignación de exagerados salarios y pagos a personas cercanas a dirigentes, o las comunidades ven a cuenta gotas las compensaciones que da la minería. Para el Estado, este tipo de acuerdos los califica como alianzas ejemplares entre inversionistas y comunidades que generan el desarrollo productivo en la región. Estas estrategias Estado-empresas están abaladas por el marco normativo de la Ley Indígena, la cual crea un ambiente sumamente negativo para los pueblos indígenas en que no se reconoce autonomía, ni derechos territoriales.

Las organizaciones tradicionales tuvieron que dar pasos atrás, y la Ley permitió la creación de un racimo de comunidades atacameñas divididas como unidades jurídicas independiente como si se tratasen de pequeñas sociedades anónimas, lo cual extirpó casi por completo el sentido de comunidad andina. El escenario creado fue propicio para que las comunidades atacameñas pugnarán entre ellas para obtener asistencia del Estado y compensaciones por parte de las empresas mineras. Finalmente, la cultura puneña-atacameña fue folclorizada a través de oficinas y departamentos de turismo estatales. (Imagen N°4). La suma de todo esto convirtió a muchas comunidades y sus dirigentes en lo que Charles Hale (2004) llama el “indio permitido”: un sujeto aprobado y validado por las políticas del neoliberalismo multicultural, lo que se traduce en un reconocimiento superficial de sus diferencias culturales, las cuales no tienen como objetivo discutir aspectos más profundos como desigualdad, contaminación y control territorial. Es por eso que este tipo de sujeto indígena tiene poco interés de realizar demandas radicales y mucho menos de ponerse en contra a las políticas estatales. Por el contrario, está siempre dispuesto a las lógicas hegemónicas como el desarrollo y negociación:

“Es un beneficio para la economía y para el desarrollo, pero también es reconocimiento de nuestra cultura. Seguimos negociando para encargarnos de una parte de cada vez más importante de la

gestión aprovechando el hecho de que el Gobierno no tiene la capacidad ni los medios para invertir más” (Declaraciones de una atacameña en El País, 27 de agosto de 2017).

Entonces, a partir de la restructuración organizacional de las oficinas de enlace, son más frecuentes los convenios, protocolos y acuerdos para ceder, vender o concesionar el agua y el subsuelo, como la venta de agua a SQM por la Asociación de Regantes y Agricultores de Toconao (2013); la venta de derechos de agua por parte de regantes indígenas individuales a proyectos hoteleros (2014-2015); Convenio Comunidad Atacameña de Peine-Minera Delfin (2016). Estos acuerdos cambian el uso original del derecho de agua de los regantes indígenas, ya que poseían de forma gratuita agua de riego –en una de las zonas más secas del planeta- y ahora venden o concesionan agua para proyectos mineros y turísticos, lo que provoca conflictos con otras comunidades que vieron afectados sus derechos al uso del agua. Y finalmente el Convenio Rockwood Lithium-Comunidad Atacameña de Peine de 2012 que es el modelo de acuerdo entre Rockwood Lithium-Consejo de Pueblos Atacameño en 2016, en que la empresa se compromete a compartir el 3.5% de las ventas del litio con las comunidades atacameñas.²⁴

Estos convenios son pactos de adhesión, es muy reducido el espacio para que las comunidades negocien, cambien o eliminen cláusulas. Así pues, las comunidades se encuentran en la encrucijada de aceptar por completo los denominados acuerdos o rechazarlos (algo que pocas veces ha ocurrido). Ante el escenario sólidamente edificado, en que se desfavorece a las prácticas socio-económicas andinas desde hace más de 100 años en Atacama, casi todas las comunidades aceptan y aspiran a tener convenios con las empresas y el Estado.

