

Aspectos culturales de los mecanismos comunitarios de resolución de conflictos socioecológicos y percepciones sobre el uso de la tierra

Nuria del Viso

El Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial) es un espacio de reflexión que analiza los retos de la sostenibilidad, la cohesión social, la calidad de la democracia y la paz en la sociedad actual, desde una perspectiva crítica y transdisciplinar.

Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial)
C/ Duque de Sesto 40, 28009 Madrid

Tel.: 91 576 32 99 - Fax: 91 577 47 26 - cip@fuhem.es - www.cip.fuhem.es



Aspectos culturales de los mecanismos comunitarios de resolución de conflictos socioecológicos y percepciones sobre el uso de la tierra

Nuria del Viso

Responsable del Área de Paz y Seguridad

CIP-Ecosocial

ndelviso@fuhem.es

INTRODUCCIÓN

Cultura y medio ambiente tienen distintos puntos de intersección. Uno de ellos, que expone de forma patente sus interrelaciones, los conflictos socioecológicos. A través de este tipo de conflictos es posible explorar los ámbitos de encuentro y desencuentro entre las dos cuestiones de estudio.

¿Qué entendemos por conflicto socioecológico?

El Environment and Conflict Project (ENCOP)¹ habla de “conflicto ambiental” e indica que se caracteriza por una notable degradación en uno o más de los siguientes ámbitos: explotación de recursos naturales renovables; presión sobre la capacidad de sumidero del ecosistema; y empobrecimiento del espacio de vida.

Daniel Castillo, de la Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia), los denomina conflictos socio-ambientales y los define como “situaciones en las cuales existe un choque de intereses entre personas o grupos que usan un bien o un servicio ambiental, o entre quienes causan un problema ambiental y quienes sufren sus consecuencias. Los conflictos socio-ambientales pueden también ser ocasionados por diferencias en la distribución de bienes y/o servicios ambientales”².

Resulta interesante esta descripción porque introduce un aspecto que a menudo se pasa por alto: el énfasis en el aspecto social, poniendo de manifiesto el ingrediente humano tanto a la hora de generar como de recibir los impactos de los problemas ecológicos, así como las tensiones por acceder o utilizar bienes o servicios ecológicos, o su distribución. Desde CIP-Ecosocial, coincidimos con esta definición de lo que denominamos conflictos socioecológicos³.

Buena parte de los recursos naturales todavía sin explotar y codiciados por las transnacionales se encuentran en países del Sur, con frecuencia, en territorios donde habitan los pueblos indígenas. A medida que avanza la globalización neoliberal, se hacen más patentes los choques en torno a la extracción masiva de recursos naturales (en el Sur), la degradación de los ecosistemas (en el Norte y en el Sur) y los problemas originados por los residuos, que conducen a derivar hacia el Sur los desechos generados en el Norte. Estos conflictos a escala global se

¹ ENCOP, *International Project and Conflicts Caused by Environmental Degradation and Peaceful Conflict Resolution*, Kurt R. Spillmann y Günther Bächler (eds.), Center for Security Studies and Conflict Research del Swiss Federal Institute of Technology (ETH) y la Swiss Peace Foundation, Occasional Paper nº 14, 1995.

² CASTILLO, Daniel, “El análisis sistémico de los conflictos ambientales: complejidad y consenso para la administración de los recursos comunes”, en: Manuel Ernesto Salamanca (coord.), *Las prácticas de la resolución de conflictos en América Latina*, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, 2008.

³ Elegimos conflictos ‘socioecológicos’ en lugar de ‘socio-ambientales’ porque entender, desde una perspectiva de economía ecológica, que el término ‘ambiental’ recoge tanto el componente social como ecológico, por lo cual la denominación socio-ambiental resultaría redundante. El nombre de conflicto socioecológico pone de manifiesto más claramente los dos elementos de esta ecuación: el aspecto social y el ecológico.

traducen en enfrentamientos muy concretos en la escala regional, nacional y local. Muchas de estas luchas son protagonizadas por movimientos campesinos. Uno de los principales aspectos de estos conflictos se plasma en el acceso y usos de la tierra y el territorio, como se examina más adelante.

A la hora de examinar los conflictos, conviene tener en cuenta normas, instituciones y actores. Las instituciones y normas existentes en cada contexto –que son netamente productos culturales- determinan las posibles opciones y condicionan qué decisiones se adoptan y cómo se realiza el proceso. De la lógica que impere depende que se desarrollen normas e instituciones depredadoras del medio ambiente o sostenibles (o sus posibilidades intermedias). Igualmente destacable es el hecho de qué actores tienen voz en el conflicto y en su gestión. Ejemplos concretos sobre la gestión del agua o del suelo muestran cómo el deterioro ambiental está estrechamente relacionado con la falta de calidad democrática y, de manera concreta, con la forma en que se toman las decisiones colectivas⁴.

Este texto parte de la idea de que en los contextos nacionales coexisten dos lógicas basadas en elementos culturales y dos conjuntos de reglas del juego que han dado lugar a diferentes desarrollos institucionales. Aunque de forma muy esquemática, por un lado figura la lógica de mercado vinculada a la globalización del capital, guiada por la obtención rápida de beneficios, derrochadora, que cosifica la naturaleza y se apropia de los recursos sin mirar su reposición, que ignora las peculiaridades de cada entorno y replica fórmulas iguales en contextos diferentes. En paralelo, existe otra realidad al nivel local que es principalmente campesina y con frecuencia indígena, autosostenible, con una visión propia que habitualmente ha sido silenciada o ignorada.

Estas dos visiones, con marcos culturales diferenciados, derivan en actividades productivas con muy distintos impactos en los ecosistemas. No se trata, sin embargo, de compartimentos estanco porque ambos se influyen, coexisten la mayor parte del tiempo, aunque en ocasiones chocan. El Estado, como agente modernizador, por lo general no ha tenido en cuenta esos elementos comunitarios y ha impuesto lógicas uniformizadoras en el ámbito local. En él se encuentran elementos no reconocidos, conectados con el conocimiento tradicional, que, como afirma Jorge Riechmann, “pueden desembocar a veces en verdaderas ‘ecosofías’ o sabidurías ecológicas”⁵.

Esas otras formas de mirar el mundo y de definir la relación hombre-naturaleza proponen modos de aproximarse a los conflictos socioecológicos que se nutren de los saberes tradicionales de las comunidades locales.

Lograr que las políticas de cooperación influyan en las prácticas ecológicas y produzcan comportamientos más respetuosos con el ecosistema requiere un conocimiento previo de esa realidad local.

Existe una literatura extensa sobre los diferentes aspectos de la visión dominante, por lo que no nos detendremos en este punto. Mucho menos conocida es la visión desde las comunidades y las instituciones y normas que generan, ilustrativas de elementos culturales. Con el objetivo de contribuir a ampliar la visión a la hora de reflexionar sobre ambiente y cultura, el texto examina dos instituciones: los mecanismos comunitarios de resolución de conflictos y la problemática en torno a la tierra.

