REVISTA CASTALIA 41 | SEGUNDO SEMESTRE 2023 | pp. 123-144
ISSN: 0719-8051. https://revistas.academia.cl/index.php/castalia/index

Hacia una ética de la hibridez: ambivalencia y resistencia indígena en el norte de Chile [1]

Sascha Miguel Cornejo Puschner[2]

Investigador independiente Decolonial Research Group (Berlín, Alemania)

RESUMEN

La cuestión minera divide al mundo indígena entre los que negocian y los que no. A pesar de una oposición y crítica abierta hacia la minería, sus impactos y promesas de prosperidad incumplidas, cada vez más comunidades están dispuestas a llevar adelante procesos de negociación con el sector minero y llegar a importantes acuerdos que pueden afectar el futuro tanto de la minería como de las comunidades. A partir del análisis de dos casos de negociaciones en el sector de Pica-Mantilla, región de Tarapacá, este artículo propone indagar en las narrativas de dirigentes indígenas sobre las estrategias de negociación de las comunidades con empresas mineras. Para ello se considera el análisis del trabajo de campo realizado con dos dirigentes del ADI Jiwasa Oraje de Matilla, derivado de una investigación cualitativa de tipo etnográfica realizada entre 2018 y 2021. El foco analítico estará puesto en la noción de ambivalencia, que permite una entrada a la complejidad del mundo indígena ante la avanzada del extractivismo y las cada vez más recurrentes negociaciones entre corporaciones y comunidades.

Palabras clave: Negociaciones, Ambivalencias, Comunidades indígenas, Extractivismo, Hibridez cultural.

Towards an ethics of hybridity: ambivalence and indigenous resistance in northern Chile

ABSTRACT

The mining issue divides the indigenous world into those who negotiate and those who do not. Despite open opposition and criticism of mining, its impacts and unfulfilled promises of prosperity, more and more communities are willing to carry out negotiation processes with the mining sector, reaching important agreements that can affect the future of both mining and the communities. Based on the analysis of two cases of negotiations in the Pica-Mantilla sector in the Tarapacá region, this article proposes to investigate the narratives of indigenous leaders on the negotiation strategies of communities with mining companies. For this purpose, the analysis of the fieldwork conducted with two leaders of the ADI Jiwasa Oraje de Matilla, derived from the qualitative ethnographic research carried out between 2018 and 2021, is considered here. The analytical focus will be on the notion of ambivalence, which allows an entry into the

[1] El articulo deriva de la tesis doctoral titulada "Until nothing left. Stories of extractivism and transformation" Institute for European Ethnology, Humboldt University, Berlin. Financiado entre 2018-2022 con Beca CONICYT (ANID)-DAAD.

[2] Dr Phil. Etnología Europea, Universidad Humboldt de Berlin. Miembro de Decolonial Research Group (DECOCO). Código ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9377-6814. Correo electrónico: scornejopuschne@gmail.com.

complexity of the indigenous world in the face of the advance of extractivism and the increasingly recurrent negotiations between corporations and communities.

Keywords: Negotiations, Ambivalences, Indigenous Communities, Extractivism, Cultural Hybridity.

DOI: 10.25074/07198051.41. 2655
Artículo recibido: 06/11/2023
Artículo aceptado: 02/01/2023

INTRODUCCIÓN

La oposición crítica a la minería y sus impactos está muy extendida entre la población indígena, sin embargo, cada vez más comunidades parecen estar dispuestas a negociar con el sector minero. Esto significa importantes acuerdos que afectan el futuro de la minería y de las comunidades. La población indígena está consciente de lo que la minería significa en cuanto a destrucción territorial. La negociación entre corporaciones y comunidades da luz verde a la lenta destrucción de territorios indígenas debido a la intervención minera, a la vez que las comunidades obtienen recursos para proyectar la vida de las comunidades hacia el futuro, proteger el territorio e impulsar pequeños proyectos de desarrollo. Ante tal panorama, este artículo busca indagar en las narrativas de dirigentes indígenas sobre las estrategias de negociación de las comunidades con empresas mineras a partir del análisis de dos casos de negociaciones en el oasis de Pica-Mantilla.

La cuestión minera divide las aguas en el mundo indígena. Para algunos críticos –indígenas como no indígenas–, las comunidades que han negociado han "vendido" sus territorios, seducidos por el fácil acceso a recursos financieros a cambio de "una firma"[3]. Estas diferencias de posición entre las comunidades dañan mucho la confianza y las relaciones entre ellas. En estos contextos, donde nociones de ancestralidad y etnicidad se reconfiguran a raíz de la intervención minera, aparece con fuerza la defensa de la cultura indígena y sus territorios dentro de un contexto institucional desfavorable. La noción de ambivalencia permite una entrada a la complejidad del mundo indígena ante la avanzada del extractivismo, ya que rompe con algunos imaginarios que pueblan los análisis de las ecologías políticas latinoamericanas; esto es, principalmente, la oposición entre "resistencia" y "negociación" como tendencias opuestas. Tal complejidad se ve reflejada también en otras teorizaciones un tanto más abstractas respecto del "indio hiperreal"

[3] Una de las críticas más frecuentes que he podido rastrear durante mi trabajo de campo es a la comunidad de Cancosa, que fue una de las primeras que negoció con el sector minero debido a la afectación de una laguna de importancia ancestral. Cancosa es un precedente importante en la región, pero también ha sido muy criticada en los términos arriba descritos.

(Ramos, 1992), que no satisface los imaginarios puristas del "noble salvaje ecológico" a la vez que se asimila a la sociedad multicultural latinoamericana (Rivera, 2018).

En este marco, el presente artículo busca contribuir también a los debates sobre extractivismo que en Latinoamérica han sido intensos ante la persistencia del sueño del progreso y el desarrollo. La noción de extractivismo, entendida aquí como "modos de acumulación basados principalmente en la extracción de grandes cantidades de materias 'primas' [...] que no se procesan o se procesan en un grado muy limitado y que se extraen [...] para los mercados internacionales" (Ødegaard y Rivera, 2019, p. 15), ha aportado importantes elementos para la comprensión de las infinitas redes que conforman el capitalismo tardío (Antonelli, 2016; Gudynas, 2012). De forma más reciente, el debate sobre el extractivismo se ha trasladado hacia una discusión global sobre los impactos y repercusiones ante la nada irrelevante transición energética actual del Norte Global (Ødegaard y Rivera, 2019). La investigación empírica ha ido mostrando que, a pesar de la idea de combatir la crisis climática, los territorios siguen en proceso de destrucción, las comunidades reprimidas y militarizadas, los dirigentes asesinados, las aguas contaminadas, etc. (Dunlap & Jakobsen, 2020). En otras palabras, el supuesto combate a la crisis lleva a una crisis aún más profunda debido a la ampliación de las fronteras extractivas, una expansión que abarca cada vez más territorios y afecta a más personas, principalmente a la población indígena (Yañez y Molina, 2014).

En Chile, la institucionalidad ambiental y los acuerdos internacionales (United Nations, 2018; OIT, 2009) condicionan la manera en que las comunidades son integradas a espacios de diálogo y negociación con el sector corporativo. Las instituciones ambientales y normativas internacionales adoptadas constituyen el marco para la generación de consensos entre los actores como una herramienta fundamental para evitar futuros conflictos que podrían atrapar a los proyectos extractivos, mineros o energéticos en costosos procesos judiciales (Astorga, 2019). La actual fiebre del litio y la política nacional para su explotación marcan el rumbo hacia un neoextractivismo con sello "verde" y "social" que, lejos de abandonar la matriz exportadora de materias primas, la profundiza (Terram, 2023; Gudynas, 2009). Actualmente se proyecta un crecimiento de la minería en Chile que, sin duda, va a impactar en los territorios.