Para el jefe de Relaciones Comunitarias de Rockwood Lithium, el convenio, *“se refiere a la protección de los derechos que asisten a las comunidades, al fortalecimiento de la institucionalidad indígena existente, la autodeterminación y muy especialmente a la sustentabilidad territorial, reflejada en acciones concretas en temas medioambientales”*²⁵

Sin embargo; lo que se presenta como una actividad sustentable y fortalecimiento de lo atacameño en la región, se convierte en una dinámica económica que trae consecuencias negativas en aspectos socio-ambientales y culturales. La relación con la minería genera mayor división entre comunidades en que vuelven a resurgir calificaciones de tipo racista y el sentido de hermandad atacameña queda solo en el discurso, mientras que a lo interno las comunidades desconfían de sus dirigentes, acusados de no presentar información de sus actividades y/o tomar decisiones sin consenso. Todo lo anterior hace que las comunidades atacameñas sientan que tienen poca

24



Acuerdo de “Cooperación, Sustentabilidad y Beneficio Mutuo” entre Rockwood Lithium y Consejo de Pueblos Atacameño.

25



Fuente Revista Chululo: http://www.chululo.cl/pages/recortes2.php?id=03072016_195014

capacidad de controlar lo que ocurre en lo que consideran su territorio ante las empresas, el Estado y por supuesto la posibilidad de corrupción que pueda envolver a los involucrados.

El pacto Rockwood Lithium de 2016, se ha convertido en un referente para las comunidades, si bien se firmó por parte del Consejo de Pueblos, al parecer cada organización indígena y muchas comunidades están cada vez más dispuestas a aceptar convenios con mineras y el Estado en que desaparece el sentido de la amplia comunidad atacameña a pequeños grupos indígenas que operan con su propia personalidad jurídica indígena. En ese sentido, en Atacama el ser indígena cada vez está dependiendo de adherirse a las condiciones que impone el Estado y convenios mineros más que con relaciones sociales, culturales e históricas entre comunidades, territorio y tradición:

“Hemos decidido negociar con el litio, la geotermia y la reserva. Pero eso tiene que pasar primero por unas consultas internas. Es el pueblo quien decide, eso es todo.” (Declaraciones de un ex presidente del Consejo de Pueblos en El País, 23 de agosto de 2017).

Reflexiones Finales:

Los actuales territorios que comprenden las repúblicas de Chile y Panamá –como casi el resto de Latinoamérica- presentan varios aspectos en común: una larga historia de dominación colonial y neo colonial, sólidas élites dirigentes hispano-criollas-mestizas, golpes de Estado, dictaduras, políticas extractivistas, gobiernos neoliberales y pueblos indígenas. Las relaciones entre estos Estados y pueblos indígenas se han caracterizado por ser relaciones de subordinación y marginalidad. Desde el inicio de las repúblicas, las políticas y los discursos oficiales han considerado que lo indígena es un atraso, es contrario al aspecto moderno que se afanan en presentar los países, por lo tanto, es menester modernizar lo indio-indígena para su incorporación a la economía y cultura nacional.

En más de 200 años, esta idea no ha cambiado por parte de los gobiernos nacionales. En los nuevos escenarios y posibilidades que abre el neoliberalismo los Estados han intentado transformar las relaciones socio-culturales a relaciones de mercado capitalista, desde este punto de vista, el modelo ideal de sociedad se pretende que debe funcionar como si se tratara de una empresa privada, por lo tanto solo el crecimiento económico se ha convertido en la medida del progreso social, del desarrollo cultural, avance político, orden jurídico; es decir las relaciones históricas de los pueblos con el ambiente se reducen a relaciones de compra-venta y aumento de la tasa de ganancias en dinero. Bajo estas determinantes la idea de neoliberalismo es más que un concepto económico, es una propuesta de sociedad –incluido los grupos indígenas- en que simplemente todas las relaciones sociales y familiares son absorbidas en función del mercado capitalista.