⁴ Sobre los procedimientos de adopción de decisiones de políticas públicas y su incidencia en el funcionamiento democrático, ver AGUILERA KLINK, Federico, “Deterioro ambiental y deterioro de la democracia: el caso canario”, en: PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global, n° 99, CIP-Ecosocial, otoño 2007.

⁵ RIECHMANN, Jorge, “Para una teoría de la racionalidad ecológica”, en: Santiago Álvarez Cantalapiedra y Óscar Carpintero (eds.), *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas*, CIP-Ecosocial y Círculo de Bellas Artes, 2009, p. 196.



- En el plano jurídico-político, los **mecanismos tradicionales de resolución de conflictos** al nivel de las comunidades ofrece un caso adecuado de examinar cómo distintas cosmovisiones producen diferentes instituciones y normas para regular la convivencia. En varios países de América Latina coexisten la justicia del Estado, formalizada en el derecho positivo y el aparato judicial, y la justicia comunitaria, dotada de instituciones paralelas que ofrecen una forma de hacer justicia adaptada a la realidad local. El texto se centra en estos mecanismos, con especial referencia a los conflictos socioambientales en la zona andina. Sus manifestaciones son tan abundantes como los contextos ambientales en los que tienen lugar, aunque existen algunos rasgos comunes que intentamos sintetizar.

- Más relacionado con la dimensión económico-ecológica, la cuestión de la **tierra** y el **territorio** refleja claves importantes sobre las reglas del juego normativo e institucional y las opciones disponibles para los agentes que actúan en el entorno rural. Varias dimensiones conforman la cuestión: a) *dimensión productiva* (aspecto económico-político), donde se encuentran las lógicas del mercado y la explotación a gran escala frente una economía de subsistencia; b) *dimensión ecológica* (aspecto ecológico-político), entendida como el elemento básico del ecosistema, el suelo, fundamento de los servicios ecológicos y sustento para la vida; c) *dimensión simbólica*, donde se manifiestan los valores y principios que subyacen a las cosmovisiones acerca del hombre y la naturaleza; d) *dimensión sociopolítica*, que nutre y conforma la identidad de sus pobladores y alimenta su discurso político a través del sentido de territorio y las reivindicaciones sobre el control del mismo.

Conectado con la cuestión de los conflictos socioecológicos y de las reivindicaciones asociadas a tierra y territorio, en el último apartado se aborda la cuestión de los actores sociales, protagonistas de tales conflictos. Los **movimientos sociales** en América Latina han cobrado nueva fuerza desde los años 90 en torno a organizaciones indígenas y campesinas, en paralelo al avance de los procesos de globalización económica en el Sur. La movilización social es resultado de la negación de la participación en la toma de decisiones de los actores afectados por estos procesos. Este apartado explora brevemente las características de los actuales movimientos campesinos en América Latina cuyas luchas entroncan más estrechamente con el medioambiente.

MECANISMOS COMUNITARIOS DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

Diferentes culturas ponen el acento en distintos aspectos sobre el objetivo y forma de regular los conflictos y quién imparte justicia y cómo. Si la normatividad del derecho positivo engarza con el proyecto de modernidad del Estado-nación, al nivel local buena parte de las disputas se resuelven a través de métodos autóctonos sin acudir a las instancias del Estado. Estos métodos se engloban dentro de lo que se ha denominado Medios Alternativos de Resolución de Conflictos⁶ -que incluyen la negociación, la mediación y el arbitraje-, dentro de los cuales se ubica los mecanismos comunitario de resolución de conflictos, denominados con diferentes términos según los autores: justicia comunitaria⁷, resolución indígena de conflictos⁸, modos

⁶ ORMACHEA CHOQUE, Iván, *Utilización de Medios Alternativos para la Resolución de Conflictos Socioambientales. Dos casos para reflexionar*, Ponencia preparada para la Conferencia Electrónica FAO-FITP-Comunidec : “Conflictos Socioambientales: desafíos y propuestas para la gestión en América Latina”, Quito, enero-marzo de 2000.

⁷ BRANDT, Hans-Jürgen y Rocío Franco (comp.), *Normas, valores y procedimientos en la justicia comunitaria. Estudio cualitativo en comunidades indígenas y campesinas de Perú y Ecuador*, Instituto de Defensa Legal (IDL), 2007.

⁸ WAGNER, R.V. y N. Wray, “Promoción de la resolución indígena de conflictos en el Ecuador”, *Psicología Política*, n° 11, 1995 7-14.

originarios de resolución de conflictos⁹, derecho consuetudinario indígena¹⁰ o lo que otros autores engloban en la llamada plurilegalidad en la resolución de conflictos¹¹.

Aunque en muchos lugares han sufrido cierta erosión, los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos están presentes en los cinco continentes: en África se han analizado exponentes en el Sur de Sudán, Somalia, Liberia (asamblea de los *kpelles*), Zambia, Tanzania y Etiopía, entre otros; en Oriente Medio, aparecen a través de diversas técnicas de mediación utilizadas en las sociedades islámicas¹²; en Asia, se muestran con referentes como la *jirga*, o asamblea de jefes tribales en Afganistán; el *panchayat*, o reuniones de líderes de las aldeas en el norte de la India -fundamentales para tratar los conflictos por la tierra-; y el *mysyawarah* (mediación) en Indonesia; en el Pacífico se manifiestan con instituciones como el *Ho'oponopono* (o proceso de reconciliación) en Hawaii, entre otros casos. Estos ejemplos ponen de manifiesto la diversidad de mecanismos de justicia comunitaria emanados de distintos marcos culturales.

En países multiculturales, como es el caso de América Latina o África, avanzar en el conocimiento de la identidad cultural de sus integrantes es relevante tanto para la convivencia pacífica en el país como para la acción de la cooperación exterior. Los principios en los que están basados añaden aspectos importantes, con frecuencia ausentes en la visión moderna. Un ejemplo de esto lo aportan los ojobways de la región central de Canadá, que reservan un asiento para "la séptima generación que vendrá" en las reuniones formales que celebran con funcionarios gubernamentales sobre problemas de la tierra, y reflexionan sobre lo que podría decir esa persona antes de tomar decisiones (BUCKLES, 2000).