El estudio etnográfico de la localidad de Pica y Matilla[4] es particularmente urgente debido a los crecientes impactos que ha tenido la minería en el oasis sobre las principales actividades del sector, que son el turismo y la fruticultura. En la población local persiste un miedo a que al oasis se le acabe el agua debido a la extracción de agua subterránea por parte de las mineras. Por esa razón hay también una conciencia particular de los impactos mineros que ya he analizado en otro texto (Cornejo & Niewöhner, 2021). En este artículo ahondaré en dos casos de negociación de una comunidad indígena con las mineras del sector. El primero con Doña Santa Inés de Collahuasi y el segundo con TECK-Quebrada

[4] Pica y Matilla son dos localidades insertas en el oasis de Pica, pero diferentes en términos administrativos. La comunidad indígena referida tiene su sede en Matilla y es parte de la llamada "Ecozona de Matilla y del ADI Jiwasa Oraje".

Blanca, ambas mineras ubicadas en la comuna de Pica. El material narrativo aquí analizado ha sido obtenido a través de entrevistas realizadas en 2018, 2019 y 2020 a dos dirigentes de la comunidad de la ecozona de Matilla (en adelante comunidad de Matilla). Los dos casos de negociación presentados iluminarán aspectos complejos, a veces contradictorios y ambivalentes respecto de la identidad indígena, la política comunitaria, la obtención de compensación por los impactos y la responsabilidad social corporativa, entre otros elementos.

En el apartado primero se buscará definir de manera clara y precisa la noción de ambivalencia y contradicción como elementos teóricos que permiten entender la posición de las comunidades indígenas respecto de la sociedad chilena. Luego se expondrá la metodología aplicada para el estudio empírico etnográfico en el norte de Chile. Un tercer apartado abre la exposición de datos empíricos con una serie de relatos que giran en torno a una negociación fallida con la minera Collahuasi para, posteriormente, enfocarse en el proceso de diálogo con la minera Teck-QB. A partir de dicha exposición se ahonda en el análisis de las estrategias y los discursos ante la asimetría de poder, y en las diferencias entre beneficios y compensaciones presentes en la narrativa. Por último, se revisa cómo la resistencia indígena comunitaria opera a la luz de estructuras legales y administrativas, para finalizar exponiendo la compleja cuestión de la autenticidad del modo de vida indígena y de los imaginarios neocoloniales a modo de conclusión.

Contradicción, ambivalencia y la ética de la complejidad

La ambivalencia puebla la relación de las comunidades con las empresas extractivas, cuestión que debe incluir un análisis histórico y experiencial. Los actores muchas veces pronuncian ideas a propósito de que la minería no aporta los beneficios ni la riqueza que promete y que lo que deja a las regiones son nada más que impactos sociales y medioambientales. Muchos dicen conocer cómo las normas e instituciones juegan a favor de la industria extractiva, por lo tanto, no creen tampoco que tengan mucho poder para oponerse a estos proyectos. Sienten que el Estado no apoya a las comunidades y que las leyes favorecen a las empresas. Ideas, opiniones y análisis que surgen tras años de conocer, entender y sopesar la realidad de las llamadas “regiones mineras” y la posición subordinada de las comunidades, que se ven imposibilitadas de detener estos procesos.

La ambivalencia, por lo tanto, aparece como una forma de autorreflexión y de hermenéutica de la complejidad del comportamiento humano. Describir procesos de desacuerdo y conflicto en términos de ambivalencia nos permite avanzar hacia formas menos rígidas de entender el posicionamiento y el ámbito de juego de los actores en un campo de disputa. Es referir a la complejidad del comportamiento humano, sobre todo cuando la ideología de un individualismo encarnizado se propaga por el mundo moderno y capitalista. Nociones inocuas binarias como “moderno-no moderno”, “comunitarismo-individualismo” aquí solo confunden, razón por lo cual se propone el uso de la noción de ambivalencia para ir más allá de estos dualismos, tal como indican Kierans y Bell (2017):

> Una orientación hacia la ambivalencia impide al antropólogo operar de acuerdo con posiciones fijas, lo que puede distorsionar su comprensión de los fenómenos sociales. La ambivalencia significa que tenemos que aceptar que las cosas no están claras, que tenemos que aprender sobre cómo la gente llega a adoptar posiciones variables (p.37).

Siguiendo las ideas de estos autores, este trabajo no recrea las polaridades que suelen dibujarse a la hora de describir un conflicto. Por ejemplo, aplicar nociones como comunitarismo, en el caso indígena, para sostenerlas contra el individualismo neoliberal rigidizan aún más estos dualismos. Las posturas enfrentadas son una clara tendencia en temas ambientales, principalmente en la región latinoamericana, donde "la gente" se opone a los proyectos de desarrollo impulsado por gobiernos y corporaciones. Aun así, el extractivismo avanza en su cometido y no solo por la complicidad de los gobiernos.

La ambivalencia y la contradicción muchas veces operan en las formas de pensar y actuar en situaciones de conflicto. Siguiendo la sugerencia de David Berliner et al. (2005): "merece la pena investigar cómo los propios actores viven y justifican sus pensamientos y comportamientos contradictorios" (pp. 5-6). Valga la aclaración que aunque contradicción y ambivalencia tienen relación no significan lo mismo, ya que la contradicción tiene que ver con la oposición de dos elementos mutuamente excluyentes, mientras que la ambivalencia es una actitud emocional en la que coexisten impulsos contradictorios de manera muchas veces inconsciente, como cuando algo se rechaza pero, a la vez, se acepta en los hechos.

Los sentimientos ambivalentes pueden funcionar como una aceptación tácita de cierto estado de realidad. Esto es particularmente notorio en grupos subalternos, como los grupos indígenas en el norte de Chile, históricamente golpeados por una realidad neo y postcolonial forjada por años y años de relaciones desiguales de poder, desigualdad económica y exclusión social (Yañez y Molina, 2014; Bhabha, 1984). La relación compleja con la realidad social chilena refleja también ciertos condicionantes culturales, como la expectativa de la autenticidad de "lo indígena" ante la impureza y la contaminación de valores occidentales supuestamente ajenos (Shotwell, 2016; Svampa, 2012). Ello somete a las comunidades, como espacios político-identitarios, a importantes presiones por definir su lugar en el mundo y sus posibilidades futuras (Romero et al., 2017). La ambivalencia muestra que puede haber contradicciones evidentes y valores culturales que no siempre entran en armonía, pero que coexisten perfectamente. Este uso de diversos elementos discursivos dispares y a veces contradictorios, estratégicamente empleados para conformar un discurso sobre el mundo, es lo que Stuart Hall denominó *articulación* (Clarke, 2015).