Muchas de las propuestas del neoliberalismo han sido plasmadas en políticas indígenas por parte de los Estados en los últimos años, desde esta perspectiva se puede explicar el multiculturalismo hacia los pueblos indígenas, esto no es más que la asimilación de estos grupos a las dinámicas del mercado capitalista. Conceptos como crecimiento económico, patrimonio, privatización, capital cultural, entre otros, son los mismos que operan en las recientes normas legales indígenas y se hacen a un lado las relaciones tradicionales exitosas que por siglos han tenido los grupos indígenas con su territorio, reducidas a escenas rezagadas y/o folclorizadas. El rol del Estado cambia, no es neutral, promulga marcos legales para asegurar y defender los derechos económicos de interés

particular como es el caso de las mineras. Así pues, el proyecto nacional es el proyecto minero. Estado y empresa minera pareciera fundirse en uno solo. Pero incluso, el Estado es capaz de convertirse en el brazo armado de estas políticas y demostrar niveles de coerción brutales para tratar de imponer su política-económica. Lo que expone la violencia del neoliberalismo y su poco sentido de democracia a pesar del presentarse como la forma más acabada de democracia. La fusión entre gobiernos y empresas muestran pues que se trata de plutocracias las cuales rigen los países a favor de grandes grupos económicos.

La retórica del “indio atrasado” continúa. En las comunidades indígenas se promueve el desarrollo cultural-sustentable como una forma de crecimiento económico que sigue los paradigmas de progreso en que la naturaleza debe ser comprendida y ordenada no desde lo colectivo-tradicional, sino desde el interés individual, lo que involucra también un re-ordenamiento social. Algunos pueblos indígenas se han adherido a estas políticas a través de lo que llaman “negociación”; otros no.

En el presente ensayo analizamos dos pueblos indígenas ante las políticas extractivistas mineras neoliberales. Los ngäbe-buglé, en base a la construcción de su memoria llena de conflictos contra las hegemonías históricas dominantes –desde la conquista hasta las repúblicas- apoyados desde una lógica racional sobre el uso de la tierra y los recursos, ven en el neoliberalismo otra forma de intromisión en contra de sus formas de vida y cultura, en que el Estado es aliado y patrocinador de estas políticas. Ante este nuevo escenario han tenido la capacidad de organizarse en movimientos sociales, se articulan con otros sectores no hegemónicos, incluso anti neoliberales y presentan suficiente oposición al gobierno y a las empresas como para no permitir en tres veces consecutivas (huelga bananera de 2010; defensa de Ngüdo Tain 2011 y 2012) la imposición de planes neoliberales en contextos específicos. Esto por lo menos nos deja dos temas para reflexionar.

El primero, es que el discurso triunfalista hegemónico neoliberal como única opción para el mundo queda derrotado por la unidad, conciencia histórica y organización sectores marginados, en ese sentido estos grupos proponen una manera más racional del uso de los recursos naturales y convivencia con la tierra a la que consideran Madre. Por otro lado, lo segundo que podemos señalar que, ante el aumento de los planes neoliberales en los diferentes países, de esa misma forma crecen y se multiplican los movimientos sociales e indígenas contra el neoliberalismo. Desde Brasil como el Movimiento Sin Tierra, las organizaciones colectivas en la Guerra del Agua y del Gas en Bolivia, hasta Panamá como son los ejemplos de la Coordinadora por la Defensa de los Recursos de la Comarca Ngäbe-Buglé, tienen una fuerza casi indetenible capaces de cambiar decisiones inconsultas de los gobiernos, pero su fuerza se debilita como para transformar el sistema. Su accionar es en contra de planteamientos específicos neoliberales, su propuesta y acción es limitada por la coyuntura, esto a su vez genera desgaste del mismo movimiento. A pesar de la fuerte unidad que existe en el pueblo ngöbe-buglé, y la solidaridad de otros sectores en Panamá, la Cacique Silvia Carrera, utilizó como plataforma la victoria de Ngüdo Tain para presentar su candidatura a la Presidencia de la República, el apoyo fue sumamente escaso incluso entre su propio pueblo, que a la vez no deja de lado prácticas de clientelismo especialmente en período de elecciones en la que resurgen la lucha entre facciones del pueblo ngöbe-buglé para ocupar puestos públicos de elección dentro de la comarca, lo que le ha impedido perfeccionar su autonomía y todavía depender de las élites hispano-criollos-mestizas desde la Ciudad de Panamá. Por lo que se visualiza en el horizonte

es que las luchas en contra de la minería en la Comarca Ngöbe Buglé tendrán nuevos episodios. El Gobierno y las empresas no han desistido del todo para apoderarse del “oro rojo” de Ngüduo Tain.

