



UNIVERSIDAD
CATOLICA DE
TEMUCO

Facultad de Ciencias Sociales

CUHSO

CULTURA - HOMBRE - SOCIEDAD

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO CUHSO VOLUMEN 21 / 2011

MUJERES QUECHUA EN UNA MANIFESTACIÓN PÚBLICA, CUSCO, 12 DE OCTUBRE 2002 / Fotografía / ALVARO BELLO MALDONADO



2 0 1 1
ISSN 0716-1557

21



UNIVERSIDAD
CATOLICA DE
TEMUCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

CUIISO

CULTURA - HOMBRE - SOCIEDAD

21
2011
ISSN 0716-1557

La Revista Cultura-Hombre-Sociedad es editada por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Temuco. Publica artículos inéditos en el campo de las Ciencias Sociales, en especial en las líneas disciplinares de la Facultad, en temas como: Relaciones Interétnicas, Derechos Humanos, Desarrollo Social y Cultural, Disciplina e Interdisciplina y Marginalidad Urbana.

Actualmente la revista CUHSO es una publicación bianual y está indexada en Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).

Representante Legal

Alberto Vásquez Tapia
Rector

Director Revista CUHSO

Dr. Ricardo Salas Astrain

Coordinador académico de este volumen

Dr. Álvaro Bello Maldonado

Coordinadora Ediciones UC Temuco

Dirección General de Investigación y Postgrado
Andrea Rubilar Urra

Consejo editorial

Álvaro Bello, Universidad Católica de Temuco, Chile
Alcira Bonilla, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Raúl Fornet-Betancourt, Universidad de Bremen, Alemania
Ricardo Grinspun, Universidad de York, Canadá
Cristian Parker, Instituto IDEA-USACH, Chile

Maya Pérez Ruiz, UAM-I, México.
Ricardo Salas Astrain, Universidad Católica de Temuco.
Eduardo Sevilla Guzmán, Universidad de Córdoba, España
José Manuel Zavala, Universidad Católica de Temuco

Comité científico

Marcos Aguirre, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago-Chile.
Helder Binimelis, Universidad Católica de Temuco.
Claudio Boltzmann, Universidad de Friburgo, Suiza.
Magaly Cabrolié, Universidad Católica de Temuco, Chile.
Iván Canales, Universidad Católica del Maule, Chile.
Alfredo Carballada, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Francisca de la Maza, Pontificia Universidad Católica de Chile.
Mónica de Martino, Universidad de la República Uruguay, Uruguay.
Noelia Carrasco, Universidad de Concepción, Chile.

Fabien Le Boennec, Universidad Católica Temuco, Chile.
Alejandro Moreno, Universidad de Carabobo, Venezuela.
Lino Morán, Universidad del Zulia, Venezuela.
Carlos Pagano, Universidad Católica de Salta, Argentina.
Jovino Pizzi, Universidad Federal de Pelotas, Brasil.
Rodrigo Pulgar, Universidad de Concepción, Chile.
Pablo Salvat, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
Juan Carlos Skewes, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
Francisco Ther, Universidad de Los Lagos, Chile.
Enric Porqueres, Escuela de Altos Estudios Paris, Francia.



Revista Cultura-Hombre-Sociedad, CUHSO por Universidad Católica de Temuco se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-Licenciar Igual 3.0 Unported.

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Católica de Temuco
Casilla 15-D
Email: cuhso@uctemuco.cl

Fono-Fax: 56- 045- 205233
Temuco, Región de La Araucanía, Chile.

Cultura-Hombre-Sociedad
Revista CUHSO ISSN: 0716-1557
Volumen 21 N° 1 2011

Concepto de portada: Renzo Vaccaro, Escuela de Artes, Universidad Católica de Temuco.

Diseño de portada: Rodrigo Gallardo Zaldueño, Escuela de Artes, Universidad Católica de Temuco
Impresión: Alfabeta Artes Gráficas

Revista Cultura-Hombre-Sociedad, CUHSO, cuenta con la asesoría y financiamiento de la Dirección General de Investigación y Postgrado, en el marco de la estrategia de apoyo institucional a las publicaciones científicas UC Temuco - 2011.

ÍNDICE

EDITORIAL	5
ARTÍCULOS	
Territorio y Poder: La reivindicación territorial de los indígenas de la amazonia boliviana GABRIELA CANEDO VÁSQUEZ	7
Autonomías indígenas, naciones originarias y sistema político local. El caso del ayllu Kirkyawi (Bolivia) NELSON ANTEQUERA	23
Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México ÁLVARO BELLO MALDONADO	39
Esa vieja costumbre de protegerse del mercado. Etnografía de un 'proceso económico' entre los Nahuas de la Huasteca CLAUDIO ESPINOZA ARAYA	59
Gobierno indígena y política social. Programa de Desarrollo Integral para la Tribu Yaqui, Sonora, México. FRANCISCA DE LA MAZA	75
La comunidad de Mezcala y la recreación étnica ante la globalización neoliberal. SANTIAGO BASTOS	85
Reconstrucción intraétnica: reflexiones acerca de los procesos de reconstrucción territorial en Koliko, en la comuna de Carahue, IX Región. SERGIO CANIUQUEO	103
RECENSIONES	
Interculturalidad en contexto mapuche. Neuquén: EDUCO-Editorial de la Universidad Nacional del Comahue. DIANA MARTÍN	127
Los derechos humanos en Chile: La evaluación de la sociedad civil, los pueblos indígenas y las Naciones Unidas, Compilado por Observatorio Ciudadano, Temuco. ÁLVARO BELLO	129
NORMA PARA AUTORES	131

EDITORIAL

Este nuevo número de Revista CUHSO, editado por el Dr. Álvaro Bello, tiene como principal objetivo la situación de los grupos y movimientos indígenas en América Latina y se concentra principalmente en el estudio de casos ligado a cuatro países: Bolivia, México, Guatemala y Chile. Nos parece que en estas dos últimas décadas surge en estos países un diagnóstico cada vez complejo de las dificultades que encuentran las sociedades, las clases y los grupos sociales y las minorías étnicas para alcanzar un desarrollo acorde a sus raíces culturales. Se entiende la relevancia que asume el tema del desarrollo para las instituciones internacionales y gubernamentales, que buscan hoy mostrar que el desarrollo no es solo sinónimo de crecimiento económico o de satisfacción de ciertas necesidades básicas, o una propuesta que responde solo a la lógica de los países muy industrializados, es así como nacen expresiones nuevas: “desarrollo humano”, “desarrollo social”, “desarrollo integrado” y “desarrollo sustentable”, entre otras, pero donde no siempre quedan suficientemente claras las dificultades en concreto que experimentan las comunidades étnicas de vida para proyectar sus modos de producir, consumir y distribuir. Este número especial de CUHSO quiere aportar a esta problemática.

La problemática sociocultural que se plantea es muy interesante desde un punto de vista teórico y práctico, porque si se toma esta experiencia de base se podría discutir dos tipos de presupuestos de los estudios culturales del desarrollo en estas últimas décadas. Se ha exagerado a veces los rasgos tradicionales de las sociedades indígenas y se han despreciado la relevancia de los mecanismos de impacto del contacto y de la evolución económica y política de la sociedad mayoritaria sobre la indígena y viceversa. En segundo lugar, se podría discutir también un análisis cultural de los pueblos indígenas en un marco de relaciones internacionales colonialistas basadas en la dominación y hegemonía con que Occidente

ha despreciado los procesos interiores que ha conducido a los pueblos indígenas hacia la utilización de técnicas y conocimientos que les ha aportado la sociedad chilena.

El análisis de lo que acontece en Bolivia se realiza en dos importantes trabajos: el artículo de Gabriela Canedo Vásquez, intitulado “Territorio y Poder: La reivindicación territorial de los indígenas de la amazonia boliviana”, muestra la centralidad que tiene el territorio y la demanda territorial para los indígenas de la amazonia boliviana. Estudiando el manejo territorial itinerante y la percepción del territorio que tenían los indígenas en la provincia Mojos del departamento del Beni, se muestra cómo se ha transformado a partir del marco estatal -concretamente desde la ley INRA-. En este sentido, la concepción ilimitada del territorio se ha transformado en un territorio limitado, cercado por propiedades privadas. De este modo, el territorio al convertirse en una de las demandas centrales de la organización indígena, es el elemento que les permite posicionarse políticamente en un escenario local y nacional.

El artículo de Nelson Antequera, “Autonomías indígenas, naciones originarias y sistema político local. El caso del *ayllu* Kirkyawí (Bolivia)”, permite comprender las transformaciones políticas de las comunidades indígenas de la región andina de Bolivia a partir de las reformas estatales implementadas en la década de 1990, desde una perspectiva que atiende a la manera como el *ayllu* Kirkyawí se ha reconfigurado política y organizativamente a partir del nuevo marco legal, institucional y político, se muestra cómo es necesario pasar del “reconocimiento” de la diversidad étnica y cultural a la construcción de un sistema político administrativo que contemple la posibilidad de que las comunidades indígenas puedan construir su verdadera autonomía; es decir, que ellas determinen el sistema político por el que les conviene regirse,

el sistema de autoridades, las instancias de participación, la toma de decisiones y las instancias y formas legislativas propias.

En relación al contexto mexicano, tenemos tres artículos. El primero es el trabajo del Dr. Álvaro Bello, titulado "Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhêrpechas de Nurío y Michoacán en México" se analizan algunas perspectivas teóricas en torno a las categorías de territorio y espacio en contextos indígenas. Se trata de un análisis que intenta revisar las perspectivas tradicionales que vinculan territorio, práctica política y etnicidad en contextos indígenas. El estudio del caso de los purhêrpechas de Michoacán en México, es relevante porque han sido un verdadero "laboratorio" de la antropología mexicana y norteamericana para aplicar conceptos y enfoques como "estudios de área", "regiones de refugio" o "región indígena".

Claudio Espinoza desarrolla en el artículo "Esa vieja costumbre de protegerse del mercado. Etnografía de un 'proceso económico' entre los nahuas de la Huasteca", un proceso económico ocurrido en una comunidad nahua de México, donde se estudia la interacción que se produce en el momento de introducir un programa microcrediticio en la comunidad indígena. El caso sirve para demostrar, una vez más, que las tendencias globales y nacionales terminan siendo relocalizadas por los actores locales.

La Dra. Francisca de la Maza nos propone un trabajo, "Gobierno indígena y política social. Programa de Desarrollo Integral para la Tribu Yaqui", en el que se aborda la situación contemporánea de los yaquis, pueblo indígena del noroeste de México, respecto a sus formas de gobierno indígena y la política social desarrollada por el gobierno federal y estatal mexicano entre los años 1989 y 2003. Durante este periodo se implementó el Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui, basado en la autogestión de los yaquis con importantes apoyos económicos tanto del gobierno federal como estatal.

El Dr. Santiago Bastos escribe un interesante trabajo sobre la situación indígena en Guatemala: "La comunidad de Mezcala y la recreación étnica ante la globalización neoli-

beral", en él nos muestra el conflicto en que está inmersa Mezcala por las amenazas a su tierra comunitaria en el marco de una renovación de la idea misma de comunidad y de los contenidos de la identidad étnica. Ante el derrumbe del sistema posrevolucionario que dio cobijo a la territorialidad de Mezcala desde la legislación agraria, las nuevas propuestas asociadas a la idea de pueblos indígenas -en este caso el Pueblo Coca- están sirviendo para renovar los derechos territoriales y de autogobierno, pero también los contenidos del ser indígena y de la vida comunitaria.

Por su parte Sergio Caniqueo Huirca-pan, en su artículo "Reconstrucción intraétnica: reflexiones acerca de los procesos de reconstrucción territorial en Koliko, en la comuna de Carahue, IX Región", hace una reflexión desde las ciencias sociales para abordar los esfuerzos de reconstrucción intraétnica, a partir de la reconstrucción de territorios mapuche, abordando los problemas de fuentes y de metodología a partir del mapuche *kimun* y la ciencia, como perspectivas de conocimientos capaces de complementarse.

Como recapitulación, se podría indicar que según los estudios de terreno tanto en el caso del pueblo mapuche como de otros pueblos indígenas, se observa frecuentemente que las comunidades originarias se apropian y se integran a los nuevos procesos de modernización económicos, político-jurídicos y culturales, la mayor parte de las veces, a partir de sus propias matrices culturales y étnicas. Si estos datos son correctos, no se puede pensar la "integración" y la "resistencia" de las sociedades indígenas "en bloque" a la sociedad dominante, sino que es un dinamismo en el que habría que considerar las diferentes interpenetraciones que se producen a través de relaciones permanentes en el tiempo, al entrecruzamiento entre áreas de la economía y de la cultura, a los vínculos entre grupos tanto de las comunidades como de la sociedad dominante.

Ricardo Salas Astráin
Director

EDITORIAL

The principal theme of this new number of the CUHSO Review, edited by Dr. Alvaro Bello, is the situation of indigenous groups and movements in Latin America, concentrating mainly on case studies from four countries: Bolivia, Mexico, Guatemala and Chile. It would appear that, over the last two decades, these countries have presented an increasingly complex diagnosis of the difficulties facing societies, social classes and groups, and ethnic minorities in achieving development consistent with their cultural roots. We see the importance that the subject of development is assuming for international and government institutions, who today are seeking to demonstrate that the term is not merely a synonym for economic growth or the satisfaction of certain basic needs, or a proposal which responds only to the logic of highly industrialised countries. Thus new expressions are born, such as "human development", "social development", "integrated development" and "sustainable development". However they do not always make sufficiently clear the concrete, everyday difficulties experienced by ethnic communities in projecting their own styles of production, consumption and distribution. It is our aim with this special number of CUHSO to contribute to this debate.

The socio-cultural problem presented is of great interest from both the theoretical and practical angles, since this experience serves as a basis for discussion of two ways of addressing the cultural study of development adopted in recent decades. Firstly, the traditionalist features of indigenous societies have sometimes been exaggerated, and insufficient weight has been given to the importance of the mechanisms of contact and of economic and political evolution through which the majority has impacted on indigenous society and vice-versa. Secondly, place may be given to discussion of a cultural analysis of indigenous peoples in a colonialist framework based on the domination and hegemony with which western society has scor-

ned the internal processes by which indigenous peoples have made use of the techniques and knowledge brought to them by Chilean society.

Events in Bolivia are analysed in two important works: the article by Gabriela Canedo Vásquez, entitled "Territory and Power: The territorial claims of the indigenous peoples of Bolivian Amazonia" demonstrates the central position of territory and territorial claims for the indigenous peoples of Bolivian Amazonia. Through a study of the itinerant management of territory and the perception of territory held by the indigenous peoples of the province of Mojos, Beni department, the author shows how these have been transformed by the introduction of a state framework, specifically the INRA law. In this sense their conception of territory as unlimited has been transformed into one on which it is limited, fenced in by private properties. Thus territory, as one of the central demands of indigenous organizations, has become the vital element in the political positioning of these organizations on the local and national stage.

Nelson Antequera's article, "Indigenous autonomy, first nations and local political systems. The case of *ayllu* Kirkyawi (Bolivia)", explains the political transformation of indigenous communities in the Andean region of Bolivia as a result of state reforms implemented in the 1990s, from a perspective focused on how the politics and organization of *ayllu* Kirkyawi have been reconfigured by the new legal, institutional and political framework. The author demonstrates the need to pass from "recognition" of ethnic and cultural diversity to the construction of a political and administrative system which contemplates the possibility of indigenous communities being able to construct their own true autonomy; in other words, of allowing them to determine the political system by which they wish to govern themselves, in terms of authorities, opportunities for participation, decision-making, and their own legal forms and institutions.

There are three articles discussing the situation in Mexico. The first is the work of Dr. Alvaro Bello, entitled "Space and territory in the anthropological perspective. The case of the Purhérpechas of Nurío and Michoacán in México", which analyses some theoretical perspectives on the categories of territory and space in indigenous contexts. The aim of the analysis is to review the traditional perspectives linking territory, political practice and ethnicity in indigenous contexts. The case study of the Purhérpechas of Michoacán in Mexico is important because it has been a real "laboratory" of Mexican and North American anthropology for the application of concepts and focuses such as "area studies", "regions of refuge" and "indigenous regions".

In his article "This old custom of self-protection from the market. The ethnography of an 'economic process' among the Nahuas of Huasteca", Claudio Espinoza examines an economic process which occurred in a Nahua community in Mexico, studying the interaction which occurs when a microcredit programme is introduced into the indigenous community. This case serves to show, once again, that global and national trends end up being relocated by local actors.

Dr. Francisca de la Maza offers her work "Indigenous government and social policy. Integrated Development Programme for the Yaqui Tribe", which addresses the contemporary situation of the Yaquis, an indigenous people of north-western Mexico. It examines their forms of indigenous government and the social policy developed by the federal and state governments between 1989 and 2003. During this period the Integrated Development Programme for the Yaqui Tribe was implemented, based on self-management by the Yaquis with important economic support from both the federal and state governments.

Dr. Santiago Bastos writes an interesting article on the situation of indigenous peoples in Guatemala: "The Mezcala community and ethnic recreation in the face of neoliberal globalisation", in which he shows us the conflict in which Mezcala is embroiled due to threats to its community lands in the context of a renovation of the idea of community and of the contents of ethnic identity. With the collapse of the post-revolutionary system which sheltered Mezcala

territoriality from agrarian legislation, the new proposals associated with the idea of indigenous peoples - in this case the Coca People - are being used to renew rights to territory and self-government, and also the contents of indigenous existence and community life.

Sergio Caniuqueo Huircapan, in his article "Intra-ethnic reconstruction: reflections on territorial reconstruction processes in Koliko, in the Carahue District, IX Region", takes the perspective of the social sciences to reflect on efforts at intra-ethnic reconstruction, based on the reconstruction of Mapuche territories, addressing the problems of sources and methodology using the Mapuche *kimun* and western science as perspectives which may be complementary.

To recapitulate, it is frequently observed, in field studies of both the Mapuche and other indigenous peoples, that original communities most often appropriate, and integrate into, new modernisation processes in the economic, political-legal and cultural fields from the starting point of their own cultural and ethnic matrices. If these data are correct, the "integration" and "resistance" of indigenous societies with respect to the dominant society cannot be thought of "en bloc". Rather, they form a dynamic in which we must consider the various kinds of interpenetration which occur through permanent relations in time, the cross-fertilisation between economy and culture, and the links between groups both from the communities and from the dominant society.

Ricardo Salas Astráin
Director

ARTÍCULOS

Territorio y Poder: La reivindicación territorial de los indígenas de la amazonia boliviana

Land and power: the territorial claims of indigenous people in the Bolivian Amazon

Recibido: 20 de noviembre de 2010
Aprobado: 12 de Abril de 2011)

Gabriela Canedo Vásquez¹

RESUMEN

El artículo pretende mostrar la centralidad que tiene el territorio y la demanda territorial para los grupos indígenas de la amazonia boliviana. El territorio tiene un papel importante en la reproducción cultural y en la organización política. La investigación se llevó a cabo en la provincia Mojos del departamento del Beni, y muestra que el manejo territorial itinerante y la percepción del territorio que tenían los grupos indígenas se ha transformado a partir del marco estatal -concretamente desde la ley INRA-. Hoy en día los indígenas demandan títulos de propiedad de los espacios ocupados, ante el avasallamiento de los blancos/karayanas. Es así que aquella concepción ilimitada del territorio, propio de los pueblos panindios, se ha transformado, pues en la actualidad los indígenas perciben un territorio limitado, cercado por propiedades privadas. Sin embargo, el territorio al convertirse en una de las demandas centrales de la organización indígena, es el elemento que les permite posicionarse políticamente en un escenario local y nacional.

Palabras clave: territorio, poder, pueblos indígenas, cultura, Estado.

ABSTRACT

The article shows that the territory and the territorial claims are two key issues for the amazonian indigenous peoples in Bolivia. The territory has an important role in cultural reproduction and political organization. The research was conducted in Mojos (Beni). We explain how the itinerant way of territorial occupation has changed since the implementation of land policies from the state. Nowadays, indigenous peoples claim the legal recognition of their old territories to face the "white men" illegal occupations.

So that conception of an unlimited territory has changed. Today, they perceive a limited territory, surrounded by private properties. However, the territory has become one of the central demands of the indigenous organizations and so, allows them to position themselves politically in local and national stage.

Key words: territory, power, indigenous people, culture, State

¹ Socióloga boliviana y Doctora en Antropología Social por el CIESAS-México. Correo: gcanedovasquez@yahoo.com

Introducción

El interés de este artículo se centra en desarrollar las transformaciones que ha sufrido el territorio para los grupos indígenas. Los grupos amazónicos en general y los que se encuentran en Mojos en particular tienen una concepción del territorio que implica una extensión ilimitada, un espacio geográfico apropiado que no tiene cercos ni títulos de propiedad. Esta concepción se la ve aún en el manejo territorial itinerante que practican los mojeños y que se tradujo en la versión mítica de la búsqueda de la Loma Santa². Ante la creciente presencia de estancias ganaderas y comerciantes madereros, en la actualidad los indígenas mojeños -al igual que la mayoría de los grupos de tierras bajas- se encuentran defendiendo sus territorios bajo la figura legal de Tierra Comunitaria de Origen (TCO) contemplada en la Ley estatal del INRA³. Esta defensa ha implicado un sinnúmero de hitos rojos que reflejan el proceso conflictivo del saneamiento de tierras.

Sostenemos que se ha dado una transformación de aquella concepción y manejo ilimitado del territorio y todo lo que ella implicaba (posibilidad de distanciarse de las presiones blanco-mestizas, posibilidad de caza y pesca sin restricciones, posibilidad de tránsito sin prohibiciones) a una concepción donde el territorio tiene límites y tiene que ser defendido -por medio de la obtención de títulos de propiedad, marchas demandando la aproba-

ción de decretos, leyes y reglamentos- para preservar los últimos espacios que les quedan para habitar.

Esta transformación en la concepción de territorio ha dado lugar también a una nueva relación con el Estado y la sociedad nacional, en la cual se pone de relieve la identidad indígena reconstituida en esta misma lucha por el territorio. Los pueblos indígenas a través de la Ley INRA, han entrado en el ámbito del dominio estatal, porque si bien existe un permanente cuestionamiento al Estado, actualmente es en este marco en el que quieren ser reconocidos, de otra manera no se entendería la demanda de la figura de propiedad como Tierra Comunitaria de Origen (TCO) en Mojos. Es así que esta opción por la legalidad debe ser entendida en dos sentidos: primero, como una respuesta del sector indígena que tiene la intención de definir legalmente sus vínculos con la sociedad nacional y su relación con el Estado, y segundo, como parte de la asimilación de los grupos indígenas por el Estado y la sociedad nacional de los que permanentemente habían tratado de alejarse.

La defensa del territorio y la reivindicación de una identidad indígena han llevado a las organizaciones no solo a demandar reconocimiento y protección de parte del Estado, sino a insertarse en el mismo a través de la participación política. El avance político de las organizaciones indígenas ha logrado la conquista de espacios del poder estatal. Con-

² Ante el constante avasallamiento de los grupos indígenas por parte de los blanco-mestizos *karayanas*, en Mojos se gestaron varios movimientos poblacionales conocidos como "la búsqueda de la Loma Santa", la cual representa el lugar utópico donde habitar; fuera de la presión de los *karayanas*, este movimiento persistió hasta 1984 -año en que se llevó a cabo la última migración de un contingente-; actualmente la Loma Santa en Mojos es revivida simbólicamente como el lugar libre de la influencia foránea de la sociedad oficial, además de representar el lugar donde prima la abundancia de ganado, de frutos y pescado. En este sentido, en el presente trabajo entenderemos la Loma Santa como el lugar utópico, sin límites y que es añorado por los mojeños.

³ La Ley INRA tenía los siguientes objetivos: a) permitir el acceso a la tierra a quien no la posea o la posea insuficientemente; b) garantizar la seguridad jurídica en la posesión de derechos de propiedad de la tierra; c) garantizar el uso sostenible del recurso tierra; d) crear un marco institucional que separa las funciones de otorgación de derechos (a cargo del Instituto Nacional de Reforma Agraria) judiciales (a cargo de la Judicatura Agraria); e) legalizar el mercado de tierras y establecer la venta de tierras fiscales como mecanismo de acceso a la tierra, al tiempo de reconocer el derecho de comunidades campesinas e indígenas de acceder a la tierra de manera gratuita; f) establecer el saneamiento de la propiedad agraria destinada a perfeccionar el derecho propietario; g) establecer un mecanismo articulado entre el pago de impuestos y la reversión; y h) desarrollar un concepto de función económico-social como el uso sostenible de la tierra de acuerdo a su capacidad de uso mayor (INRA, 1997). Y reconoce los siguientes tipos de propiedad: a) el solar campesino y la pequeña propiedad, que son considerados indivisibles e inembargables, no pagan impuestos sobre la tierra y pueden venderse; b) la mediana propiedad, que se caracteriza porque su volumen de producción se destina al mercado, puede venderse y paga impuestos; c) la empresa agropecuaria, que se explota con capital suplementario, puede venderse y paga impuestos; y d) las tierras comunitarias de origen (TCO) y propiedades comunitarias que son consideradas inalienables, indivisibles, inembargables y colectivas, y no pagan impuesto (INRA, 1997).

cretamente en Mojos, el año 2004 por primera vez un indígena llega a ocupar el cargo de alcalde municipal, como parte de la emergencia política de los movimientos indígenas y populares que dos años más tarde se harían del poder político con la elección de Evo Morales como Presidente de la República.

De esta manera, veremos cómo a partir de una ley destinada a regularizar el derecho propietario sobre la tierra, estallan los conflictos entre indígenas y *karayanas*, ahondando las diferencias y oposiciones que existían entre estos dos grupos y cómo la pugna actual que mantienen los grupos indígenas por el territorio, ha desembocado en la incursión de la organización en espacios políticos locales y nacionales.

Contextualización de la problemática en Mojos

Para entender la problemática que a continuación expondremos, es necesario dar las características generales de Bolivia, con el fin de tener un panorama de la composición geográfica y poblacional general.

Bolivia tiene como extensión 1.098.581 km², y una población de 8.274.325 habitantes. Son reconocidos 36 grupos indígenas, de los cuales los quechua y aymara son la mayoría numéricamente y se encuentran principalmente en la parte occidental del país. Los restantes 34 grupos indígenas se hallan diseminados en las tierras bajas de Bolivia, donde se encuentra nuestro lugar de estudio⁴.

Al interior de las tierras bajas se distinguen tres regiones geográficas: el Chaco al sur, el Oriente en la región media y la Amazonía en el norte. En esta última región, en el departamento del Beni, se ubica Mojos.

El departamento del Beni tiene una población total de 362.521, de la que 249.152 son habitantes urbanos y 113.369 son rurales. La población indígena se halla concentrada en 14 grupos indígenas, y suman una población de 50.630 habitantes. Los mojeños son el grupo indígena que mayor cantidad de población tiene⁵.

La invasión y despojo del territorio a los indígenas de la región de Mojos, se remonta a la época misional. Los mojeños no eran pueblos sedentarios ni agricultores, sino más bien nómadas y cazadores-recolectores, por lo tanto se daba un manejo amplio del territorio. En la Colonia los mojeños fueron reducidos por los jesuitas, es decir, concentrados. Los jesuitas implantaron una serie de costumbres que cambiaron sus hábitos y su vida. Con la expulsión de los religiosos y el advenimiento de la época republicana, la situación de los mojeños no fue de las mejores, sino que fueron "enganchados" como mano de obra barata para trabajar en las barracas gomeras. Posteriormente se dio la esclavitud y el trabajo en haciendas y establecimientos agro-ganaderos.

Podemos ver que los pueblos mojeños fueron permanentemente despojados de su territorio y fueron explotados precisamente en virtud de su condición indígena. Ante tal situación, respondieron con una serie de movimientos de escape conocidos desde entonces como "la búsqueda de la Loma Santa".