Algunos sentimientos, impulsos o intereses pueden ser opuestos o no se resuelven, y así se manifiestan muchas veces en las narrativas de la vida cotidiana. Es en este sentido que el estudio de sentimientos y opiniones ambivalentes representa un aporte al estudio empírico de una realidad afectada por la lenta violencia del extractivismo minero en el norte de Chile debido a que la investigación etnográfica sobre conflictos mineros debe

abrirse al estudio de situaciones de confrontación en sus procesos más dialogantes y comunicativos, y no únicamente concebir a los actores en disputa como entidades monolíticas no dialogantes (Jacka, 2018; Welker, 2014; Ballard y Banks, 2003). Esta línea de investigación permite entender la realidad del extractivismo como un proceso de negociación, comunicación y diálogo, lo que no significa que las estructuras de poder neocoloniales dejen de operar y de ser percibidas (Jacka, 2018). En este sentido, es en las comunidades donde se reflejan estas tensiones político-identitarias y una ambivalencia respecto a los valores territoriales y culturales frente a la proyección de un futuro posible (Romero et al., 2017). Todo ello evidencia la compleja situación de la población indígena confrontada a una creciente presión por negociar con la industria extractiva, ante su avanzada, y generar desarrollo en su territorio, a la vez que se desea defenderlo de posibles impactos.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

El siguiente artículo, toma dos casos de análisis obtenidos a partir del trabajo de campo realizado con dos dirigentes indígenas de la Área de Desarrollo Indígena (ADI) Jiwasa Oraje en Matilla, en el marco de una investigación cualitativa de tipo etnográfico realizada en la región de Tarapacá entre los años 2018 y 2022. Durante dicha investigación se realizaron 50 entrevistas con dirigentes indígenas, asesores de las comunidades, agricultores del sector de Pica, representantes de empresas mineras y funcionarios estatales del Servicio de Evaluación Ambiental (SEA) y de la Dirección General de Aguas (DGA). Además, se utilizaron técnicas de observación participante con la asistencia a los talleres de participación ciudadana organizados por el SEA de Tarapacá, complementadas con conversaciones informales y semiformales a través de las redes sociales. Para este artículo en particular, se ahondará en las entrevistas sostenidas con dirigentes indígenas del sector de Matilla y conversaciones presenciales registradas durante 2018, 2019 y 2020 (vía Zoom). Estas historias relatan las estrategias de las comunidades para imponer sus intereses y sentarse a negociar como "iguales" con las corporaciones mineras, además de narrar y reflexionar sobre la condición indígena actual y los medios legales accesibles

Todas las entrevistas y conversaciones se realizaron con el consentimiento previo e informado de los participantes sobre el contexto y el uso de los datos. Para proteger la identidad de los entrevistados, estos se han anonimizado. Las entrevistas se realizaron siguiendo una guía con preguntas abiertas sobre temas como la transformación cultural, el estrés hídrico, las negociaciones entre comunidades y empresas, los impactos ambientales y la crítica a los estudios de impacto ambiental, etc. Todas las entrevistas fueron registradas en audio, luego transcritas y codificadas en un software de análisis cualitativo (Atlas.ti), siguiendo un proceso iterativo de codificación inductiva y deductiva, lo que permitió desarrollar un análisis de contenido siguiendo la diversidad de relaciones y conexiones temáticas que conforman la compleja red fenoménica de la minería en Chile (Smith, 1990).

RESULTADOS

Un diálogo fallido con Collahuasi

La empresa minera Collahuasi ha apoyado diversos proyectos culturales y educativos en Iquique, Pica y Matilla como parte de su política de responsabilidad social empresarial (RSE). Sin embargo, las líderes, como veremos, critican la influencia de la empresa en los asuntos locales, tal como lo indica una de las dirigentes entrevistadas cuando afirmó que "ellos [Collahuasi] intervienen en las necesidades de la gente […]. Al final, compran la conciencia de la gente, que es lo más preocupante". Ambas coincidían en que, de esta manera, la minera influye en la opinión de la población al inyectarle recursos financieros. Sin embargo, a pesar de su crítica, las dirigentes buscaron presionar a Collahuasi para poder negociar posibles proyectos de desarrollo para la comunidad, pero en las primeras etapas de la conversación con los directivos de Collahuasi surgieron problemas porque "estos querían que nos sentemos con todas las otras organizaciones. Han organizado grupos de trabajo que duran años […]. No tiene mucho sentido, sobre todo con la responsabilidad que tiene Collahuasi" (Dirigente indígena, Matilla, 2018).

A la luz de las estrategias de negociación con las comunidades locales, queda patente que cada compañía minera decide sobre su implementación de estrategias de RSE, la cual no solo depende de la relación con la comunidad, sino también de las características particulares del gerente a cargo de esa unidad, es decir, de sus "habilidades blandas" y capacidades para relacionarse y generar conexiones importantes que pueden influir en la aceptación colectiva y la opinión positiva sobre las actividades mineras. Las llamadas "mesas de trabajo" organizadas por las empresas sirven para discutir y responder a las necesidades de la gente. Sin embargo, en el proceso de observación fue posible apreciar que las empresas interactúan de variadas maneras con las comunidades debido a las distintas estrategias corporativas, así como a la diferente naturaleza de las diversas comunidades y dirigentes indígenas. Desde el punto de vista de los miembros de estas, tales diferencias sobre el modo de operar corporativo son importantes porque dan cuenta de cómo estas responden a los impactos causados y las necesidades de la gente. En las consultas públicas se suele hacer referencias comparativas sobre las medidas de mitigación, compensación y reparación empleadas por las empresas para paliar los efectos medioambientales nocivos, información que se constituye en un conocimiento que permite movilizar las expectativas de las comunidades para exigir mejores medidas ya aplicadas por otras empresas. Las mesas de trabajo funcionan, entonces, como órganos de negociación que –según los relatos– pueden acabar en procesos interminables de conversación sin materializarse en proyectos concretos.

Ambas dirigentes se refirieron a la especificidad de las demandas indígenas y, en esta línea, una de ellas indicó:

> [Les] Insistimos en que exigimos nuestros derechos como indígenas, tal y como se recoge en el Convenio 169 de la OIT y en la Ley Especial de Derechos Indígenas. No queremos sentarnos con otras organizaciones; respetamos sus necesidades, pero no nos sentaremos con la Comunidad Cristiana, ni con el Consejo Local […].

> Estamos discutiendo el Convenio 169 y la Comunidad Cristiana exige vino para su misa (Dirigente indígena, Matilla, 2018).

Estas ideas nos introducen en las complejas reivindicaciones por los derechos indígenas que se posicionan de manera diferenciada a la población no indígena. Las dirigentes interpretan sus demandas como distintas, enfatizando la especificidad cultural que los distingue del resto de las personas del sector:

> Hablamos un lenguaje distinto, [...] estamos hablando de derechos, de invasión del territorio, de extractivismo en nuestros territorios. Tenemos demandas diferentes y por eso estamos convocando a mesas de trabajo separadas [...] hemos empezado a comunicarnos con Collahuasi, en tres o cuatro reuniones, y también un intento de firmar un acuerdo, pero hasta ahora nada concreto (Dirigente indígena, Matilla, 2018).

Aun así, las dirigentes no lograron convencer a los directivos de Collahuasi de que –como indígenas– tienen el derecho a sentarse en mesas de trabajo separadas. Como consecuencia, rompieron sus intentos de llegar a un acuerdo con Collahuasi. Ambas dirigentes insistieron en el trato diferenciado que merecen con base en sus diferencias culturales.