En el caso atacameño tiene una larga relación con las empresas y Estados. Los atacameños han quedado postergados por las decisiones oficiales, aunque no se puede decir que estaban en una posición periférica del todo. Desde el apogeo de la revolución industrial occidental hace más de 180 años, los atacameños han estado en el centro salitre del mundo, del cobre del mundo y ahora en el litio del mundo.

Precisamente esta posición central los ha llevado –principalmente al grupo del Salar- a vincularse en los proyectos nacionales y programas “civilizadores” a los que se han adherido de forma cambiante, si en un momento dejaron de ser indios tributarios para convertirse en ciudadanos civilizados; en el actual momento se han transformado en indígenas desarrollistas y modernos, pero también esencializalistas bajo los parámetros neoliberales. Así pues, la construcción de la actual memoria atacameña parece rescatar a los antiguos lickan-antay prehispánicos, pero la memoria de resistencia parece estar de lado en la actual tradición atacameña. Hechos como las Batallas del Pucará de Quito contra los conquistadores, combates por la defensa del territorio contra el ejército chileno en la Guerra del Salitre y personajes como Tomás Paniri durante la Gran Revolución Andina (una de las más importantes en Abya Yala) parecen ser pocos recordados, incluso eventos recientes como la destacada participación atacameña en las luchas obreras en el norte de Chile en el siglo XX o las protestas contra posibles asentamientos geotermales en 2008 y 2009 han sido rápidamente olvidados. Si bien han jugado un papel protagónico instituciones oficiales para provocar este olvido sistemático desde la chilenización, pero en el actual contexto en que hubo una homogenización del pueblo atacameño desde finales de los años 90’s del siglo pasado, los programas de rescate de memoria se han folclorizado, no toman en cuenta episodios de organización y resistencia, se reemplaza por exponer a un indígena prehispánico y místico o bien un indígena neutro que no tiene capacidad de influir en su propio contexto.

Sin embargo, esta homogenización no resolvió los problemas de profundas divisiones entre la gente del Salar y gente de la Puna, sino que las agudizó en varios sentidos. Si bien existe el reconocimiento de las Comunidades Indígenas Atacameñas, pero cada pequeña comunidad actúa como ente separado, incluso personas individuales que utilizan su calidad indígena para negociar, concesionar o aceptar el gran plan de desarrollo nacional sobre turismo y especialmente minería en búsqueda del asistencialismo estatal y/o las jugosas compensaciones de las empresas.

La política indigenista del Estado chileno en Atacama es clara, ha fortalecido el paternalismo –apoyado por un grupo de la élite local- en un espacio creado para presentar una imagen de asistencia a las comunidades atacameñas. La lucha por conseguir este asistencialismo ha impedido que los atacameños refuercen el interés por defender el territorio, recursos naturales, su historia, ni muchos menos plantearse posiciones anti neoliberales, sino todo lo contrario se ha fortalecido la aceptación de los planes gubernamentales estatales, aunque eso signifique la propia destrucción de su entorno, el saqueo de los recursos y la profanación de su cultura.

Este tipo de comportamiento es lo que en alguna medida está definiendo el ser indígena en Atacama, un sujeto interesado en recibir el asistencialismo estatal y empresarial a cambio de aceptar su presencia en medio de la explotación de recursos mundiales. Aunque es importantes destacar

que esto no parece ser el comportamiento general de las todas comunidades y atacameños. Algunos atacameños que han entrado en la dinámica de la negociación han sido duramente criticados, en alguna medida son aislados socialmente e incluso se han visto casos de expulsión en algunas comunidades, además hay sectores atacameños que no están dispuestas a negociar, o no ser representadas por el Consejo de Pueblos. También se han dado contundentes rechazos a planes estatales-empresariales modernizadores como los intentos de embalses de las aguas de regadío, interpretado como proyecto beneficioso para las mineras y no para el agua de la agricultura tradicional en 2011; además están las recientes protestas y negativas hacia negocios turísticos que interrumpen en el territorio atacameño como lo fue la prohibición de globos aerostáticos de los cielos de Atacama entre 2016-2018. Es posible que incipientemente se esté regenerando una conciencia social-histórica indígena atacameña que vaya más allá de las reclamaciones por compensaciones que pueda prometer el “oro blanco”.