La reforma agraria de 1953, en el Oriente y las tierras bajas de Bolivia, incentivó el avance de la sociedad blanca-mestiza en base a la actividad ganadera y la consolidación de tierras a favor de los *karayanas*. El justificativo de parte del Estado, radicó en que esas tierras estaban despobladas. Es así que el conflicto entre indígenas y *karayanas* (ganaderos) antes de la Ley INRA (1996), no derivó en confrontaciones abiertas, en parte porque los indígenas solían ocupar sus espacios, sin tener la necesidad de papeles ni títulos que especifiquen dimensiones ni el derecho de propiedad, y ante el conflicto las comunidades indígenas optaban por retirarse a otros parajes. Por su parte los *karayanas* avanzaban lenta y silenciosamente en la ocupación de espacios indígenas. Pese a que las situaciones de confrontación no eran explícitas, los movimientos e itinerancia en busca de espacios que se encontrasen lejos de la presión *karayana* continuaron hasta 1984, año en que se llevó a cabo la última movilización en busca de la Loma Santa.

⁴ Datos sacados del Instituto Nacional de Estadística (2006).

⁵ Datos sacados del Instituto Nacional de Estadística (2002).

A esto se sumó que además de las estancias ganaderas, se hicieron presentes en Mojos las empresas madereras que saqueaban y explotaban indiscriminadamente los árboles maderables y, por lo tanto, producían la alteración del ecosistema. Esta presencia fue el detonante para que la organización política -que se fue formando a la par de los atropellos que sufrían los indígenas- se expresara. En este sentido, podemos afirmar que la organización política en tierras bajas se dio en torno a la defensa de los derechos territoriales. Es así que el territorio se constituye en el elemento aglutinador y que incita a la organización política de los grupos indígenas de tierras bajas.

La defensa del territorio toma un carácter indefectiblemente político, puesto que la defensa y reivindicación territorial se hizo a través de una serie de marchas que exigían el respeto al derecho al territorio y a los recursos naturales. Posteriormente se exigió una ley agraria que regularizara el derecho propietario sobre la tierra. Estas demandas no pueden ser descontextualizadas de la influencia que tuvieron organizaciones internacionales por medio de convenios, como el 169 de la OIT, de organizaciones indígenas (CONAIE⁶, COICA⁷) y finalmente de las ONG que trabajaban en tierras bajas.

La situación de conflicto en Mojos es solo una muestra de lo que ocurre en tierras bajas. Si bien esta se da principalmente entre dos grupos que tienen interés sobre la tierra y el territorio, la interpelación al Estado es una constante, que se fundamenta en el cuestionamiento de los indígenas a la lógica occidental que lo impregna y al grupo de poder que siempre lo ocupó. Este cuestionamiento se da desde una fuerte reafirmación de la identidad étnica.

La defensa del territorio por los indígenas se expresa en la defensa de dos aspectos: primero, la defensa de un espacio objetivo y culturalmente necesario para vivir y reproducirse como grupo, y segundo, en la posibilidad

de transformar las relaciones de poder en Mojos a partir de la incursión en la participación política.

En este sentido, nos encontramos con una paradoja. Por un lado, los grupos indígenas interpelan y cuestionan al Estado, entidad que define la distribución territorial, clasifica a quienes pueden acceder a la tierra y otorga derechos respecto al uso y acceso de la tierra y el territorio (por ejemplo, el manejo y uso de los recursos naturales solo se lo puede hacer si es con carácter tradicional y cultural), y por otro, los grupos indígenas, a partir de la problemática territorial, han entrado a desenvolverse dentro las reglas del juego del marco estatal, pues la exigencia de los derechos se la hace desde el lenguaje y dinámica del Estado.

De esta manera en Mojos la defensa del territorio ha desembocado en la participación política porque la organización indígena ha nacido alrededor de dicha defensa. En este sentido es el territorio el elemento fundamental que lleva a los indígenas a cuestionar las relaciones de poder que se dan en Mojos, que se hallan estructuradas alrededor de la posesión del recurso tierra. Los *karayanas*, que económicamente son el sector poderoso, son los que detentan la mayor parte de las tierras y son los que han monopolizado el poder político, siendo una minoría. La exitosa participación política de las organizaciones indígenas en las elecciones municipales ha significado un gran avance político, como desarrollaremos más adelante.

Estas relaciones de poder de alguna manera están siendo trastocadas con la llegada de un indígena al poder municipal, y asimismo, existe la confianza y apuesta de los indígenas de que alcanzando el poder político se pueda consolidar el territorio.

Si bien adoptamos una definición de territorio donde este solo existe en la medida en que el actor social interviene en él, sostenemos también que en esta intervención el territorio repercute en el actor social⁸.

⁶ Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

⁷ Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.

⁸ En la discusión sobre el concepto de territorio, retomamos a Gumuchian *et al.* (2003: 1), quienes señalan que el territorio es una escena donde se juegan las representaciones en (varios) actos, y es allí donde el actor está omnipresente. De esta manera son los actores los que permiten explicar que el espacio está en movimiento, lo que el autor concibe como

La Loma Santa: significado ilimitado del territorio para los indígenas en Mojos

Un elemento que permite entender el significado que adquiere el territorio para los indígenas, es la "búsqueda de la Loma Santa" que consistió en la búsqueda de un lugar utópico donde se pudiese vivir tranquilamente y sin la presión de los *karayanas*.

La labor misionera de los jesuitas a lo largo de casi un siglo transcurrido entre la fundación de la primera reducción en 1682 hasta su expulsión en 1781, había logrado no solo que los indios mojos acepten la fe católica, sino que había logrado establecer un modelo social y económico sustentado fundamentalmente en la concentración poblacional en las reducciones para protegerlos tanto de los españoles como de los bandeirantes portugueses. Cuando los jesuitas fueron expulsados, comenzó la lenta y paulatina invasión de los territorios por los colonizadores españoles primero y por los criollos en tiempo de la república.

Fue el auge de la explotación del caucho, a fines del siglo XIX, que trajo a las tierras mojeñas una oleada de criollo-mestizos ávidos de riquezas. La población indígena de las regiones fue llevada a la fuerza a las barracas caucheras en condiciones de esclavitud⁹. Entre la población mojeña empezó a revivir la ancestral idea de retornar a sus antiguos parajes de donde habían sido sacados por los misioneros (Riester, 1976:48). Pronto surgieron las voces proféticas que anunciaban la existencia de una Loma Santa, un lugar sagrado donde podrían cazar y pescar lo que quisieran y donde estarían libres de la presencia de los blancos. Los indígenas, de esta manera, empezaron a abandonar las antiguas reducciones

y se internaron en el bosque en busca de la Loma Santa (Lehm, 1999:10).

Lehm sostiene que los movimientos de búsqueda de la Loma Santa tuvieron un carácter milenarista en el que se conjugaron tanto los elementos de la religión mojeña anterior a la llegada de los jesuitas, presentes en la memoria de los pueblos con elementos del mesianismo cristiano y de la cultura guaraní, dando lugar a una ideología milenarista propiamente mojeña (Lehm, 1999:45).

A partir de 1887, fuentes orales y escritas coinciden en que el alejamiento de los mojeños de los ex centros reduccionales, o "el retorno a sus parajes de antaño" como consecuencia de la ruptura del "pacto reduccional", se realizó bajo la modalidad de un movimiento social de carácter milenarista (Lehm, 1999:45-46). Es decir, implicaba la creencia de alcanzar el "paraíso terrenal".

La dinámica de las migraciones milenaristas conduce a procesos de concentración poblacional de cientos de familias en un momento culminante de la convocatoria profética y a momentos de dispersión al quebrarse dicha capacidad de convocatoria. Estos elementos permiten evidenciar la tensión permanente del pueblo mojeño que se debate entre la concentración y la dispersión, entre la sedentarización y la migración. Ella resulta de su experiencia histórica donde se conjugan los sistemas precoloniales y reduccionales en una dinámica que ha permitido la reocupación permanente del espacio. Por otra parte, el movimiento milenarista de la búsqueda de la Loma Santa conduce a un proceso de recuperación de la dinámica de reproducción material y cultural, pues el territorio se lo vuelve

el proceso de territorialización. Es así que todo actor es el corazón mismo de este proceso, de construcción del territorio. Por nuestra parte nos interesa enfatizar la presencia del poder en la lucha territorial, es así que Raffestin (1980) en su obra *Pour une géographie du pouvoir* señala que en el territorio se despliegan todas las relaciones marcadas por el poder. El autor recalca que el espacio es preexistente a toda acción, es una suerte de materia prima, es la realidad preexistente a todo conocimiento y a toda práctica, el objeto sobre el cual los actores manifiestan sus acciones intencionadas. Gumuchian *et al.* (2003: 169) indican que toda construcción territorial es el objeto de determinadas intenciones, de discursos, de acciones de parte de los actores que existen, se posicionan, se movilizan, desenvuelven las estrategias para lograr sus fines. Por último retomamos el concepto de territorio dado por Giménez: "el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales que pueden ser materiales o simbólicas" (Giménez, 2001:6).

⁹ Muchos indígenas de Beni y Pando fueron llevados a la fuerza a los bosques gomeros para extraer el caucho, como peones pagados y al servicio de sus patrones. Como remeros, los mojos se hacían cargo del transporte del caucho a Riberalta, Mato Grosso, Guayamerín, entre otros. Estas condiciones inhumanas de trabajos en los bosques caucheros, produjeron que su población se reduzca drásticamente. Ante esta situación una de las reacciones de los mojos, a la invasión de mestizos al Beni, fue el movimiento de la "Loma Santa" (Riester, 1976:48).

a considerar como el espacio donde es posible el "acceso a una diversidad de ecosistemas y al mismo tiempo la rotación de las áreas agrícolas, de la caza, de pesca y de recolección; elementos que caracterizan al sistema de usos de los recursos en el periodo inmediatamente anterior a la reducción" (Lehm, 1990: 44).

Es así que la búsqueda de la Loma Santa responde al escape de la explotación y presión a la que eran sometidos los indígenas.

Lehm (1999) señala que las migraciones que realizaron algunas comunidades mojeñas eran mesiánicas y periódicas. La búsqueda de la Loma Santa es considerada como un espacio sagrado, de abundancia y sobre todo libre de las presiones socioculturales que diversos agentes de la "sociedad nacional" ejercen sobre ellos.

Una Loma Santa cercada

Un aspecto fundamental que da cuenta de las transformaciones del territorio es que si bien antiguamente los indígenas podían internarse en el monte en busca de la Loma Santa, para vivir libres de presiones de los *karayanas*, actualmente ya no pueden migrar a ningún lado, ni ocupar espacios libres porque ya no existen. El antiguo territorio sin límites tiene propietarios y los espacios se encuentran cercados.

Ahora se acabó la Loma Santa ya no hay la Loma Santa porque ahora si nosotros marchamos y nos vamos...nos encontramos con alambrados, nos chocamos con alambre, nos chocamos con una reja, entonces se acabó la Loma Santa. La Loma Santa es ahora las comunidades donde ahora viven nuestros comunarios esa es la Loma Santa (Entrevista a Orlando Yaviri 081104).

En consecuencia, los indígenas perciben que la Loma Santa se la debe construir y buscar en el lugar que actualmente ocupan. Este discurso acerca de la Loma Santa se da principalmente en los niveles dirigenciales como parte del discurso político de defensa del territorio. Rescatamos la forma exacta como lo manifiesta uno de los entrevistados -dirigente en su momento de la CPEMB y actualmente la segunda cabeza de la CIDOB-, puesto que plasma la vivencia de encontrarse

hoy en día cercados, rodeados por los alambrados de los ganaderos:

si buscamos la Loma Santa, no hay más Loma Santa, si me voy pal norte me encuentro con un alambrado me voy al sur con otro alambrado, al este, al oeste con otro alambrado, dónde está entonces la Loma Santa, digo también al mismo tiempo, no será la Loma Santa donde estamos asentados? y si es bajo esa concepción de idea, entonces la Loma Santa es donde estamos asentados y el deber de nosotros es proteger esa Loma Santa, la verdad entonces, eso también, pienso y algún momento dije también que la Loma Santa es donde estamos y somos como una fiera que está acribillada, que está herida y que, es por escapar de su verdugo en algún momento la fiera tiene que pararse y tiene que atacar, entonces también relaciono esa situación, somos como una fiera herida, que está acorralada y tenemos que atacar, tenemos que atacar para defendernos (Entrevista a Pedro Nuni 040305).

Discursos como este expresan la idea de que es momento de construir ese lugar utópico en el territorio que actualmente se ocupa, sin necesidad de escapar, ni evadir el conflicto. Es decir, hacer del espacio que se habita un lugar sin presiones y apto para disfrutarlo. Para la consecución de este fin se necesita participar de la lucha política.

La afirmación de parte de los dirigentes indígenas, sobre la tarea de construir este lugar ideal en los territorios que les queda y que se encuentran en proceso de consolidación, radica actualmente en la lucha por la reivindicación y defensa de los espacios territoriales. Consideramos que la percepción actual de la *búsqueda de la Loma Santa*, tiene una carga política en la que se hace hincapié, puesto que se afirma la importancia de consolidar los espacios actuales que se ocupan, como única posibilidad de resguardarlos y construir la Loma Santa.

En resumen, podemos afirmar que la búsqueda de la Loma Santa -como se la practicaba antiguamente, evadiendo el conflicto y migrando- responde a la agresión, al despojo, al abuso, a la exclusión a la que constan-

temente han estado sometidos los indígenas mojeños. Asimismo, alude también a ese uso de la territorialidad que ellos tienen, que consiste en el manejo del territorio de manera extensa, de transitar por espacios grandes de forma itinerante.

Concepción del territorio para los mojeños

Una vez que hemos descrito en qué consistió la Loma Santa y su actual percepción sobre ella, pasaremos a abordar la concepción del territorio para los mojeños.

La concepción de territorio de los indígenas se halla muy interiorizada. La itinerancia, la movilidad son aspectos que demuestran el manejo territorial amplio que tiene el indígena. Como sostuvimos anteriormente, la apropiación e interiorización del espacio geográfico es lo que constituye el territorio. Y uno de los elementos que los mojeños no contemplaban en la concepción del territorio, es la finitud y la posesión, puesto que lo consideraban ilimitado. Es así que en el caso de Mojós, el área urbana puede estar dentro la concepción de territorio del indígena, sin que implique posesión del mismo, forma parte de aquellos espacios que suelen usar y recorrer y que se convierten en parte de su vida cotidiana, pues lo transita y mantienen doble residencia (en la comunidad y en algún barrio del pueblo), razón por la que la territorialidad abarca el área rural pero también el centro poblado.

Asimismo, la migración y movilidad de comunidad en comunidad de familias enteras es una práctica común, aunque en menor medida que hace décadas. Las familias pueden cambiar su residencia a otra comunidad, sea o no que esta esté en el mismo territorio que habita, TIM o TIMI. Es decir que, para los indígenas, en la práctica no cuentan los límites marcados por el saneamiento de las TCO. Las familias pueden cambiar de una comunidad a otra con gran facilidad, buscando mejores opciones de caza y pesca o lugares donde cultivar, o por motivos familiares o por problemas con otros miembros de la comunidad de donde salen.

En este sentido, la creación de las TCO TIM, TIMI, como territorios diferentes y cada

cual demarcado, ha tenido que ver más con posturas políticas de defensa de los recursos naturales en su momento y de demandas más inmediatas que de una respuesta a la realidad de las comunidades. A esto se suma que las delimitaciones de unidades territoriales como las TCO conllevan modificaciones de comportamiento tanto en el uso como en la manera de apropiación del territorio.

En su mayoría los indígenas tienen la concepción del territorio como la madre que da de comer, abarca el monte que provee carne, madera para la construcción de casas, el chaco para cultivar, los espacios para criar animales domésticos, árboles frutales.

La defensa del territorio por los indígenas, se debe a que lógicamente es el componente vital para su sobrevivencia y desarrollo cultural. Su vida y concepción del mundo no puede entenderse sin territorio. Si no cómo podría entenderse que aguanten padecimientos como las inundaciones, sequías, enfermedades, que hacen que la vida en cierta medida sea difícil. Sin embargo, en la concepción indígena hay una noción del hábitat, del espacio a donde ellos pertenecen. Pues no resulta lo mismo aprovisionarse de carne cazando en el monte, que tener siempre disponible en el mercado. Asimismo, la pesca se constituye en otra de las actividades desarrolladas para la supervivencia. Es así que la transitabilidad hacia el monte, hacia el río, hacia el chaco, son actividades que configuran el territorio.

Como muy bien lo señala don Ignacio Pérez:

El territorio para nosotros es vida, por eso decimos en el territorio sembramos, cazamos, pescamos, y...yo escucho en la radio de San Ignacio y que la policía puede detener a pescadores, cazadores que sean sorprendidos van a ser conducidos y de acuerdo a ley van a ser conducidos y de acuerdo a ley no se cuento....prohibido entrar a una laguna, prohibido entrar a un río, prohibido entrar a una isla a buscarse un tatú, un jochi y eso es lo que nosotros peleamos que no hayga eso en nuestra comunidad, nosotros vamos aquí, nos entramos a cazar un jochi, un huaso, un anta y nadie nos

dice nada, es de nosotros, nos entramos a cazar es de nosotros, el territorio es vida (Ignacio Pérez, 101105) .

Perspectiva cultural del territorio: "la casa grande"

El territorio es visto como un espacio de reproducción material pero también cultural. Como señala Pedro Nuni: "es nuestra madre tierra, esa es nuestra Loma Santa, esa es nuestra tierra, que realmente pregonamos" (Entrevista, 040305).

Madre tierra, casa grande, vida, son las acepciones que constituyen lo que los indígenas conciben como territorio, siendo estas acepciones propias del pensamiento panindio americano, en ellas atraviesa la idea del territorio proveedor de recursos.

Además de esta veta en la que se rescata la provisión de alimentos, el territorio constituye el espacio social de reproducción de la comunidad, por tal razón continuamente se rescata las expresiones "es donde han vivido siempre nuestros abuelos, antepasados".

Rescatamos además aquella dimensión humana que se le da al territorio en el sentido de conferirle un significado histórico y de vivencia. Y es que encierra dimensiones materiales, socioculturales, simbólicas, políticas.

Otro aspecto recurrente en las entrevistas y que se constituye en el fundamento para la defensa del territorio es el hecho de que se lo considera única herencia que se puede dejar a los hijos para asegurar su futuro. En este sentido, por ejemplo, para una de las dirigentes mujeres, el hecho de demandar 98 mil hectáreas -en el caso del TIMI- resulta escaso y restringido. Podemos sostener que para los mojeños existe un territorio cultural, que relaciona generaciones. Giménez (2000: 61) señala que el territorio cultural funciona como vínculo material entre las generaciones del pasado y del presente.

Itinerancia. Una forma de apropiación territorial

La itinerancia es otro de los aspectos que nos remite al territorio, su importancia y a su manejo. Esta, entendida como la movili-

dad y la migración de una comunidad a otra, aún es frecuente, aunque se practica menos que antes, porque se tiene que entender que el indígena necesita cazar y tiene que estar en un lugar donde pueda hacerlo. Necesita estar cerca de un familiar, de un río. Esta práctica se encuentra en la lógica del manejo de un espacio amplio, grande, sin límites. El concepto de territorialidad es algo fundamental para poder entender esta forma de vida.

De esta manera, la movilidad poblacional se da porque a pesar de que el indígena se sitúe en una comunidad cercana al pueblo -lo que tiene ciertas ventajas-, pueden escasear los animales, lo que les lleva a trasladarse a comunidades lejanas donde abundan los animales para cazar. La movilidad es parte de su idiosincrasia y nos muestra el apego que existe al territorio y no a una comunidad concreta.

La itinerancia es una forma de vida de los mojeños. Un comunario se puede mover del TIMI al TIM, o de una comunidad a otra dentro de una misma TCO, lo cual nos da una idea del nivel de interiorización que los indígenas tienen del territorio. Podemos señalar que la itinerancia hacia el TIPNIS es menos frecuente por la gran distancia a la que se encuentra. Una de las causas para el traslado de comunidad a comunidad son las relaciones que se dan al interior de las comunidades.

Hitos rojos sembrados. Conflictos alrededor de la demanda de tierra y territorio

En este subtítulo pretendemos centrarnos en los conflictos que han surgido entre ganaderos e indígenas en torno al proceso de saneamiento de tierras. Sostenemos que actualmente los grupos indígenas en Bolivia se hallan inmersos dentro el marco de la legalidad, y este acápite pretende explicitar esta situación. En los conflictos de tierras que se dan en Mojos, la sobreposición es el denominador común.

En muchos casos el conflicto ha sido postergado y agravado con la colocación de "hitos rojos" en señal de irresolución. Sostenemos que "la Ley trae conflictos". Si bien antes de la Ley INRA, los conflictos se mantenían latentes, con el proceso de saneamiento estos

estallan y se hacen evidentes en el intento tanto de las comunidades indígenas como de los ganaderos de consolidar la mayor cantidad de tierra a su favor.

Ante el conflicto, los indígenas han optado normalmente por postergar y evadir los mismos, hecho que se puede interpretar como una actitud cultural que les ha permitido a los indígenas alcanzar un grado de convivencia con cierto nivel de armonía, de entendimiento, que ha resultado funcional a su vida social. Sin embargo, esta salida ha sido a la larga contraproducente porque ha supuesto la pérdida de grandes extensiones de tierras que les han sido arrebatadas. Esta experiencia ha hecho que cambien de actitud, y defiendan lo que les corresponde. No obstante en algunos casos la reacción ha sido demasiado tardía. Actualmente dicha actitud ha cambiado, pues ahora existe una oposición frontal entre indígenas y ganaderos, debido a que evadir el conflicto les lleva a perder cada vez más sus territorios.

Sixto Vejarano -ex alcalde indígena- señala que cuando fungía como secretario de Tierra y Territorio dentro de la subcentral del TIMI y hacía el acompañamiento del saneamiento, los indígenas conocían los límites y el espacio de cada comunidad. Pero los ganaderos generalmente no conocían hasta dónde llegaban sus propiedades, y se encaprichan en abarcar más tierras, argumentando que compraron el terreno o que su producción ocupa una determinada superficie.

Antes de la Ley INRA, los predios eran mensurados desde las avionetas o desde gabinetes y los ganaderos tramitaban su documentación directamente en La Paz. Fue entonces que se dio la superposición de predios.

Cuando se inicia el proceso de saneamiento, los ganaderos agrandaron sus propiedades hasta el punto que colocaron los hitos muchas veces en el patio mismo de la comunidad e hicieron mensurar grandes extensiones¹⁰. Este hecho despertó el descontento de la comunidad.

Los casos de avasallamiento son incontables y suelen darse en el conjunto de las comunidades. Actualmente los conflictos entre ambos sectores se dan abiertamente por el saneamiento de tierras. Las irregularidades que comenten los ganaderos en este proceso llevan a cuestionar los resultados del mismo.

Ante los numerosos conflictos y desacuerdos en torno a los límites, los funcionarios del INRA optaron por poner el "hito rojo", que si bien marcaba la disconformidad con ese hito, dejaba latente el conflicto. Así se expresa uno de los dirigentes al respecto: *"acá nosotros lastimosamente, tanto en el multiétnico (TIM) como en el TIMI, están sembrados los hitos rojos que son signo de conflictividad, que son signos lastimosamente de que no hay acuerdo"* (Entrevista a Pedro Nuni 040305).

Para los funcionarios del INRA, lo más cómodo en estas situaciones fue inmediatamente pintar de rojo el hito y dejar que en pasos posteriores como la conciliación, se dé solución al conflicto. Es así que el INRA se deshacía del problema a sabiendas que la etapa de conciliaciones, como veremos adelante, es una etapa de diálogo de sordos porque generalmente ninguna de las partes suele ceder en su posición.

Mojos es el municipio en el Beni con más hitos rojos en señal de conflicto e indefinición, debido a la magnitud de los conflictos de tierras entre indígenas y ganaderos. En el TIM se contabilizaron un total de 86 hitos rojos, mientras que en el TIMI el número asciende a 107 (Guzmán, 2004: 64).

De acuerdo al análisis que realiza Ismael Guzmán, la colocación de hitos rojos es una estrategia de los ganaderos para ganar más tierra y expandirse. Un hito rojo significa que en la conciliación ambas partes deben ceder, y de esta manera, el ganadero siempre obtiene un poco más de tierra que no le correspondía.

¹⁰ Las comunidades del TIMI son el ejemplo más claro, porque como eran comunidades ya constituidas y como a nivel de un avance de su titulación del trámite de titulación, tenían sus hitos colocados y prácticamente todas las comunidades y la expansión de los terceros hacen que existan esos hitos paralelos, entonces hay comunidades que tienen actualmente título y ahí indica hasta dónde llega su hito, pero a pesar de eso hay un hito paralelo colocado por el propietario, o sea, eso es muy frecuente. Prácticamente todas las comunidades tienen ese tipo de hitos.

Rol del INRA en el saneamiento

El procedimiento que la Ley INRA delinea para la formalización jurídica del derecho propietario de los pueblos y comunidades indígenas sobre sus TCO, es el del saneamiento y titulación en las modalidades de SAN TCO (Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen) y SAN SIM (Saneamiento simple)¹¹.

El SAN TCO es el procedimiento de saneamiento de los territorios indígenas, cuando la propiedad de terceros se revierte a dominio de la nación se consolida a favor de la TCO y cuando las propiedades de terceros debidamente saneados disminuyen significativamente la TCO, el INRA dotará tierras a favor del pueblo o comunidad indígena u originaria, en superficie y calidad suficiente (Art. 72, Ley 1715).

La pericia de campo consiste en la recolección en el terreno y mediante el empleo de distintos medios técnicos, de la información referida a la ubicación y extensión del área de saneamiento y de los predios de tercero comprendidos en ella. Además, se debe verificar que los predios de terceros que están dentro de la TCO cumplen la Función Económica Social (FES). La verificación debe incluir la medición de la superficie que cumple la FES.

En las pericias de campo se determina los límites entre TCO y los predios de los terceros, en caso de inconformidad en alguna de las partes, se planta un hito de color rojo. Esto implica que el área debe quedar "inmovilizada" y los terceros no pueden hacer mejoras, ni pueden existir nuevos asentamientos. De parte de los ganaderos existe la idea de que cuanto más "mejoras" realicen, consolidarán a su favor el área indeterminada.

Los comunarios afirman que pese a que en las comunidades pueden existir divisiones,

para asistir a las pericias de campo se unen y asisten a la medición de límites y al plantado de hitos¹².

La evaluación técnico-jurídica consiste en la interpretación de toda la información obtenida durante las pericias de campo y de la documentación legal aportada por los interesados u obtenidas de fuentes institucionales. De este examen de antecedentes se determina la existencia de vicios de nulidad y la consiguiente legalidad y alcances de los derechos invocados por los interesados. El informe de la evaluación técnico-jurídica sustenta la resolución administrativa final del proceso.

La evaluación que se hace del proceso de saneamiento en Mojos, es que ha sido lento, pese a que el INRA lo ha priorizado y en comparación con otros territorios se puede decir que ha existido un avance significativo. En el proceso técnico del saneamiento es donde se ha detenido y no ha sido ágil.

Las irregularidades en el proceso de saneamiento, ciertamente son criticadas por los indígenas, quienes siguieron confiadamente un proceso legal para la consolidación de sus territorios, pero se vieron defraudados con los resultados de su apego a la Ley. Si la Ley se hubiera aplicado de manera correcta, en la actualidad ya podrían contar con el título de propiedad de la TCO. Por otro lado, la Ley INRA no deja de ser un paliativo para los grupos indígenas, puesto que, en el caso de la TCO TIM, 38 predios están consolidando una superficie un poco mayor que la demanda de los indígenas.

Evaluación de la Ley INRA: ¿sanear lo insano?