Tácticas y poder en la negociación con TEK

La experiencia en el proceso de negociación con TECK-Quebrada Blanca (TECK-QB) fue distinta a la de Collahuasi, pero no exenta de conflicto. Las dirigentes mantuvieron conversaciones con la empresa entre 2011 y 2012 en un tiempo en que TECK-QB presentó un nuevo proyecto en el Servicio de Evaluación Ambiental (SEA). Tras largas negociaciones, ambas partes acordaron colaborar y trabajar juntas. Sin embargo, la empresa retiró el proyecto de la plataforma anulando así los acuerdos previos. Según las dirigentes, la empresa incumplía sistemáticamente los compromisos, siendo los acuerdos revocados una y otra vez. Pero con el tiempo, las líderes desarrollaron otras formas de presionar a la empresa. Al respecto una de ellas relata:

> Ellos retiraron el proyecto y dijeron: "Todo está cancelado". Pero no quisimos aceptarlo, porque eso es responsabilidad social corporativa. [...] Firmaron un acuerdo, pero luego no quisieron cumplirlo [...] ¿Y qué hicimos entonces? Enviamos una carta a Canadá y les echamos la bronca [...] Me llamó el director de Canadá, el "gringo", creo que apenas me entendió y yo apenas le entendí a él [...] y me dijo: "Quédese tranquila, porque acabo de dar la orden para que la empresa [en Chile] llegue a un acuerdo con usted" (Dirigente indígena, Matilla, 2018).

Esta forma de concebir la RSE no es una recepción pasiva frente a las empresas, de esperar que estas asuman compromisos voluntarios, sino un llamado a exigirlos. Según el relato, la organización indígena buscaba presionar tanto a Collahuasi como a TECK-QB para negociar en igualdad de condiciones, aunque eso significase denunciar su actuar de "mala fe" en las casas matrices. Ambas dirigentes conocen muy bien el enfoque técnico e institucional de las autoridades medioambientales del Estado chileno; saben los momentos

en la evaluación de proyectos en los que aún tienen la oportunidad de alzar la voz y exigir medidas compensatorias. Este llamado al "compromiso" de las empresas se basa en una reivindicación de su derecho a reclamar compensaciones. En este sentido, ambas líderes insisten en que, las comunidades, como legítimas propietarias de los territorios, también deben ser reconocidas como interlocutores en las negociaciones. Tales son las capacidades de los subalternos en contextos de asimetrías de poder (Appadurai, 1990).

Los procesos de negociación también provocan conflictos entre comunidades indígenas porque sus reivindicaciones se expresan a través de prácticas distintas, lo que han conseguido diferentes resultados. Pero las negociaciones son solo una de las tantas formas de comprometerse políticamente con reivindicaciones culturales específicas, lo que ha empujado a la creación de nuevas estrategias y tácticas que posibiliten y enmarquen las posibles acciones a seguir. La carta a Canadá puede ser una expresión de lo que Michel de Certeau llamó "hacer" (1988), refiriéndose a posibles campos de acción específicos en situaciones y contingencias particulares de un momento de confrontación, lo que denota una especie de "antidisciplina", dirá el autor. De Certeau habla de tácticas precisamente para definir procesos dinámicos de resistencia, como en la historia del dominio colonial español:

> Los indios utilizaron a menudo las leyes, las prácticas y las representaciones que les fueron impuestas por la fuerza o por la fascinación para fines distintos de los de sus conquistadores; hicieron de ellas otra cosa; las subvirtieron desde dentro – no rechazándolas o transformándolas (aunque eso también ocurrió), sino mediante muchas formas diferentes de utilizarlas al servicio de reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización a las que no podían escapar. Metaforizaron el orden dominante: lo hicieron funcionar en otro registro. Seguían siendo otros dentro del sistema, que asimilaban y que los asimilaba externamente. (De Certeau, 1988, p. 32).

El autor nos recuerda que "el lugar de la táctica pertenece al otro" (p. XIX). Su carácter es fragmentario y altamente contextual, exige creatividad para transformar las desventajas estructurales en oportunidades. Señala que las tácticas tienen que ver con la apropiación de los medios de dominación existentes, es decir, apropiarse del lugar del poder que son las reglas hegemónicas del Otro. En el caso aquí descrito, esta no se refiere únicamente al uso de la legislación vigente (¡que hay que conocer para poder defenderse!), sino también de la apropiación de los discursos empresariales como la RSE. No se trata solo de esperar a que las empresas cumplan "amablemente" lo que prometen, sino de exigirles porque están continuamente haciendo promesas.

Este es un punto de entrada a la cuestión del poder. Como escribió Foucault (1980), el "poder sólo existe cuando lo ejercen unos sobre otros, sólo cuando se pone en acción, aunque, por supuesto, se inscriba en un campo de escasas posibilidades disponibles apuntaladas por estructuras permanentes" (p. 340). La táctica, por lo tanto, da cuenta de un espacio gris del poder porque se refiere a la creación de un ámbito político marcado, pero no determinado absolutamente, por las asimetrías. Al respecto, De Certeau (1998)

dice que los "débiles deben recurrir continuamente para sus propios fines a fuerzas que les son ajenas" (p. XIX). En ese espacio del otro, organizado a través del poder legal del gobernante, siempre pueden surgir y aprovecharse oportunidades. La subordinación, entonces, parece no ser nunca total. El poder y sus elementos performativos, como las estrategias y las tácticas, operan en un "campo de posibilidades" (Foucault, 1980, p. 341), es decir, vinculadas a la actuación creativa de las acciones humanas. Por lo tanto, a pesar de una asimetría de poder legalmente fundada y administrada por las corporaciones, la resistencia siempre es posible.

Acuerdo no significa alianza

El proceso de negociación entre la comunidad aymara y la empresa minera TECK-QB permitió finalmente que la comunidad obtuviera becas para sus miembros, cierta cantidad de recursos financieros, un pequeño proyecto de elaboración de té de frutas para aprovechar la riqueza vegetal del oasis de Pica, así como la implementación de una lavandería, un negocio de alquiler de maquinaria pesada y el desarrollo de servicios de artesanía y alojamiento. Además, la empresa se comprometió a solicitar proyectos de desarrollo del sector público centrados en el territorio. Todos estos proyectos requieren de mucho tiempo de planificación y una gestión responsable en cuanto al reparto equitativo de funciones y responsabilidades entre los miembros de la comunidad, así como mesas de trabajo constantes entre la organización indígena y la empresa.

"Hemos logrado algunos avances", me decía una de las dirigentes cuando volvimos a conversar en 2020. Estos esfuerzos demuestran la preocupación de la comunidad por generar estrategias de desarrollo a pequeña escala, aunque algunos de esos proyectos tardan en llevarse a cabo. La idea no solo es mejorar las condiciones de vida de las personas del sector, sino también que la organización mejore su autonomía financiera, de manera tal que si bien los proyectos mencionados se llevan a cabo con el financiamiento de las mineras, su ejecución apunta también a la realización de otras actividades productivas no únicamente centradas en las promesas laborales de la minería:

> Porque el objetivo del ADI es ser autónomo. Pero la gente sigue esperando trabajar en la minería. Sin embargo, aquí la gente sigue haciendo agricultura, chacra en menor escala, el tema de los dulces tradicionales de la zona, la producción de té y todo el tema de la pulpa de fruta o fruta congelada. Son cosas locales y no hay que perder eso (Dirigente indígena, Matilla, 2018).