Los mecanismos tradicionales de resolver los enfrentamientos en el ámbito de las comunidades han sido sancionados por las normas internacionales¹³ y nacionales. Los mecanismos comunitarios de resolución de conflictos se utilizan en numerosas comunidades en diversos países de América Latina. Sin embargo, sólo seis países reconocen en sus constituciones el pluralismo jurídico "que representan los sistemas jurídicos indígenas [...] y que reconocen tanto el derecho como la propia jurisdicción indígena" (CABEDO, 2003:39). Estos países son: Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador, Venezuela y México. Las constituciones de varios de estos países -Perú, Ecuador y Bolivia- reconocen a las comunidades facultades para hacer justicia con sus propias instituciones¹⁴. Sin embargo, existe cierta confusión porque en la práctica no existe delimitación de competencias y límites entre los fueros indígenas y estatales por un lado, y entre las instancias indígenas mismas por el otro (BRANDT y FRANCO, 2007).

⁹ NICOLAS, Vicent, Marcelo Fernández y Elba Flores, *Modos originarios de resolución de conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*, Fundación UNIR y Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2007.

¹⁰ CABEDO MALLOL, Vicente, *Constitucionalismo y derecho indígena*, Universidad Politécnica de Valencia, trabajo de investigación (tesis de doctorado), 2003.

¹¹ ESCALANTE, Carmen y Henkjan Laats, *Un análisis de la plurilegalidad de la resolución de conflictos sobre recursos naturales*, Alernet – Portal de Derecho y Sociedad, septiembre de 2000. Disponible en: www.geocities.com/alernet2/f2b-HLaats.htm

¹² IRANI, George E., "Islamic Mediation Techniques for Middle East Conflicts", en *Middle East Review of International Affairs* (MERIA), vol. 3, nº 2, junio, 1999.

¹³ El pluralismo jurídico es reconocido en los arts. 1, 8 y 9 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y los arts. 5, 27, 34 y 40 de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en la Asamblea General de la ONU el 13 de septiembre de 2007.

¹⁴ Colombia fue pionero en el reconocimiento de la justicia indígena en su Constitución de 1991 (art. 246). Sus instituciones y competencias están reguladas en las Constituciones de Perú (1993, art. 149), Venezuela (1999, art. 260), México (reforma constitucional de 2001), Ecuador (1998, art. 191) y Bolivia (arts. 30, 178, 179, 190, 191 y 192). En el marco del proceso constituyente que culminó en Bolivia en la votación del 18 de enero de 2009, la propuesta de situar la justicia comunitaria en pie de igualdad con el sistema jurídico nacional suscitó una confrontación ideológica. Ver Antonio Peres Velasco, *Justicia Comunitaria y propuesta constitucional, en Peripecias*, nº 24, 26 de noviembre de 2008. Disponible en: <http://www.peripecias.com/ciudadania/668BoliviaJusticiaComunitaria.html>.



Los sistemas autóctonos de resolución de conflictos se componen de normas positivizadas en estatutos y reglamentos comunales por un lado y, por otro, normas del derecho consuetudinario, no escritos. Se trata de una justicia más cercana porque se realiza en su idioma y con sus referentes culturales. Al operar con los valores culturales del lugar son capaces de ofrecer respuestas operativas porque están más ajustadas al contexto. Ello les aporta credibilidad y legitimidad, están arraigados en la comunidad y son autosostenibles. Han mostrado su capacidad como instrumento regulador, ya que ha logrado preservar la convivencia y la paz la mayor parte del tiempo. Sin intención de idealizarlos, los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos constituyen una realidad a menudo ignorada, que queda eclipsada por el sistema jurídico estatal. Sin embargo constituyen un claro ejemplo de esa otra forma de entender la justicia y el propio conflicto, basada en principios y formas de ver el mundo en claves culturales diferentes. No se trata de idealizar este tipo de justicia, como tampoco de caer en el escepticismo. Sólo lanzar una mirada en busca de su operatividad, que se confirma con su profusa utilización.

Aunque a menudo se trate de mecanismos ancestrales, no se deben entenderse como inmutables, ya que, precisamente, su principal característica es su dinamismo y capacidad de adaptación al entorno. Las sociedades campesinas e indígenas, como cualquier otra, son dinámicas y su modo de hacer justicia también lo es. “Las culturas andinas se mezclan con la cultura de la sociedad mayoritaria y con pensamientos y conductas que tienen su pase en el desarrollo económico capitalista y las nuevas tecnologías” (BRANDT y FRANCO, 2007, p. 45).

Si bien se refieren a la resolución de conflictos comunitarios en contextos concretos --y sin olvidar la precaución necesaria a la hora de reproducirlos en otras culturas--, pueden aportar claves para la gestión de conflictos a niveles más amplios y en otros contextos. Revalorizar y analizar estos mecanismos ayudará a aumentar el entendimiento entre estas dos lógicas, con la posibilidad de tender puentes entre ambos sistemas institucionales.

A continuación se repasan algunos aspectos relevantes de estos mecanismos, con especial mención de casos de la zona andina.

Cosmovisión y conflicto

La paz y la convivencia en los pueblos indígenas están estrechamente relacionado con su cosmovisión, según la cual el hombre forma parte de la naturaleza, al igual que los animales, las plantas, las montañas o los ríos. El hombre no constituye el centro y no está por encima del resto de los seres y fuerzas naturales (CABEDO, 2004). El conflicto aparece cuando una persona de la comunidad viola las normas que regulan la convivencia, alterando la armonía con el entorno y el orden establecido por todos.

En el mundo andino, la justicia entraña un sentido holístico, de conjunto, y en el foco del conflicto no se encuentra el individuo sino el colectivo. El objetivo no es buscar la equidad entre personas individuales, sino en cuanto a convivencia en la comunidad. La justicia comunitaria tiene como fin mantener o restablecer la armonía, cuyo exponente es la unidad de la comunidad, y ayudar a restablecer el equilibrio entre el hombre y el cosmos. En términos prácticos, se trata de recuperar al infractor, dándole la oportunidad de rectificar y reparar el daño. En contraste con la justicia ordinaria, preocupada por castigar al infractor, la justicia comunitaria se ocupa de reparar el daño ocasionado sin buscar necesariamente un culpable. La reconciliación entre las partes en conflicto es, pues, fundamental en los sistemas comunitarios de justicia, e implica procedimientos y rituales muy cuidados (Fernández, en NICOLÁS, FERNÁNDEZ y FLORES, 2007).

El antropólogo Vicente Nicolás sintetiza así la visión del conflicto de los pueblos indígenas de Bolivia: “En los Andes, el conflicto es algo que amenaza no sólo a la armonía de la sociedad sino también la armonía con la naturaleza. [...] Las sociedades andinas son sociedades

ritualistas: continuamente hay que pedir permiso a la Pachamama, pedirle perdón, etc. Las normas y códigos sociales garantizan las buenas relaciones entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza. Una infracción a las normas sociales puede desencadenar un conflicto no sólo con la comunidad sino con las fuerzas de la naturaleza” (Nicolás, en NICOLAS, FERÁNDEZ y FLORES, 2007).