En general de parte del sector indígena existe una posición crítica y una valoración negativa respecto a la Ley y a la forma como se la ha aplicado. Hay quienes sostienen que

¹¹ Aquellas comunidades que pertenecían a la subcentral del TIMI, entraron en dos formas de saneamiento, unas en el SAN TCO y otras en el Saneamiento Simple de Oficio SAN SIM. Por lo menos cinco comunidades estuvieron bajo la segunda modalidad, puesto que entre una y otra comunidad existían muchos predios de ganaderos de por medio; de esta manera, para acelerar el proceso de saneamiento se decidió que dichas comunidades entraran en otra forma de saneamiento, comunidad por comunidad. A futuro queda como interrogante si la gestión territorial y los beneficios que se puedan sacar de ella incluirán o no a estas cinco comunidades.

¹² Don Samuel me comentó que pese a que en la comunidad de Monte Grande existe divisiones, "para los del INRA para el saneamiento todos nos unimos y fuimos a hacer el recorrido por los hitos. Las mujeres fueron con sus hijos en brazos" (N.C. 081004).

el saneamiento en vez de subsanar la forma de distribución de la tierra, ha empeorado la situación de los territorios indígenas.

La existencia de grandes latifundios y la consolidación de los mismos, se convierte en uno de los puntos débiles de la Ley INRA. Como sostiene el ex secretario de Tierra y Territorio, Sixto Vejarano, los funcionarios que han conducido la aplicación de la ley, la han desvirtuado, y a más de diez años de la promulgación y ejecución de la Ley INRA, no se ha revertido la tierra de los grandes latifundios. Asimismo, se cree en la necesidad de una ley mucho más contundente que aplique las normas y sancione. Por ejemplo, en el caso de las pericias de campo si no se presenta uno de los sectores -ya sea el indígena o el ganadero- ser más celosos y estrictos en la aplicación de la normatividad.

Desde la perspectiva indígena no se justifica que unos pocos estén consolidando la mayor cantidad de tierra. Por otro lado, se critica la formulación de la misma ley que habría sido generada desde un grupo de poder. Sin embargo, esta apreciación debe ser relativizada puesto que la Ley INRA es producto de la marcha de los grupos indígenas el año 1996, de alguna manera es la conquista de los grupos indígenas de tierras bajas.

Treinta y ocho individuos que quieran consolidar la mayor cantidad de tierra que tenemos nosotros y nosotros siendo cerca más de 5000 habitantes...está todo dicho. Finalmente la ley INRA está consolidando grandes latifundios, legalmente. No está recortando nada, siguen los latifundios a favor de los ganaderos, desde luego, enmarcados con la vieja ley que había y que sostiene 5 hectáreas para una vaca y son parámetros inadmisibles, son latifundios que está consolidando la Ley y que muchas de esas leyes no hemos formado parte de la estructuración, por tanto son de intereses favorables a un grupo de poder especialmente (Entrevista a Miguel Peña Guaji 040305).

Hasta el momento los resultados del saneamiento muestran que si bien los grupos indígenas se encuentran en el camino de la consolidación de su tierra, por otro lado, se está consolidando el latifundio improductivo que no cumple la Función Económico Social.

Uno de los aspectos que en los últimos años ha ido primando dentro de la dirigencia y organización indígena, ha sido la participación política para el control social de las instituciones públicas. Las elecciones municipales de diciembre de 2004, y las elecciones de constituyentes en julio de 2006 para participar de la Asamblea Constituyente, pese a que han relegado el tema del saneamiento a un segundo plano, se han constituido en avances significativos en lo que respecta a la participación política de las organizaciones indígenas. Las mismas han constatado que los procedimientos legales y técnicos no son suficientes ni les serán favorables mientras no se viabilice una salida política al tema de la consolidación de los territorios.

Sixto Vejarano, dirigente indígena, ganó las elecciones municipales de diciembre de 2004 en el Municipio de San Ignacio de Mojos con la sigla de la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni, CPEMB. Hecho sin precedentes en la historia de Mojos y del Beni, por ser la primera vez no solo que una sigla indígena se presentaba en la contienda electoral, sino que además la ganaba. El triunfo de la CPEMB y el ascenso al Municipio del primer alcalde indígena, es resultado de un largo y tenaz proceso de organización de los pueblos indígenas, que si bien se inició en torno a la reivindicación territorial, tomó el derrotero político. Asimismo, el hecho trasciende el ámbito local pues la CPEMB se ha convertido en uno de las organizaciones más importantes del movimiento indígena nacional.

Avance político

En este acápite analizaremos el des- enlace político que ha tenido la lucha por la tierra y el territorio.

Desde su creación el Municipio de Mojos ha estado administrado por los *karayanas*, quienes además de su poder económico se hicieron del poder político, alternándose en este caso dos partidos tradicionales, el MNR y la ADN¹³, representaban a dos facciones de los *karayanas* y que hasta el 2004 se habían constituido en el único referente político de la región.

Se podría decir que en Mojos como en el resto del Beni los partidos no tenían redes políticas alternativas a las redes familiares del patrimonialismo. En este sentido, hubo una utilización mutua de las élites económicas locales y los partidos entre sí. Las élites locales usaban a los partidos para convertirse en legítimas autoridades políticas, y los partidos usaban a las élites locales y sus estructuras patrimoniales para tener presencia y predominio local. A través de los partidos las élites locales se proyectaron a la política nacional y al gobierno central (Rojas Gonzalo, *et al.* 2000: 159).

Lo cierto es que el Municipio de Mojos ha estado siempre a la cabeza de *karayanas* que además no supieron administrar eficientemente la alcaldía. El Municipio, según la percepción de los indígenas, se convirtió en un botín, pues todos los que pasaron por él se han enriquecido. Además, señalan que el dinero de la Ley de Participación Popular que llega al Municipio, se ha gastado de manera irresponsable.

En este sentido, podemos señalar que una de las preocupaciones de los indígenas que los llevó a participar en las elecciones municipales fue que los cargos políticos y de decisión se concentraban en manos de los ganaderos, siendo que este sector se constituye en una minoría en Mojos y que nunca han atendido sus demandas. Esto les ha llevado a la decisión de que la mayoría indígena tiene que autogobernarse.

La oportunidad se dio en el año 2004, cuando se promulgó una nueva Ley de Partidos políticos y agrupaciones ciudadanas, que abrió la posibilidad a las organizaciones indí-

genas de presentarse a las elecciones locales con una sigla propia, al margen de los partidos políticos.

El objetivo de las organizaciones indígenas al tomar esta decisión fue buscar "*la participación política no como de adorno, no como de cola y de irse, no sé como decirle, como de kunumi (servidumbre) de los de siempre, no así, ser los actores principales para mejorar*" (Entrevista a Miguel Peña Guaji 040305).

Con esta perspectiva los indígenas brindaron su confianza y apoyo a su candidato. Sin embargo, no faltaron en las mismas comunidades quienes disientían con esta decisión, argumentando que el Municipio debía ser ocupado por una persona "profesional". Estas opiniones eran consecuencia lógica de los prejuicios que se tiene sobre el indígena, al que se considera incapaz, sin estudios que, aunados a la subordinación de los indígenas a los *karayanas*, han impedido que los indígenas anteriormente piensen siquiera en participar en las elecciones. De todas maneras, el solo hecho de presentarse a las elecciones con una organización propia, era un logro que rompía con el monopolio de los grupos de poder representados por los partidos políticos tradicionales¹⁴.

Balance de la victoria: de la pelea territorial a la pugna política

Uno de los hallazgos importantes de la investigación realizada es que la reivindicación territorial trajo como consecuencia un significativo avance político de la organización indígena. Lo paradójico es que se ha visto más resultados en el avance político que en el saneamiento de tierras, puesto que los conflictos y los hitos rojos persisten.

Si bien en un principio el conflicto de la tierra era interpretado como un problema de legalidad, poco a poco las organizaciones fueron tomando conciencia de que mientras las asimetrías en el poder político persistan, poco se podía hacer desde el ámbito de la legalidad. El problema de tierras en el fondo es

¹³ Siglas del Movimiento Nacionalista Revolucionario y Acción Democrática Nacionalista, respectivamente.

¹⁴ Para profundizar ver Albó (2004).

también un problema político. De esta manera, como vimos, se tomó la decisión orgánica de presentarse a las elecciones municipales con un candidato y una sigla propios.

De ahí que nos hemos dado cuenta como organizaciones indígenas de que el problema de la tierra no es un problema legal, sino un problema político, de poder político. Por lo tanto la organización indígena fue una experiencia muy sabia en el terreno, porque ahí nos dimos cuenta que con los que peleábamos era la misma gente que nosotros elegíamos, a los karayanas ¿con quién peleábamos en el conflicto de tierra? Con concejales, diputados, con subprefectos y ¿quiénes los eligen a estas autoridades, locales, departamentales, nacionales? Por lo tanto, para nosotros fue claro el trazarnos un criterio de participar como verdaderos ciudadanos para ejercer nuestros derechos como ciudadanos, participar en las próximas elecciones que se avecinaban con un candidato propio, resultado de un saneamiento, negativo para los pueblos indígenas (Entrevista a Sixto Vejarano 090305).

El proceso de saneamiento, lento y fraudulento, ha fortalecido a las organizaciones indígenas y les ha llevado a entrar en la lucha política.

Ahora llegar a las municipales no es por libre albedrío. El saneamiento de tierra nos ha hecho dar cuenta que el patrón, el que alambraba por la mitad del patio de un compañero. El diputado uninominal es el que nos estaba quitando territorio. Esas autoridades que nombrábamos eran los mismos patronos de nosotros, estábamos eligiendo a nuestros mismos verdugos y dijimos si somos mayoría por qué entonces no nos presentamos (Notas de campo 230305).

Se enfatiza que fue la pelea por la tierra la que les permitió a los indígenas darse cuenta de que organizados podían alcanzar instancias de poder. Puesto que mientras el poder político y las instituciones estatales si-

guieran en manos de los mismos ganaderos, poco se podría avanzar en el saneamiento de tierras. De manera clara el ex presidente de la CPEMB, ex secretario general de Tierra y Territorio y actual vicepresidente de la CIDOB hace un balance de la victoria y reconoce que si bien el problema del saneamiento de tierras continúa, pues no se avanzó, los hitos rojos de conflicto siguen puestos, en términos políticos han recorrido un largo camino.

El proceso de toma de conciencia fue largo, y fue el conflicto por la tierra y el territorio el detonante que posibilitó la toma de conciencia política, como señala el ex alcalde Sixto Vejarano:

Yo considero que para ellos tener más tierra significaba tener más poder político. Entonces nosotros nos hemos dado cuenta que tener territorio consolidado es tener poder político en el mundo indígena por lo tanto creemos que algún día no muy lejano, la reforma Agraria debe cumplir con sus verdaderas políticas (Entrevista a Sixto Vejarano 090305).

El proceso de saneamiento va en estrecha relación con el proceso político de la organización indígena. Ambos acontecimientos forman parte indisoluble de un mismo proceso que fue fortaleciendo el movimiento indígena¹⁵.

La figura del alcalde indígena ha tenido un efecto simbólico importante, puesto que no solo ha transformado las relaciones de poder en Mojos, sino que ha terminado con el monopolio de los partidos tradicionales dominados por los karayanas, creando en el pueblo y las organizaciones indígenas la conciencia de que la organización les ha permitido salir poco a poco de la posición de total subordinación en la que se encontraban ante los karayanas.

Habíamos creído que solamente ellos, solamente los karayanas, los ricos solamente ellos tenían la capacidad de poder ejercer, de poder ocupar cargos y nosotros que solamente podíamos dar nuestro voto solamente en las elecciones, pero no había

¹⁵ Bazoberry (2008), en el análisis comparativo que realiza, constata que en Mojos la organización indígena nació por la defensa del territorio, la conformación de TCO dio origen a organizaciones supracomunales, tal como la CPEMB, en cambio en Charagua, ya existía una organización indígena bien consolidada y las demandas de TCO se acomodaron a la organización indígena.

sido así, también habíamos tenido capacidad también habíamos tenido habilidad de poder trabajar entonces esa es una de las conclusiones (Entrevista a Orlando Yaviri 081104).

También las organizaciones indígenas tienen la esperanza que desde las instancias de poder, aun sean locales, como la alcaldía municipal, se podrá avanzar con la consolidación territorial¹⁶. Por ejemplo, una comunaria afirmaba que en caso de que Sixto Vejarano ganase las elecciones podría sacar de una vez el título de tierra y esto les permitiría desarrollar actividades de pesca, caza, aprovechar leña, sin que los *karayanas* les “mezquinen”.

Después de la victoria de la CPEMB, las organizaciones mojeñas consideraban que este era un primer paso en el camino a lograr mayores espacios de participación tanto en las organizaciones indígenas a nivel departamental y nacional como en espacios estatales como el Parlamento y el Gobierno, y en la Asamblea Constituyente que en ese entonces estaba en vistas.

Efectivamente, la CPEMB como instancia organizativa a nivel del Beni creció y se consolidó e incluso se proyectó nacionalmente. Desde su fundación fue miembro importante de las alianzas nacionales entre organizaciones indígenas y campesinas. Alianzas que les permitieron a estos movimientos protagonizar las movilizaciones de los años 2003 al 2006 e hicieron posible la victoria del MAS en las elecciones del 2005 (Bazoberry 2008: 103).

La Asamblea Constituyente era vista como la instancia, en palabras de los dirigentes, que reivindicaría la dignidad de los pueblos indígenas. Los temas de mayor inquietud

para las organizaciones indígenas y sus representantes ante la Asamblea Constituyente fueron la lucha por la tierra y el territorio y la demanda de autonomías indígenas, y en el caso de las tierras bajas el lograr las autonomías para las TCO¹⁷.

En definitiva, después de las elecciones municipales las organizaciones indígenas han estado participando activamente de la política regional y nacional, primero con el apoyo al MAS y la elección de Evo Morales y de sus propios parlamentarios, y posteriormente con las elecciones a la Constituyente. Si bien estos acontecimientos han relegado a un segundo plano el tema del saneamiento, a la larga permitirá a las organizaciones enfrentar de mejor manera, desde una mejor posición política, las negociaciones en torno a la defensa de sus territorios.

Conclusiones

Podemos señalar en primera instancia que el territorio es el factor principal para la reproducción material de los mojeños, esto se traduce en el conocimiento y manejo que tienen del territorio en las actividades cotidianas que desarrollan. El territorio es expresado como “vida”, la “casa grande”, la “madre”, puesto que supone el desarrollo de la vida misma pero también la reproducción cultural e identitaria. En su forma mítica la Loma Santa es recordada como aquel lugar “utópico” que buscaron para vivir sin la presión de los *karayanas*. A la vez las movilizaciones en busca de la Loma Santa, se traducían en el manejo amplio del territorio concebido como ilimitado. La itinerancia es una de las características de las familias mojeñas que no están arraigadas a los límites de una determinada comunidad. Los individuos y las familias

¹⁶ Un aspecto que debe ser tomado con cautela ante el optimismo de la victoria política de los indígenas es el costo cultural que los grupos indígenas de Mojos están viviendo. Tanto la confrontación que viven los indígenas por la tierra y el territorio, supone grados de asimilación hacia la sociedad blanco-mestiza. Supone un mayor contacto que se da a través en primera instancia de los dirigentes y estos reproducen en el resto de las bases. De igual manera, el ocupar espacios de poder y de toma de decisiones, si bien reporta ventajas y avances en términos políticos, produce la asimilación en términos culturales.

¹⁷ Slater (2001: 432-433) señala que el crecimiento de las exigencias indígenas de autonomía territorial en varias sociedades de América Latina combina un cuestionamiento del ordenamiento territorial existente con un profundo cuestionamiento de las propias bases del Estado. La autonomía depende de los pueblos indígenas que tienen derecho a sus tierras tradicionales; este asunto ha sido un impedimento clave durante siglos. La tierra, en la cosmovisión indígena, es la fuente y madre de la vida, y muchos argumentan que una garantía de territorio y conservación ambiental es crucial para la continuidad económica y cultural de los pueblos indígenas, la tierra, la autonomía territorial y la reafirmación de las identidades indígenas se juntan en formas que vuelven a hacer énfasis en las cercanas intersecciones entre lo cultural y lo geopolítico.

se trasladan de comunidad en comunidad buscando mejores opciones de subsistencia, a lugares donde la caza, la pesca y la recolección sean más abundantes.

La actual situación de conflicto, en la que se encuentran los indígenas con los ganaderos *karayanas*, se traduce en un sinfín de “hitos rojos” como parte de los procesos legales y administrativos orientados a la consolidación de los territorios bajo la figura legal de TCO.

Nuestro interés recayó en reflexionar y analizar sobre la situación actual del territorio de los indígenas mojeños. La Loma Santa ya no puede ser buscada porque el territorio ha sido cercado. Aquella búsqueda de la Loma Santa ha quedado atrás para dar lugar al proyecto de consolidación del territorio bajo una figura legal establecida desde el Estado, como única forma de precautelar el derecho sobre los espacios que les quedan.

Aquel territorio que en sus entrañas albergaba ese lugar idílico donde podían vivir en abundancia y en libertad, aquella “casa grande”, aquella “madre” dadora de vida, ahora está sembrada de alambres e hitos rojos y es objeto de conflictos, de demandas territoriales, pericias de campo, mensuras, trámites y certificaciones. Actualmente el territorio tiene que revivirse a modo de territorio limitado y cercado.

Hemos visto la centralidad que adquiere el territorio para que se dé su permanente reivindicación y defensa. Además de ser el espacio geográfico apropiado para su reproducción material -puesto que es el lugar de caza, pesca y cultivo- y cultural/simbólica -lugar de reproducción identitaria e histórica de los grupos indígenas-, se convierte ahora en la piedra fundamental del accionar político de los pueblos mojeños. La defensa de “tierra y territorio” los ha colocado en el primer plano del ámbito político regional y local y ha sido el elemento aglutinador y motor de la organización que les ha permitido posicionarse como actor en el escenario nacional. No es casualidad que las personas que han ocupado las carteras de “Tierra-Territorio y Recursos Naturales” en las distintas instancias organizativas, han ascendido en su trayectoria política,

puesto que han jugado un papel fundamental en espacios como la Asamblea Constituyente o la CIDOB.

Tomando en cuenta que la posesión de la tierra y el modo de acceso a ella configuran las relaciones de poder en Mojos, el movimiento indígena mojeño ha ido en su lucha más allá del recurso tierra -que inicialmente ha sido la plataforma- y ha logrado ocupar la alcaldía municipal, lo que nos lleva a concluir que la organización en torno a la defensa del territorio ha llevado a la organización política del movimiento. El sector indígena ha dado un salto cualitativo en su accionar y en su estrategia de lucha. Su posicionamiento político podría influir a futuro en la fuerza que logren para conseguir una redistribución equitativa de la tierra. De esta manera, además de la importancia que adquieren aquellos elementos materiales y simbólicos en la concepción del territorio, existe un nuevo elemento que es el político.

En este sentido, la lucha por la tierra y el territorio es la pugna por el tipo de Estado boliviano que se desea. En torno a los elementos tierra y territorio, se pone en evidencia la contraposición de las concepciones sobre el tipo de sociedad que se quiere construir. Por un lado los indígenas demandan sus territorios desde su condición. Por otro, los ganaderos y el Estado justifican la posesión individual y privada de las tierras bajo el argumento de la “igualdad de los bolivianos”.

La irrupción de los indígenas de tierras bajas en la Sede de Gobierno, hace ya casi dos décadas, ha marcado un viraje fundamental en la política y la sociedad bolivianas. Su lucha y su accionar han cobrado tales dimensiones que han rebasado los límites de su problemática local a tal punto que no se puede ya entender la historia de Bolivia sin su aporte político. En esta nueva coyuntura de transformaciones políticas y administrativas que vive Bolivia con la futura implementación de las autonomías departamentales e indígenas, la problemática de la tierra y el territorio seguirá siendo uno de los temas fundamentales en la vida nacional, y sin duda alguna el papel de las organizaciones indígenas de tierras bajas y de Mojos en particular seguirá siendo fundamental.

Bibliografía

ALBÓ, X. (2002), *Pueblos indios en la política*, CIPCA, La Paz.

BAZOBERRY, O. (2008), *Participación, poder popular y desarrollo: Charagua y Moxos*, CIPCA, Universidad PIEB, La Paz.

GIMÉNEZ, G. (2001), "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", en *Alteridades*, 11 (22): Págs. 5-14.

GIMÉNEZ, G. (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

GUMUCHIAN, H., E. GRASSET, R. LAJARGE y E. ROUX (2003), *Les acteris, ces oubliés du territoire*, Editorial Económica, París.

GUZMÁN, I. (2004), *Provincia Mojos. Tierra, territorio y desarrollo*, CIPCA, Fundación Tierra. La Paz.

INSTITUTO NACIONAL de Estadística (2006), *Bolivia, Atlas Estadístico de Municipios*, INE, PNUD, La Paz.

INSTITUTO NACIONAL de Estadística (2002), *Censo Nacional de Población y vivienda 2001*, Resultados finales, La Paz.

INSTITUTO NACIONAL de Reforma Agraria (1997), *Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria y Reglamento de la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria*, INRA, La Paz.

LEHM, Z. (1990), "La muerte de los chimanes y su bosque", en *Revista Cuarto Intermedio*, N° 14, Cochabamba.

LEHM, Z. (1999), *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonia boliviana. La búsqueda*

de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad, APCOB, CIDDEBENI, OXFAM AMERICA, Santa Cruz.

RAFFESTIN, C. (1980), *Pour Une Geographie Du Pouvoir*, Librairies Techniques, París.

RIESTER, J. (1976), *En Busca de la Loma Santa*, Los Amigos del Libro, La Paz.

ROJAS, G., O. BAZOBERRY y L. TAPIA (2000) *Élites a la vuelta del siglo. Cultura política en el Beni*, PIEB, La Paz.

ROUX, J. (2006), *La question agraire en Bolivie. Une déchirure entre mondialisation débridée et utopie millénariste*, L'Harmattan, Paris.

SLATER, D. (2001), "Repensar la especialidad de los movimientos sociales: fronteras, cultura y política en la era global", en ESCOBAR, A., S. ÁLVAREZ y E. DAGNINO, *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taurus, ICANH, Bogotá.

Autonomías indígenas, naciones originarias y sistema político local. El caso del ayllu Kirkyawi (Bolivia)

Indigenous autonomous zones, original nations and the local political system. The case of the Kirkyawi ayllu (Bolivia)

Recibido: 25 de enero de 2011
Aprobado: 20 de junio de 2011

Nelson Antequera D.¹

RESUMEN

El propósito general de este trabajo es contribuir a la comprensión de las transformaciones políticas de las comunidades indígenas de la región andina de Bolivia a partir de las reformas estatales implementadas en la década de 1990, desde una perspectiva que atiende a la manera cómo la comunidad indígena, en nuestro caso el ayllu Kirkyawi, se ha reconfigurado política y organizativamente a partir del nuevo marco legal, institucional y político. En el mismo pretendemos mostrar que es la "comunidad" construida desde su sistema de organización política propia la que podría constituirse jurídicamente como "nación" en el contexto del Estado Plurinacional, es decir, que es necesario pasar del "reconocimiento" de la diversidad étnica y cultural a la construcción de un sistema político administrativo que contemple la posibilidad de que las comunidades indígenas puedan construir su verdadera autonomía; es decir, determinar el sistema político por el que les conviene regirse, el sistema de autoridades, las instancias de participación y toma de decisiones y las instancias y formas legislativas propias. En definitiva, la posibilidad de gobernarse a sí mismos. Este es el proyecto político que surge a partir de la comunidad para la constitución de las naciones del Estado Plurinacional.

Palabras Clave: Bolivia, Cochabamba, Kirkyawi, naciones indígenas, pueblos indígenas, autonomías indígenas, ayllu.

ABSTRACT

The general aim of this work is to contribute to understand the political transformations of the indigenous communities of the Andean region of Bolivia since the state reforms implemented in the decade of 1990 and in a perspective that focuses in how the indigenous community, in our case the ayllu Kirkyawi, have politically reshaped in the new legal, institutional and political frame. We show that it is the "community" constructed from its own political system the one that might constitute juridically as "nation" in the context of the new Estado Plurinacional. That means that it's necessary to go beyond the "recognition" of the ethnic and cultural diversity to the construction of a political and administrative system that opens the possibility of the construction of a real indigenous autonomy; that's to say, to determine the indigenous nations' own political system, authorities system, the instances of participation and decision making and their own legislative practices; in a word, the possibility of self determination. This is the political project that arises from the community for the constitution of the nations of the Estado Plurinacional.

Key Words: Bolivia, Cochabamba, Kirkyawi, indigenous peoples, indigenous self determination, ayllu.

¹ Maestro en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. El presente trabajo es fruto de las investigaciones realizadas por el autor en el ayllu Kirkyawi, Provincia Bolívar del Departamento de Cochabamba, como parte de su tesis de doctorado en antropología. Correo: nelsonantequera@yahoo.com

Introducción

La nueva Constitución Política de Bolivia, en vigencia desde febrero de 2009, en su primer artículo declara a Bolivia, entre otras cosas, como un Estado Plurinacional, intercultural y con autonomías. Reconoce y garantiza, en el segundo artículo, la libre determinación, autonomía y autogobierno de "las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios". En la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, promulgada en julio de 2010, reconoce la figura de "autonomía indígena, originario, campesina" y define como tales "a los pueblos y naciones cuya existencia es anterior a la colonia, cuya población comparte territorialidad, cultura, historia, lenguas y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias" (Art. 43). Sin embargo, pese a esta definición, solo pueden acceder a la autonomía indígena los pueblos y naciones que se hayan constituido previamente en Territorio Indígena Originario Campesino (que es una forma comunitaria de tenencia de la tierra), o sea, un municipio o una región.

Si bien las transformaciones políticas y normativas han significado y significarán un cambio en la vida política y organizativa de las comunidades indígenas y campesinas. No obstante, estos cambios tienen ya larga data, reconocida por esta misma normativa. El proceso de municipalización y las reformas sobre la tenencia comunitaria de la tierra datan de la década de 1990 y en la actualidad se plantean una serie de interrogantes acerca de la viabilidad de la constitución de "naciones" y "pueblos" indígenas fuera de los márgenes establecidos por las políticas liberales (municipalización a través de la Ley de Participación Popular y régimen de tenencia de la tierra a través de la Ley INRA).

El propósito general de este trabajo es contribuir al análisis de los horizontes posibles de los procesos de constitución de autonomías indígenas y las demandas de autodeterminación a partir de la comprensión de las transformaciones políticas de las comunidades indígenas de la región andina de Bolivia a partir de las reformas estatales implementadas en la década de 1990, desde una perspectiva que atiende a la manera cómo la comunidad indígena, en

nuestro caso el ayllu Kirkyawi, la organización sindical, el Municipio de Bolívar y la Provincia Bolívar se han reconfigurado política y organizativamente a partir del nuevo marco legal, institucional y político instaurado.

Desde 1994, el Estado boliviano ha sufrido una serie de transformaciones político-administrativas que han marcado una redefinición del Estado como tal y de la participación de la sociedad en general y de los pueblos indígenas en particular. En esta redefinición del país, desde el marco legal y jurídico, se pueden reconocer dos grandes hitos. El primero, en 1994, bajo el primer gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997), cuando se introdujeron sustanciales cambios a la Constitución vigente y sobre todo medidas económicas, políticas y culturales que reconfigurarían el Estado y la sociedad bolivianas. El segundo hito sería el primer gobierno de Evo Morales (2006-2010), el primer "Presidente indígena", quien impulsaría un cambio total de la Constitución y una redefinición del país como "Estado Plurinacional". Veamos brevemente el tránsito de un momento a otro.