A pesar de la relación financiera con la empresa minera, la comunidad ha intentado mejorar su modelo de autonomía. Porque, tal como indican las dirigentes, no se trata de "pedir cosas", sino de "exigir a esta empresa que contamina" que se implique en el desarrollo local a pequeña escala. Sin embargo, tener acuerdos no significa que no haya conflictos. En el segundo caso analizado, la comunidad se enfrentaba al problema de que en la Declaración de Impacto Ambiental (DIA) presentada por Quebrada Blanca (QB2) la ecozona de Matilla no era considerada *comunidad afectada* dentro de su área de influencia, a pesar de ya tener un acuerdo con la comunidad. "El Estado tampoco nos consideró

sujetos de consulta", nos indicaron las dirigentes durante el trabajo de campo. Por ello solicitaron al titular del proyecto que los incluyera en la consulta, a lo que respondieron que no podían hacerlo, que eso debía hacerlo el SEA. Así que enviaron una carta a dicho organismo pidiendo su inclusión, solicitud que fue rechazada. A continuación, la organización indígena presentó un recurso administrativo ante el SEA, que también fue desestimado. Al respecto, la dirigente aseguró que sus esfuerzos por recurrir al SEA probablemente no tendrían éxito, pero que "ahora estamos agotando todas estas vías", un paso previo para poder litigar ante el Tribunal Ambiental Chileno. En esta misma lógica, también visitó el Congreso para denunciar esta situación. Inmediatamente después de su presentación, la empresa cortó toda comunicación con la organización debido a esta denuncia pública. Enrabiada, me contaba:

> Y tenemos el documento escrito que dice que mientras hagamos algo administrativo no hablarán con nosotros. Entonces preguntamos, ¿dónde está su acuerdo firmado? ¿Dónde está su compromiso social empresarial, que publicitan tanto en sus páginas web? Porque nadie puede impedir que otro tome medidas administrativas sólo para conversar, ¿dónde están los "buenos vecinos"? ¿Dónde están las "relaciones comunitarias"? (Dirigente indígena, Matilla, 2019).

En última instancia, el tema de la responsabilidad de las empresas surge en relación con la cuestión de la buena voluntad. Sin embargo, todo indica que son las comunidades las que deben crear las condiciones para insertarse en estas estructuras administrativas y legales, ya que siempre han ocupado espacios subordinados en estas. No obstante, a pesar de estas condiciones de raigambre institucional y de lenta violencia, han podido desarrollar nuevas tácticas para presionar a las autoridades y empresas, aunque esto signifique abrir nuevos caminos de enfrentamiento.

Queda claro, a partir de los relatos analizados, que la negociación permite generar conexiones que son frágiles debido al avance territorial de la industria extractiva, pero que también permiten desarrollar nuevas formas de consenso. Sin embargo, un acuerdo no significa ni pacto ni alianza entre el sector corporativo y las comunidades, sino una relación de facto movida por el acercamiento de intereses. Conviene, por lo tanto, ahondar en las demandas indígenas ante el avance de la minería que, por un lado, exigen a las empresas cumplir con sus promesas, pero sin concesiones más allá de lo pactado, y, por otro, basándose en un discurso de la diferencia cultural irreductible a la sociedad chilena, siguen sosteniendo en todo momento la crítica permanente al sector extractivo por su operar y su alianza con los gobiernos de turno:

> El otro día hablábamos de un triángulo entre el Estado, la empresa minera y los pueblos indígenas. Los que hablan entre ellos suelen ser el gobierno y las empresas mineras. Los indígenas no hablan. Entonces, de una u otra manera, hay que meterse en esa estructura para que hablemos entre los tres (Dirigente indígena, Matilla, 2019)

A pesar de exigir al sector extractivo ciertos compromisos sociales y medioambientales, la ambivalencia opera muchas veces de manera inconsciente, pero como parte de una

estrategia más amplia. Se trata así de una configuración compleja en los distintos niveles del sentir, pensar y actuar que permite enfrentar al poder de las corporaciones a veces de manera eficaz. Tal es el caso citado de la carta o de la presentación en el Congreso. Combatir la minería al mismo tiempo que se desarrollan otras vías –concesiones, negociaciones y acuerdos– marca la ambivalencia en juego.

Una política de la diferencia: beneficios *vs.* compensaciones

Las normas propuestas por el Convenio 169 de la OIT distinguen claramente las particularidades de los valores culturales y territoriales de los pueblos indígenas como objeto de un trato especial por parte de los gobiernos y las empresas. El Art. 4 señala: "Deberán adoptarse medidas especiales, según proceda, para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados" (OIT, 1989). Siguiendo esta idea, "ser Indígena", entonces, significa sostener una política del reconocimiento distinta a la del resto de la población chilena. Al respecto, una de las dirigentes declara: "No somos iguales. Tenemos derechos… Tenemos leyes especiales, normas internacionales especiales, y por eso no podemos juntarnos todos (en una misma mesa de trabajo)" (Dirigente indígena, Matilla, 2018). Así, mientras los grupos no indígenas piden beneficios económicos, los indígenas exigen compensaciones asociadas a un derecho a ser indemnizados por la destrucción de su territorio ancestral:

> Por eso es súper importante hacer la diferenciación entre las comunidades indígenas y no indígenas. Las no indígenas lo que piden son beneficios, y los indígenas pedimos compensación ante los derechos vulnerados. […] decimos: ellos tienen el deber de darnos. Esto porque están impactando en nuestro territorio y tienen que tener compromisos y tienen que hacerlo porque es su obligación. Porque ellos lo dicen y porque tienen un compromiso social y porque tienen el deber (Dirigente indígena, Matilla, 2018).

Estas ideas articulan demandas territoriales con aquellas normativas que dan sustento a la protección de los territorios frente a la expansión de las fronteras extractivistas. Los reclamos de reconocimiento pueden involucrar y desencadenar diversas formas de reflexión respecto del derecho de decidir su futuro, pero también del uso estratégico del discurso de RSE al demandar una adecuada política de responsabilidad social. Así, la ambivalencia se refleja no en el uso de las normativas, sino en la manera en cómo se le permite a la minería operar en el territorio bajo ciertas condiciones en vista de obtener la justa compensación por la intervención territorial.

Sin embargo, recurrir al acto de distinguir entre indígenas y no indígenas es complejo porque supone una comprensión sustancial de la identidad y cultura indígena, que subyace en sus acciones y comportamiento moral, dada su relación con la tierra, las aguas y el territorio como aspectos diferenciadores. Parece hacerse un uso consciente de la definición abstracta de "indígena" como categoría "universal", presente en las definiciones del derecho nacional e internacional (OIT, 2009). Esta abstracción tiene por efecto el reconocimiento de que un grupo humano comparte características culturales y

territoriales específicas diferentes de un grupo cultural más amplio, razón que lleva a que se abogue por un trato diferente. Así, lo que parece estar en juego es la movilización política de las reivindicaciones de derechos como estrategia general.

Y es que los procesos de negociación, colaboración y resistencia ante los desarrollos mineros, si bien son ambivalentes respecto de la autopercepción de las agencias de algunos grupos indígenas, también configuran la movilización de la diferencia al promover una política de la identidad y la utilización de los complejos legales existentes. Esto enmarca la comprensión de la "cuestión indígena" desde la consideración de los escenarios institucionales, cuestión que implica importantes momentos de concientización y revaloración de lo ambiental, lo territorial y lo cultural. Por ello sostengo que la distinción entre resistir *vs.* negociar es más compleja que la simple oposición entre estos polos. Los procesos de reflexión y reconocimiento que vemos en las narrativas de las dirigentes indígenas analizadas involucran procesos identitarios profundamente críticos para con el mundo que les rodea. Estos se cristalizan en momentos de autodefinición, de comprensión del lugar que ocupan en el mundo, de sus posibilidades y de su margen de poder.