El sociólogo aymara Marcelo Fernández apunta que la resolución de conflictos en el contexto andino está inmersa en un espacio ritualizado donde las autoridades tradicionales, la asamblea, la madre tierra o Pachamama y la hoja de coca desempeñan un papel fundamental a la hora de tomar decisiones y crear espacios armónicos para el desarrollo del diálogo. Todos estos elementos –importantes para las personas que habitan las comunidades pero sin trascendencia para las autoridades del Estado– han creado barreras en el momento de sentarse a dialogar y lograr consensos entre agentes del Estado y los representantes comunitarios (Fernández, en NICOLAS, FERÁNDEZ y FLORES, 2007).

Estructura organizativa

La comuna es la unidad básica de organización social en la zona andina, y funciona como órgano de gobierno, de administración y de justicia. La comuna está constituida por un grupo de familias que viven en un territorio y se identifican como parte de un pueblo indígena y campesino. Es la modalidad más generalizada de organización en zonas rurales del área andina¹⁵. La comuna, que está regulada por ley en los sistemas jurídicos de distintos países andinos, tiene entre sus objetivos mantener la unidad, lo que a su vez promueve la cohesión social y aleja las disputas. La comuna es el marco institucional en el que resolver los desacuerdos y presenta variadas estructuras según los lugares. La comuna se rige a través de una asamblea –denominada cabildo en Ecuador y Bolivia- una de cuyas principales funciones es la de resolver los conflictos que surgen en el seno de la comunidad –ocasionalmente, también los que surgen entre comunidades-, con la excepción de los casos más graves, que pasan a la justicia estatal. La asamblea se encarga de fiscalizar a las autoridades y recibir información sobre el desempeño de sus funciones. Las instituciones tradicionales de resolución de conflictos contribuyen al sentido de identidad comunitario y el derecho indígena se vincula y alimenta el discurso indigenista. (BRANDT y FRANCO, 2007, p. 55).

Los comuneros y comuneras “calificados” (inscritos en el padrón comunal) tienen el derecho y la obligación de asistir y participar en las asambleas con voz y voto. Todos los comuneros y comuneras participan en la aprobación de las normas que rigen en la comunidad, que normalmente adoptan por consenso y tienen como base los principios culturales, usos y costumbres comunitarios. En este sistema organizativo prima la democracia participativa. Como señalan Brandt y Franco, “la participación directa de los comuneros en la toma de decisiones mediante las asambleas es para muchos observadores un ejemplo de democracia de base”. La democracia indígena no es excluyente, sino participativa, y enfatiza la necesidad de diálogo y acuerdo a la hora de tomar decisiones que afecten a la comunidad. Las normas comunales son definidas, conocidas y aceptadas por todos los comunitarios y tienen como objetivo garantizar la convivencia pacífica entre sus miembros. Elba Flores identifica normas de orden moral, de protección de los recursos naturales, de tipo cultural, social y religioso. “En todos los casos – señala esta autora – son flexibles y se recrean y adecúan permanentemente a las nuevas situaciones” (Flores, en NICOLAS, FERNANDEZ y FLORES, 2007). Así, las formas de organización social y política y el ejercicio de autoridad en sus comunidades reflejan los principios de armonía, equilibrio y consenso.

¹⁵ Existen otros tipos de asociación de campesinos, como las cooperativas, surgidas a raíz de las reformas agrarias y que junto a la comuna constituyen las unidades productivas y políticas de las comunidades indígenas en los países andinos. Según datos de 1993, las comunas aparecen como la forma de organización predominante de los indígenas (64.2% del total); le siguen en importancia las cooperativas (16%) y finalmente las asociaciones (19.7%). Luciano Martínez. Citado en Brandt y Franco, 2007, p. 56.



Principios y valores

No sólo las instituciones y las normas, sino también los principios que emanan de esta organización social presentan profundas diferencias con los principios imperantes en el Estado-nación. La vida social tiene como eje la vida comunal. En la sociedad comunitaria priman los principios de reciprocidad y ayuda mutua. Siguiendo a Elba Flores, los valores son transmitidos oralmente de generación en generación y se basan en la unidad, la convivencia, la búsqueda activa de la armonía, el consenso, la participación, la solidaridad, la reciprocidad y el trabajo comunitario. El caso de los países andinos ilustran algunas de sus características:

- **Sentido de colectividad frente al individualismo.** Lo comunitario y lo colectivo estructuran todos los procesos y relaciones productivas y sociales.
- **Igualdad** en el reparto de recursos naturales: todas las familias tienen iguales derechos en cantidad de agua para regar sus chacras (parcelas de tierra), que se determina por tiempo.
- **Reciprocidad y ayuda mutua.** La reciprocidad que regula el flujo de mano de obra y de bienes, opera en el interior de las comunidades campesinas e indígenas como parte de un sistema económico no monetario. Los servicios y bienes intercambiados no tienen fines de lucro¹⁶. La ayuda mutua es tanto un derecho como una obligación, pero no se puede ejercer por coacción, sino que se trata más bien de una norma social o un principio de convivencia.

Destacan dos instituciones:

- a) el *ayni* es un sistema en el que un miembro de la comunidad pide la ayuda (la mano) de parientes o vecinos, especialmente para tareas agrícolas o la construcción del techo de una vivienda. El *ayni* o la reciprocidad ha sido estudiado esencialmente en el ámbito productivo de prestar ayuda, pero en su sentido más amplio, es devolver lo que uno ha recibido con la idea de volver al equilibrio y constituye un principio fundamental que rige las relaciones sociales y todo el universo.
- b) la *minka* o *minga*, trabajo comunitario en el que los comuneros tienen obligación de participar en beneficio de toda la comunidad (ej., construcción o reparación de caminos, canales de riego, casas comunales, escuelas...).

Brandt y Franco señalan, sin embargo, de que los principios y normas andinas se encuentran en proceso de fuerte cambio por la penetración de la cultura urbana y la inserción de las comunidades en el mercado capitalista, lo que está debilitando el sentido de reciprocidad a favor del individualismo. Flores también alerta en el mismo sentido y señala que la economía comunal del pueblo guarayo está amenazada. “Con la incorporación al mercado, surgió una forma de ser más individual, que está conduciendo a que las instituciones de cooperación y redistribución, como la *minga*, estén en crisis”, indica.

Instituciones y actores

Distintas instituciones han servido tradicionalmente para la gestión y resolución de conflictos. Si tomamos como ejemplo el área andina, destacan:

- el *tinku* –o enfrentamiento ritual presente a lo largo de los Andes. El *tinku* sirve de catalizador de los conflictos y ofrece un escenario para su expresión.
- el *akulliku*, el acto ritual de mascar hojas de coca, es el principal y más poderoso instrumento para la (re)conciliación presente en Bolivia. La coca nos introduce a un registro del habla distinto; invita a hablar con calma, pensar profundamente nuestras palabras, moderar nuestro lenguaje, escuchar a los demás. Entre los pueblos indígenas de Bolivia, la coca es un elemento

¹⁶ FERRARO, Emilia, *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la Comunidad de Pesillo*, Flacso Ecuador / Abya Yala, Quito-Ecuador 2004, p. 41. Citado en Brandt y Franco, 2007.

sagrado que nos conecta con la Pachamama, la Madre Tierra, que, a través de la coca, vigila y asesora las negociaciones. La coca, además, se comparte; por lo tanto, obliga a reanudar las relaciones que el conflicto probablemente ha roto.