El neoliberalismo como forma política, económica y social afecta directamente los derechos, recursos y condiciones de vida de amplios sectores de la humanidad. En el caso de los pueblos indígenas que analizamos en el presente ensayo, debido a su exclusión histórica, se desenvuelven en la actual política neoliberal bajo condiciones desventajosas y negativas, ya sea si rechazan el proyecto neoliberal o lo acepten. El desarrollo del capitalismo neoliberal necesita eliminar las formas solidarias tradicionales de vida, ya sea el ayllú, uso colectivo de las tierras puneñas en Atacama o bien la organización comunitaria ngäbe-buglé. Para lograrlo los Estados pueden usar la ley, acuerdos y/o la violencia.

La aplicación de programas neoliberales como la extracción minera y sus consecuencias son retrocesos en lo que se refiere a la lucha de los derechos y formas de pensar la vida que tienen estos pueblos. La actual dinámica económica neoliberal tiende a beneficiar a los sectores que poseen el poder político y económico (Estados y empresas) estos son los que formulan las políticas que favorecen sus intereses, lo que provoca que grupos que componen a las mayorías sean marginados o en el mejor de los casos incluidos de manera subordinada. Sin embargo, la conciencia histórica y étnica de algunos grupos ha buscado los modos de representar su descontento con el contexto actual del neoliberalismo económico, sus políticas y corrupción, ya que han percibido dichos procesos como contrarios a sus intereses, historia, forma de vida y derechos. Esto ha llevado que se entrecrucen cultura y política; ambiente y economía; lo tradicional y nuevas formas de organización, en que se reconstruyen nuevos escenarios para la presentación de discursos, símbolos y acciones con nuevos significados del ser indígena.

Los nuevos movimientos sociales indígenas y sociales que están surgiendo en los últimos años, no es otra cosa que el pueblo organizado tratando de reivindicar y preservar derechos ante las irrupciones fundamentalistas del neoliberalismo.

Así pues, parte de la conciencia indígena actual y sus identidades son producto de relaciones históricas de resistencia y/o subordinación, pero también se reconstruyen a partir del contexto actual en que la política neoliberal pretende reinterpretar un pasado milenario y la utilización de símbolos de pertenencia para acceder a negociaciones y compensaciones; sin embargo, en algunos casos la conciencia del pasado es utilizada como plataforma para defender derechos colectivos.

Ambos casos vistos en este trabajo, se trata pues de un contexto creciente del mercado capitalista que junto a políticas neoliberales perturba todos los contenidos de la vida social, desvalora otras formas de pensar el mundo, relaciones socio-culturales y vínculos con la naturaleza, esto en vez de generar beneficios para todos como promete el neoliberalismo, abre más la brecha entre exclusión y desigualdad en que se conjugan factores que provocan hechos traumáticos como división entre comunidades, violencia y corrupción.

Finalmente, refiriéndonos a los aspectos teóricos y metodológicos son pocos los estudios recientes referentes a la comparación de casos, la mayoría analizan y describen una sociedad dentro de las fronteras estatales siguiendo las pautas del nacionalismo metodológico. Sin embargo “*la comparación es uno de los procedimientos esenciales de todas las ciencias y uno de los procesos elementales del pensamiento humano*” como lo dijo Evans-Pritchard.

El método comparativo es fundamental para acercarnos a fenómenos y acontecimientos como modelo de análisis de contextos sociales e históricos. En la escena actual en que la retórica neoliberal como forma discursiva, política, económica, social y ambiental desde hace décadas ha rebasado las fronteras, los procesos parecen repetirse uno tras otro en distintas sociedades a nivel mundial. Poner la lupa en el estudio de un solo caso, es aislar el fenómeno del neoliberalismo. Para entender mejor sus implicaciones es necesaria la comparación, si bien el neoliberalismo pareciera ser homologador y uniformador, las respuestas que presentan las sociedades ante esta tendencia parece ser diferentes especialmente en los pueblos indígenas.