Las comunidades como espacios políticos de resiliencia

Una larga historia de promesas incumplidas, de falsas expectativas de desarrollo y bienestar, han ido forjando el imaginario de un país en creciente ruina ecológica. Las narrativas ocupan un lugar vital en esta investigación por su carácter impugnador y ambivalente. Tales relatos emergen dentro de los territorios intervenidos por la actividad minera, que son también los más expuestos a sus constantes promesas. Al respecto, John Law (2004) comenta que la gente ha sido continuamente entrenada en el arte de la alegoría, el arte de dar otro significado a lo que se dice y a lo que se silencia, es decir, la capacidad de leer entre líneas, de imaginar otras posibilidades de lo que se expresa. Las ambigüedades y ambivalencias son mensajes esenciales de una realidad compleja y caótica. Presuponen la existencia de una pluralidad de mundos posibles que no se agotan en el acto autoritario que expresa una "verdad" sobre una realidad única y determinada.

Las personas que han compartido sus historias sobre los procesos de negociación analizados intentan construir su futuro frente a un marco institucional, una ley y una economía poniendo en práctica diferentes modos de habitabilidad y proyectos de vida (Blaser, 2004). Las comunidades indígenas se han adaptado a un entorno institucional inhóspito, pero también flexible y manejable. La ambigüedad y la ambivalencia, por lo tanto, son expresiones de la vida en un pluriverso: el mundo de los territorios, de los ancestros, por una parte, y el mundo de las instituciones, las leyes, las prescripciones y las reglas definidas por la política y el Estado, por otra. Las decisiones que afectan estas vidas se convierten en decisiones políticas. En los relatos, las personas reinterpretan sus propios actos, desdibujando la línea entre la moral y la política. Como recuerda Fassin (2008), si la moral nos ayuda a comprender la evaluación de determinados principios y prácticas que operan en el mundo social, lo expresamente "político" tiene que ver con el uso previsto de un discurso que funda una elección, un modo de vida y una práctica. Esto permite dar

cuenta del carácter complejo de los discursos y prácticas de los pueblos indígenas y del uso que hacen de las herramientas institucionales y jurídicas de las que disponen. Ello supone una relación compleja entre resistencia, impugnación y negociación.

Reiteradas veces el conflicto ambiental es presentado como libre de ambigüedades, casi como un esquema "comunidad *vs.* empresas", teorizada bajo el término de giro ecoterritorial (Svampa, 2012). Pero esta idea, si bien da cuenta de una importante realidad en Latinoamérica y el mundo de resistencia a proyectos energéticos o extractivos, suele ignorar los elementos aquí trabajados. En un mundo cada vez más globalizado, discursos de la ciencia occidental sobre la destrucción ecológica o el cambio climático pueden sintonizar con otros discursos, como el de los valores ancestrales y la protección del territorio, enarbolados por grupos indígenas que manifiestan su intención de resistir la intrusión minera mientras negocian con ella. Estas formaciones discursivas no siempre son coherentes entre sí –ya que pertenecen a distintos registros semióticos- pero suelen ser frecuentes en las comunidades.

En definitiva, las comunidades son formaciones políticas complejas que, en Chile, se han forjado como proyectos políticos insertos en estructuras de base. Estas "no sólo representan colectivos radicales y experimentos descolonizadores de autodeterminación comunitaria, son espacios de recuperación, sanación y desarrollo" (Zavala, 2013, p. 56). Desde esta perspectiva, las comunidades representan espacios de recuperación de la dominación colonial y en Chile, su carácter político se ha visto reforzado, en nuestro país, por la institucionalización de lo indígena a través de su reconocimiento por parte del Estado. Al respecto, un grupo de investigadores en el campo del extractivismo en Chile comentan:

> Las comunidades son organizaciones políticas y por lo tanto sujetas a las mismas dinámicas que otras organizaciones en el Chile post-dictatorial, que ensayan prácticas democráticas con distintos niveles de participación, que corresponden a redes de poder local e incluso regional, y que pueden establecer distintos tipos de relaciones con el Estado y las empresas mineras. Sus intereses varían entre elementos políticos, de clase, étnicos, de género y ecológicos, que han sido moldeados por las transformaciones socio-ecológicas históricas del norte de Chile (Romero, Videla y Gutiérrez, 2017, 239)

Esta descripción enfatiza el carácter dinámico de las organizaciones indígenas asumiendo una mirada performativa de sus dinámicas en un campo político-institucional y reconociendo las diferencias entre las distintas comunidades a partir de su dimensión histórica y territorial. En este proceso, el papel político de las comunidades indígenas es un rasgo destacable en consonancia con lo que señala Leanne Betasamosake Simpson (2011) sobre la persistencia física de los grupos subalternos. La presencia física del indígena y sus reivindicaciones biopolíticas son lo suficientemente fuertes y poderosas como para considerarlo un acto de resistencia a la larga historia de exterminio físico (Povinelli, 2011). Este contexto de lenta violencia es donde ocurre la "asimilación cultural",

la "aculturación", la "occidentalización" y la "pérdida cultural" que, a su vez, emergen como elementos críticos en la autoconciencia de los indígenas.

Del lado de las comunidades, prácticas como las estrategias de negociación u otros medios de presión son expresión de un proceso de resistencia más amplia. A veces resulta fácil asumir la oposición entre estas como una manera simple de dividir el mundo, pero esta postura socava las diferencias matizadas en discursos complejos y tácticas específicas. Por lo mismo, también es erróneo buscar una lógica dualista de resistencia *vs.* colaboración en las diversas presiones y tácticas desplegadas en el intento de defender los intereses propios, pues ello reduce el campo de acción específico a un esquema unidimensional de "a favor" o "en contra". Una decisión a veces tentadora y a la que sucumben muchos cientistas sociales, ya que el campo social está cargado de intensidades agonísticas. Sin embargo, al mirar detrás de los sentimientos ambivalentes el panorama se torna confuso e incierto. La compleja articulación de discursos, significados, estrategias y reivindicaciones culturales está relacionada con la posición histórica y la transformación perenne de la cultura indígena hoy en Chile.

Evitar romantizar la resistencia indígena y dar cuenta de su inherente ambivalencia y de las contradicciones producidas por la intensa relación entre comunidades indígenas, el Estado y empresas mineras significa también evitar una concepción de las comunidades como espacios "anti-modernos", existentes más allá de la agencia del mercado o del poder estatal. Por el contrario, es precisamente el Estado chileno el que ha fomentado la formación de comunidades desde la Ley Indígena de 1993, que permitió a las comunidades acceder a fondos estatales para su desarrollo territorial. De esta forma, las comunidades entran de lleno en la lógica del control territorial del Estado en lo que respecta al reconocimiento institucional de la cultura indígena.

Hay estimaciones críticas sobre el concepto de "comunidad", como las de Miranda Joseph (2002), que señalan que las comunidades no están situadas más allá de la acción del mercado y que pueden colaborar en la formación de nuevas subjetividades capitalistas que obedecen a los imperativos de producción dictados desde fuera. Las comunidades se presentan como entidades problemáticas en las que abundan el conflicto y el desacuerdo. Reconocer su carácter conflictivo es precisamente resaltar su naturaleza política como instrumento y estrategia necesaria para generar cualquier resistencia a (o colaboración con) la acción estatal o de las empresas mineras, más aún frente a la lógica neocolonial del Estado chileno hacia los pueblos originarios. Estas fricciones están relacionadas con las ambivalencias cotidianas respecto de las prácticas de resistencia/colaboración que conectan con los proyectos de futuro. Estas prácticas y discursos son fenómenos contingentes, pero también históricos, ya que en su mayoría responden al racismo estructural y a la histórica aplicación de una política "evolucionista", en la que la percepción de lo indígena se conecta con una amplia gama de imaginarios de raza y clase que atraviesan la sociedad chilena. La idea fuerza de estas articulaciones es que los indígenas se interponen en el camino del desarrollo.