Las medidas implementadas a partir de 1994 produjeron profundas transformaciones no solo en la institucionalidad estatal, sino en la sociedad nacional en su conjunto. Sin embargo, el entusiasmo inicial muy pronto pasaría y empezaría una etapa de desencanto. Junto con el reconocimiento de la diversidad, la interculturalidad, la participación, etc., se habían profundizado las medidas liberales, la reducción del Estado, la privatización de las empresas estatales, la flexibilización laboral, la privatización de los servicios sociales, la privatización de la seguridad social y el cambio en el régimen de pensiones y, por supuesto, se había intensificado, o al menos democratizado, la corrupción en todos los niveles. Pocos años más tarde, en el año 2000, se iniciaría un ciclo de movilizaciones y levantamientos populares en contra de este nuevo orden de cosas que desembocaría en el derrocamiento de Sánchez de Lozada después de una sangrienta represión que originó un levantamiento popular nacional.

El segundo hito de la transformación del Estado está dado precisamente por el proceso constituyente que marcó la primera ges-

tión de Morales, proceso que caracterizó por la polarización regional y social del país, por el protagonismo creciente de los movimientos sociales de toda índole y que culminó con la aprobación de la nueva Constitución en enero de 2009. En diciembre de ese mismo año, Evo Morales fue reelecto por amplia mayoría como Presidente del nuevo Estado Plurinacional.

Nuestro trabajo se enmarca en la etapa histórica que hemos definido entre el primer y segundo hito. Analizaremos cómo las reformas estatales y en particular la Ley de Participación Popular y la Ley INRA fueron asimiladas en la práctica concreta de la comunidad indígena campesina, o en palabras de Andrés Medina, cómo la acción estatal fue “metabolizada” desde la “matriz agraria de la comunidad india” (Medina, 1995).

El Municipio de Bolívar fue creado en 1994, a partir de la única Sección de la Provincia del mismo nombre. La Provincia Bolívar del Departamento de Cochabamba había sido creada en 1985. Hasta ese entonces era un cantón de la Provincia Arque, creado en 1905 con el nombre de Kirkyawi y que posteriormente se denominó Bolívar. El Cantón Kirkyawi había sido creado como parte de la Provincia Arque, sobre la base territorial y social del antiguo (y actual) ayllu Kirkyawi. Dicho de otra manera, el antiguo ayllu Kirkyawi se había constituido en el marco de la organización política estatal como Cantón Kirkyawi de la Provincia Arque. Posteriormente, este cantón pasó a ser Provincia Bolívar, y en 1994 se creó el Municipio de Bolívar, que coincide con la jurisdicción provincial.

El ayllu Kirkyawi ha mantenido vigente su organización propia, la cual había sido reconocida por el Estado colonial primero y republicano después, mientras esta era funcional a la política de explotación estatal vía el cobro de tributos. Con la Reforma Agraria y la paulatina supresión del tributo indígena, la organización originaria del ayllu se había replegado al fuero interno del mismo. Paralelamente, con el proceso de sindicalización campesina instaurado a partir de 1952, había surgido el sindicato campesino, primero como subcentral campesina de Arque y posteriormente como Central Provincial, con la creación de la Provincia Bolívar. Esta organización,

funcional a la política partidaria, estaba circunscrita básicamente al núcleo poblado mestizo, el pueblo de Bolívar y a algunas localidades que habían sido erigidas como cantones. Los campesinos del ayllu, tanto en nuestro caso como en todo el vecino norte de Potosí, habían rechazado sistemáticamente la sindicalización, precisamente por considerarla un instrumento al servicio de los intereses políticos partidarios.

La Provincia Bolívar se encuentra en los márgenes de la región occidental del Departamento de Cochabamba. Su existencia hubiera pasado desapercibida de no ser porque era una de las provincias más empobrecidas del país. Este hecho le mereció ser uno de los centros piloto para la implementación de la Ley de Participación Popular. Los mestizos del pueblo, que detentaban el control del magro Municipio de Bolívar y los consultores encargados de la implementación de la Ley, “sindicalizaron” el ayllu para que las organizaciones sindicales fueran reconocidas como OTB. Este hecho generó un proceso de reorganización sindical y muy pronto las mismas organizaciones campesinas sindicalizadas asumieron el control de la Central Campesina que tradicionalmente había estado en manos de los mestizos.

Un par de años más tarde, a partir de 1997, y a instancias de instituciones oficiales que intervinieron en el proceso de municipalización, se inició un interesante proceso de “reconstitución” del ayllu Kirkyawi. Para ese entonces ya los nuevos sindicatos campesinos se habían constituido en OTB y por tanto en el interlocutor válido con el Municipio y en los actores centrales del proceso de municipalización, por lo que el ayllu no pudo asumir este papel, como se dio en otros ayllus donde el sindicalismo no había penetrado anteriormente. Sin embargo, la organización originaria del ayllu asumió la tarea de tramitar el título de Tierra Comunitaria de Origen para todo el ayllu, en el marco de la Ley INRA. De esta manera, se constituyó en interlocutor válido, ante el Estado, en materia de la reivindicación territorial.

Metodología

Cuando llegué en 2005 a la capital de la Provincia Bolívar, del mismo nombre, bus-

cando investigar sobre los cambios que la Ley de Participación Popular había operado sobre la organización del ayllu, me encontré que en un mismo territorio estaba la Provincia Bolívar, el Municipio de Bolívar, la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Bolívar y el ayllu Kirkyawi. Me informé, además, que la sociedad india había tomado el control de las entidades estatales como la Subprefectura provincial y el Municipio.

Esta inesperada complejidad organizativa y política me obligó a reconducir mi investigación y a aproximarme ya no solo al ayllu como objeto de la misma, sino a todo el complejo sistema organizativo que se había ido gestando en los años precedentes. Sin duda esta complejidad se planteaba como un desafío, pero también ofrecía una apasionante riqueza para la investigación, para la comprensión de cómo las políticas estatales se habían metabolizado en un sindicato campesino que estaba en pleno proceso de constitución como el eje político de la sociedad local, un ayllu en proceso de reconstitución y de demanda de TCO, y de los espacios institucionales estatales que habían sido ocupados por las organizaciones sindical y originaria. Este proceso había dado lugar a un nuevo y complejo también sistema de cargos que se movía indistintamente en todos los ámbitos y niveles, como una nueva "forma de gobierno indígena", sustentada en la matriz comunitaria agraria, en la cosmovisión andina, en el territorio ancestral y en su reivindicación, en la sedimentación de los procesos histórica que había vivido esa sociedad local, en la identidad del ayllu y en el complejo entramado social que no pocas veces había generado disputas en cuanto a la legitimidad de los proyectos políticos que se iban gestando en el proceso.

El complejo organizativo regional

El ayllu Kirkyawi coincide con la Provincia Bolívar y con el municipio del mismo nombre. Debemos decir que el territorio es en jerarquía, primeramente, una provincia, la Provincia Bolívar, y que la principal autoridad es el corregidor. En la mayoría de los casos las provincias abarcan varios municipios, pero en este caso la provincia comprende solo un municipio, del mismo nombre. Tanto la provincia como el municipio fueron creados sobre la base territorial del an-

tiguo ayllu Kirkyawi. El ayllu, sin embargo, para el Estado recién ha sido reconocido a partir de la implementación de políticas sobre la tierra que contemplan la diferencia étnica.

La organización sindical. Debemos anotar que en el contexto rural boliviano, el sindicato no es un tipo de organización gremial que atañe solo a los afiliados, sino un tipo de organización social que comprende a toda la comunidad.

En el caso de los ayllus del norte de Potosí y sur de Oruro, muchos de ellos resistieron a los sindicatos, y en los lugares donde llegó a implantarse, el sindicato fue una forma de dominación estatal sobre la organización originaria, sin que se haya dado el proceso de fusión entre los dos tipos de organización. Este es el caso del ayllu Kirkyawi, donde el sindicalismo campesino no se fundió con la organización originaria, sino que hasta cierto punto la desplazó. Esta situación, aunada a la reconstitución del ayllu, plantea una dualidad en la organización local y una disputa por la legitimidad de ambas.

La organización sindical es jerárquica. En la base están los sindicatos de cada comunidad. Luego están las subcentrales, que aglutinan a los sindicatos comunales. En el nivel provincial la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Bolívar (CSUTCPB).

La máxima autoridad sindical de la central provincial es el secretario ejecutivo, al que se denomina coloquialmente "tata provincial". El resto de la directiva está compuesto por los dirigentes de las subcentrales. En el nivel de las subcentrales la figura preeminente es la del secretario general o también llamado "tata central". Cada subcentral tiene su directiva, elegida por un año. Sin embargo, es en el secretario general en el que recaen las obligaciones principales. La subcentral es una instancia organizativa que tiene por fin vincular a las comunidades con la central. Su función principal es la de informar a los dirigentes de las comunidades acerca de los puntos tratados en las asambleas de la central.

En cada comunidad se eligen también un secretario general y una directiva. La fun-

ción principal del sindicato campesino es especialmente la relación con las instituciones externas a la comunidad y la toma de decisiones en lo que concierne a las mismas. Desde la implementación de la participación popular, el sindicato cumple la función de velar por que el municipio ejecute las obras planificadas para la comunidad.

En cada comunidad se eligen las autoridades sindicales por un año. La elección se hace en la asamblea comunal. En la asamblea se proponen a los candidatos y luego se vota, entre las propuestas, por quien va a ocupar el cargo. Sin embargo, puede ser que el elegido no esté de acuerdo con su nombramiento o no esté dispuesto a asumir el cargo. Los candidatos se eligen de entre todos los "afiliados", es decir, los hombres casados que tienen derecho a elegir y a ser elegidos en la directiva sindical.

El ayllu Kirkyawi

El ayllu Kirkyawi comprende la mayor parte del territorio de la Provincia Bolívar. Los límites del ayllu fueron determinados durante la realización de los trámites, titulación de las tierras bajo la figura de Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Algunas comunidades ubicadas en la zona baja de la provincia no se reconocían como parte del ayllu, pues eran comunidades que anteriormente pertenecían a las haciendas y que con la reforma agraria se habían vuelto comunidad campesina. Estas comunidades quedaron fuera del territorio del *ayllu* y bajo un régimen distinto de propiedad de la tierra.

El territorio es el elemento fundamental de la constitución del ayllu en cuanto organización política y social y en cuanto a la cosmovisión que los sustenta.

El territorio del ayllu está dividido en dos mitades, *aransaya* o *wichay peraño* y *urinsaya* o *uray peraño*. Lo que significa la parcialidad de arriba y la parcialidad de abajo.

Cada parcialidad se subdivide en *jap'iy*. Cada parcialidad de arriba comprende cinco *jap'iy*.

La autoridad originaria de cada *jap'iy* es el *kuraq tata*. Los diez *kuraq tatas* del ayllu

conforman una especie de junta de gobierno presidida por el cacique.

El cargo de cacique ha sido restituido en una época relativamente reciente, desde hace unos diez años. El primer cacique de esta época fue Marcos Mamani, de la comunidad Walleta Wacha. Este cacique murió en 1999 y al no tener hijo varón el cargo pasó a su yerno, Vicente Arias. Kirkyawi es uno de los pocos ayllus, sino el único, en que el cargo de cacique es hereditario. Según Arratia (2002), a la muerte de Mamani, otros hijos de ex caciques disputaron el cargo. En este punto es necesario recalcar que el cargo de cacique durante el siglo XX tenía que ver más con aquellos miembros del ayllu designados como caciques apoderados. Estos no eran los descendientes de los antiguos caciques que fueron suprimidos durante el siglo XVIII, después del alzamiento de Tupak Katari. Los caciques apoderados tenían la función de realizar las gestiones ante el gobierno para el reconocimiento de los títulos de las tierras del ayllu, lo cual fue un problema latente a lo largo de toda la vida republicana. Es por esto que se tiene memoria de varios caciques apoderados en el ayllu. Este cargo fue restituido a mediados de la década de los noventa por la acción de instituciones estatales. Actualmente el cacique es una autoridad que tiene la función de llevar a cabo los trámites del saneamiento de tierras y de la obtención del título de TCO. El actual cacique ha cumplido esta función, el trámite para la titulación de la TCO se inició hacia el año 2001 y a fines de 2005 estaba en su etapa final.

Uno de los requisitos para la obtención del título de TCO era la "certificación étnica" de parte de los técnicos de las dependencias gubernamentales. Para obtener esta certificación era necesario demostrar que el ayllu seguía siendo cultural y organizativamente indígena. De esta manera el papel de los *kuraq tatas*, que hasta fines del siglo pasado había pasado a un segundo plano, fue restituido en este nuevo contexto legal. Podemos decir que esta circunstancia de la obtención de la TCO tiende a la reetnicización del ayllu, a la restitución de las autoridades originarias otorgándoles nuevas funciones. Sin embargo, el futuro de las mismas es hasta cierto punto incierto, pues también son reconocidas las autoridades sindicales con las funciones ante-

Organización originaria

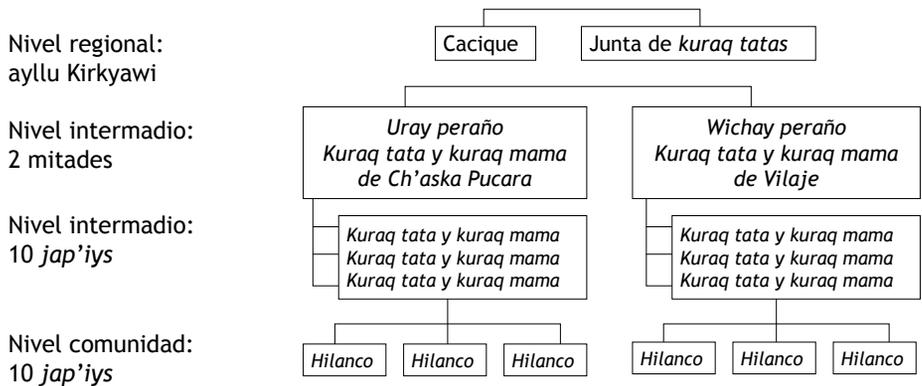


Ilustración 1: Organización del ayllu Kirkyawi. Fuente: Elaboración propia.

riormente descritas. Hasta ahora ambas organizaciones han coexistido de manera pacífica, con acercamientos y distanciamientos, existe en la actualidad una disputa por la legitimidad y la supremacía entre ambos tipos de organización. Por otra parte, podemos señalar que este resurgimiento del ayllu ha abierto más espacios de participación política local y nacional a los miembros de las comunidades.

En cuanto a los *kuraq tatas*, podemos decir que su reinención está ligada también a la TCO y a todo el marco legal alrededor de la tierra. Antiguamente el *kuraq tata* tenía una función más hacia dentro de la comunidad, en lo que concierne a velar por el bienestar de los miembros de su *jap'iy*. Sus funciones tenían que ver con todo el proceso de reproducción material de la comunidad y la armonía social. Su función estaba ligada a la tierra como fuente de vida y a las deidades que gobiernan esta reproducción. Sus funciones, además de políticas, eran rituales. De esta manera, el *kuraq tata* debía observar ciertas normas durante su gestión. El *kuraq tata* encarnaba al cerro protector del *jap'iy*.

A mediados del siglo XX se abolió el tributo indígena. Una vez que dejó de pagarse el tributo, la figura del *kuraq tata* como autoridad regional fue menguando hasta que en algunas comunidades ya no se lo reconocía como autoridad, sino como una figura simbólica que participaba de algunos rituales como los matrimonios o las *ch'allas*. Por otra parte, en gran medida por la influencia de la religión

evangélica que penetró a las comunidades, los rituales que tenían que ver con los cerros y la producción agrícola fueron desapareciendo. De esta manera también el papel de los *kuraq tatas* fue disminuyendo en importancia. A esto se suma que, en el caso de Bolívar, los sindicatos agrarios reemplazaron en alguna medida las funciones organizativas de las autoridades originarias. Recién en el último decenio, el trámite de la titulación de tierras, y la influencia de organizaciones que promueven la reconstitución de los ayllus, la figura de las autoridades originarias cobró nuevamente importancia en el contexto institucional.

La elección de los *kuraq tatas* es rotativa. Cada año le toca a una de las comunidades del *jap'iy* nombrar al *kuraq tata*. En cada comunidad también existe la rotación para designar al *kuraq tata*. La rotación se hace entre los *urigen* de cada comunidad. A cada comunidad le corresponde elegir un *kuraq tata* cada cinco o seis años. Dentro del *urigen*, además se debe determinar a cuál de las familias le corresponderá el cargo.

En el nivel de las comunidades, la figura central es la de *hilanco*. El *hilanco* es la autoridad comunitaria que tiene que ver esencialmente con la producción agropecuaria. Tiene funciones organizativas, en lo que respecta al cuidado de los cultivos, pues organiza los turnos de los "chacareros", quienes se encargan por turnos de cuidar los cultivos de los daños que puedan provocar algunos animales. El *hilanco* es también la autoridad a la que se

recurre en caso de conflicto por linderos de terrenos, los cuales son muy frecuentes.

El sistema de cargos

El sistema de cargos, entendido como el conjunto de los cargos tanto del sindicato como de las autoridades originarias. Los mismos tienen como característica cuatro aspectos fundamentales: jerarquía, escalafón, rotatividad y obligatoriedad.

Los cargos en ambos sistemas son jerárquicos en cuanto existen distintos niveles de autoridad, cuya jurisdicción va del ámbito de la comunidad, pasa por un nivel intermedio y culmina en lo regional. Sin embargo, entre el sistema de autoridades originarias y el sindical, la comunidad es la única unidad política común a ambos sistemas. En el nivel intermedio, en el sistema de autoridades originarias, las comunidades están organizadas por *jap'iy* y en el sistema sindical por subcentrales.

En el nivel regional, diez *jap'iy* conforman el ayllu Kirkyawi y 14 subcentrales la central sindical de la Provincia Bolívar.

En la organización sindical, tanto en las comunidades como en el nivel de subcentrales y central provincial, además de la autoridad principal que es el secretario general, se elige una directiva que acompañará al mismo en su gestión. En la organización originaria no se elige directiva, sino solamente existe un cargo en cada nivel.

Si bien no existe una norma rígida en cuanto al escalafón en ambos sistemas, podemos decir que sí es necesario haber realizado cargos de responsabilidad comunitaria y en el nivel intermedio para acceder a los puestos de mayor responsabilidad. Es necesario "hacerse conocer" para ser elegido en cargos regionales.

Cada individuo, sin embargo, puede asumir cargos de ambos sistemas de organización en el ámbito municipal. No existe una división entre los sistemas organizativos. Como se verá en las distintas entrevistas, quienes llegaron a cargos de responsabilidad regional como *kuraq tatas* o central sindical o quienes están en el concejo municipal, normalmente

tienen una experiencia en cargos anteriores, tanto en el ámbito sindical como en el originario.

El caso de la central provincial es más complejo al no estar presente el criterio de rotatividad. En este caso, las subcentrales más fuertes (por el número de habitantes y número de comunidades) se disputan entre sí el control de la central. Son las alianzas con las subcentrales medianas y pequeñas las que definirán su acceso a la secretaría ejecutiva.

Los cargos municipales y estatales también están de alguna manera dentro del escalafón de cargos. Entre estos cargos están el de agente cantonal y el comité de vigilancia. Estas instituciones abren nuevos espacios de participación política en la región. Puesto que son cargos relativamente nuevos, su lugar en el escalafón todavía no está bien definido. Sin embargo, en algunos casos puede ser un medio para darse a conocer en el ámbito político regional.

La rotación en los cargos en el nivel de la comunidad consiste en que cada año uno de los miembros de las familias o de los *urigen* de la comunidad tiene la obligación y el derecho de ocupar un determinado cargo. En el nivel intercomunitario, cada año una comunidad determinada por un rol preestablecido tiene el derecho y la obligación de que uno de sus miembros ocupe un determinado cargo.

La rotación no se da en todos los casos, pues el sistema de elección de cargos varía de comunidad a comunidad. La rotación se practica con más frecuencia en el caso de los cargos del sistema de autoridades originarias. En cambio en el sistema sindical es más común que la elección se realice por votación en la asamblea.

En el nivel comunitario, las unidades que componen la comunidad son de diferentes tipos: los *urigen*, las cocinas y los afiliados. Los *urigen* son grupos de familias que descienden de un originario. Durante la revisita de 1884 se distribuyeron las tierras en partes iguales entre los miembros de las comunidades de esa época y se concedieron títulos de propiedad a los mismos. Los descendientes de cada originario se reconocen como parte del

urigen y ocupan las tierras asignadas a sus ascendientes.

Las cocinas son las familias extensas que comparten una olla común. Las cocinas se componen de dos o más generaciones de una familia. Una cocina puede albergar a los padres ancianos o a uno de ellos, a los hijos casados o solteros y a los nietos.

Los afiliados son todos los jefes de familia que componen la comunidad, aunque compartan una olla común con otras familias.

De esta manera, la rotación en los cargos se puede hacer por *urigen*, por cocinas o por familias. Esto varía de comunidad a comunidad y se encuentran todas las modalidades de rotación en las comunidades.

En cuanto a los cargos intercomunitarios, se debe distinguir entre los cargos originarios y sindicales. En el caso de los cargos originarios, la rotación es un criterio predominante. En el caso de los cargos sindicales, la rotación de los cargos en algunos casos es un criterio relativamente nuevo.

La rotación de los cargos en el nivel intercomunitario se establece de acuerdo a su ubicación geográfica. El turno siempre va hacia la derecha, es decir, en el sentido de las agujas del reloj.

En cuanto a la obligación en los cargos, podemos decir que responde a una lógica de reciprocidad con la comunidad. Tienen mayor obligación de cumplir con los cargos más pesados aquellas familias que tienen más o mejores tierras. El acceso a las tierras determina no solo una diferenciación económica al interior de la comunidad, sino también una diferenciación política. Quienes tienen más tierras son quienes tienen ciertas ventajas económicas para cumplir con los cargos. En el caso de los *kuraq tatas*, este era el criterio fundamental en la época en que se debía pagar los tributos, pues el *kuraq tata* no recolectaba el tributo, sino que lo pagaba de su peculio. En este sentido, el cargo demandaba un gasto significativo. Al tributo se sumaban los gastos en los actos festivo rituales. Actualmente este cargo significa un gasto en cuanto los *kuraq tatas* deben asistir a reuniones y talleres tanto de la

misma organización originaria como de otras instituciones.

En el caso de las autoridades sindicales, el cargo significa una inversión de tiempo y recursos que, para la economía de la región, es bastante significativa. Mensualmente el dirigente sindical debe organizar la reunión de la comunidad, asistir a la reunión de la sub-central y a la reunión de la central, atender a las instituciones que ejecutan proyectos en la comunidad, desplazarse hacia la capital para diversos trámites y reclamos, atender a los problemas que surjan en la escuela o problemas de límites, etc. Además, los gastos de desplazamiento y alimentación generalmente los cubre él mismo, sin contar con los días de trabajo perdidos en estas diligencias.

Sin embargo, el ejercicio de un cargo es necesario en cuanto forma parte de la vida del individuo en su medio social y lo posiciona en la comunidad, le confiere mayores derechos y posibilidades de participación.

En el nivel de la central, como dijimos anteriormente, ya no existe el criterio de rotación ni obligatoriedad, sino que son cargos que se eligen por mayoría en las asambleas. Estos cargos ya no responden a la lógica comunitaria de la reciprocidad, sino a la pretensión de los grupos regionales y de los individuos de acceder al control de una instancia de poder político regional.

Instancias de participación política y toma de decisiones

Las instancias de participación se dan en círculos concéntricos y van desde las reuniones de comunidad hasta las asambleas. La periodicidad de las reuniones y asambleas permite un flujo de información constante entre las instancias comunales y las supracomunitarias.

Las asambleas son una de las instancias fundamentales del sistema organizativo. Desde la implementación de la participación popular, los sindicatos se han reactivado, pues han adquirido la función de procurar las obras del municipio y las ONG para sus comunidades. De esta forma se ha establecido un ciclo de asambleas comunales y regionales.

La central tiene su reunión el 15 de cada mes, no importa qué día de la semana sea. Cada dos meses, el día 20 del mes se lleva a cabo una reunión del Comité Provincial de Participación Popular (CPPP), en el que participan básicamente las autoridades sindicales, pero también las autoridades originarias, municipales, estatales, educativas, etc. Cada dos meses, el día 20 de los meses en que no hay reunión de la CPPP, tiene lugar la reunión de las autoridades originarias del ayllu Kirkyawi. Esta reunión se hace normalmente en la comunidad de Walleta Wacha. Una vez al mes, en una fecha fija, tiene lugar la reunión de cada subcentral. Cada comunidad tiene sus reuniones de comunidad en un día fijo al mes. Lo que interesa señalar en este punto es su importancia en el ciclo de reuniones.

La asamblea comienza con el saludo de la máxima autoridad. En el saludo de inicio de la reunión se nombran a las autoridades presentes, llamándolos por su cargo. Posteriormente se propone el orden del día. El secretario da lectura al orden del día. El primer punto es control de asistencia, el segundo punto es lectura del acta anterior y los siguientes puntos son informes de las autoridades, de las carteras, de las comisiones, de autoridades estatales, o se trata algún problema concreto de la comunidad. A continuación se desarrollan los puntos propuestos en el orden del día. Cuando se trata de informes de las autoridades o de las comisiones, normalmente se da cuenta de las actividades que de ordinario se desarrollan. Sin embargo, cuando se trata de algún conflicto, también una de las autoridades da un informe previo de la situación a tratar y luego se discute en la asamblea sobre el punto.

Cuando es necesario tomar una decisión, se deben escuchar todos los puntos de vista y toda la información disponible y poco a poco se va dando el consenso respecto a un determinado punto.

Lo importante de este hecho es que los espacios como las asambleas comunales o intercomunitarias se convierten también en espacios de circulación de información, de debate de temas políticos nacionales, donde se intercambian puntos de vista y se va generando una postura política corporativa.

¿Cómo interpretar y comprender este complejo entramado político, social y cultural que acabamos de presentar?

En nuestra exposición hemos atendido a dos perspectivas: el proceso concreto mediante el cual se han experimentado las transformaciones políticas en una sociedad local concreta: el ayllu Kirkyawi y el resultado de ese proceso en un momento concreto del cual da cuenta la etnografía. En este apartado intentaremos una reflexión desde estas dos perspectivas, en base a las cuales podemos añadir una tercera entrada: las posibilidades de la construcción local de la comunidad política en el contexto del Estado Plurinacional y del debate de las autonomías indígenas.

Al analizar el proceso de constitución de un sistema político comunitario a partir de la implementación de las políticas estatales, el primer elemento que debe llamar nuestra atención es el de la historicidad.

La interpretación que proponemos está en la perspectiva de la "construcción de la comunidad". Desde esta perspectiva, atendemos más bien a los modos como la comunidad se ha ido transformando, adaptando, reconfigurando, en los distintos momentos históricos que le ha tocado vivir. Transformaciones que deben entenderse como la capacidad de recrear la comunidad en los distintos momentos históricos, la capacidad de reflexionar sobre los mismos y dar cuenta de ellos en el ámbito comunitario.

Desde la perspectiva del Estado y de la clase criollo-mestiza que ha detentado el poder estatal y que se arroga para sí una identidad nacional, hemos vivido una dramática paradoja. Por una parte, la negación de la sociedad india y por otra la imposibilidad de pensarnos como nación sin los indios. La misma negación del indio es un dato constitutivo de la nación boliviana.