- el intercambio de *ch'uspas*, o merienda. Invitar a comida supone reanudar relaciones de buena amistad entre las personas y entre las comunidades de familia extensa o ayllus. Puede ocurrir que el intercambio de comida sea impuesto para obligar a las partes a reconciliarse (Fernández, en NICOLAS, FERNANDEZ Y FLORES, 2007).

Otras instituciones rituales, como el pago a la tierra, se consideran medidas efectiva para mantener o restablecer el orden espiritual. (BRANDT y FRANCO, 2007).

La justicia comunitaria varía en cada comunidad, con instancias, órganos y procedimientos diversos aunque equiparables. Según los casos, pueden ser competentes en primera instancia: el presidente y junta comunal (o los comités de comunidades y rondas campesinas); o la asamblea.

Las autoridades tradicionales tienen la función de resolver los conflictos. Para ello, investigan los hechos, confrontan a las partes, llaman a los testigos y, junto con la comunidad, buscan conciliar a las partes y eventualmente establecer sanciones. Las juntas o comités están subordinados a la asamblea comunal, que interviene en la resolución de conflictos graves. En estos conflictos, primero intervienen las autoridades comunales o supracomunales y, en segunda instancia, las organizaciones políticas.

Características de la justicia comunitaria

Brandt y Franco (2007) encuentran que los comuneros y comuneras valoran positivamente el uso de la justicia comunitaria por varias razones:

- *Es efectiva*: resuelve los conflictos.
- *Es rápida*: no hay dilatación del proceso; las autoridades atienden y tramitan los casos en pocos días.
- *No es costosa*: es gratuita o implica un gasto mínimo.
- *Es cercana*: los usuarios tienen un acceso directo a sus autoridades. Además, se aplican las normas comunales, basadas en el derecho consuetudinario.
- *Es comprensible*: se puede litigar dentro de los valores culturales del lugar, hablando el idioma materno.
Se entienden sus procedimientos: por su participación en las instituciones, los campesinos saben cómo funciona la justicia comunal.
- *No es discriminatoria*: la justicia comunitaria atiende a todos los usuarios por igual.
- *Es participativa*: las autoridades y la comunidad en general participan en la solución del problema, conversando y debatiendo para hallar la mejor solución.
- *No es corrupta o es menos corrupta*: los participantes mencionan constantemente que la justicia comunitaria –a diferencia de la estatal– no es corrupta.
- *Tiene legitimidad y autoridad*, porque las autoridades son elegidas democráticamente por la población.

En paralelo, se observó que en general los participantes atribuyen características muy negativas a la justicia estatal.

Estas percepciones ponen de manifiesto una cuestión importante: la necesidad de buscar soluciones específicas para cada contexto basados en un conocimiento minucioso de las idiosincrasias de cada contexto local.



TIERRA Y TERRITORIO

En torno al tema de la tierra se constata de nuevo el encuentro de dos lógicas contrapuestas, cuando no contradictorias. Por una parte, la racionalidad económica globalizada y neoliberal concibe la naturaleza y el territorio como patrimonio al servicio del capital. En los paradigmas del pensamiento occidental, la tierra se considera un simple recurso natural en el que la renta está determinada por la actividad económica de quien la posee. La tierra es vista como un factor de producción, sin consideraciones de reposición. Por su parte, en la visión de las comunidades campesinas de América Latina -pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes-, el territorio constituye el espacio natural de vida, concebido como unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas. El espacio natural es base de saberes y conocimientos, cultura, identidad, tradiciones y derechos. Tierra y territorio se vinculan también a una forma de estar en ese entorno, a unas prácticas culturales precisas como un todo indivisible. Fruto de procesos históricos, en la actualidad la actividad productiva agrícola comunitaria se estructura en parcelas familiares que conviven con la explotación de tierras comunales (recursos forestales, de caza o pesca).

El Convenio 107 (1957) de la OIT situó esta temática en el foco de atención. Sin embargo, fue el Convenio 169 (1989) de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas el que llamó la atención sobre la importancia política del territorio¹⁷. Este convenio, que ha sido ratificado hasta ahora por 14 países latinoamericanos, recoge el concepto de propiedad colectiva de la tierra de los pueblos indígenas, ignorado históricamente.

Aunque cercanos, tierra y territorio se refieren a dos conceptos diferenciados. La **tierra** alude a la porción dentro de ese espacio que es apropiable para un individuo o una persona jurídica y se relaciona con el suelo y su aprovechamiento. **Territorio** se refiere a un área geográfica o un espacio de la naturaleza que se encuentra bajo la influencia cultural y el control político de un pueblo. Mientras que la tierra se vincula al derecho de las personas, el territorio se relaciona con el derecho de pueblos; sobre él se puede ejercer control y autoridad sobre el conjunto de recursos y los procesos sociales que allí se dan (Alvarado y García, 2001:7. Citado en: ALARCÓN, 2008).

Antes de pasar a exponer algunas consideraciones sobre tierra y territorio en las dimensiones simbólica, económica, ecológica y social, se repasa brevemente algunos aspectos históricos que ayudan a situar este apartado.

Aspecto simbólico: cosmovisiones sobre el territorio

El territorio, según la concepción indígena, integra los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual: la tierra con sus diferentes suelos, ecosistemas y bosques, la rica variedad de animales y plantas, y sus accidentes geográficos. Alfredo Viteri explica así la visión indígena: “Los ecosistemas naturales son considerados como hábitat de los dioses protectores

¹⁷ Según el convenio 169 de la OIT, la denominación de “tierras” incluye el concepto de territorio, y engloba toda la zona ambiental que ocupan o utilizan los pueblos indígenas (art. 13). El Convenio 169 incluye otros artículos referidos a tierra-territorio, que son: Los derechos de propiedad y posesión de los pueblos indígenas sobre las tierras que han ocupado tradicionalmente deben ser reconocidos. Los gobiernos deben tomar la iniciativa de identificar estas tierras y garantizar la protección eficaz de dichos derechos (Artículo No. 14). Los derechos de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales ubicados en sus tierras deben protegerse con especial cuidado. En lo posible, los pueblos indígenas deben participar en los beneficios de la explotación de los recursos ubicados en sus tierras (Artículo No. 15). Los pueblos indígenas no deben ser desalojados de las tierras que ocupan, salvo en circunstancias excepcionales (Artículo No. 15). Los procedimientos indígenas para la transmisión de derechos sobre la tierra entre sus miembros deben ser respetados (Artículo No. 17). Los gobiernos deben prevenir y penalizar toda intrusión no autorizada en tierras indígenas (Artículo No. 18). Ver Plant y Hvalkof, 2002.