Neocolonialidad y el enigma de lo auténtico

El pasado y el presente colonial y poscolonial han sido siempre una historia de contacto y de arrogancia cultural (Quijano, 2014). A través de procesos históricos ya puestos en marcha a finales del siglo XIX con la explotación del salitre, las culturas aymara, quechua y atacameña se han visto constantemente presionadas por procesos sociales y económicos, como la proletarización de la mano de obra indígena y la chilenización de los peruanos residentes en Tarapacá (González, 1995). Los aymaras han estado sometidos a una constante presión para adaptarse a la mano de obra requerida, lo que ha formado, en parte, su actual capacidad para manejar el significado de las diferencias culturales. Con estos procesos se ha consolidado históricamente la actual resiliencia de la cultura aymara y quechua en el norte a través de una dinámica de redefinición de las posibilidades de resistencia que les ha permitido desplegar nuevos medios de acción y nuevas estrategias (Yañez y Molina, 2014).

En esta dinámica, las identidades indígenas se redefinen constantemente y se apropian estratégicamente de los elementos de la "cultura dominante chilena". El "espacio" indígena se convierte en espacios intermedios de un proceso continuo de formación de identidades. Según Homi Bhabha (1994), es en la emergencia de intersticios donde se negocia la nacionalidad intersubjetiva y colectiva, los intereses comunitarios o los valores culturales. En este sentido, las comunidades se convierten en espacios en-el-medio, moldeados por imaginarios poscoloniales y una larga historia de subordinación (González, 1995). Por lo tanto, estas diferentes formas de adaptación, como la apropiación de discursos heterogéneos y dispersos que pertenecen a registros occidentales, como el "cambio climático", la "conservación de la naturaleza" y la "sostenibilidad", se convierten en parte integrante de este proceso de hibridez cultural. Algunos de estos discursos permiten integrarse a una concepción indigenista de la protección de la naturaleza y el *sumac kawsay* (Llasag, 2011). De esta manera son parte de una reivindicación transformada y transformadora que se moviliza a través de nuevas formas de articulaciones discursivas abiertas y creativas (Clarke, 2015).

Sostener una visión esencialista de la cultura es imposible sin, a la vez, atribuir "esencia" a los sujetos que la experimentan (Abu-Lughod et al., 1991). Eso significa evaluar lo que hacen los demás con respecto a lo que se espera de ellos, lo cual reduce la diversidad de intereses y de valores de los pueblos originarios a preconcepciones imaginarias. Si su acción no corresponde a la expectativa dada, ese otro se convierte en un "falso otro" (Llobera, 1999) que, debido a su hibridez, es decir inautenticidad, ya no encaja en los imaginarios occidentales.

La cultura occidental siempre ha sentido fascinación por la autenticidad de los modos de vida indígenas. La búsqueda de características auténticas apunta, en última instancia, a la búsqueda de un "núcleo estable" de una identidad que permanece indiferente a los procesos históricos. En este sentido, la identidad siempre ha incluido una comprensión esencialista de la cultura, un núcleo "real", inmutable. Así, la relación entre identidad y

poder integra una dimensión ideológica basada en imaginarios neocoloniales y estructuras de conocimiento en las que siempre se ha hablado "sobre" y "en nombre" de esos "Otros", ya sean administradores estatales o científicos sociales (Spivak, 2020; Todd, 2016), dado que cualquier noción de "singularidad" de los sujetos indígenas ha sido moldeada históricamente a través de la experiencia colonial y neocolonial (Fanon, 2004).

En cuanto a la cuestión de quién es "auténticamente indígena", se superponen varias dimensiones de la exotización. A este respecto, Linda Tuhiwai Smith (2012) argumenta:

> El propósito de comentar tal concepto es que lo que cuenta como "auténtico" es utilizado por Occidente como uno de los criterios para determinar quién es realmente indígena, quién merece ser salvado, quién es todavía inocente y está libre de la contaminación occidental. Hay una tendencia muy fuerte en la investigación a retrotraer este argumento a un "esencialismo" biológico relacionado con la raza, porque la idea de cultura es mucho más difícil de controlar. En el centro de esta visión de la autenticidad se encuentra la creencia de que las culturas indígenas no pueden cambiar, no pueden recrearse a sí mismas y seguir afirmando que son indígenas. Tampoco pueden ser complicadas, internamente diversas o contradictorias. Sólo Occidente tiene ese privilegio (p. 77).

La idea de contaminación es importante para entender el rasgo problemático de una identidad poscolonial sometida a una presión constante para mantener su pureza. ¡Pero es que siempre han sido todo menos puro! (Shotwell, 2016). Pero esta idea, más que abogar por términos "raciales", supone la contaminación simbólica con valores supuestamente extraños a los propios. Aquí entran supuestos normativos con estimaciones de autenticidad basadas en creencias sobre la pureza ética y moral de un indígena que, más allá de su real condición de vida, debe defender su territorio ante la avanzada minera (Simpson, 2013). Esta idea de un *noble salvaje ecológico* (Berkes, 2008) constituye una figura de indígena abstracta en relación con sus condiciones reales de existencia. Es decir, estamos ante un imaginario neocolonial que traza los contornos de la definición y evaluación del "otro" que, a su vez, también afecta a los propios indígenas en lo relativo a su identidad territorial a la luz de la concesión cedida a las corporaciones. No me refiero con esto a que, al negociar, los indígenas en el norte de Chile se vuelven "menos" indígenas, ni que "traicionen" sus valores ancestrales, sino que este imaginario neocolonial opera a veces también en la autoconciencia indígena afectando su propia manera de operar en el mundo. Ahí es donde radica la importancia de la ambivalencia como elemento afectivo y discursivo respecto de la intromisión minera, como amenaza y como promesa.

CONCLUSIONES

Los dirigentes de la comunidad aymara de la ecozona de Matilla han llevado adelante procesos de diálogo y negociación con el sector minero a fin de mejorar sus condiciones de vida. En este artículo hemos indagado en las narrativas de dos dirigentes indígenas sobre las estrategias de negociación de las comunidades examinando críticamente su discurso. Las negociaciones descritas involucran el uso consciente de ciertos dispositivos corporativos, como la RSE, la politización del derecho indígena ante el extractivismo y la

movilización de la diferencia cultural como estrategias de enfrentamiento ante una asimetría estructural propia de la realidad social e institucional chilena. Hemos analizado esta configuración discursiva en términos de ambivalencias que persisten a la hora de negociar, y que demuestran la complejidad y la trasformación del mundo indígena ante su perenne contacto con el Estado, las instituciones y el sector corporativo.

Como cientistas sociales solemos abocarnos al estudio de conflictos socio y medioambientales concebidos como una realidad en disputa, de actores sociales enfrentados unos a otros, ignorando a veces las silenciosas alianzas o concesiones realizadas, pero debemos ser conscientes que, más allá de las estrategias de los grupos subalternos para defenderse del poder neocolonial, legal y administrativo, el abordaje analítico de estas estrategias y ambivalencias da cuenta de una dimensión afectiva cultural y política que rompe ciertos dualismos que no permiten percibir la rica complejidad fenoménica de una realidad agonística. Esto nos exige reconocer la hibridez del mundo indígena, su infinita complejidad y su carácter transmoderno como diría el filósofo Enrique Dussel (2019), es decir, moderno y no moderno a la vez. Solo así las ambigüedades y ambivalencias de las articulaciones discursivas, estrategias y prácticas adquieren sentido, enmarcadas en un largo proceso de lucha.