Bibliografía

Anderson, Benedict. (1993 [2007]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Anderson, Terry y Leal, Donald. (2000). No longer an Oxymoron. *Perc Reports* Vol.18, pp 3-5.

Avendaño, Sergio. (2009). *Áreas de desarrollo indígena en el norte de Chile. Negociaciones y disputas en torno a espacios territoriales*. Tesis de Magíster en Ciencias Sociales. Mención Sociología de la Modernización. Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Araúz, Celestino. (2007). *Bocas del Toro y el Caribe Occidental: Periferia y marginalidad siglos XVI-XIX*. Ciudad de Panamá: Editorial Mariano Arosemena (INAC).

Ayala, Patricia. (2007). Relaciones entre atacameños, arqueólogos, y Estado en Atacama (norte de Chile) *Estudios Atacameños* (33) 133-157. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432007000100009>

Bartolomé, Miguel. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades en México*. México: Siglo XXI.

Baumann, Zygmunt. y Leoncini, Thomas. (2018). *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0*. México: Editorial Paidós.

Bengoa, José. (2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Cuadernos Santiago de Chile: Bicentenario,

Blaikie, Piers. (1985). *The Political Economy of the Soil Erosion in Developing Countries*. London: Longman.

Candanedo, Diana. (1982). Crisis y amenaza en la sociedad guaymí. En *El Pueblo Guaymí y su futuro* (pp.125-134). Ciudad de Panamá: CEASPA.

Carrasquilla, Olmedo. (2010). La Batalla de Changuinola. Revista *Tareas* núm. 136, pp.119-134.

_____ (11 de enero de 2016). “Una radiografía sobre la política extractivista minera en Panamá” en *Mesoamérica Nuestras Voces*. Recuperado de <https://movimientom4.org/2016/01/una-radiografia-sobre-la-politica-extractiva-minera-en-panama/>

Castree, Noel. (2003). The Production of Nature. En: E. Sheppard & T. J. Barnes (Eds.) *A Companion to Economic Geography* (pp. 276-289). London: Blackwell.

Comaroff, Jean y Comaroff, John. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires, Madrid: Katz Editores.

Cooke, Richard. (1982). Los guaimíes si tienen historia. En *El Pueblo Guaymí y su futuro* (27-64). Ciudad de Panamá: CEASPA,

Cruz Mamani, Jimena; Anza, Guadalupe; Cruz, Timoteo y Cruz, Tomás. (2020). Hacia la re-dignificación de los “Gentiles”. En Arthur, J y P, Ayala (Eds.) *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación redignificación de los cuerpos* (77-98). Santiago de Chile: Ediciones Subdirección de Investigación.

de Saint-Pierre, Michelle; Faure Macarena y Morales, Héctor. (2020). Análisis histórico genético de la población de la región de Antofagasta revela discontinuidad en la costa y en los valles interiores. *Estudios Atacameños* (64), 183-198. <https://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0007>

Díaz, Florencio. (2013). *El movimiento ambiental panameño frente al neoliberalismo: Estudio de caso Cerro Colorado contra la minería a cielo abierto, referenciando a la región centroamericana, año 1989-2010*. Tesis de Posgrado en Ciencias Sociales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica de Costa Rica, San José.

Dixon Julio. (1982). Las Luchas de Victoriano y Urracá continúan. En *El Pueblo Guaymí y su futuro* (139-148). CEASPA, Ciudad de Panamá.

D’Orcoy, Jorge. (2021). Una breve aproximación a las ferias internacionales de trueque entre las organizaciones Atacamas/Atacameñas de Argentina, Bolivia y Chile (1993-2017). En Sergio Moctezuma y Darinel Sandoval (Comps.) *Mercados y Tianguis en el siglo XXI. Repensando sus problemáticas* (pp.159-178). Publicaciones UAEM: México D.F.

Dussell, Enrique. (2006). *20 tesis de Política*. México. D.F.: Editorial siglo XXI.

Evans-Pritchard, Edward. (1965 [2016]). *Las teorías de la religión primitiva*. México D.F.: Editorial Siglo XXI.