de la diversidad de la vida y gracias a ellos se mantiene la integridad y el equilibrio del bosque, de los ríos, de las lagunas y la fertilidad del suelo, lo que permite que las plantas y animales puedan vivir y reproducirse. Los seres de la naturaleza se interrelacionan con los *ayllus* (familias) mediante la aplicación y práctica cotidiana de nuestros conocimientos ancestrales. Concebido así, el territorio es un concepto que integra lo histórico, lo mítico y el conocimiento de la naturaleza en una visión de vida comunitaria. Es decir, integra nuestra cultura con sus memorias, sus valores, sus instituciones y su religiosidad. Nuestra tradición ancestral nos enseña que el territorio no es un recurso a ser explotado, es un espacio de vida. Hombres y mujeres somos una comunidad parte de ese espacio natural donde compartimos la vida con otros seres vivos en una relación de reciprocidad” (VITERI, 2004).

Esta visión del territorio y el uso de saberes tradicionales locales, adaptados a las peculiaridades de sus respectivos ecosistemas, ha permitido prácticas exitosas de conservación de la tierra y los recursos naturales. Los conocimientos colectivos se renuevan y se transmiten de generación en generación, garantizando la conservación del territorio con sus ecosistemas. Así, el territorio constituye para los pueblos indígenas el espacio que les permite desarrollar y reproducir los aspectos sociales y culturales de su subsistencia (PLANT Y HVALKOF, 2002). Evoca un espacio físico pero también simbólico y ecológico que trasciende las fronteras de los espacios geográficos oficialmente reconocidos a los pueblos indígenas y otras comunidades campesinas. También representa el hábitat de la “especie cultural”, que le permite recrearse y definirse material, cultural y espiritualmente (LEFF, 2005).

Para Marcelo Fernández, “la tierra o el territorio no es una cosa inerte que sólo sirve para sacar sus recursos y obtener ganancias hasta convertirla en algo desechable. Por el contrario, la tierra contiene una variada y complicada visión de la historia propia. En ella, se puede decir, se encuentra la humanidad misma. Por eso se dice que la Pachamama es sagrada, porque es nuestra madre y nos da el sustento para el buen vivir o el *suma qamaña*. Es por ello que los indígenas, antes de iniciar cualquier labor, sobre todo agrícola, le convidan las mejores hojas de coca y le ofrecen alcohol, asperjando a la tierra” (Fernández, en: NICOLAS, FERNANDEZ y FLORES, 2007).

Elba Flores sintetiza la visión sacralizada de la naturaleza de los pueblos indígenas de América Latina en el caso del pueblo guarayo, de las tierras bajas de Bolivia. “Los guarayos tienen una visión holística del bosque: la interrelación armónica entre los indígenas, el bosque y los espíritus. Este vínculo respeto abarca desde los rituales de rezo antes de entrar en el bosque para obtener recursos hasta los sistemas de manejo de suelos. En la visión de los guarayos no existe división entre hombre y naturaleza, ambos están unidos, la naturaleza permite la existencia del guarayo. Por tanto, los guarayos intentan mantener la integridad del bosque, que llaman ‘la Casa Grande’, pues es la que los cobija y protege” (Flores, en: NICOLAS, FERNANDEZ y FLORES, 2007).

Aspecto económico

A partir de los años 90 del siglo XX con el avance de la globalización económica, el Sur se abre a mercados externos y crece la explotación de los territorios y la presión sobre los recursos naturales. La “cosificación de la naturaleza”, como lo define Leff (LEFF, 2005), convierte los recursos naturales y la tierra en mero objeto de explotación del capital, dejando así de ser un factor del proceso de trabajo para convertirse en un instrumento del capital. Actualmente están en marcha procesos de compra de tierras de grandes dimensiones. La tierra es disputada por diversos actores –a menudo transnacionales-, que buscan las riquezas tanto de la superficie (maderas) como del subsuelo (minerales, hidrocarburos). Ciertos recursos naturales que anteriormente sólo se utilizaban localmente empiezan a emplearse de forma masiva en la producción industrial (fibras, aceites, madera, minerales) o para producir artículos alimenticios para el mercado internacional (café, carne, frutas).



Además, la introducción de la agricultura a nivel industrial supone el cambio de las prácticas agrícolas y del patrón de explotación agraria, introduciendo grandes explotaciones de cultivos orientados a la exportación, que conlleva el uso de prácticas no adaptadas al entorno local, con resultados lesivos para el medio ambiente. Un ejemplo de ello es la expansión del cultivo de palma aceitera en territorios colectivos en Curvaradó y Jiguamiandó, (Colombia), que además ha llevado al desplazamiento de muchas comunidades campesinas. Así, se produce un fuerte contraste entre las grandes explotaciones agrícolas orientadas a la exportación y las pequeñas explotaciones familiares o comunitarias, calificadas por los defensores de la globalización como “territorios rurales rezagados”, y que dan lugar a lo que Bengoa denomina “dos ruralidades” (BENGOA, 2006).

Un problema añadido es la falta de títulos de propiedad de los bienes comunes¹⁸ muy frecuente en las comunidades del Sur, que conduce a la apropiación de tales recursos por parte de otros actores. Plant y Hvalkof aportan el ejemplo de Guatemala, donde la mayoría de las tierras indígenas son de propiedad individual, con recursos forestales compartidos. “Un estudio elaborado por el Banco Mundial en 1995 identificó más de 100 bosques comunales en siete departamentos de la sierra indígena. Estos bosques jugaban un papel clave en la conservación de la biodiversidad y representaban una fuente de leña y otros productos esenciales para las comunidades indígenas pobres. [...] Las tierras comunales se veían amenazadas por disputas con terratenientes vecinos [...] y por la falta de registros de títulos” (PLANT Y HVALKOF, 2002).

Aspecto ecológico

Tanto el patrón de tenencia de la tierra como las prácticas de explotación agraria tienen un importante impacto medioambiental. La presión económica sobre la tierra, en el marco de una producción de mercado, tiene repercusiones negativas sobre el uso del suelo.

Las prácticas inadecuadas agotan su fertilidad y presionan en el acceso a nuevas tierras. El desplazamiento de poblaciones, ya sea porque se ven forzadas por el avance de la agroindustria o como resultado de otros procesos de empobrecimiento, supone a menudo un nuevo impacto negativo en el ecosistema, ya que se asientan en territorios cada vez más vulnerables e improductivos en busca de tierras adecuadas para la agricultura de subsistencia. A comienzos del siglo XXI, la expansión de la actividad humana está superando sus límites. Como señala Tyler, “no hay más ‘fronteras de los recursos’” (Tyler, en BUCKLES, 2000).