REFERENCIAS

Abu-Lughod, L., Appadurai, A., Limon, J. E., Ortner, S. B., Rabinow, P., Trouillot, M.-R., Vincent, J. y Watson, G. (1991). *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.

Antonelli, M. (2016). Formaciones predatorias: Fragmentos de un prisma bio(tanato)político sobre extractivismo y capitalismo contemporáneo. En *Actuel Marx Nº 20: El sociometabolismo del capital y la depredación de la vida: Debates sobre el extractivismo* (pp. 155-180). Santiago de Chile: LOM.

Appadurai, A. (1990). Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Theory, Culture & Society*, 7, 295-310. https://doi.org/10.1177/026327690007002017

Astorga, R. (2019). *Gobernanza e institucionalidad ambiental en Chile: Cómo inciden en el crecimiento económico*. Santiago de Chile: CIEPLAN.

Ballard, Ch. y Banks, G. (2003). Ressource wars: The anthropology of mining. *Annual Review of Anthropology*, 32, 287–313. https://www.jstor.org/stable/25064831

Berkes, F. (2008). *Sacred ecology*. Nueva York: Routledge.

Berliner, D., Lambek, M., Schweder, R., Irvine, R. & Piette, A. (2016). Anthropology and the study of contradictions. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 6(1). https://doi.org/10.14318/hau6.1.002

Bhabha, H. (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. *Discipleship, A Special Issue on Psychoanalysis*, 28, 125-133. http://www.jstor.org/stable/778467?origin=JSTOR-pdf

Blaser, M. (2004). Life projects: Indigenous peoples' agency and development. En Blaser, M., Feit, H. A. y McRae, G. (Eds.), *In the way of development indigenous peoples, life projects and globalization.* Londres: Zed Books.

Certeau, M. de (1988). *The practice of everyday life.* Oakland: University of California Press.

Clarke, J. (2015). Stuart Hall and the theory and practice of articulation. *Discourse, Studies in the Cultural Politics of Education*, 36(2), 275-286. https://doi.org/10.1080/01596306.2015.1013247

Cornejo, S. M., & Niewöhner, J. (2021). How central water management impacts local livelihoods: An ethnographic case study of mining water extraction in Tarapacá, Chile. *Water*, 13. https://doi.org/10.3390/w13243542

Dunlap, A. y Jakobsen, J. (2020). Introduction: Consuming everything: Capitalism and the imperative of total extractivism. En A. Dunlap y J. Jakobsen (Eds.), *The violent technologies of extraction: Political ecology, critical agrarian studies and the capitalist worldeater* (pp. 1-12). Cham: Palgrave Pivot. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26852-7_1

Dussel, Enrique. (2019). *CONFERENCIA DR. ENRIQUE DUSSEL - TRANSMODERNIDAD*. https://www.youtube.com/watch?v=h71YcSmeDjY

Fanon, F. (2004). *The wretched of the earth*. Nueva York: Grove.

Fassin, D. (2008). Beyond good and evil?: Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, 8(4), 333–344. https://doi.org/10.1177/1463499608096642

Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. Nueva York: Pantheon.

González, S. (1995). El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá: Violencia y nacionalismo entre 1907-1950. *Revista de Ciencias Sociales*, 4(5), 42–56. https://doi.org/10.61303/07172257.v4i5.30

Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En J. Schuldt et al., *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 187-225). Quito: Centro Andino de Acción Popular, Centro Latinoamericano de Ecología Social.

Gudynas, E. (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo latinoamericano. *Nueva Sociedad*, 237, 128-146. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3824_1.pdf

OIT (2009). *Indigenous and tribal peoples' rights in practice: A guide to ILO Convention No. 169*. Organización Internacional del Trabajo. http://www.ilo.org/global/publications/ilo-bookstore/order-online/books/WCMS_171810/lang--en/index.htm

Jacka, J. K. (2018). The anthropology of mining: The social and environmental impacts of resource extraction in the mineral age. *Annual Review of Anthropology*, 47, 61-77. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050156

Joseph, M. (2002). *Against the romance of community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kierans, C. y Bell, K. (2017). Cultivating ambivalence: Methodological considerations for anthropology. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 23-44. https://doi.org/10.14318/hau7.2.006

Law, J. (2004). *After method: Mess in social science research*. Londres y Nueva York: Routledge. http://www.routledge.com/books/details/9780415341752/

Llasag, R. (2011). Derechos de la naturaleza: Una mirada desde la filosofía indígena y la Constitución. En C. Espinosa Gallegos-Anda y C. Pérez Fernández (Eds.), *Los derechos de la naturaleza y naturaleza de sus derechos* (pp. 75-92). Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Subsecretaría de Desarrollo Normativo.

Llobera, J. (1999). *La identidad de la antropología* (2° ed.). Barcelona: Anagrama.

Ødegaard, C. y Rivera, J. (Eds.) (2019). *Indigenous life projects and extractivism: Ethnographies from South America*. Londres: Palgrave Macmillan.

Povinelli, E. (2016). *Geontologies: A requiem to late liberalism.* Durham: Duke University Press.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificacion social. En B. de S. Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur (perspectivas)* (pp. 67-107). Madrid: Akal.

Ramos, A. (1992). El indio hiperreal. *Serie Antropologia*, 135, 1-18. https://studylib.es/doc/8979050/el-indio-hiperreal.-ramos

Rivera, C. S. (2018). *Un mundo chi´xi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Romero, H., Videla, A y Gutiérrez, F. (2017). Explorando conflictos entre comunidades indígenas y la industria minera en Chile: Las transformaciones socioambientales de la región de Tarapacá y el caso de Lagunillas. *Estudios Atacameños*, 55, 231-250. https://doi.org/10.4067/S0718-10432017005000019

Shotwell, A. (2016). *Against purity: Living ethically in compromised times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Simpson, L. B. (2013). Dancing the world into being: A conversation with Idle No More's Leanne Simpson. Naomi Klein (Entrevistadora). *Yes Magazine*, 6 de marzo. https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson

Smith, D. E. (1990). *The conceptual practices of power: A feminist sociology of knowldge*. Lebanon: Northeastern University Press.

Spivak, G. C. (2020). *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne artikulation*). Berlín: Verlag Turia, Kant.

Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *Observatorio Social de América Latina*, 32, 15-38. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf

Terram. (2023). *Lleve su 'Chile verde': De las promesas al desarrollo verde.* https://www.terram.cl/2023/12/balance-ambiental-fundacion-terram-2023-lleve-su-chileverde-de-las-promesas-al-desarrollismo-verde-del-gobierno/

Todd, Z. (2016). An indigenous feminist's take on the ontological turn: 'Ontology' is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology,* 29(1). https://doi.org/10.1111/johs.12124

Tuhiwai-Smith, L. (2012). *Decolonizing methodologies research and indigenous peoples*. Londres: Zed.

United Nations (2018). Regional agreement on access to information, public participation and justice in environmental matters in Latin America and the Caribbean. Organización de las Naciones Unidas. https://treaties.un.org/doc/Treaties/2018/03/20180312%2003-04%20PM/CTC-XXVII-18.pdf

Welker, M. (2014). *Enacting the corporation: An American mining firm in post-authoritarian Indonesia*. Oakland: University of California Press.

Yáñez, N. y Molina, R. (2014). *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile.* Santiago de Chile: LOM.

Zavala, M. (2013). What do we mean by decolonizing research strategies? Lessons from decolonizing, indigenous research projects in New Zealand and Latin America. *Decolonization: Indigeneity, Education and Society,* 2, 55-71. https://digitalcommons.chapman.edu/education_articles/106/