La negación del indio y de lo indio ha ido desde la explotación, el enfrentamiento violento, el ataque sostenido a las tierras de comunidad, la "campesinización" con la Reforma Agraria, la "sindicalización" de los ayllus, las políticas de asimilación cultural vía castellanización, escolarización y servicio mi-

litar, hasta el reconocimiento de la presencia india en términos de “riqueza de la diversidad cultural” (políticas multi e interculturales), como un intento de diluir en términos culturales (en términos de una cultura folclorizada y de las diferencias domesticadas) el carácter político de las diferencias surgidas de la sociedad colonial. Incluso el actual discurso de lo “plurinacional”, como un intento de radicalización de lo “pluriétnico” en términos políticos, en los hechos no es más que la paradójica negación por la vía de la afirmación discursiva. El Estado Plurinacional ha diluido a la “comunidad india” en el reconocimiento de las mayorías culturales y lingüísticas (aymaras y quechuas) o de las minorías étnicas (los pueblos de tierras bajas).

Nuestro caso de estudio nos muestra que lo que ha surgido a partir de la implementación de un nuevo contexto institucional (la Ley de Participación Popular y la ley INRA) está lejos de ser un ente disuelto en una identidad cultural y lingüística. En perspectiva histórica, podría parecer que las políticas estatales, de por sí, generaron cambios en la organización, se constituyeron los sindicatos para recibir obras del municipio y a instancias de actores externos se reconstituyó el ayllu. Esta interpretación les asigna demasiado peso a los actores externos. Surge así la pregunta de por qué el ayllu persistió durante siglos y fue capaz de sobrevivir a los consecutivos ataques de parte del Estado y ahora parece que por la acción de agentes externos se hubieran abierto las puertas del ayllu finalmente.

Los abanderados del municipalismo, así como algunos de los testimonios recogidos en el trabajo de campo, pueden llevarnos a pensar que fueron los beneficios inmediatos de la Ley de Participación Popular los que incentivaron estos procesos. Pero cabe preguntarnos por qué los ayllus resistieron a la sindicalización impulsada por las ONG después de la sequía de 1982, que también prometía ciertos beneficios a las comunidades que se adscribieran a esta forma “civilizada” y “moderna” de organización. Beneficios tales como alimentos, infraestructura, semillas, etc. ¿Por qué el proceso de municipalización devino en una transformación organizativa tan profunda? La respuesta tiene al menos dos frentes que atender. Las elecciones municipales de 2004

hicieron patente que se podía acceder a espacios de poder local a través del ejercicio de las mismas instituciones impuestas por el sistema político *q'ara* y así desplazar a los mestizos que detentaban el poder local. Pero otro de los elementos, de mayor alcance y profundidad política, es la comprensión de esta participación en el poder local en el ámbito de la política nacional. El ciclo rebelde de 2000 a 2004 y la participación de las comunidades a través de los sindicatos y organizaciones originarias en marchas, bloqueos, movilizaciones, etc., fue una verdadera escuela.

El ayllu no ha vivido aislado del resto de la sociedad nacional. El ayllu ha vivido en contacto con la ciudad, con el valle, con el Chapare, etc., pero en calidad de migrante, de comerciante, de limosnero incluso, pero nunca como parte de una acción política de trascendencia nacional. Aquí es fundamental el discurso que “hemos cambiado cuatro presidentes”; es decir, hemos sido protagonistas políticos en la vida nacional. Por eso, en las elecciones de 2004 se presentaron y ganaron dos frentes que habían desplazado completamente a los mestizos, bajo la consigna de “votar por nosotros mismos”. Se trata de una forma de autogobierno ya no en los términos del pacto de reciprocidad que aislaba políticamente al ayllu de la vida nacional, sino en el contexto de un partido y un líder que ascendía al poder con esa consigna, “votar por nosotros mismos”. Entonces, no se trataba de un autogobierno en los márgenes del Estado, sino en el mismo marco del Estado. El sistema de cargos se presenta así como la posibilidad de “darnos un gobierno propio” reconocido por el Estado y en el marco de sus leyes y, por ende, la posibilidad de constituirse en “comunidad”, es decir, en actor colectivo y sujeto de derechos.

El resultado de la implementación de la Ley de Participación Popular no ha sido solamente un conjunto de localidades que se organizan eventualmente para disputarse entre sí las migajas de la coparticipación popular (aunque esto sea parte también de la realidad), sino de una sociedad que se va autoafirmando no en contra del Estado o en sus márgenes, como minoría étnica, sino como comunidad, es decir, como una unidad social, cultural, política y organizativa que es capaz de participar como tal en la vida nacional.

Una lectura mordaz del proceso de municipalización y de la participación de los indígenas campesinos en el ámbito estatal municipal puede sugerirnos que, finalmente, los rebeldes ayllus han sido asimilados a la estructura estatal a través del municipio. Recordemos que tanto la Ley de Participación Popular como la Ley INRA estaban empapadas del discurso multiculturalista del reconocimiento de la diversidad cultural, de las formas organizativas propias de las comunidades indígenas, del derecho de los pueblos indígenas al territorio, etc. ¿Habrá triunfado finalmente el proyecto asimilacionista del Estado pluriétnico de la década de 1990?

Frente a esta lectura, podemos reaccionar desde dos perspectivas, apelando a la historia y a la etnografía. Desde la perspectiva histórica, podemos decir que los ayllus, desde la época temprana de la Colonia y en la época republicana, nunca se declararon al margen de la legalidad estatal (excepto en los momentos de mayor radicalidad como los levantamientos de 1781 o de 1899). Al contrario, los movimientos cacicales de los siglos XIX y XX nos muestran que los ayllus han apelado a la legalidad para demandar sus reivindicaciones, en particular la restitución de sus tierras.

Desde la etnografía aquí presentada, podemos ver que los ayllus han seguido moviéndose en el marco de la legalidad sin abandonar la construcción de un proyecto político propio, enraizado en “memoria larga” (como diría Silvia Rivera). La Ley de Participación Popular reconocía genéricamente las formas organizativas indígenas en el contexto de la localidad (la OTB), desconociendo las instancias políticas intermedias o regionales (el ayllu mayor, la central campesina, la capitania, etc.). Sin embargo, en nuestro caso, no solo se han constituido nuevas formas organizativas en el nivel de la localidad, sino en el nivel de la comunidad india que se sustentaba en el antiguo ayllu (bajo la forma de organización sindical). Por otra parte, la Ley INRA reconocía la figura de TCO para los pueblos indígenas de tierras bajas. No obstante, la legalidad ha sido “metabolizada” y transformada de manera que también los ayllus (como se hace patente en nuestro caso), empezaron a demandar al Estado su derecho a la tenencia de la tierra bajo esta figura con lo que se ha dado lugar

a un proceso de reconstitución del ayllu, de la “comunidad india” como sujeto de derecho bajo la “forma ayllu”.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que más bien se trata de un proceso de construcción del Estado desde las formas locales concretas y, por ende, de un proceso de transformación del Estado desde las sociedades indias y no solamente de una transformación de las sociedades indias desde el Estado.

Y esto nos permite abordar la segunda perspectiva, la interpretación del resultado de estos procesos desde el punto de vista sincrónico, es decir, desde la etnografía. ¿Qué elementos nos permiten afirmar la construcción de la comunidad en el sentido político que le hemos dado a este concepto? Aquí abordaremos algunas pautas interpretativas sobre el sistema de cargos descrito.

Podemos afirmar que el sistema de cargos es la síntesis y la actualización social (o la puesta en acción) de los múltiples elementos que constituyen la comunidad en su acepción política, a saber: la relación con un territorio, una economía en común, una historia en común, una economía en común, el sentido de pertenencia, la capacidad del grupo de deliberar y de tomar decisiones, la ciudadanía y la participación y, tal vez más como proyecto, la capacidad legislativa.

La relación con el territorio. El territorio es el elemento fundamental de la “matriz agraria comunitaria”. En primer lugar, el territorio es concebido como “Pachamama”, como la fuente generadora de la vida y reproductora de la vida. Y desde esta concepción tiene un carácter eminentemente sacro y simbólico.

Otro elemento fundamental es la dimensión simbólica del territorio. Además del reconocimiento de ciertos lugares sagrados o lugares donde se hacen patentes las deidades, como las apachetas u oquedades, los *jap'is* han sido establecidos en torno a cerros tutelares. Estas alturas, además de ser lugares comunes de pastoreo o reservorios de tierras (purumas), se constituyen en referentes de toda una geografía simbólica que ordena el territorio y las relaciones sociales. Es importante rescatar aquí cómo esta geografía sim-

bólica se inscribe además en la organización originaria. La persona que asume el cargo de *kuraq tata*, la máxima autoridad del *jap'iy*, encarna al cerro tutelar y la autoridad tiene precisamente este carácter "tutelar".

Si atendemos a la organización originaria no solo como un tipo más de organización política, sino en estas dimensiones territorial y simbólica, podemos apreciar que se trata de un entramado complejo que articula en la organización social tanto el espacio físico apropiado (territorio) como la cosmovisión que rige y hace posible esa apropiación espacial (territorialización).

Por tanto, una aproximación al carácter de la organización social del ayllu solo en términos estrictamente políticos (por ejemplo, de "democracia comunitaria", participación, representación, etc.) es del todo insuficiente.

No sucede lo mismo cuando nos aproximamos a la organización sindical. Esta se ha erigido desde los criterios de la política liberal, donde el territorio, a lo sumo, es concebido en términos de "jurisdicción" o de división administrativa, la autoridad es elegida como "representante" del colectivo (y no como encarnación de una deidad tutelar), y donde, evidentemente, la dimensión simbólica está prácticamente ausente.

El ayllu se asienta en la cosmovisión, en la matriz agraria de la comunidad india, y por tanto no se trata solo de un sistema de cargos paralelo en disputa con el sindicato por los espacios de poder. Su valor residirá en que es el fundamento de la comunidad como tal, del sentido de pertenencia. La relación ayllu sindicato no es simplemente una disputa por la legitimidad de una u otra organización, ni siquiera de grupos de poder. Si prevalece la forma sindicato, la "comunidad" puede replegarse nuevamente hacia su "fuero interno" y entrar nuevamente en lo que Platt llamó el "pacto" ayllu Estado. Si se fortalece la "comunidad", puede pensársela como un interlocutor válido ante el Estado que demanda autonomía y ser sujeto de derecho y no solo un ente tolerado a través del pacto. Se trata, pues, de dos proyectos políticos en disputa.

He aquí la potencia integradora del ayllu como forma organizativa fundante de la comunidad política. Tal vez esta potencia explica la razón de la persistencia del ayllu ante el asedio permanente del que ha sido objeto durante siglos.

Existe una preeminencia de la dimensión territorial o de la matriz agraria. Si una "comunidad" se identifica como tal, es porque los miembros de la misma comparten los recursos primordiales para su reproducción (tierra y agua). Lo mismo podemos decir del *jap'iy* y del ayllu mayor. Los ayllus menores, en nuestro caso los *jap'iy*, compartían tierras de pastoreo, un cerro tutelar, tierras de manta, etc. Lo mismo podemos decir del ayllu mayor, sus ayllus menores estaban integrados simbólicamente por pares, compartían tierras, etc. A medida que cambia este tipo de acceso a los recursos, también se reconfiguran las unidades sociales y organizativas. En el caso de Kirkyawi, si bien existe un proceso de reconocimiento legal de todo el territorio, habría que ver si en la práctica se conserva esa unidad, pues si bien se apela a los ancestros, a los mapas antiguos, a "cómo se organizaron los abuelos", etc., la comunidad de ninguna manera tiene una concepción esencialista de sí misma. La apelación a los ancestros, o a los "papeles antiguos" servirá, dado el caso, para legitimar prácticas que efectivamente les permiten la reproducción de sus propias condiciones materiales. Por eso, en otros casos, las marcas o ayllus mayores se han desintegrado. No se trata de reconstituirlas por mera nostalgia, sino que este proceso de reconstitución debe necesariamente atender a la dimensión política, es decir, que se trata de una reconstitución de la "comunidad" ampliada, en la medida que se reactiven las antiguas pertenencias y fidelidades comunitarias y territoriales.

Por tanto, podemos decir que el territorio y la organización política del ayllu que ha sostenido estas reivindicaciones han sido los elementos principales de disputa, negociación y conflicto con el Estado. Elementos que, sustentados en una visión política orientada a la defensa, en definitiva, de una forma particular de "ser en el mundo", se constituyen en una posibilidad de construir el Estado plurinacional, es decir, un Estado creado no

en base a paradigmas homogeneizantes, sino a formas estatales locales.

La apelación a la legitimidad histórica de las formas organizativas comunitarias no se fundan en el mayor o menor grado de "autenticidad" o de "originalidad" de las mismas en una perspectiva estrictamente historiográfica, por lo que resultaría irrelevante, en este contexto, "delatar" el origen colonial o republicano de los sistemas de cargos y las prácticas políticas y organizativas del ayllu. Diríamos que la historicidad de la comunidad, es decir, su carácter construido, apela a un discurso histórico (a los antepasados, a los abuelos, a los mitos fundacionales, etc.) y no a una visión historicista.

Pasemos ahora a los aspectos estrictamente político organizativos que hacen posible la comunidad. En primer lugar, vimos que el "sistema de cargos" de Kirkyawi - Bolívar, se ha ido reconfigurando, fortaleciendo, integrando, etc., hasta constituir un sistema sólido de cargos sindical, estatal y originario. Se han delineado, pese a las permanentes disputas de legitimidad tanto ante la sociedad local como ante el Estado, los ámbitos de acción de los distintos tipos de cargos, formas diversas de elección e instancias de participación y toma de decisiones en los distintos campos y niveles, así como un escalafón más o menos flexible.

El análisis del escalafón, así como las formas de elección, nos permite apreciar ciertos criterios en base a los cuales se han ido construyendo distintos ámbitos y niveles de "ciudadanía". Es decir, criterios en base a los cuales el individuo, la pareja, la familia, la "cocina", el *urigen*, se constituyen en sujetos de derecho y de obligaciones al interior de la comunidad.

Fijémonos que en la legislación estatal nacional, el "ciudadano" es el individuo mayor de 18 años. La edad es el único criterio de "ciudadanía" y el individuo es el sujeto de derecho por excelencia. En la comunidad, nuevamente "de matriz agraria", el individuo no es sujeto de derecho mientras no se constituya en pareja. Y cuando se constituye en pareja, tampoco el individuo es sujeto de derecho, sino la pareja. La pareja tiene

derecho de recibir tierras para asegurar su sustento y la pareja tiene derecho y obligación de asumir los cargos. Se puede argumentar en contra, diciendo que, por ejemplo, en los cargos sindicales son los hombres los que participan y no la pareja, o en la organización femenina son las mujeres las que participan y no la pareja; o que en los cargos de la organización originaria los "*kuraq tata* caminan solos, sin su mujer". Sin embargo, en todos los casos, puede ser el hombre o la mujer los que participen en asambleas u otras actividades, pero su participación es permitida y reconocida siempre y cuando sean mayores de edad o *jaqui*, es decir, que hayan asumido la responsabilidad de formar una nueva familia. Por tanto, es la pareja el sujeto de derecho, aunque uno de sus miembros sea más visible en la organización.

Es importante notar también que además de la pareja, otro tipo de agregaciones sociales sean reconocidas como sujeto de derecho. En nuestro caso, tenemos a los "afiliados", es decir, a las familias constituidas que tienen tierra y por tanto tienen derecho a participar en la organización sindical. Las "cocinas" o familias extensas, que también son consideradas como sujetos colectivos de derechos y obligaciones en ciertos ámbitos. Los *urigen* que son grupos de familias extendidas que tienen un ascendiente común del cual han heredado sus tierras y que tienen obligación de asumir los cargos originarios, por ejemplo. En este caso, cuando un *urigen* designa a uno de sus miembros (pareja) para asumir el cargo de *kuraq tata*, no solo es la pareja la que asume el cargo, sino de alguna manera todo el *urigen*.

Este dato nos abre a una concepción distinta de "ciudadanía" que rebasa al individuo y que permite pensar en un tipo de "ciudadanía colectiva", según la cual la pareja, la "cocina" o el *urigen* son reconocidos como sujetos de derecho. A partir de esto es que podemos plantear también un tipo de ciudadanía colectiva ampliada a toda la comunidad política. Esto que aquí hemos denominado "comunidad" es lo que podría constituirse jurídicamente como "nación" en el contexto del Estado Plurinacional, es decir, el sujeto de derecho colectivo que, a su vez, reconoce distintos tipos y niveles de ciudadanía colectiva

en su interior, así como distintos niveles y ámbitos de participación.

Un último elemento que debemos apuntar aquí es el hecho de que la "comunidad", para devenir en "nación", debe desarrollar la capacidad legislativa o el "darse a sí mismos una constitución" (Kant). Este elemento es todavía incipiente, pero está de alguna manera presente en todo el andamiaje político, organizativo y de participación que hemos descrito. Las asambleas en los distintos niveles, como hemos podido apreciar en la etnografía, tienen el poder de la toma de decisiones en el marco de la legislación vigente. Sin embargo, la actual coyuntura política y legislativa en la que se está discutiendo el tema de las autonomías indígenas podría abrir la posibilidad de otorgar ciertas competencias legislativas a las comunidades que estén en el camino de constituirse en naciones. Lo que se ha venido discutiendo hasta ahora en materia de pluralismo jurídico tiene que ver más bien con el reconocimiento de formas propias de administración de justicia allá donde las formas estatales están ausentes. Es decir, la administración de justicia en casos de contravenciones relativamente menores (robos, violencia doméstica, etc.). Se trata de un "reconocimiento" de lo que en los hechos funciona al interior de la comunidad. Sin embargo, es necesario pasar del reconocimiento a la construcción de un sistema político administrativo que contemple la posibilidad de que las comunidades políticas puedan determinar el sistema político por el que les conviene regirse, el sistema de autoridades, sus competencias, sus formas de elección, las instancias de participación y toma de decisiones y las instancias y formas legislativas propias. En definitiva, la posibilidad de gobernarse a sí mismos, o como decía el Tata Central, Sergio, en una Asamblea: "*Gobiernanancheq tian noqancheq pura*" (Debemos gobernarlos a nosotros mismos).

Este es el proyecto político que surge a partir de la comunidad (como un hecho) para la constitución de las naciones del Estado Plurinacional. Este proyecto político se puede encaminar por dos vías, que una determinada comunidad pueda devenir en nación (como es nuestro caso), o que varias comunidades puedan ir construyendo una comunidad más am-

plia (como una federación), reconstituir los antiguos ayllus mayores y devenir en naciones.

Esta propuesta permitiría superar las concepciones multiculturales vigentes aún en el discurso del Estado Plurinacional, que asimila errónea o intencionadamente a la "nación" con las "culturas", y peor aún, a las "culturas" con los grupos lingüísticos. De esta manera, se corre el peligro de diluir en el "reconocimiento" de las diferencias culturales y lingüísticas el profundo e histórico proyecto político que ha sido el foco de la resistencia pacífica, del "pacto" con el Estado o la confrontación con el mismo vía la insurrección permanente de las comunidades indias, esto es, el anhelo de gobernarse a sí mismos. De la futura lucha y de las decisiones de las comunidades indias dependerá la construcción del Estado Plurinacional que responda a esta demanda: *Gobiernanancheq tian noqancheq pura*.

Bibliografía

- ALBÓ, X. (1997), "Alcaldes y concejales campesinos/indígenas: La lógica tras las cifras", en *Ministerio de Desarrollo Humano, Indígenas en el poder local*, Ministerio de Desarrollo Humano, Bolivia.
- ANTEZANA, F. (2003), "Participación y poder popular en los municipios de Bolívar y Tacopaya", en *Participación popular: vivencias y perspectivas*, CEPLAG, UMSS, Cochabamba.
- ARRATIA, M. (2002), La participación de las organizaciones campesina - indígena en el proceso de participación popular en el municipio de Bolívar - ayllu Kirkyawi (1994-2000), Tesis de maestría, CESU, UMSS, Cochabamba.
- GELLNER, E. (1991), Naciones y nacionalismo. Alianza, México.
- GILBERT, J. y D. NUGENT (compiladores) (2002), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Ediciones Era, México.
- HALE, C. (2002), "Does multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", en *Journal of Latin American Studies*, 34.

HARRIS, O. y X. ALBÓ (1984), *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí*, CIPCA, La Paz.

IZKO, X. (1992), *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*, HISBOL, CERES, La Paz.

LARSON, B. (1992), *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500 - 1900*, CERES, HISBOL, La Paz.

MEDINA, A. (1995), "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, año 5, Num. 9, UAM Iztapalapa, México, 7-23.

MEDINA, A. (1996) "Prólogo", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

MENDOZA, F. (2003), *Atlas de los ayllus Sura y Qurpa Kirkyawi*, PRODEVAT, Cochabamba.

MURRA, J. (1972), "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas", en *Visita de la provincia de León de Huánuco* por Iñigo Ortiz de Zúñiga.

PLATT, T. (1982), *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 197.

RIVERA S. y equipo THOA (1992), *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiwiri, La Paz.

STALIN, J. (1994), "The nation", en John Hutchinson y Anthony D. Smith (editores), *Nationalism*, Oxford University Press, Nueva York.

ZAVALETA M., R. (1985), *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo Veintiuno Editores, México.

Espacio y territorio en perspectiva antropológica.

El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México

Space and territory from an anthropological perspective.

The case of the Purhépechas of Nurío and Michoacán in Mexico

Recibido: 12 de diciembre de 2010
Aprobado: 15 de marzo de 2011

Álvaro Bello M.¹

Resumen

En este artículo se analizan algunas perspectivas teóricas en torno a las categorías de territorio y espacio en contextos indígenas. Se trata de un análisis que intenta revisar las perspectivas tradicionales que vinculan territorio, práctica política y etnicidad en contextos indígenas. El problema es abordado en la perspectiva de la antropología política y la geografía del territorio, y toma como ejemplo el caso de los purhépechas de Michoacán en México. El desarrollo de este caso es relevante para la temática del territorio, pues Michoacán y lo purhépechas han sido un verdadero "laboratorio" de la antropología mexicana y norteamericana para aplicar conceptos y enfoques como "estudios de área", "regiones de refugio" o "región indígena". Por ello, es pertinente un análisis que permita revisar y cuestionar los supuestos que han estado a la base de dichas categorizaciones a partir de una perspectiva más centrada en los sujetos y sus formas de vivir y representar el espacio y el territorio.

Palabras clave: territorio, espacio, etnicidad.

Abstract

This article analyses some theoretical perspectives about the categories of territory and space in indigenous contexts. To do this it attempts to review the traditional perspectives which link territory, political practice and ethnicity in indigenous contexts. The problem is addressed from the perspective of political anthropology and territorial geography, and takes as an example the case of the Purhépechas of Michoacán in Mexico. The development of this case is important for the subject of territory, since Michoacán and the Purhépechas have been a real "laboratory" of Mexican and North American anthropology for the application of concepts and focuses such as "area studies", "refuge regions" or "indigenous regions". This accounts for the relevance of an analysis which reviews and questions the assumptions which have been at the base of these categorisations, starting from a perspective which is more centred on the subjects, their way of life, and how they represent space and territory.

Key words: territory, space, ethnicity

¹ Dr. en Antropología, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco. Correo: abellom@uct.cl

Introducción

El territorio no es una realidad constituida fuera de la historia y las prácticas de los sujetos, por el contrario, se trata de una realidad creada a partir de la apropiación y representación que las personas hacen del espacio². Este artículo se refiere a las formas de apropiación instrumental y simbólica del espacio, dicho proceso se produce dentro de un marco histórico específico y a partir de las estructuras socioculturales en las que están inmersos los sujetos.

Aunque las formas de apropiación instrumental y simbólica del espacio aparecen a simple vista como ámbitos separados, en realidad son parte de un mismo proceso social y cultural. La apropiación instrumental, manifestada en el uso y control efectivo del territorio, tiene como soporte el medio físico y geográfico, de esa apropiación derivan representaciones y significados que dan sentido a las prácticas espaciales de los sujetos³. A su vez, la apropiación simbólica del espacio expresadas por ejemplo a través de las redes de parentesco, el sentido de pertenencia, la topofilia o apego al territorio, o los proyectos etnopolíticos con base en el territorio, constituyen expresiones de la apropiación simbólica que crean realidades objetivas para las personas, son guías para la acción, mundos de sentido común, constituidos a través de disposiciones y largos procesos de interiorización⁴.

La antropología ha abordado desde sus orígenes las relaciones entre cultura, sociedad y espacio, sin embargo, el lugar que ha ocupado el territorio en el análisis de los fenómenos antropológicos ha variado en función de las diversas perspectivas teóricas en uso. En general las distintas tradiciones antropológicas han enfatizado las interrelaciones y vínculos de las estructuras y procesos locales, regiona-

les y globales, pero sobre todo las apropiaciones materiales del espacio, así como la lógica euclidiana de representación, comprensión y uso del espacio por parte de los sujetos sociales.

El espacio también fue visto por la antropología como parte de los esquemas que organizaban la cultura. Malinowski, por ejemplo, señalaba la necesidad de comprender los fenómenos de la cultura a partir de un área geográfica perfectamente delimitada. El punto extremo de esta postura está en su propia obra que busca la comprensión de los procesos culturales en sociedades aisladas como los indígenas de las islas Trobriand. Pero incluso ya desde Boas se había planteado que las culturas tenían una expresión espacial que las demarcaba con claridad y que las diferenciaba respecto de otras culturas. Esta tendencia a buscar un punto de encuentro entra la cultura y el espacio prosiguió a lo largo de los años y se reflejó de forma nítida en una parte importante de la antropología cultural norteamericana. En los años cincuenta los llamados estudios de área inspiraron, por ejemplo, el trabajo del norteamericano Julian Steward, quien señalaba que las culturas tenían expresiones espaciales organizadas en diversos niveles de integración que iban desde el plano local o de la comunidad pasando por la región hasta llegar a los espacios nacionales⁵. Estas ideas influenciaron fuertemente a la antropología mexicana y a las políticas indigenistas, de hecho, la idea de los niveles de integración influyó en las definiciones de región utilizadas hasta hace pocos años. El concepto de región vinculado al factor económico como mecanismo de integración tuvo una gran aceptación y tendió a influir en la explicación de los fenómenos sociales y culturales⁶. La idea de áreas centrales y áreas periféricas dentro de una región eran una expresión de la dinámica económica de un espacio con un correlato en el plano de la cultura.

² Claude Raffestin (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques.

³ Emilia Velázquez (2001), "El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio", en *Relaciones* N° 87, vol. XII, pp. 15-47.

⁴ Pierre Bourdieu (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

⁵ Véase Julian Steward (1955), *Teoría y práctica de los estudios de áreas*, Washington D.C., Unión Panamericana y Julian Steward (1979), "Levels of sociocultural integration: An operational concept", en *Cultural Change. The Methodology of multilineal evolution*, Chicago, University of Illinois Press.

⁶ Guillermo de la Peña (1988), "Los estudios regionales", en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico N° 4, Cuestiones medulares (Etnología y antropología social)*, México, INAH.

En los últimos años se ha seguido un derrotero diferente que pretende romper con el dualismo hegemónico que dominó las ciencias sociales durante décadas y que tiene su mejor expresión en el debate sobre la dicotomía naturaleza y cultura. Trabajos más recientes han reconocido que la naturaleza y el espacio son construcciones sociales en permanente cambio y que varían según las especificidades culturales y los contextos históricos en que se insertan los sujetos⁷. Dentro de este marco han adquirido renovada importancia los conceptos de espacio, lugar,⁸ territorio y paisaje, que desde la antropología, la arqueología y la geografía⁹, han tendido a ser definidos más en función de la cultura y la sociedad que solo desde los aspectos físicos o geomorfológicos¹⁰. En este sentido parece necesario avanzar en categorizaciones que indaguen en los significados que le asignan los propios sujetos a partir de sus experiencias, valores y condiciones de existencia. Un ejemplo de este cambio es el uso actual del concepto de región, hasta hace algún tiempo definido casi exclusivamente desde el ámbito económico¹¹. Últimamente se ha avanzado en una idea de región, que teniendo como respaldo su materialidad, cobra realidad en la subjetividad, de tal manera que desde hace algunas décadas se ha definido la región como un "espacio vivido"¹², idea que pone el acento en los campos sociales, en la cognición y vivencia del espacio por parte de los sujetos.