El patrón de tenencia de la tierra representa también un factor importante en términos ecológicos. Plant y Hvalkof ahondan en este sentido cuando argumentan que: “en las tierras bajas de bosque tropical, la fragilidad ecológica de los suelos exige periodos largos de barbecho —especialmente en zonas interfluviales— para mantener una producción sostenible y una relación aceptable entre el rendimiento de la cosecha y el tiempo de trabajo invertido. La combinación de estos factores significa que el productor debe tener acceso a vastas áreas para practicar estas estrategias de producción. Por ello, en los bosques tropicales, los títulos comunales han demostrado ser la mejor manera de aumentar la productividad y el potencial económico total del productor”. En contraste, la división de la tierra en pequeñas parcelas puede resultar un patrón más adaptativo en otros ecosistemas. Tal es el caso de la sierra andina, donde las familias pueden poseer hasta 40 ó 50 parcelas distribuidas en diferentes zonas ecológicas y tipos de suelos, sistema ideado para distribuir el riesgo económico y explotar la variedad ecológica tan eficazmente como sea posible (PLANT Y HVALKOF, 2002).

¹⁸ “Bienes comunes” son aquellos de que se benefician todos los ciudadanos, y que equivaldrían a los “bienes de libre acceso” o “de no exclusión”. El concepto es diferente del de “bienes comunales”, que se refieren a los “bienes de aprovechamiento común”. Tomado de Fernando Arribas Herguedas, “¿Por qué algunas sociedades toman decisiones catastróficas”, en: *¿En qué estamos fallando?*, Jorge Riechmann (coord.), Icaria, 2008, p. 67.

Sin embargo, estas particularidades han sido con frecuencia ignoradas por los cambios de la reforma agraria y, más recientemente, por las prácticas neoliberales de privatización como patrón uniformador, que choca con las particularidades de los ecosistemas locales. (PLANT Y HVALKOF, 2002).

Aspecto social

Lo que hemos llamado el aspecto social en torno a la tierra y el territorio alude a la consolidación de identidades y su vínculo a un territorio concreto, que ha desembocado en la reivindicación de control de dicho territorio y de los recursos naturales existentes como garantía de su supervivencia étnica. Este sentimiento identitario se ha venido consolidando desde la década de los 80, a medida que aumentaba la irrupción de actores externos en los territorios rurales y ha fraguado en movimientos campesinos, bien indígenas, bien de afrodescendientes, articulados sobre bases étnicas, a las que se ligan preocupaciones medioambientales y políticas. Estos movimientos se exploran más a fondo en el siguiente apartado.

ACTORES SOCIALES

En las decisiones que afectan al medio ambiente en América Latina –como en otros contextos– por lo general se excluye a actores relevantes. El proceso decisorio se lleva a cabo por el Estado en diálogo con elites locales y, más recientemente, con empresas transnacionales. Estas decisiones tienen a menudo efectos socio-ecológicos importantes en territorios concretos, pero con igual frecuencia los actores afectados quedan fuera del proceso de decisión. En este sentido, la movilización social corre paralela a la llegada de la globalización y tiene como protagonistas en América Latina a los movimientos campesinos e indígenas. Estos grupos han aumentado su articulación y se configuran actualmente como actores sociales de relevancia. Así lo atestiguan los movimientos rurales en México y Brasil, la existencia de los municipios indígenas en Ecuador, Perú y Bolivia; los resguardos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia; los Movimientos de los Sin Tierra; o los movimientos ruralistas a través de la organización Vía Campesina (BENGOA, 2006).

Muestra de este dinamismo es el ascenso de los movimientos indígenas campesinos, que ha constituido un factor clave en la elección de Evo Morales en Bolivia y de Rafael Correa en Ecuador. La movilización social pone de manifiesto la crisis de legitimidad en que se encuentra el régimen neoliberal. Bloqueados otros canales de diálogo y participación para extensas capas de la sociedad, la contestación se manifiesta en ocasiones en forma de confrontación, en ocasiones violenta.

Muchos de estos movimientos cuestionan las reglas del juego, ya sea el paradigma económico neoliberal, la democracia representativa “de baja intensidad” o, en algunos casos, la propia existencia del Estado-nación centralizado, abogando en su lugar por el Estado plurinacional. En algunos contextos –como Bolivia o Ecuador– la protesta se ha expresado con un rechazo al viejo sistema de partidos y la reivindicación de mejoras democráticas reales.

Frente al antiguo movimiento agrarista de los años 60, que estructuró su discurso en torno a la propiedad de la tierra, los actuales movimientos campesinos –con la excepción del MST de Brasil– defienden el control del territorio que habitan y de los recursos naturales existentes en ellos, al amparo de la legislación internacional –Convenio 169 de la OIT y, más claramente, la Declaración de la Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas¹⁹– y la nacional²⁰.

¹⁹ La Declaración de la Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas reconoce explícitamente el derecho de propiedad de los indígenas sobre los recursos y el derecho a decidir sobre su propio desarrollo además de, entre otros, los siguientes derechos:



Junto a esta transformación, las reivindicaciones se han expandido a nuevas temáticas sobre los ejes de la identidad, el medio ambiente y la participación política. Las reivindicaciones ambientales e identitarias se han integrado como demandas políticas y la defensa del territorio como “espacio de vida” se expresa en la lucha por los recursos naturales entendidos como bienes comunes, con la demanda de revertir la privatización del espacio público asociado al neoliberalismo. Para estos movimientos, las demandas por la tierra y el territorio y de identidad son inseparables. Como señalan Bartra y Otero, “la etnia y la cultura indígenas son simplemente los puntos clave de la lucha por la tierra” (BARTRA y OTERO, 2008).

El territorio se relaciona con los derechos colectivos, la autonomía y la autodeterminación. Así lo entiende Pablo Alarcón –citando a Toledo y Llancaqueo– cuando señala que el territorio “es el espacio simbólico donde adquieren sentido y articulación las resistencias y movimientos indígenas” (ALARCON, 2008). Los pueblos indígenas reivindican el derecho a su territorio ancestral y a los recursos que se encuentran en él, a su cultura e identidad y a su libre determinación, que constituyen elementos básicos para garantizar su vida y su desarrollo integral. Como indica Enrique Leff, el territorio es el lugar donde se entrecruzan factores ecológicos e identidades culturales. “El territorio es el *locus* de las demandas y los reclamos de la gente para reconstruir sus mundos de vida. El nivel local es donde se forjan las identidades culturales, donde se expresan como una valorización social de los recursos económicos y como estrategias para la reapropiación de la naturaleza. (LEFF, 2005).