Gandásegui, Marco. (s.f.). La Minería y los movimientos de resistencia popular en Panamá. Recuperado de: https://revistacepa.weebly.com/uploads/1/3/3/7/13372958/la_mineria_y_los_movimientos_social_es.pdf

González, Sergio. (2004). *El Dios cautivo Las Ligas Patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Gündermann, Hans. (2007). Pueblos Indígenas en la Región Atacameña Moderna. *Historia Indígena*, N°10, pp 63-87.

Hardin, Garret. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859), 1243-1248.

Harvey, David. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

_____ (2014). *Diecisiete contradicciones y fin del capitalismo*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Heckadon, Stanley (1982). ¿Quién es guaimí? *El Pueblo Guaymi y su futuro* (85-100) Ciudad de Panamá: CEASPA.

Herrera, Francisco. (1982). Incursiones misquitas y elementos históricos de la comarca. *El Pueblo Guaymi y su futuro* (65-82), Ciudad de Panamá: CEASPA.

_____ (1999). Las comunidades indígenas en el umbral del nuevo milenio. En I. Golcher. y Leis, R. (eds.) *Este País, un Canal. Encuentro entre culturas*. Ciudad de Panamá: CEASPA, Naciones Unidas.

_____ (2015). La evolución de las demandas indígenas sobre las tierras y las respuestas del Estado. *Tareas*, N° 150, pp 39-62.

Horowitz, Donald. (2015). Local environmental knowledge. En T. Perreault, G. Bridge y J. McCarthy (Eds.), *The Routledge Handbook of Political Ecology* (pp. 235-248). London: Routledge.

Jaén, Bernardo. (1982). El proyecto de explotación de cobre de Cerro Colorado y su impacto para el pueblo guaimí. En *Pueblo Guaymi y su futuro* (169-192), Panamá: CEASPA.

Larson, Brooke y Harris, Olivia. (1995) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: University Press Duke.

Marín, Giselle. (2004). La población de Bocas del Toro y la Comarca Ngöbe-Buglé hasta inicios del siglo XIX. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 30 (1-2), pp. 119-162

Montenegro, Vladimir. (2017). Pueblos en movimiento: el fenómeno transfronterizo de los indígenas ngäbes-buglés en territorio de Costa Rica (223-235). En Cynthia Mora Izaguirre (Ed.)

Migraciones en Costa Rica: Un fenómeno histórico y dinámico desde diversas perspectivas disciplinares. San José: FLACSO

Montezuma, Enrique. (1982) El Guaymí vive en peligro de despojo de su tierra. En *Pueblo Guaymí y su futuro* (135-138) Ciudad de Panamá: CEASPA.

Morales, Abelardo; Lobo, Diego y Jiménez, Jacqueline. (2014). *La travesía laboral de la población Ngäbe y Buglé de Costa Rica a Panamá. Características y desafíos.* Organización Internacional para las Migraciones, FLACSO, Costa Rica.

Morales, Héctor. (2013). Construcción social de la etnicidad: Ego y Alter en Atacama. *Estudios Atacameños* N°46, pp.145-164. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432013000200009>

_____ (2014). Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (Norte de Chile). *Estudios Atacameños* N°49, pp. 110-128. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300007>

_____ (2016) Etnopolítica Atacameña. Ejes de la diversidad. *Estudios Atacameños* N°53, pp. 185-203.

O'Connor, James. (1996). The Second Contradiction of Capitalism. En *The Greening of Marxism*. T.Benton (Ed). (197-221). New York: Guilford Press.

Pinnock, Roberto. (1982) La Comarca guaimí: El reclamo de un derecho. En *Pueblo Guaymí y su futuro* (153-166). Panamá: CEASPA.

Prieto, Manuel. (2017). El riego que el mercado no quiere ver: Historia del despojo hídrico en las Comunidades de Lasana y Chiu-Chiu (Desierto de Atacama, Chile) *Journal of Latin American Geography* 16(2), pp. 69-91.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (1984, [2010]). *Oprimidos, pero no vencidos.* Cuarta Edición, La Paz: La mirada salvaje.