Lo mismo ha ocurrido con el concepto de comunidad que ha sido revisado a la luz de los nuevos debates sobre la cultura y los significados que las personas le atribuyen al espacio. Abandonadas hace tiempo las visiones estáticas y orgánicas de comunidad, en la actualidad algunos autores prefieren hablar de ella como una construcción simbólica que, sustentada en una base material, es pensada y vivida a partir de símbolos, valores, creencias y prácticas sociales y culturales compartidas por el grupo¹³. Las redes de parentesco, las interacciones sociales y las múltiples espacialidades construidas por los procesos de movilidad de los sujetos, estructuran redes que dan concreción a territorios específicos no sometidos a los mecanismos tradicionales, euclidianos, de constitución espacial.

Un campo donde se ha desarrollado con notoriedad la relación entre cultura y espacio es en los estudios sobre las identidades. Aunque algunos de estos estudios han retornado a temas que parecían superados con los planteamientos de Fredrik Barth¹⁴, los grupos étnicos siguen siendo definidos por su apego a la tierra o sus vínculos primordiales con el territorio de sus ancestros. Incluso algunos autores todavía esgrimen la idea funcionalista de que la posesión de territorios para los grupos étnicos es fundamental en la mantención de su cohesión como grupo¹⁵, lo que parece discutible a la luz de los estudios sobre

⁷ Un ejemplo de esta perspectiva se encuentra en los trabajos de Philippe Descola (2001), "Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

⁸ Véase por ejemplo la distinción que De Certeau hace de espacio y lugar. Michel De Certeau (2000), *La invención de lo cotidiano, I Artes de Hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

⁹ Odile Hoffmann y Fernando Salmeron (1997), "Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio", en Odile Hoffmann y Fernando Salmeron (Coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS, ORSTOM.

¹⁰ Eric Hirsch (1997), "Introduction: Landscape: Between place and space", en Eric Hirsch and Michael O'Hanlon (ed.), *The anthropology of landscape, perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press; Mike Crang (1998), *Cultural Geography*, London, Routledge y Mike Crang and Nigel Thrift (2000), Introduction, en Mike Crang and Nigel Thrift (ed.), *Thinking space*, London, Routledge.

¹¹ Sobre las distintas perspectivas de región que han atravesado los estudios antropológicos en México, véase: Carmen Viqueira (2001), *El enfoque regional en antropología*, México, Universidad Iberoamericana.

¹² Armand Frémont (1976), *La région, espace vécu*, Paris, Presses Universitaires de France.

¹³ Anthony Cohen (1989), *The symbolic construction of community*, London, Routledge.

¹⁴ Para este autor, el grupo étnico es una forma de organización social que se define no por sus características objetivas o manifiestas (la lengua, la cultura, la vestimenta, etc.) sino que por las fronteras étnicas, esto es, por las diferencias objetivas que los propios actores definen como significativas, en Fredrik Barth (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 15.

¹⁵ George De Vos (1995), "Ethnic pluralism: conflict and accommodation", en Lola Romanucci-Ros y George De Vos (eds.), *Ethnic identity, creation, conflict and accommodation*, USA, Altamira Press.

comunidades migratorias, transnacionales o extraterritoriales. Oehmichen, por ejemplo, señala que la migración no es necesariamente un indicador de desterritorialización, pues el territorio, en este caso la comunidad, para los migrantes, sigue siendo un lugar de anclaje para la construcción de sus identidades¹⁶. En una publicación más reciente la autora señala incluso que con frecuencia la comunidad puede seguir operando en uno o más lugares, pues los migrantes tienden a mantener sus vínculos con el lugar natal, y agrega que la comunidad puede operar a través de redes dispersas a través del espacio geográfico¹⁷.

De este modo, las relaciones entre cultura, territorio y sociedad son creaciones históricas y sociales y no el resultado de factores "naturales" o determinaciones culturales¹⁸. El territorio, según Giménez, conjuga distintas dimensiones, pues constituye, por una parte, un "espacio de inscripción de la cultura", lo que equivale a una de sus formas de objetivación; sirve como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas; y, por último, puede ser apropiado subjetivamente, como objeto de representación y de apego afectivo, como símbolo de pertenencia socioterritorial.¹⁹

Como ya he sugerido en las páginas precedentes, y siguiendo con la argumentación del párrafo anterior, parecen plausibles los planteamientos de Bourdieu para comprender el modo en que los sujetos incorporan los elementos objetivos de la cultura como elementos subjetivados a través de un largo proceso de inculcación. La objetivación del espacio es

resultado de la interiorización y subjetivación de procesos objetivos, lo que Bourdieu llama *habitus*. El *habitus*, señala Bourdieu, realiza un necesario proceso de inculcación y apropiación para que los productos de la historia colectiva, que son estructuras objetivas, consigan reproducirse como disposiciones duraderas y ajustadas²⁰. Cada grupo realiza estos ajustes en concordancia con sus experiencias, contextos y especificidades, lo que significa que cada grupo otorga significados diferentes a un hecho aparentemente objetivo y material como puede ser el territorio²¹.

El territorio como espacio apropiado

Los estudios agrarios y antropológicos en contextos indígenas han privilegiado visiones sobre el territorio que aluden a las formas de apropiación instrumental dentro de las que destaca la constitución de la propiedad de la tierra a través de las luchas agraristas, desplazando a un lugar secundario los significados y las formas de apropiación simbólica que los sujetos hacen en distintos momentos y en función de sus especificidades culturales. Es decir se ha mirado el territorio desde fuera y no desde una perspectiva de segundo orden, esto es, de la forma en que lo ven, lo interpretan y los representan los propios sujetos. En el caso de México esta tendencia está comenzando a ser revertida a partir de la aparición de nuevos estudios sobre la construcción simbólica de los territorios étnicos²². De esta manera, es posible estudiar y explicar simultáneamente las distintas dimensiones y significados que tiene el territorio para los sujetos a partir de una conceptualización y una metodología que

¹⁶ Cristina Oehmichen (2001), "La comunidad extendida: propuesta para una reflexión antropológica", en *Antropológicas*, N° 17, pp. 49-57.

¹⁷ Cristina Oehmichen (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas, Mazahuas en la ciudad de México*, México, UNAM, IIA, PUEG.

¹⁸ Akhil Gupta y James Ferguson (1999), "Culture, power, place: Ethnography at the end an era", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, power, place*, Durham and London, Duke University Press.

¹⁹ Gilberto Giménez (2000), "Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural", en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa, pp. 29-30. También Gilberto Giménez (1994), "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.) *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina; y Gilberto Giménez (2001), "Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas", en *Alteridades*, año 11, N° 22, julio-diciembre, pp. 5-14.

²⁰ Bourdieu, *op. cit.*, p. 99.

²¹ David Harvey (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

²² Alicia Barabas (2003), "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas simbólicos", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH.

integre las dimensiones simbólicas y materiales que los sujetos poseen del espacio y el territorio. Un ejemplo de que es posible hacer trabajos en esta línea se encuentra en la obra del historiador Marcello Carmagnani sobre los indios de Oaxaca en los siglos XVII y XVIII²³. En esta obra el autor presenta el proceso de reconstitución de la identidad indígena en Oaxaca dentro del cual la reorganización del espacio juega un papel fundamental, pues a partir del territorio, que es el espacio simbolizado, los indígenas oaxaqueños logran defenderse de las amenazas coloniales y de los enemigos internos.

En Nurío, pequeña población ubicada en las tierras altas del Estado de Michoacán en México, los conflictos agrarios han sido uno de los ejes desde el que se ha organizado la comunidad agraria, como forma de tenencia de la tierra, y la reconstrucción de la comunidad indígena, como cuerpo social y comunidad política²⁴. Como en otras comunidades indígenas, el territorio de Nurío entrelaza diversas formas de apropiación del espacio: una instrumental, identificada con la lucha por la tierra y los conflictos agrarios, y otra simbólica que, desde la etnicidad, pone el acento en los procesos simbólicos, en las representaciones espaciales basadas en la cultura, el mito y en la construcción de una topografía étnica del espacio donde predominan los geosímbolos y las marcas de alteridad del espacio. Ambas formas de apropiación emergen en uno u otro momento de la historia reciente de la comunidad de Nurío, sin embargo, cada una es también parte de la otra, por lo que la separación entre lo simbólico y lo material es más bien analítica y metodológica que real. La visión sobre el espacio, el territorio y las formas de apropiación simbólica e instrumental se basan en los planteamientos que hace algunas décadas hiciera el geógrafo suizo Pierre Raffestin²⁵.

Para Raffestin, espacio y territorio son nociones diferenciadas, distintas pero complementarias. El espacio se encuentra en una posición de anterioridad al territorio²⁶. El territorio, es generado a partir del espacio como resultado de una acción conducida por un "actor sintagmático" (*acteur syntagmatique*), que es un actor realizador de un programa. En su apropiación o abstracción de un espacio el actor "territorializa" el espacio. Un espacio territorializado es un espacio en el que se proyecta la acción de los sujetos, la plataforma donde se desenvuelve la energía y la información social. En el territorio se despliegan todas las relaciones marcadas por el poder. El autor recalca que el espacio es preexistente a toda acción, es una suerte de materia prima, es la realidad preexistente a todo conocimiento y a toda práctica, el objeto sobre el cual los actores manifiestan sus acciones intencionadas. El territorio tiende a ubicarse sobre el espacio, pero no es el espacio, es más bien una "producción" sobre él. Esta producción es el resultado de las relaciones inscritas dentro de un campo de poder.

El geógrafo Raffestin señala que producir una representación del territorio es en sí mismo una apropiación, un control dentro de los límites de una conciencia, así toda proyección en el espacio construida como representación, revela la imagen de un territorio, de una red de relaciones. Asimismo, toda proyección es sostenida por un conocimiento y una práctica, lo que supone la posesión de códigos, símbolos y "sistemas sémicos". Es a través de un conjunto de sistemas sémicos que se realiza la objetivación del espacio dentro de los procesos sociales. En este esquema, los límites del espacio son "celdas" del sistema sémico movilizadas por el representador.

El territorio como imagen y representación puede ser un instrumento de poder. Des-

²³ Marcello Carmagnani (2004), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

²⁴ En la investigación distingo entre comunidad como un estatus jurídico de tenencia de la tierra, la comunidad agraria, y la comunidad como estatus social y cultural, la comunidad indígena. Sobre esta cuestión véase: Arturo Warman (1985), "Notas para una redefinición de la comunidad agraria", en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 3 (julio-septiembre); y Ludka de Gortari (1997), "Comunidad como forma de tenencia de la tierra", en *Estudios Agrarios* N° 8, (julio-septiembre).

²⁵ Raffestin, *op. cit.*

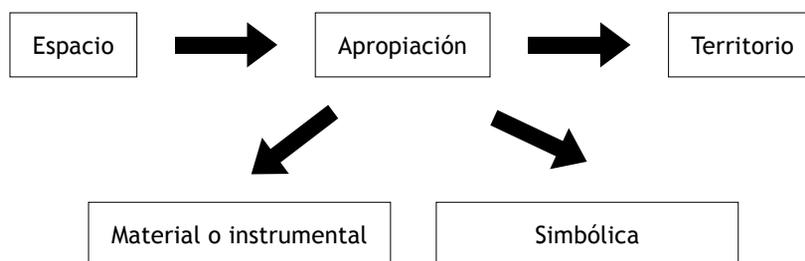
²⁶ Raffestin, *op. cit.*, pp. 129-130.

de esta perspectiva, las representaciones son un motor de la acción colectiva, son guías que se superponen al objeto mismo representado. La dirección o aun la distancia que tome la representación del objeto o de la "realidad" está en directa relación con los sujetos a que se vincula el sistema de representaciones, con el control que estos ejercen sobre él, por la hegemonía que se pone en disputa en torno a la imagen que se desea imponer del territorio.

Las representaciones del territorio son fundamentales para comprender los pro-

cesos de construcción territorial, sus formas de apropiación. La apropiación se refiere al ejercicio y forma de dominio o control que lo sujetos hacen de un determinado territorio. Desde la época moderna las representaciones del territorio han estado ligadas a la cartografía, es decir, a la sintaxis euclidiana que han modelado los comportamientos del poder con relación al territorio. Sobre esto, Raffestin señala que la sintaxis euclidiana ha sido de una enorme eficacia, pues se fundamenta en tres elementos básicos y completamente "palpables": la superficie, el punto y la línea.

La producción de territorio a través de sus formas de apropiación



La apropiación material o instrumental del territorio se manifiesta a través del uso, control, tenencia y propiedad de porciones determinadas de espacio²⁷ y se produce a partir de sus representaciones euclidianas. Los actores realizan una partición de la superficie, estableciendo mallas o *mailles* (superficies), implantando nodos (puntos), y construyendo redes (líneas). En Nurío, calles, barrios, áreas de cultivo, tierras comunales y de pastoreo comprenden un complejo de puntos y redes que conforman la malla de ocupación material del espacio. También lo conforman los deslindes, las mojoneras y los límites comunales que separan a Nurío de las otras comunidades o que los unen en una red de comunidades que conforman el territorio de la Meseta. En los últimos años estas mallas se han ampliado como producto de los flujos migratorios a los Estados Unidos, así los nurienses han implantado nodos y han construido redes que unen al pueblo de Nurío con localidades tan alejadas como Sedalia, Missouri, lugar donde habita más de un centenar de nurienses que traba-

jan en procesadoras de alimentos y fábricas de ropa.

Por otro lado, el conflicto agrario ha significado que las representaciones euclidianas del espacio jueguen un papel fundamental, los planos, mapas y títulos primordiales, por ejemplo, han servido a las comunidades como instrumentos de poder, como evidencias objetivas de sus demandas. Lo mismo la posesión y explotación de los espacios en disputa. Durante la época del conflicto agrario uno de los principales argumentos y pruebas de las partes en litigio era la explotación efectiva, la posesión concreta, que habían hecho generaciones de personas de una misma comunidad sobre un espacio o lugar determinado.

El procedimiento anterior constituye la parte visible de los procesos de apropiación espacial, pero las mallas, los nodos y las redes pueden ser "invisibles" o simbólicos. Para los actores tales formas exteriorizan procesos interiorizados, como la pertenencia, el pa-

²⁷ Frémont, *op. cit.*, pp. 35-36.

rentesco, los proyectos políticos o la imagen de un espacio común, exclusivo o sagrado. La sacralización del espacio puede producirse a través de un complejo proceso de implantación de nodos que representan lugares significativos para la comunidad. En Nurío, por ejemplo, se ha producido un activo proceso de implantación de nodos o geosímbolos que reafirman la historia antigua y mítica de la comunidad, pero que además sirven como referencias para legitimar la posesión de la tierra como un hecho evidente e incontestable. Cuevas sagradas, ruinas prehispánicas, lugares con contenidos mágico-religioso se distribuyen profusamente en los sectores aledaños a las áreas de conflicto. En los discursos, las personas señalan que la defensa de la tierra tiene que ver también con la defensa de esos geosímbolos que le dan sentido y continuidad a la comunidad como cuerpo social.

Desde la perspectiva de Raffestin, la territorialidad se conforma a partir de relaciones sociales entre distintos actores, relaciones que son mediatizadas por el territorio, y que pueden ser simétricas o asimétricas²⁸ organizadas en función de las disputas por la obtención de beneficios y recursos a los que logran acceder mediante la constitución de liderazgos y grupos faccionales que luchan incluso al interior de la comunidad.

Las relaciones de los grupos humanos con el territorio, sus territorialidades, pueden estar conformadas por un sentido de identidad espacial, de exclusividad con relación al territorio y de una compartimentación de las interacciones con un territorio determinado. Estas relaciones se tornan complejas cuando las territorialidades de un grupo se interceptan con las de otros grupos. Los grupos humanos son heterogéneos y no todos los individuos perciben el territorio de la misma forma ni se relacionan en los mismos términos con un espacio determinado. Por ello, las luchas de poder o la conformación de liderazgos vinculadas al territorio tienen una enorme importancia en la construcción de visiones consensuadas sobre el territorio. De esta manera, la con-

formación de estructuras de poder al interior de un colectivo logran romper la tendencia del grupo a interpretar el espacio de manera diversa y dispersa. Sin embargo, los procesos de modernización, la mercantilización y el neoliberalismo en el campo plantean nuevas tensiones a los intentos de los grupos de poder comunales, pues paulatinamente surgen individuos u otros grupos que intentan romper con las visiones y apropiaciones consensuales y hegemónicas que organizan el territorio.

Por último, al hablar de los significados del territorio, necesariamente debo referirme a los símbolos y a la producción simbólica, pero no como algo aislado de la realidad, sino como procesos vinculados a los hechos reales y a los sujetos concretos que producen, usan y dan vida a los símbolos²⁹. El territorio es un producto social y cultural, resultado de las relaciones sociales en contextos específicos, es lo que John B. Thompson denomina "formas simbólicas", algo que para las personas expresa determinados significados dentro de procesos y contextos estructurados socialmente³⁰. De esta manera, en este estudio el territorio es un fenómeno y un objeto de la cultura y los fenómenos de la cultura son significativos, tanto para los actores como para los analistas, como bien señala Thompson.

Territorio, indigenismo y antropología: el caso del territorio purhépecha de Michoacán, México.

El indigenismo de Estado, la política de organización y administración de las diferencias culturales se desarrollaron en México a partir de una estrecha relación entre el conocimiento antropológico y un Estado que pretendía llevar a cabo un proyecto de nación. Ciencia y política actuaron de manera conjunta retroalimentándose mutuamente buscando el mismo objetivo: incorporar al indio a la nación. De esta manera hoy día es una hipótesis acabada la idea de que una parte importante de los procesos étnicos del siglo XX han contado con la contribución del propio Estado y, en este caso, la antropología. Las ciencias socia-

²⁸ Raffestin, *op. cit.*, p. 144.

²⁹ Dan Sperber (1988), *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

³⁰ John B. Thompson (2002), *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM.

les y la antropología en particular han tenido un papel fundamental en la comprensión de los procesos territoriales que se imbrican con lo étnico. La antropología, sobre todo algunas de las corrientes que se desarrollan en la segunda mitad del siglo XX, tiene una importancia central en la construcción del indigenismo de Estado que nace en tierras michoacanas y que ve en los purhépechas el laboratorio para la construcción de sus postulados básicos. El caso más notorio es la regionalización de los purhépechas en cuatro regiones culturales (la Ciénega, la Cañada, la Laguna y la Sierra) que desde los ámbitos geográficos que ocupan en un determinado espacio o región pasan a ser entidades socioculturales sobre las cuales se estructura la labor del INI, primero, y luego, la acción colectiva de los purhépechas que a la vez construyen sus "nuevas" territorialidades sobre dicha base³¹.

La mayor parte de los estudios sobre los purhépechas, realizados por la antropología desde los años cuarenta en adelante y hasta hace una pocas décadas, han configurado a un sujeto definido desde fuera y a partir de un listado de elementos diacríticos como la lengua, el territorio o la región, la vestimenta, sus utensilios, su religión, sus casas y su folclore. Esta forma de definición concuerda con las concepciones de cultura vigentes en la época, donde el espacio y la región eran parte fundamental de los "rasgos" que constituían las

configuraciones o esquemas culturales, según lo planteado por Ruth Benedict y las diferentes corrientes del culturalismo norteamericano.

En lo referente al espacio y el territorio de los purhépechas, cuestión que ya ha sido comentada en otros trabajos³², el llamado Proyecto Tarasco de 1940 juega un papel central³³, sobre todo en cuanto a la construcción de la Sierra o Meseta Tarasca como un espacio con límites propios, aunque mal definidos a partir de una diversidad de criterios a veces extemporáneos, contradictorios o poco claros³⁴. A través del Proyecto Tarasco, así como de un sinnúmero de investigaciones y proyectos que le siguieron, el indigenismo construyó un discurso propio sobre la "región tarasca", recordemos por ejemplo el Proyecto de Moisés Sáenz en la Cañada de los Once Pueblos³⁵, o la caracterización que Aguirre Beltrán hace de la Sierra Tarasca como una región que actúa como núcleo de la persistencia tarasca, como una "región de refugio", aunque en la práctica la Meseta es considerada como un espacio residual, como parte del área de escurrimiento de la cuenca del Tepalcatepec³⁶, o algunos años después la propuesta sobre el sistema de mercados regionales de Durston³⁷, que en lo sustancial recogen algunos planteamientos de Brand, West y Beals, y que integra algunos nuevos planteamientos de Foster³⁸. En los años ochenta y bajo un renovado ecologismo cultural Espín³⁹, a través del modelo de los pisos

³¹ Esta idea la he tomado de Luis Vázquez (2003), "Construcción y deconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo", en *Memoria* N° 170, pp. 49-54.

³² Guillermo de la Peña; Thierry Link y Jaime Espín (1987), "Algunos temas y problemas en la antropología social del área purhépecha", en *Antropología Social de la Región purhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

³³ Daniel Rubin de la Borbolla y Ralph Beals (1940), "The Tarascan project: A cooperative enterprise of the National Polytechnic Institute, Mexican Bureau of Indian Affairs, and The University of California", *American Anthropologist*, XLII, pp. 708-712.

³⁴ Si bien los trabajos del período tendieron a privilegiar el criterio lingüístico, otros incorporaron criterios arqueológicos, mientras que otro lo hicieron con criterios geográficos, económicos y sociales. Entre los trabajos que incorporan este tipo de criterios se encuentran: Donald Brand (1944); Daniel Rubin de la Borbolla (1946); Dan Stanislawski (1947), *Tarascan political geography*, *American Anthropologist*, vol. 49, pp. 46-55; Robert West (1948), *Cultural geography of the modern tarascan area*, Washington D.C., Institute of Social Anthropology, 7, Smithsonian Institution; Rudolf van Zantwijk (1974), *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, INI-SEP; Ina Dinnerman (1974), *Los tarascos, campesinos y artesanos de Michoacán*, México, SEPSETENTAS; Pedro Carrasco (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*, México SEPSETENTAS, entre otros.

³⁵ Moisés Sáenz (1966 [1938]), *Carapan*, Morelia, Gobierno de Michoacán.

³⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán (1995 [1952]), *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec* (vols. I y II), *Obra Antropológica III*, México, Fondo de Cultura Económica; Gonzalo Aguirre Beltrán (1991a [1953]), *Formas de gobierno indígena*, *Obra Antropológica IV*, México, Fondo de Cultura Económica; Gonzalo Aguirre Beltrán (1991b), *Regiones de refugio*, *Obra Antropológica IX*, México, Fondo de Cultura Económica.

³⁷ John Durston (1992), *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, México, INI, CONACULTA.

³⁸ George Foster (1974), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.

³⁹ Espín, 1986a, *op. cit.*; 1987, *op. cit.*

ecológicos, desarrolla un planteamiento que tendrá una gran difusión en México, la idea de los "centros rectores". Con estas ideas se asume la "regionalidad" de los purhépechas como un hecho real, sustancial y característico de su cultura y desde entonces va a estar presente en la regionalización de las estructuras y políticas del INI, que recogen de forma literal la regionalización de este grupo étnico propuesta por el Proyecto Tarasco de Mauricio Swadesh. Esto no es raro si se recuerda que el Proyecto Tarasco fue presentado oficialmente en el Primer Congreso Indigenista, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940.

En las próximas páginas analizo brevemente los discursos antropológicos sobre el territorio y la territorialidad purhépecha intentando establecer sus alcances heurísticos para comprender la forma en que la antropología ha contribuido a la construcción de un territorio indígena.

La construcción antropológica del territorio purhépecha

La antropología y la historiografía han contribuido a construir la imagen de un territorio purhépecha como un espacio relativamente continuo y homogéneo, articulado por características culturales y lingüísticas propias. Esta construcción del territorio purhépecha "desde fuera" ha puesto a la Meseta como eje y núcleo central de las representaciones que abordan la organización de lo purhépecha como asentado en una plataforma territorial claramente delimitada y relativamente homogénea. En mi opinión, esta influencia adquirió su mayor importancia a través de los estudios antropológicos realizados a partir de los años cuarenta, estudios que influyeron de manera fundamental en las visiones desarrolladas por el indigenismo mexicano y que se apoyaron en dos bases de argumentación: el registro arqueológico y la lengua. Ambos factores, en

combinación, ayudaron a conformar las principales representaciones del "territorio tarasco" tanto en la perspectiva prehispánica como en su evolución posterior a partir del contacto con los europeos.

Desde los años cuarenta surgió un amplio interés por el estudio de la región tarasca como entonces se le denominaba a la región purhépecha⁴⁰, en algún sentido este interés tomó la forma de laboratorio de distintas corrientes antropológicas que desde el principio se vincularon con el naciente indigenismo de Estado, ambos, el indigenismo y la antropología se construyeron y dialogaron mutuamente con base al conocimiento generado y a la aplicación de experiencias concretas en tierras purhépechas. Así, se desarrollaron un conjunto de investigaciones enmarcadas dentro de los denominados "estudios de áreas", línea desarrollada por la corriente antropológica de la ecología cultural, cuyo máximo exponente fue el antropólogo norteamericano Julian Steward, quien señalaba que las áreas o regiones culturales debían ser entendidas como lugares en que se desenvolvían las culturas o los llamados "conjuntos culturales". Se trataba de entender la cultura como un "patrón" que calzaba con un espacio o una región determinada. Así las comunidades o las regiones culturales eran estudiadas como "niveles de integración" o como "agregados territoriales" de culturas específicas⁴¹. Desde esta perspectiva se pensaba que eran las condiciones geográficas las que "protegen" o "conservaban" ciertos "rasgos culturales". Bajo estas perspectivas se hicieron numerosos estudios, dentro de los cuales el más importante, pese a quedar inconcluso por falta de fondos, fue el llamado "Proyecto Tarasco", realizado en tierras michoacanas a principios de los años cuarenta y que fue presentado oficialmente, como ya dije, durante la realización del Primer Congreso Indigenista en Pátzcuaro, Michoacán⁴². Incitados por los estudios de áreas, diversos

⁴⁰ De hecho este exoetnónimo sigue siendo utilizado por los arqueólogos y por algunos antropólogos que niegan validez al etnónimo purhépecha.

⁴¹ Julian Steward, (1955), *op. cit.* En una línea similar se encuentra el trabajo Alfonso de Gortaire (1968), La región tarasca: estudio de integración de áreas, en *Anuario Indigenista*, vol. XXVIII, diciembre, pp. 25-32.

⁴² Véase Rubín de la Borbolla y Beals, *op. cit.* Como contraparte, la antropología británica intentó abrazar las denominaciones y conceptos territoriales de los propios sujetos, cuestionando las asignaciones externas y las construcciones antropológicas. Este es el caso de los trabajos de M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard, sobre los sistemas políticos africanos, y las obras posteriores de E. Leach y M. Gluckman. Un trabajo clásico al respecto es el de Leach, Edmund (1977), *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama. Leach al igual que Max Gluckman reconocieron además las transformaciones sobre la territorialidad "indígena" introducidas desde fuera por el colonialismo.

investigadores se dieron a la tarea de levantar amplios estudios sobre la región tarasca.

Stanislawski señalaba, por ejemplo, que la cultura tarasca se había preservado por el aislamiento provocado por la geografía montañosa de la Sierra de Michoacán, situación que solo había sido rota por la construcción de nuevas vías camineras a fines de los años treinta. Este aislamiento, según el autor, no tenía como causa única la difícil geografía del área, sino también, una serie de factores históricos como la presencia al este del “Imperio Azteca”.