El movimiento campesino se vincula a menudo al ascenso de los movimientos indígenas, aunque las comunidades afrodescendientes también han incorporado a su discurso el componente etnopolítico, como es el caso de las comunidades negras de la costa del Pacífico en Colombia.

Además de una evolución en las temáticas, se observa el desarrollo de alianzas con otros movimientos sociales, integrándose en luchas más amplias, como la participación democrática o reivindicaciones por el control de los recursos, donde confluyen con los movimientos ecologistas. En paralelo, se desarrolla un “nuevo internacionalismo” (SEOANE, 2006) que se traduce en la aparición de nuevos espacios de diálogo y concertación con otros movimientos sociales a escala continental y mundial.

Bengoza identifica las tendencias de los nuevos movimientos sociales:

1. Apertura de espacios de debate y politización de los procesos de desarrollo rural, sacando a la luz políticas y decisiones de carácter ambiental o territorial muchas veces realizadas en el ámbito privado; sin la acción social, tales decisiones hubieran quedado invisibilizadas y sin interlocutor. Con frecuencia, el Estado-nación no aparece como garante ni del ‘control medioambiental’ ni del desarrollo territorial rural, de carácter

-
1. El derecho a poseer, desarrollar, controlar y utilizar sus tierras y territorios, comprendido el medio ambiente total de las tierras, incluidos los recursos naturales.
 2. El derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras, territorios y otros recursos.
 3. El derecho a expresar su consentimiento libre e informado ante proyectos que afecten a tierras, territorios y otros recursos.
 4. El derecho a la libre determinación en asuntos internos y locales, en particular, la gestión de tierras y recursos.

²⁰ Las Constituciones de varios países reconocen, en distintos grados, los derechos de los pueblos indígenas al territorio y a los recursos naturales renovables. Así como el derecho a ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables y a participar en los beneficios que esos proyectos reporten. Tal es el caso de la Constitución de Ecuador (1998), Brasil (1988), Bolivia (1994), Venezuela (1999). En un nivel menor lo hacen las Constituciones de Colombia (1991) y Perú (1993).

- equilibrado e inclusivo. Por el contrario el Estado central es poco riguroso en la concesión de permisos a emprendedores capitalistas.
2. Apertura de espacios públicos, ya sea de concertación o de conflicto, mostrando sus intereses y defendiéndolos, lo que permite “elevantar los estándares medioambientales” y provocar procesos de desarrollo territorial rural más inclusivos, no de forma directa sino como respuesta del Estado. Sin embargo, se detecta gran fragmentación que debilita sus reivindicaciones.
 3. Interés mayoritario por abrir “espacios de inclusión” frente a la práctica excluyente y de invisibilización.
 4. Corporativismo
 5. Aumento del capital simbólico del mundo rural.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

ALARCÓN, Pablo, *¿Es la naturaleza superior a la cultura? Ambiente, pobreza y derechos de los indígenas Cucapás de Baja California*, Centro de Investigaciones en Ecosistemas, 2008.

BARTRA, Armando y Gerardo Otero, “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”. En: *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Sam Moyo y Paris Yeros [coord.], CLACSO, 2008. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/moyo/18BarOt.pdf>

BENGOA, José, “Movimientos sociales, identidades y acumulación de capital simbólico en América Latina”, en *Seminario Territorios Rurales en Movimiento*, Santiago de Chile, 24-26 de abril, 2006.

BRANDT, Hans-Jürgen y Rocío Franco (comp.), Normas, valores y procedimientos en la justicia comunitaria. Estudio cualitativo en comunidades indígenas y campesinas de Perú y Ecuador, Instituto de Defensa Legal (IDL), Lima, 2007.

BROMLEY, Daniel W., “Recursos y desarrollo económico: un enfoque institucionalista”, en: *Agricultura y Sociedad*, nº 35, abril-junio 1985, pp.49-75.

BUCKLES, Daniel (ed.), *Cultivar la paz. Conflicto y colaboración en el manejo de los recursos naturales*, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID), Ottawa, 2000.

FONTAINE, Guillaume, “Actones y lógicas racionales en los conflictos socioambientales. El caso del bloque 10 en Ecuador (Pastaza)”, en Fander Falconi, Marcelo Hercowitz y Roldan Mudarian (eds.), *Globalización y desarrollo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2004.

FONTAINE, Guillaume, Sobre conflictos socio-ambientales en la Amazonía, el Estado y la gobernabilidad global. Parte 2. Revista Futuros, vol. 1, nº 2, 2003, tomado del Instituto de Gobernabilidad de Cataluña.

GONZÁLEZ, Noé, *Las normas sociales y su agregado a la conformación de instituciones sociales para la sostenibilidad medioambiental*, CIP-Ecosocial, enero de 2009.

LEFF, Enrique, “La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad y reapropiación de la naturaleza”. En: *Alternativas á globalizaçao: potencias emergentes e os novos caminhos da modernidade*, UNESCO, 2005.



LEFF, Enrique, *Agroecología y saber ambiental*. Ponencia presentada en el II Seminario Internacional sobre Agroecología, Porto Alegre (Brasil), 26-28 de noviembre, 2001.

MUDARIAN, Roldan, "Integración económica y medio ambiente en América Latina", en Fander Falconi, Marcelo Hercowitz y Roldan Mudarian (eds.), *Globalización y desarrollo en América Latina*, FLACSO-Ecuador, 2004.

NICOLAS, Vicent, Marcelo Fernández y Elba Flores, *Modos originarios de resolución de conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*, Fundación UNIR y Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), 2007.

ORMACHEA CHOQUE, Iván, *Utilización de Medios Alternativos para la Resolución de Conflictos Socioambientales. Dos casos para reflexionar*, Ponencia preparada para la Conferencia Electrónica FAO-FTPP-Comunidec : "Conflictos Socioambientales : desafíos y propuestas para la gestión en América Latina", Quito, enero-marzo de 2000.

PLANT, Roger y Søren Hvalkof, *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), serie de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible, 2002.

RIECHMANN, Jorge, "Para una teoría de la racionalidad ecológica", en: Santiago Álvarez Cantalapiedra y Óscar Carpintero (eds.), *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas*, CIP-Ecosocial y Círculo de Bellas Artes, 2009.

SEOANE, José, "Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas", en: *Sociedade e Estado*, vol. 21, nº 1, enero-abril 2006.

TOLEDO, Victor M., "Los pueblos indígenas, actores estratégicos en el corredor biológico mesoamericano", en *Biodiversidad*, nº 47, 2003

TYLER, Stephen R., "Implicaciones para las políticas del manejo de los conflictos por los recursos naturales". En: Daniel Buckles (ed.), *Cultivar la paz. Conflicto y colaboración en el manejo de los recursos naturales*, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID), Ottawa, 2000.

VITERI, Alfredo, "Tierra y territorio como derechos", página web de *Pueblos*, 1 de diciembre de 2004. Disponible en: <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article75>