Romo, Marcela; Castro, Victoria; Villagrán, Carolina y Latorre, Claudio (1999). La transición entre las tradiciones de los oasis del desierto y de las quebradas altas del Loa superior: etnobotánica del Valle del Río Grande, 2ª Región, Chile. *Chungará.* Volumen 31, N°2 pp. 319-360.

Roquebert, Jorge. (2016). El recurso cuprífero de Cerro Colorado, Comarca Ngäbe-Buglé, Panamá (1946-2014). Factor de negociación o de represión el Estado panameño y el grupo ngäbe. *Secuencia.* núm. 96, pp. 167-192. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i96.1409>

Sanhueza, Cecilia. (1992). Estrategias readaptativas en Atacama: La arriería mulera colonial. En R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli (Eds.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, S. Arze, pp. 363-385. La Paz: HISBOL-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Sociedad Boliviana de Historia (SBH)-ASUR.

_____. (2012). La tradición arriera de Atacama. Siglo XIX *En Atacama* (pp236-255). Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino.

Sanhueza Cecilia. y Gündermann Hans. (2007). Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928). *Estudios Atacameños*, N°34: 113-136.

Stanley, Mani. (2012) El Tapahuevo de Kibián. *Tareas* N°142, pp.133-136.

Tassone, Valentina. (28 de abril de 2021). El precio del cobre alcanza su máximo en una década, la tonelada se cotiza sobre los US\$10.000. Prensa Digital. Recuperado de: <https://www.prensadigital.cl/precio-del-cobre-alcanza-su-maximo-en-una-decada-la-tonelada-se-cotiza-por-sobre-los-us10-000.html>

Venado Toribio. (1982) No estamos cansados de ser indios en *El Pueblo Guaymí y su futuro*. Ciudad de Panamá: CEASPA.

Diarios

El Panamá América, 6 de enero de 1998.

La Prensa, 27 de agosto de 2010.

El Siglo, 8 de febrero de 2012.

El País, 23 de agosto de 2017.

Prensa Digital, 28 de abril de 2021.

Censos.

Contraloría General del La República. Instituto Nacional de Estadísticas de Panamá. (2010), XI Censo de Población y Vivienda. Ciudad de Panamá.

Informes

COVEC Colectivo Voces Ecológicas Informe de los Hechos en Panamá sobre el Conflicto Minero e Hidroeléctrico. Panamá, marzo de 2012.

Organización para Transparencia Internacional. Índice de percepción de la corrupción 2016. Recuperado de https://transparencia.org.es/wp-content/uploads/2017/01/tabla_sintetica_ipc-2016.pdf

Leyes

Constitución de la República de Panamá 1983 (Reformas de 1997).

Ley 13 del 3 de abril de 2012. (Panamá).

Ministerio de Planificación y Cooperación Ley 19253. República de Chile.

Acuerdos

Acuerdo de “Cooperación, Sustentabilidad y Beneficio Mutuo” entre Rockwood Lithium y Consejo Pueblos Atacameño. (2015).

Imágenes:



Imagen N°1: Publicidad en que se comercializa ceremonias andinas relacionadas a familiares fallecidos.



Imagen N°2: Protestas ngäbe-buglé en contra proyectos mineros en su comarca. Fuente: <https://www.salvalaselva.org/peticion/838/panama-escuchar-a-un-pueblo-indefenso>



Imagen N°3: La memoria y representación de luchas históricas son banderas principales del pueblo ngábe-buglé que utilizan en la defensa actual contra proyectos mineros. Fuente: <https://panamaprofundo.wordpress.com/2013/01/14/asamblea-ciudadana-comunicado-ante-la-politica-antipopular-antidemocratica-y-antinacional-del-gobierno-de-ricardo-martinelli-berrocal-y-sus-aliados/>



Imagen N°4: Contraportada del Boletín Hicka de la Fundación de Cultura y Turismo de San Pedro de Atacama y Municipalidad de San Pedro de Atacama. Es una publicación mensual dedica a informar diversos aspectos de la cultura atacameña. Debajo de los logos institucionales aparece el logo de la empresa minera Albermarle.