El trabajo de West⁴³ ha sido tal vez uno de los de mayor influencia en los “estudios tarascos”, especial importancia han tenido los mapas incluidos en el texto, estos han ejercido una enorme influencia en la objetivación y representación del territorio purhépecha y de la Sierra en particular. El autor define la geografía cultural de los tarascos con base en la lengua hablada, según este criterio la región tarasca comprendía cuatro regiones geográficas: la Sierra, que comprende la mayor porción del territorio y que va desde la orilla occidental del Lago de Pátzcuaro hasta el este de la ferrocarril Zamora-Los Reyes, mientras que las cuencas del Balsas-Tecapaltepec marcan su límite sur. Por el este, la Sierra limita con la sierra de Ozumatlán. En la época del estudio de West, la Sierra concentraba al 60% de la gente de habla tarasca o purhépecha. La segunda región geográfica tarasca es la del Lago de Pátzcuaro, que entonces contenía al 19% de la población de habla tarasca. Las regiones restantes estaban comprendidas por la Cañada de los Once Pueblos y por lo que West denomina como islas o remanentes de habla tarasca, especialmente en la zona norte noroeste del lago de Pátzcuaro (Tirindaro, Tarejo y Naranja, Zacapu, Azajo, entre otros) o Cuanajo ubicado al sureste de la ciudad capital del estado, Morelia. Teniendo como base la lengua hablada, West consideraba que el territorio tarasco o purhépecha había disminuido drásticamente desde la época colonial⁴⁴. West asume los límites mencionados por Stanislawski y Brand, como lo hará tam-

bién Beals en 1969, que abarcaban más allá del Bajío de Guanajuato y de Jalisco, y reconoce como el centro, el corazón de la región tarasca a la Sierra y la zona comprendida por la zona del Lago de Pátzcuaro y Cuitzeo⁴⁵. La concentración de la población en las tierras altas se debió, entre otras causas, al contagio de enfermedades traídas por los europeos que diezmaron a la población de las tierras bajas, lo que en el primer siglo de conquista significó una reducción al 25% de la población existente antes de la conquista. La población habría sido diezmada y desplazada por las entradas violentas de los conquistadores españoles, asimismo los mineros hispanos habrían destruido y deslocalizado a la población tarasca a través de la esclavitud y el sobretrabajo al que fueron sometidos. Los repartimientos de indios, organizados para proveer de mano de obra a las minas de plata del norte y del este en cambio surtieron escasos efectos sobre los pueblos de la sierra. Otro elemento que destaca West, tal vez el más importante en la dinámica de población y constitución de las regiones étnicas tarascas, fue a través de las relaciones cotidianas, la colonización y el vasallaje establecido por los españoles con los tarascos, esto ocurrió especialmente en las tierras bajas, en la Ciénaga de Zacapu, en Cuitzeo y en el delta del Lerma al este del Lago de Chapala. Las estancias y los repartimientos fueron establecidos después de la rendición pacífica de los tarascos en 1522. Los establecimientos de pueblos hispanos, localizado entremedio de los pueblos indios, sirvieron como centro de aculturación así como lugares de trabajo permanente para los indios. El mestizaje con otros grupos, como mulatos y negros, significó la pérdida progresiva de la lengua tarasca de los habitantes de las áreas mencionadas. Españoles y mulatos se acercaron también en pueblos indios reorganizados (como Cuitzeo, Indaparapeo y Chilchota), en estos pueblos la población indígena quedó relegada a barrios o cuadras⁴⁶.

Hacia 1948 los límites de la región tarasca, con base en la lengua hablada, estaban confinadas, según West, a la tierra fría: el

⁴³ West, *op. cit.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.* p. 13

Lago de Pátzcuaro y la Sierra. El autor señala que estas regiones junto con la Cañada, aparecen como un núcleo de resistencia contra la completa desaparición de la lengua nativa. A diferencia de Stanislawski, West creía que la mantención de la Sierra como un núcleo duro de la lengua tarasca no podía ser atribuible a la inaccesibilidad, pues desde temprano hubo rutas que atravesaron dicho territorio, el autor señala que la Sierra simplemente no fue atractiva para la explotación hispana. Hacia 1948, los municipios con mayor porcentaje de población de habla tarasca se ubicaban en la Sierra y en la Cañada, aunque la distribución de las tenencias era dispareja y en algunos casos aisladas.

La obra de Aguirre Beltrán, particularmente *Problemas de la población indígena*, publicada originalmente en 1952, y *Formas de gobierno indígena*, publicada por primera vez en 1953, son fundamental en el proceso de construcción antropológica del entonces territorio tarasco, hoy purhépecha⁴⁷. La obra de Aguirre debe ser entendida, sin embargo, en un contexto distinto al de la antropología norteamericana, pues aunque se basa en varias de las obras citadas arriba, su objetivo es documentar un conjunto de procesos históricos y actuales que puedan servir de base para la modernización de la región a través de la acción integradora de la Comisión Tepalcatepec, uno de los primeros grandes proyectos estatales que buscó la integración de los purhépechas.

Para Aguirre Beltrán, la acción del indigenismo y los procesos de modernización podían ser un vehículo efectivo para la integración de los indígenas a la nación, esta idea tenía más sentido si se trataba de grupos que habitaban regiones de difícil acceso donde la acción del Estado y de la sociedad moderna no alcanzaban para sustituir o cambiar las costumbres indígenas a través de los procesos de aculturación. Aguirre Beltrán escribe su trabajo en los momentos precisos en que comenzaba a hacerse más efectiva la penetra-

ción de la modernización urbana en la región de la Sierra⁴⁸.

Los estudios de área vinculados a la práctica del indigenismo están ligados desde un principio a la figura de Lázaro Cárdenas, quien como gobernador del Estado y como Presidente de la República después, ejercerá una enorme influencia en las acciones que se emprendan hacia los grupos étnicos del país, esta labor se prolongará con los grandes programas implementados por el Estado y en los cuales Cárdenas seguirá teniendo una influencia clave aun años después de haber dejado la presidencia. Así ocurrirá con el Proyecto de la Comisión Cuenca del Tepalcatepec, durante los sexenios de Miguel Alemán (1946-1952) y Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958). Este proyecto de infraestructura e irrigación, involucró a una gran parte de la región purhépecha y que se realiza con Lázaro Cárdenas como vocal ejecutivo de la Comisión, como más tarde lo será de la Comisión Río Balsas. La Comisión de Tepalcatepec alcanza sus mayores logros en momentos que el gobernador del Estado de Michoacán es Dámaso Cárdenas, hermano del primero. Es para esta Comisión que Gonzalo Aguirre Beltrán realiza su trabajo sobre Michoacán, *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec* y el capítulo sobre los purhépechas en *Regiones de Refugio*. Los trabajos de Aguirre Beltrán no solo van a nutrir los programas estatales, sino que a la misma antropología. La Meseta como "región de refugio" o como una región "más india" que el resto de las regiones purhépechas calará hondo en los imaginarios antropológicos sobre el territorio purhépecha y sobre los purhépechas mismos como un sujeto "regionalizado". Lo interesante es que aparte de la lengua y ciertas características geográficas, ni los autores ni los agentes estatales llegan a aclarar del todo qué otro factor hace de estas regiones entidades específicas, diferenciadas. Hasta el día de hoy, los propios purhépechas no reconocen la existencia de diferencias, incluso en el plano lingüístico, sin embargo, ellos mismos utilizan esa regionalización para

⁴⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán (1952), *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec* (vols. I y II), Obra Antropológica III, México, Fondo de Cultura Económica; y Gonzalo Aguirre Beltrán (1953), *Formas de Gobierno Indígena*, Obra Antropológica IV, México, Fondo de Cultura Económica.

⁴⁸ Robert Kemper (1987), "Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940", en *Antropología social de los Purhépechas*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

organizarse y construir alianzas, como los vínculos más estrechos, por ejemplo entre los de la Meseta y la Cañada o la "vía propia" de los habitantes de la Laguna.

Dentro de los esquemas de análisis surgidos con el desarrollo de los proyectos regionales y los estudios de área, aparece un interés por el estudio de los sistemas de mercado regional, cuyas redes y flujos eran, según los autores de la época, la expresión más clara de una forma de integración espacial y sociocultural propia de los habitantes de una extensa área del Estado de Michoacán.

Aún en la actualidad los mercados de Michoacán siguen teniendo importancia como espacios de articulación social local, si bien las transformaciones en los mecanismos de intercambio económico han cambiado el sentido e importancia que tienen para las personas y su economía. El mercado de Paracho, por ejemplo, uno de los más importantes de la región junto con el de Pátzcuaro, atrae a las poblaciones colindantes de Cherán, Aranza, Ahuiran, Urapicho, San Felipe, Nurío y Cocucho.

West fue uno de los primeros en advertir la importancia de los mercados regionales en la configuración de los espacios tarascos, entregando las ideas básicas para una nueva forma de interpretar los procesos de integración territorial purhépecha: la existencia de un sistema de mercados, rutas y mercaderes profesionales (*huacaleros*) y arrieros. El sistema de mercado representa para West un importante factor de cohesión social entre los tarascos, siendo el mercado de Paracho el más importante de los mercados existentes en el centro de la Meseta y de la región purhépecha en general. Esta cuestión será retomada algunos años después en el trabajo de Beals y Durston. Al respecto, Beals señalaba la existencia de dos sistemas de mercado, uno interno, que a su vez está vinculado a un sistema de mercado mayor en pueblos mestizos como Uruapan y Pátzcuaro.

El sistema de mercados proveía de diversos productos intercambiados entre pue-

blos que poseían distintos recursos o bien la oportunidad de compraventa de productos provenientes de la economía nacional, es decir, de otras regiones del país, de la industria manufacturera, etc. En cuanto a los mercados internos, Beals señala que dependiendo de la altitud a la que están ubicados algunos pueblos o de la preferencia alimenticia de sus habitantes, estos podían proveer de diversos productos que un pueblo vecino no poseía⁴⁹. De este modo los mercados encadenan a pueblos y cabeceras y a través de estos flujos y de los espacios que estas relaciones conllevan se desarrollan formas de convivencia que identifican a grupos específicos dentro de la región.

A través del tiempo la regionalización del espacio purhépecha ha sido un factor recurrente, así como ha sucedido con el Plan Lerma de Asistencia Técnica de 1973, la Comisión Río Balsas, desde los años sesenta, y más recientemente con las acciones directas del Estado hacia los pueblos indígenas, como ocurre con los primeros pasos del indigenismo de participación y la formación de los Consejos Supremos a principios de los años setenta⁵⁰.

Los Consejos Supremos son la expresión más clara de este vínculo entre las políticas de Estado y la práctica política propia de los purhépechas. La intención del INI era formar un Consejo Supremo Purhépecha pero las pugnas en las organizaciones agrarias purhépechas llevaron hacia fines de los años ochenta a la formación de dos Consejos Supremos: el de la Meseta y la Cañada y el de la Zona Lacustre. Este esquema de alianzas se ha mantenido en el imaginario indígena hasta hoy y se expresa claramente por ejemplo en la formación a principios de los años noventa de la organización Nación Purhépechas, que agrupa principalmente a comunidades de la Cañada y la Meseta. Se aprecia también en la Formación del Consejo de Autoridades Purhépechas de la Meseta, creado a mediados del año 2002 y queda aún más claro en la tendencia creciente de las organizaciones de la Zona Lacustre a vincularse con el gobierno del estado a partir de la última década, sobre todo con la creación de situación de los principales líderes de la zona lacustre al gobierno del gobernador

⁴⁹ Velas, *op. cit.*, p. 733.

⁵⁰ Los Consejos Supremos se inician en todo el país luego del primer Concejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) realizado en Janitzio, Michoacán.

Lázaro Cárdenas Batel a través de la Oficina para la Representación de los Pueblos Indígenas del Estado.

Por otro lado, hasta el año 2003 la labor del INI, labor que ha continuado hasta hoy la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), seguía regionalizada en la estructura básica de tres regiones: la Meseta, la Cañada de los Once Pueblos y la Zona Lacustre. La expresión más clara de esto era la distribución y organización de los Fondos Regionales (para el desarrollo indígena), que repiten nuevamente esta estructura regional y que obliga a las comunidades a agruparse en torno a estas estructuras que tienen una clara orientación burocrática, aunque dicen recoger una "realidad" territorial preexistente y con profundo sentido histórico.

Pero tal vez lo más relevante de los procesos de construcción de los territorios étnicos en Michoacán pueda ser la construcción que los propios indígenas a través de sus movimientos sociales han realizado. En este ámbito la apropiación simbólica se relaciona estrechamente con los procesos políticos, las demandas económicas y los reclamos por el reconocimiento de derechos. La simbólica indígena en particular se encuentra en el centro de las formas de apropiación, el discurso étnico releva símbolos, imágenes y representaciones mediante los cuales los purhépechas, sus organizaciones y líderes buscan la integración de una comunidad dispersa y fragmentada por siglos de transformaciones, pero sobre todo representa un espléndido esfuerzo por resistir las fuerzas del mercado en la era del neoliberalismo que ve los territorios indígenas como un residuo o como un ámbito de ampliación de sus mecanismos de producción y explotación de recursos.

Territorio, simbolismo y política: las nuevas formas de apropiación del espacio entre los purhépechas

[Demandamos] El reconocimiento constitucional de nuestros territorios y tierras

ancestrales que representan la totalidad de nuestro hábitat en donde reproducimos nuestra existencia material y espiritual como pueblos, para conservarlos íntegramente y mantener la tenencia comunal de nuestras tierras, pues solo así es posible preservar nuestra cohesión social, conservar las formas de trabajo gratuito y colectivo en beneficio de toda la comunidad y asegurar el patrimonio y el futuro de las próximas generaciones. Tercer Congreso Nacional Indígena, Declaración de Nurío, Michoacán, marzo, 2001.

El movimiento purhépecha, como otros movimientos indígenas de México y América Latina, ha ampliado el campo de significados asociados al espacio y el territorio. En el discurso etnicista el territorio localiza las identidades, enmarca los procesos políticos que buscan la autonomía y los convierte en un puente desde el cual negociar y dialogar con el Estado. En este ejercicio de politización del territorio los indígenas esencializan su vínculo con la tierra y la naturaleza buscando explicar a través de él su antigüedad y su legitimidad frente al Estado. Zárate señala que todas las agrupaciones u organizaciones políticas desarrollan algún tipo de simbolismo que les confiere una identidad propia y norma la conducta de sus miembros, luego agrega que en el caso de los grupos que se asumen como étnicos no solo implica la posibilidad de alcanzar un estatus específico en la negociación frente al Estado, sino también la posibilidad o la voluntad de utilizar esos símbolos proveniente del grupo⁵¹. Los símbolos, entonces, están al servicio de las disputas de poder, ellos remarcan las demandas y los contenidos más profundos que definen su lucha.

La etnicidad es en este ámbito un campo politizado que se sirve de los valores y las disposiciones profundas, pero también actúa como un abanico de posibilidades estratégicas e instrumentales⁵², de ahí que las luchas étnicas en sus momentos más álgidos o de crisis aparezcan saturadas de simbolismos y significados.

⁵¹ Zárate Hernández (1993), *op. cit.*, p. 23

⁵² En cuanto a la etnicidad como estrategia véase: Michiel Baud; Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva (1996), *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala; Christian Gros (2000), *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia; y Álvaro Bello (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Santiago, CEPAL.

Esto es lo que ha sucedido con los simbolismos del territorio, que enmarcan casi todas las formas de simbolización política posible elaboradas por los purhépechas durante los años noventa. Se trata del interés común de los purhépechas, de lo que ellos definieron en algún momento como su prioridad en su lucha con el Estado, por eso desean generar una carga simbólica que pueda desplazar otros símbolos menores o secundarios. Sin embargo, estos símbolos pueden cambiar, es claro que en los últimos años el discurso de la autonomía y la autodeterminación, si bien tiene un trasfondo territorial, remarca otras pulsiones, enclavadas más bien en la cuestión del poder político.

Ahora bien, el cruce con la historia, la memoria y la construcción identitaria ha agregado nuevos significados a las formas de apropiación del espacio ampliando el rango de simbólico que conforman las representaciones espaciales. El resultado de esta ampliación de significados es el territorio étnico, el soporte espacial de la reconstrucción y reinención de la identidad étnica de los purhépechas, proceso que, como hemos señalado, no se produce de manera aislada, sino con relación a los cambios estructurales sufridos por el campo mexicano, así como por las nuevas formas de diálogo y conflicto impulsadas por el Estado a través del indigenismo, así como la mayor difusión de los procesos estimulados por la globalización. No se trata de una relación causal entre distintos elementos, sino de procesos de mutua influencia en diferentes momentos y con distintos grados de intensidad.

Nurío no ha estado al margen de estos procesos, por el contrario, ha sido un actor activo en la reconstrucción del territorio purhépecha. Tanto los intelectuales y líderes de Nurío, así como su organización comunal han participado de manera directa en la política étnica supralocal, han formado alianzas con otras comunidades superando así la fragmentación insular del territorio purhépecha para dar vida a una práctica política territorializada cuyo eje representacional ya no es solo el

espacio comunal, sino que la figura del gran territorio, como es la Meseta.

Hoy día las organizaciones y líderes purhépechas señalan que la única forma de contrarrestar el peso del Estado, de buscar formas autónomas de gobierno o de negociar mejores beneficios para ellos, incluido el fin de los conflictos agrarios, pasa por la reconstrucción del territorio que los antiguos purhépechas poseyeron. El territorio sería el soporte para la reconstrucción identitaria, pero también lo sería para el autogobierno y la autogestión. El territorio simboliza la identidad como pueblo y comprende las áreas geográficas o espacios de la naturaleza que se encuentran bajo la influencia cultural y el control político del pueblo⁵³. En el discurso étnico el territorio es un derecho que "implica el poder disponer del libre uso y disfrute de los recursos naturales, renovables y no renovables, del espacio aéreo y ser beneficiarios directos de ellos"⁵⁴. La Organización Nación Purhépecha, tal vez la de mayor influencia en la reinención del territorio, señala además: "La lucha por nuestro territorio marca y simboliza nuestra identidad como pueblos, por eso luchamos y nos resistimos a perder los que históricamente nos corresponde"⁵⁵.

La simbolización y politización purhépecha del territorio

La regionalización del territorio purhépecha se encuentra en la práctica política de los propios sujetos. La práctica política la entiendo no solo como el conjunto de acciones y discursos que constituyen una actividad pública orientada a la consecución de recursos, entre los cuales se encuentra el poder, sino como un conjunto de representaciones y símbolos que expresan esas prácticas, que le dan sentido y que orientan el accionar colectivo. En este caso la práctica etnopolítica de los purhépechas, según creo, ha buscado diversas formas de ritualizar y simbolizar los elementos básicos de sus demandas, como el territorio y la tierra. Si se analizan algunos de estos rituales se puede observar que detrás

⁵³ Amparo Gutiérrez, Ley para los Pueblos Originarios, propuesta de Organización Nación Purhépecha.

⁵⁴ "Autonomía Regional. Un proyecto de pervivencia para el Pueblo Purhépecha y para los pueblos indígenas de México", Follero, Organización Nación Purhépecha.

⁵⁵ Ibid.

se encuentra una idea fuerza permanente: el territorio. ¿Pero qué territorio? Al parecer no es un territorio del todo nuevo, sino más bien uno reinterpretado a la luz de las políticas indígenas.

El Año Nuevo Purhépecha es un ritual, una ceremonia reinventada que se realiza en las tierras michoacanas desde 1983⁵⁶. Eduardo Zárate señalaba hace algunos años que el Año Nuevo Purhépecha es la fiesta más representativa del moderno renacimiento étnico de los purhépechas, pues a través de ella los purhépechas intentan representar una cierta "realidad" que a la vez oculta las diferencias sociales y los conflictos políticos. De este modo el año nuevo plantea la posibilidad de una visión consensual en torno a una visión de mundo compartida: la de los purhépechas. De esta manera, la fiesta recupera y "recuerda" el pasado glorioso por medio del cual se quiere reforzar los límites y fronteras culturales que permiten dar legitimidad a las demandas políticas de los purhépechas actuales⁵⁷.

El Año Nuevo Purhépecha cumple con varios propósitos, entre otros, el de oponerse al Año Nuevo oficial, al de los blancos, al de la cultura de Occidente. A través de esta oposición o contraste se intenta demostrar que el Año Nuevo de los purhépecha es un año "verdadero", basado en la naturaleza y en la tradición, a diferencia del Año Nuevo oficial, realizado por convención y de manera "artificial". El Año Nuevo Purhépecha fue creado por un grupo de profesionistas y líderes indígenas de la zona de la Laguna y un párroco de uno de los pueblos que rodea a la Laguna⁵⁸.

La celebración se realiza el día 1 de febrero de cada año hasta las primeras horas del día 2 de febrero, coincidente con la fiesta católica de la Candelaria. El paso del viejo al nuevo año se simboliza con el encendido de una gran fogata que los purhépechas llaman

el "Fuego Nuevo", que representa al antiguo dios de los purhépechas, Curicaveri. La costumbre de prender fuego en la puerta de las casas de los pueblos purhépecha es de antigua data y en algunas localidades aún se sigue realizando. El encendido del "Fuego Nuevo" se realiza normalmente cerca de las doce de la noche y debe coincidir con la posición de dos estrellas que se ubican en el cenit alrededor de esa hora. Para ubicar las estrellas en el firmamento, se instalan dos pequeños telescopios con los cuales algunas personas encargadas se ocupan de rastrear el curso de las estrellas hasta su ubicación en su punto más alto. Pregunté si este interés por fundamentar de manera astral la fiesta provenía de las antiguas tradiciones purhépecha, pero uno de los promotores y organizadores de la fiesta, Gilberto Jerónimo Mateo, me contó que se debía a que uno de los creadores de la ceremonia, el cura párroco de Santa Fe de la Laguna, era una persona aficionada a la observación de las estrellas y poseía un telescopio en los tiempos que comenzó a realizarse, él fue quien introdujo esta "tradición"⁵⁹. De hecho en la primera fiesta, realizada en Tzintzuntzan e Ihuatzio por personas de Santa Fe en 1983, se inscribieron en la piedra-símbolo "dos estrellas que al atardecer se hicieron más visible en el cielo". En la fiesta de San Juan Nuevo, en febrero del 2003, el encendido del "Fuego Nuevo" se realizó cerca de la una de la madrugada, hora en que las estrellas se ubicaron justo en el cenit⁶⁰.

La ceremonia del Año Nuevo se realiza en torno a una piedra de cantera de forma piramidal en cuyas caras se van inscribiendo los símbolos de las comunidades en las que se realiza la festividad. La piedra, junto con otros símbolos, como un pez de cantera que representa a los pueblos de la Laguna y una hermosa flecha de obsidiana, encontrada en un sitio arqueológico, se ubican en un lugar visible para que todos quienes lo deseen la puedan admirar y tocar, y junto a ellas se

⁵⁶ Un análisis sobre los significados políticos y los actores involucrados en una ceremonia reinventada como el Año Nuevo Purhépecha, en Zárate Hernández, Eduardo (1994), "La fiesta del año nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionistas indígenas purhépechas", en Andrew Roth y José Lameiras (eds.), *El verbo oficial*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán/ITESO.

⁵⁷ Zárate Hernández (1993), *op. cit.*, pp. 31-38.

⁵⁸ Entrevista con GJM, Morelia.

⁵⁹ Entrevista con GJM, Morelia.

⁶⁰ Notas de campo, Año Nuevo Purhépecha de San Juan Nuevo, 1-2 de febrero de 2003.

ubican ofrendas de todo: botellas de tequila, panes dulces, flores, pequeñas piedras y dibujos hechos por niños. Al igual que en las ceremonias católicas de la región, quienes tienen la responsabilidad de cuidar y trasladar los símbolos del Año Nuevo, son llamados "cargueros". Desde temprano en la mañana del día 1° comienzan a llegar personas de distintos lugares de la región purhépecha, familias completas descienden de los autobuses y se van ubicando en los espacios destinados a la celebración. En algunos casos la fiesta se inicia con una misa en la iglesia principal, aunque esto no es visto con buenos ojos por todos los organizadores, algunos piensan que la fiesta solo debiera aludir a la "liturgia purhépecha", así ocurrió en el caso de San Juan Nuevo, pese a que de todos modos se realizó la misa en el concurrido santuario del lugar.

Las actividades continúan durante el día con la presentación de bandas y conjuntos musicales que interpretan reiteradamente sonos abajeños y música local de raíz purhé, a lo largo de la tarde se van sucediendo grupos de danza de escuelas primarias, *pireris* o cantantes, recitadores y cuentistas, en medio de una mar de gente que repleta la plaza central del pueblo, ahí se dan cita campesinos venidos de lejanos lugares, *chavos* y *cholos*⁶¹, que parecen ajenos al ceremonial y etiqueta que los organizadores desean dar al evento. Con el transcurrir de las horas, las calles, *changanros* y comercios adyacentes se van llenando de curiosos ciudadanos atraídos por la propaganda aparecida los días anteriores en "letreros espectaculares", financiados por el gobierno del estado, y en los noticiarios de TV y periódicos locales. Para muchos de los asistentes el evento es más bien un espectáculo folclórico, sin mayores significados. Así, hasta la noche diversos números musicales, danzas, *pirekuas*, poetas locales y discursos resaltan el "orgullo purhépecha" en un ambiente festivo y alegre⁶².

La primera celebración del Año Nuevo Purhépecha se realizó en 1983 en Tzintzutnzan e Ihuatzio, en 1984 se hizo en Ihuatzio, en 1985 se llevó a cabo en Nurío, en 1986 se efectuó en San Andrés Tziróndaro, en 1987 se fue en Angahuan, 1988 en Pichátaro, 1989 en Tacuro, en 1990 en Santa Fe de la Laguna, en 1991 Cheranástico, en 1992 en Ichupio, en 1993 en se celebró en la comunidad de Cochucho, en 1994 en la comunidad de Ucazanástacua, en 1995 en Tarecuato, en 1996 se realizó en la comunidad de Puácuaro, en 1997 en Sevina, en 1998 en Janitzio en el Lago de Pátzcuaro, en 1999 en San Lorenzo, en el 2000 en Tiríndaro, en el 2001 en Cherán, en el 2002 en Carapan, en el 2003 en San Juan Nuevo, donde se decidió que la celebración próxima se realizaría en Pátzcuaro.

Los intelectuales purhépecha, creadores de esta fiesta de la "purhepechidad" como la ha llamado Eduardo Zárate, señalan que con ella se busca recuperar y refuncionalizar los valores de la cultura purhépecha.⁶³

El ritual del Año Nuevo Purhépecha contiene elaborados y profundos significados que aluden a la afirmación étnica, a la valorización de las tradiciones locales, de la historia y "la costumbre", pero además, en mi opinión puede ser interpretado como un ritual que intenta destacar el valor del territorio como un factor claramente conectado a la identidad étnica purhépecha. Los intelectuales purhépechas señalan que la festividad se realiza cada año "procurando que no coincida en forma consecutiva en una misma región geográfica, de las cuatro en que tradicionalmente se subdivide el territorio purhépecha: Sierra, Lacustre, Ciénega y Cañada de los Once Pueblos"⁶⁴. Pero este cuidado en trasladar la fiesta de una región a otra no es simplemente una acción de equidad y alternancia, sino que remite a la idea de que la fiesta sea, en sí misma, como diría Raffestin, un acto de implantación de

⁶¹ Los cholos son jóvenes y adolescentes que se agrupan en pandillas o bandas, generalmente están compuestas por hijos de migrantes retornados o ex migrantes jóvenes que replican las prácticas de agrupamiento y estética que se dan en ciudades de los Estados Unidos como Los Ángeles (California). Los cholos visten como *rappers*, con prendas amplias, camisetas de algún equipo de fútbol americano y una gorra tipo jockey.

⁶² Notas de campo, Año Nuevo Purhépecha, San Juan Nuevo, 1-2 de febrero de 2003.

⁶³ Juan Velázquez, Gilberto Jerónimo, Edelmira Estrada, Raúl Máximo (1998), *Vocabulario práctico bilingüe p'urhépecha-español*, Morelia, Dirección General de Culturas Populares, INEA-Michoacán, PACMYC-Michoacán, p. 128.

⁶⁴ Idem., p. 131.

nodos de confirmación cultural e identitaria, que opera de manera simbólica y que va tejiendo una red y una malla sobre la cual se configura el territorio de los purhépechas. La piedra misma, en la que se inscriben -de manera literal- los símbolos de las comunidades en las que año tras año se efectúa la fiesta, es un "mapa" metonímico del territorio purhépecha, que ratifica la materialidad de ese territorio, un mapa que por cierto va creciendo año con año en un proceso de recuperación o reconfiguración simbólica del antiguo territorio purhépecha.

En la medida que los límites y fronteras territoriales purhépecha se han ido haciendo más difusas, más débiles, como producto de la penetración mestiza, la heterogeneidad de la sociedad michoacana en general, la pérdida de la lengua y las costumbre, la migración a los Estados Unidos y sus consecuentes efectos en los patrones culturales, la fiesta del Año Nuevo actúa como una ritual de confirmación de la *purhepechidad* efectuado conforme a patrones territoriales predeterminados y acordados entre los líderes, intelectuales y profesionistas purhépechas. Un acto que al trasladarse de un lugar a otro, "dentro" de la región purhépecha, reinscribe o reconoce elementos de la cultura y la identidad entre quienes reciben el favor o la gracia de realizar la fiesta.

La decisión sobre cuál es la próxima comunidad que recibirá los símbolos y que por lo tanto tendrá la responsabilidad de realizar la fiesta, se decide en una reunión el mismo día de la celebración. A esta reunión solo pueden asistir los miembros del "consejo de apoyo", entidad que está encargada de la organización general del ritual, y los representantes, autoridades y líderes de las comunidades interesadas en que la ceremonia se lleve a cabo en sus tierras. En la fiesta realizada en San Juan Nuevo la reunión de discusión duró casi cinco horas, y a pesar de que no pude ingresar obtuve algunas informaciones sobre el tenor de la discusión. La discusión se prolongó debido a que dos de las comunidades postulantes cuestionaron la *purhepechidad* del candidato más fuerte, Pátzcuaro, bajo el argumento de que esta población, ubicada a orillas del lago del

mismo nombre, ha perdido sus tradiciones, la lengua y la cultura purhépecha, lo que la hace menos merecedora del cargo. La discusión adquirió mayor complejidad porque los solicitantes son migrantes de comunidades de la Sierra y la Laguna, establecidos en Pátzcuaro desde hace algunos años, esta situación, según los representantes de las otras comunidades, los descalificaba para ser peticionarios en nombre de Pátzcuaro. Gilberto Jerónimo Mateo, un activo dirigente purhépecha, presente en dicha reunión, señala que frente a este discurso, que en su opinión niega la realidad actual en que los miembros de la "gran comunidad purhépecha" se encuentran dispersos en distintas regiones del país y de los Estados Unidos, se debe pensar no en restringir o excluir la membresía, sino, por el contrario, en buscar formas de incluir a aquellas comunidades nuevas surgidas del éxodo y la migración, así, señala Jerónimo Mateo, uno de los principales promotores de esta fiesta a través de su Página Purhépecha (*P'urhepecha Jimbo*) en el diario *La Voz de Michoacán*, sugiere que se debe reconocer esa realidad llevando la celebración del Año Nuevo Purhépecha hasta esos lugares. Así, en los próximos años, la celebración debiera realizarse en el D.F., en Baja California, en California o en Missouri, lugares donde se concentra la mayor parte de la población purhépecha fuera del estado de Michoacán⁶⁵, con ello se ampliarían los límites y las coordenadas del mapa purhépecha, actualizándolo a sus formas actuales.

Conclusiones

Pero mi interés no se queda solo en el plano de las interpretaciones científicas y de la inducción. Mi principal interés se encuentra en la necesidad de entender, con las herramientas que entrega la antropología, la etnografía y la etnohistoria, por qué los pueblos indígenas, como sujeto complejo y diverso, en el contexto de sus modernas etnicidades, han centrado sus discursos, sus símbolos y sus prácticas políticas en el territorio. La respuesta en un principio pudo ser obvia, su vínculo con la tierra y su marcado apego territorial como producto de las condiciones históricas que han vivido han hecho que las nociones de espacio en general sean de gran importancia

⁶⁵ Entrevista con GJM, Morelia.

en la vida cotidiana y en sus prácticas políticas. Pero esta respuesta tiene mucho de tautología, es como decir: los indígenas se definen por su apego a la tierra, por lo tanto sin la tierra no son indígenas. Esa respuesta demasiado primordialista es la que me inquietó por largo tiempo. Años después descubrí que las primeras organizaciones indígenas en hacer alusión al concepto de territorio provenían de la zona amazónica. El concepto de territorio fue utilizado desde fines de los años setenta por organizaciones regionales como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y organizaciones nacionales como la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) para hacer frente a las invasiones de las tierras amazónicas ocupadas por pueblos cazadores-recolectores que no tenían o no podían demostrar la posesión de títulos de dominio sobre extensas áreas. Las comunidades argumentaban que ellos, a diferencia de otros pueblos, no poseían tierras delimitadas, sino que territorios donde cabían no solo las tierras para el cultivo o la habitación, sino que los bosques, las montañas, la fauna, los ríos, la mitología y los rituales.

Pocos años después, sobre todo desde principio de los años noventa, la mayor parte de las grandes organizaciones indígenas de América Latina habían incorporado el concepto de territorio, lo que se vio reforzado por el reconocimiento del concepto en el derecho internacional. Particular importancia ha cobrado la mención al territorio contenida en el Convenio 169 de la OIT, esta ha sido la base sobre la cual se han articulado discursos y argumentos sobre el territorio, tal como lo ha sido el debate sobre las autonomías, cuya base territorial es hoy por hoy indiscutible.

Todos estos procesos coincidieron con un interés de las ciencias sociales por abordar los temas relativos a la relación entre pueblos indígenas, cultura, espacio y territorio. El problema es que a la luz del debate político el discurso del territorio comenzó a darse por sobreentendido, como algo dado, que calzaba en forma natural con el carácter y la identidad indígena. Desde las propias ciencias sociales se comenzó a hablar de la relación entre territorio y cultura como si se tratase de una relación orgánica o natural con frases del estilo: "el territorio es parte fundamental de

la identidad de tal o cual pueblo indígena", "la tierra y el territorio es el sustento de tal o cual sociedad", "los indígenas siempre han luchado por la tierra", etc.

En todo caso, mi propósito en este artículo no ha sido negar estas ideas, sino buscar el argumento desde donde se han formulado atendiendo a un caso específico como es el de los purhépechas de México.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1952), *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec* (vols. I y II), *Obra Antropológica III*, Fondo de Cultura Económica, México.

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1991a), *Formas de gobierno indígena*, *Obra Antropológica IV*, Fondo de Cultura Económica, México.

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1991b), *Regiones de refugio*, *Obra Antropológica IX*, Fondo de Cultura Económica, México.

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1995), *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec* (vols. I y II), *Obra Antropológica III*, Fondo de Cultura Económica, México.

BARABAS, A. (2003), "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas simbólicos", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, INAH, México.

BARTH, F. (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

BAUD, M. et al. (1996), *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala; Christian Gros (2000), *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

BELLO, Á. (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, CEPAL, Santiago.

BOURDIEU, P. (1991), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

CARMAGNANI, M. (2004), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identi-*

- dad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CARRASCO, P. (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*, SEPSETENTA, México.
- COHEN, A. (1989), *The symbolic construction of community*, Routledge, London.
- CRANG, M. (1998), *Cultural Geography*, Routledge, London.
- CRANG, M. y N. Thrift (2000), "Introduction", en Mike Crang and Nigel Thrift (Ed.), *Thinking space*, Routledge, London.
- DE CERTEAU, M. (2000), *La invención de lo cotidiano, I Artes de Hacer*, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México.
- DE GORTAIRE, A. (1968), "La región tarasca: estudio de integración de áreas", en *Anuario Indigenista* 28: 25-32.
- DE GORTARI, L. (1997), "Comunidad como forma de tenencia de la tierra", en *Estudios Agrarios* 8 (julio- septiembre): 99-120.
- DE LA Peña, G. (1988), "Los estudios regionales", en C. García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico N° 4, Cuestiones medulares (Etnología y antropología social)*, INAH, México.
- DE LA Peña, G. et al. (1987), "Algunos temas y problemas en la antropología social del área purhépecha", en *Antropología Social de la Región purhépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- DE VOS, G. (1995), "Ethnic pluralism: conflict and accommodation", en L. Romanucci-Ros y G. De Vos (eds.), *Ethnic identity, creation, conflict and accommodation*, Altamira Press, Estados Unidos.
- DESCOLA, PH. y G. Pálsson (coord.) (2001), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.
- DINNERMAN, I. (1974), *Los tarascos, campesinos y artesanos de Michoacán*, SEPSETENTAS, México.
- DURSTON, J. (1992), *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, INI, CONACULTA, México.
- FOSTER, G. (1974), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FRÉMONT, A. (1976), *La région, espace vécu*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GIMÉNEZ, G. (1994), "Comunidades primordiales y modernización en México", en G. Giménez y R. Pozas (coord.), *Modernización e identidades sociales*, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina, México.
- GIMÉNEZ, G. (2000), "Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural", en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa, pp. 29-30.
- GIMÉNEZ, G. (2001), "Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas", en *Alteridades*, año 11, N° 22, julio-diciembre, pp. 5-14.
- GUPTA, A. y J. Ferguson (1999), "Culture, power, place: Ethnography at the end an era", en A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Culture, power, place*, Duke University Press, Durham and London.
- HARVEY, D. (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- HIRSCH, E. (1997), "Introduction: Landscape: Between place and space", en Eric Hirsch and Michael O'Hanlon (Ed.), *The anthropology of landscape, perspectives on place and space*, Clarendon Press, Oxford.
- HOFFMANN O. y F. Salmeron (1997), "Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio", en O. Hoffmann y F. Salmeron (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS, ORSTOM, México.
- KEMPER, R. (1987), "Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940", en *Antropología social de los Purhépechas*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- LEACH, E. (1977), *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Anagrama, Barcelona.
- OEHMICHEN, C. (2001), "La comunidad extendida: propuesta para una reflexión antropológica", en *Antropológicas* 17: 49-57.

- OEHMICHEN, C. (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas, Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM, IIA, PUEG, México.
- RAFFESTIN, C. (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Librairies Techniques, Paris.
- RUBIN DE LA BORBOLLA, D. y R. BEALS (1940), "The Tarascan project: A cooperative enterprise of the National Polytecnic Institute, Mexican Bureau of Indian Affairs, and The University of California", *American Anthropologist*, XLII: 708-712.
- SÁENZ, M. (1966 [1938]), *Carapan*, Gobierno de Michoacán, Morelia-México.
- SPERBER, D. (1988), *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona.
- STANISLAWSKI, D. (1947), "Tarascan political geography", *American Anthropologist*, vol. 49, pp. 46-55.
- STEWART, J. (1955), *Teoría y práctica de los estudios de áreas*, Unión Panamericana, Washington D.C.
- STEWART, J. (1979), "Levels of sociocultural integration: An operational concept", en *Cultural Change. The Methodology of multilineal evolution*, University of Illinois Press, Chicago.
- THOMPSON, J. B. (2002), *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM, México.
- VAN ZANTWIJK, R. (1974), *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, INI-SEP, México.
- VÁZQUEZ, L. (2003), "Construcción y deconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo", en *Memoria 170*: 49-54.
- VELÁZQUEZ, E. (2001), "El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio", en *Relaciones 87*, vol. XII: 15-47.
- VELÁZQUEZ, J. et al. (1998), *Vocabulario práctico bilingüe p'urhépecha-español*, Morelia, Dirección General de Culturas Populares, INEA-Michoacán, PACMYC-Michoacán.
- VIQUEIRA, C. (2001), *El enfoque regional en antropología*, Universidad Iberoamericana, México.
- WARMAN, A. (1985), "Notas para una redefinición de la comunidad agraria", en *Revista Mexicana de Sociología 3* (julio-septiembre): 5-20.
- WEST, R. (1948), *Cultural geography of the modern tarascan area*, Institute of Social Anthropology, 7, Smithsonian Institution, Washington D.C.
- ZÁRATE E. (1993), *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha*, CIESAS/El Colegio de Michoacán, Guadalajara.
- ZÁRATE, E. (1994), "La fiesta del año nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionistas indígenas purhépechas", en A. Roth y J. Lameiras (eds.), *El verbo oficial*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán/ITESO.

Folletos

GUTIÉRREZ, A. (s/f), Ley para los Pueblos Originarios, propuesta de Organización Nación Purhépecha.

"AUTONOMÍA REGIONAL. Un proyecto de pervivencia para el Pueblo Purhépecha y para los pueblos indígenas de México", Folleto, Organización Nación Purhépecha.

Esa vieja costumbre de protegerse del mercado.

Etnografía de un 'proceso económico' entre los Nahuas de la Huasteca¹

The old custom of protecting oneself from the market.

Ethnography of an 'economic process' among the Nahuas of Huasteca

Recibido: 9 de mayo de 2011
Aprobado: 20 de junio de 2011

Claudio Espinoza Araya²

RESUMEN

A partir del registro etnográfico de un proceso económico ocurrido en una comunidad nahua de México, este artículo pretende explorar algunas de las complejidades contemporáneas que acompañan el devenir de los pueblos indígenas del continente. El problema es abordado recuperando algunos elementos de la antropología económica clásica y se concentra en la interacción que se produce en el momento de introducir un programa microcredicio en la comunidad indígena. El caso a tratar sirve para mostrar, una vez más, que las tendencias globales y nacionales terminan siendo relocalizadas por los actores locales. Además, busca recordar que lo económico puede estar, y de hecho lo está, subordinado a lo social.

Palabras clave: Microcréditos, comunidad indígena, reciprocidad, relocalización.

ABSTRACT

Starting from the ethnographic record of an economic process which occurred in a Nahua community in Mexico, this article seeks to explore some of the contemporary complexities which accompany the course of the indigenous peoples of the continent. The problem is addressed by recovering certain elements of classic economic anthropology and is centred on the interaction which arises when a micro-credit programme is introduced into an indigenous community. The case in question serves to demonstrate, once again, that global and national trends end up by being relocated by local actors. It also seeks to remind us that economic matters may be, and indeed are, subordinate to social.

Key words: Micro-credits, indigenous community, reciprocity, relocation.

¹ Este artículo recoge parte de una investigación mayor llevada a cabo en la región Huasteca del estado de Hidalgo, México. Los primeros acercamientos a la zona de estudio ocurrieron en agosto de 2004. Luego se llevó a cabo un trabajo de campo entre enero y mayo de 2005. La culminación de la investigación fue la tesis de maestría intitulada *Microfinanciamiento en una comunidad nahua. Un estudio introductorio*, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-D.F.).

² Antropólogo de la Universidad Academia Humanismo Cristiano. Correo: cespinozaa@docentes.academia.cl

Introducción

Interesado en los procesos políticos en los cuales se hallaban insertos los pueblos indígenas del continente, decidí viajar a México a fines de 2003. El interés estaba puesto en casos que pudieran informar de modo concreto acerca del escenario que dominaba la cuestión indígena latinoamericana: la denominada emergencia indígena³. Este proceso, surgido a mediados de la década de 1980 e intensificado y masificado durante toda la década de 1990, poseía una serie de hitos significativos⁴ que expresaron de manera clara los caminos que fue tomando la movilización indígena: entre otros, una fuerte afirmación étnica y cierta consolidación de la demanda autonómica como eje o matriz de muchas de las reivindicaciones indígenas⁵.

Al llegar a México, y a pesar de la inmensa influencia de estos movimientos indígenas, sobre todo del EZLN⁶, pude percibir que existían pueblos indígenas que, aunque movilizados, no habían seguido el mismo itinerario de lo que parecía ser la tendencia general en los primeros años de movilización. Es decir, se trataba de poblaciones indígenas -nunca totalidades, siempre parcialidades-⁷ que no manifestaban en sus organizaciones, en sus discursos u otras instancias de afirmación social una marcada distinción étnica y que tampoco se alinea-

ban al eje de las demandas autonómicas. De manera que siendo potencialmente categorizados dentro de la cuestión étnica se movilizaban a través de caminos y estrategias distintas.

Después de leer a algunos autores conocedores de la realidad indígena mexicana⁸ y, sobre todo, de conocer algunas regiones indígenas del país, pensé que tal vez los temas que me interesaban podrían abordarse de manera indirecta, es decir, no instalándose, como era la tendencia general, en una comunidad o municipio autónomo del estado de Chiapas, sino que podían ser observados desde su reverso, desde una zona indígena donde estos procesos no se estuvieran llevando a cabo o donde al menos no fueran tan evidentes, y desde allí intentar comprender las causas de dichas trayectorias.

Así fue como me interesé por la Huasteca hidalguense y más precisamente por la zona rural circundante a la ciudad Huejutla de Reyes, zona que, en términos de movilizaciones indígenas, tenía su propia historia. Allí no es que no hubiesen ocurrido conflictos, al contrario, habían ocurrido muchos. Por ejemplo, durante la década de 1980 se llevaron a cabo numerosas luchas agrarias, gracias a las cuales los campesinos nahuas habían obtenido importantes porciones de tierras⁹. De manera

³ Bengoa, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE.

⁴ Estos hitos son ampliamente conocidos. Algunos de los más relevantes, en orden cronológico, son: el proceso autonómico llevado a cabo en la Costa Atlántica de Nicaragua en 1985, el denominado 'Levantamiento indígena del Ecuador' ocurrido entre mayo y junio de 1990, la conmemoración de los 500 años de la llegada de los españoles a América en octubre de 1992 y, por supuesto, el alzamiento del EZLN iniciado el 1 de enero de 1994.

⁵ Díaz-Polanco, Héctor (1999 [1991]), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI; Francisco López Bárcena (2004), "La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México; Miguel Ángel Porrúa-CIESAS; Pierre Beaucage (2000), "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nacional del siglo XXI*, México, CIESAS-INI, Miguel Ángel Porrúa.

⁶ Nadie puede desconocer el enorme impacto que tuvo en los movimientos indígenas del continente el levantamiento del 1° de enero de 1994. Para insistir en esta apreciación, no está de más recordar las palabras de un conocedor profundo de la realidad maya chiapaneca, Mario Humberto Ruz, quien se refiere a tales procesos políticos como un movimiento que modificó de manera sustancial la forma de concebir el estado de Chiapas, pasando de ser percibido como "la frontera mexicana con el pasado, para convertirse en un referente del futuro nacional. De última trinchera a vanguardia". Mario Humberto Ruz, (2004 [1995]), "Prólogo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS.

⁷ Es decir, no "los nahuas", sino poblaciones nahuas de tal o cual zona de México.

⁸ Destaco, por sobre todo, el texto del antropólogo mexicano Arturo Warman (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE. Warman muestra las complejidades y tensiones que han caracterizado la historia y también el devenir contemporáneo de los pueblos indígenas de Mesoamérica.

⁹ Neri Contreras, Arturo (1993), "Movimiento y resistencia campesina en la Huasteca", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS; Rafael Nava Vite (1996), *La Huasteca*.

que también, por decirlo de algún modo, era una zona combativa y, coherentemente con mis intereses iniciales, podía resultar interesante ver en qué derivaron dichos procesos o, más bien, podía resultar interesante ver qué tipo de procesos políticos se desarrollaban en la actualidad.

En agosto de 2004 visité por primera vez la zona. Al recorrer algunas comunidades rurales me encontré con una coyuntura bien definida: en toda la región se observaba un fuerte interés (demanda, oferta, organización, implementación y ejecución) por los programas microcrediticios y lo más llamativo era que muchos de estos programas estaban siendo promovidos por organizaciones indígenas. Es decir, los indígenas de la Huasteca estaban enfrascados no en demandas autonómicas ni en reafirmaciones étnicas, sino organizando y participando en microbancos indígenas y programas de microcréditos¹⁰. En otras palabras, estas personas estaban queriendo participar del mercado a través del uso y manejo del dinero siguiendo una estructura de participación impulsada por los grandes centros de financiamiento mundial (léase Banco Mundial) y apoyada fuertemente por el gobierno mexicano de la época. Pensé, entonces, que esta inesperada realidad entrañaba necesariamente un análisis antropológico. Y a ese ejercicio me aboqué.

Aunque no fue el único, ni tampoco el primero en demandar una antropología de los procesos globales, Eric Wolf tal vez sea quien más claramente manifestó esta necesidad desde el interior de la disciplina. Recogiendo un desafío expuesto en los estudios de los sistemas mundos, en el sentido de comprender el sistema del mundo capitalista y la disposición de sus partes, Wolf amplía este desafío incorporando el legado antropológico de estudio profundo de lo local, es decir, hace un llamado no tan solo a estudiar las formas en

que los centros subyugan a las periferias, sino también a estudiar la diversidad de situaciones que acontecen en dichas periferias¹¹.

El autor señala la necesidad de estudiar las sociedades, los estados y los mercados como fenómenos de evolución histórica, con lo cual recupera algo que ya advirtiera Marx: los dispositivos específicos de la experiencia capitalista no pueden generalizarse a todos los tiempos y lugares¹². Wolf pretende situar a los pueblos estudiados en los campos de fuerza más amplios generados por los sistemas de poder, aclarando que estos sistemas no son atemporales: se desarrollan y cambian, por lo que es importante entender cómo se desenvuelven y extienden su campo de acción sobre la gente tanto en el tiempo como en el espacio.

El punto de partida evidente es que nos enfrentamos a un mundo que se relaciona a través de la lógica capitalista. Sin embargo, eso no necesariamente nos informa sobre los efectos de dicho fenómeno. Es por esta razón que Wolf señala la necesidad de observar la manera en que los sucesivos grupos de personas arrastradas hacia la órbita capitalista ordenan y reordenan sus ideas para responder a las oportunidades y exigencias de sus nuevas condiciones. Y esto solo puede hacerse a través de la práctica etnográfica, pues no se pueden conocer las respuestas solo desde el plano teórico.

A su vez, este permanente quehacer etnográfico serviría para evaluar algunas nociones románticas de la acción humana. Wolf señala que:

La gente no siempre opone resistencia a las coacciones a las que se ve sometida y tampoco se reinventa libremente en construcciones culturales de su propia elección. La reconfiguración y los cambios culturales

Uxtekapán (los pueblos nahuas en su lucha por la tierra), México, CONACULTA; Leoncio Martínez García (1994), *Lucha campesina en la Huasteca hidalguense. Un estudio regional*, manuscrito inédito.

¹⁰ Quiero decir que la demanda autonómica, por ejemplo, en términos de delimitaciones territoriales y/o autogobiernos no aparecía de manera explícita ni en los discursos ni en las acciones de las organizaciones indígenas de la Huasteca. Esto no niega una lectura que, de manera más subyacente y matizada, apunte a que el hecho de querer contar con un microbanco indígena contenga implícitamente un vector autonómico en términos de autonomía financiera por parte de un "nosotros", los nahuas. Pero esa sería otra lectura que se aleja de los temas abordados en este trabajo.

¹¹ Eric Wolf (2000 [1982]), *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires, FCE, p. 21.

¹² Karl Marx (1977 [1859]), *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Ediciones Pasado y presente.

*avanzan constantemente en circunstancias variables, pero también extremadamente determinadas. Estas pueden promover la creatividad o inhibirla, suscitar la resistencia o disiparla. Solo la investigación empírica puede decirnos cómo diferentes personas, en sus diversas circunstancias, modelan, adaptan o desechan sus nociones culturales o, de manera alternativa, encuentran obstáculos para hacerlo. Resta descubrir cómo y por qué ciertos grupos de personas adaptan sus ideas culturales al capitalismo y prosperan como resultado de ello, mientras que en otros casos no sucede lo mismo*¹³.

Lo cual, agregó, necesita de más y más etnografía.

Intentando hacer suyo este tipo de desafíos antropológicos, este artículo pretende mostrar la forma en que una comunidad indígena concreta, o más bien algunos grupos de esa comunidad se desenvuelven en los campos de acción que los engloban. Una expresión de estos campos de acción puede relacionarse con los programas de microcréditos, por lo cual aquí me concentro en un programa microfinanciero preciso e intento seguir su aplicación en una comunidad indígena concreta: la comunidad indígena Buenavista del municipio de Huejutla, en la Huasteca mexicana. De manera que este artículo trata cómo se produjo la interacción entre una comunidad nahua y un programa de microfinanciamiento y cómo en esa interacción se pone de manifiesto una serie de cuestiones interesantes para el análisis antropológico, económico y político.

Puesta en escena

Una buena forma de abordar el tema es a partir de los actores que entran en juego en la relación antes expuesta. Son a los menos tres. Por una parte está el gobierno mexicano, el que de algún modo ha hecho suya la po-

lítica mundial microcrediticia apoyando, promoviendo y ejecutando programas en dicha dirección. Un segundo actor son las instancias intermedias, aquellas que se encuentran promoviendo y ejecutando programas microcrediticios; y, finalmente, el tercer actor es la comunidad indígena, allí donde se implementan estos programas.

En este artículo estos tres actores son abordados con distinta intensidad y grado. Esto es así ya que el interés está puesto, sobre todo, en el registro etnográfico de aquello que ocurre en el nivel microlocal, es decir, en cómo la comunidad de Buenavista responde a la implementación de este tipo de programas.

Por esta razón, respecto al papel del gobierno solo me limitaré a señalar dos cosas. La primera es que el gobierno mexicano ha hecho suyo el interés por desarrollar programas microcrediticios arguyendo la necesidad de ir en auxilio, de una manera novedosa, no asistencialista, de la población más pobre. Y la segunda es que si bien en sus argumentos explícitos está la idea de ir en alivio de la pobreza, una consecuencia asociada guarda relación con el hecho de abrir nuevos mercados y fomentar una cultura del consumo. Esto lo señalo, en primer lugar, porque efectivamente los programas de microcréditos parecen no estar diseñados para atender a las poblaciones más pobres¹⁴, por lo que no cumplirían con dicha premisa discursiva. Y en segundo lugar, con base en algunos comentarios vertidos por el presidente mexicano de la época respecto al desarrollo de los pueblos indígenas, se tiende a pensar que la solución a las desigualdades estaría siendo visualizada a través de la promoción del consumo. La frase más conocida y reveladora es aquella en la que el presidente Vicente Fox Quesada, al asumir la presidencia de la república, señaló algo así como que él sabe que, en el fondo, todos los indígenas lo que quieren es tener su *vochito*, su *tele* y un *changarro* que les permita vivir¹⁵.

¹³ Wolf, *op. cit.*, p. XII.

¹⁴ Rutherford, Stuart (2002), *Los pobres y su dinero*, México, Universidad Iberoamericana-Colmena Milenaria; Marguerite Robinson (2004), *La revolución financiera. Finanzas sostenibles para los pobres*, México, Sagarpa, The World Bank e Inca Rural.

¹⁵ Gutiérrez Chong, Natividad (2004), "Mercadotecnia en el 'indigenismo' de Vicente Fox", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS. El vocablo 'vochito' alude al automóvil Volkswagen conocido en Chile como escarabajo, y el de 'changarro' a un pequeño negocio familiar, por lo general un puesto de comida.

Respecto a las instancias intermedias, el caso que aquí se sigue está vinculado con una sola de ellas. Se trata de la organización indígena Mazehualtzitzi Inicentiliz¹⁶, organización formada y dirigida por indígenas nahuas, cuyo objetivo explícito es impulsar el desarrollo económico y social de las comunidades indígenas en general y de las mujeres indígenas en particular.

A partir del año 2000 esta organización comenzó a contar con importantes apoyos financieros provenientes de la Fundación Ford y de departamentos gubernamentales, tales como el INI (Instituto Nacional Indigenista, hoy denominado Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-CDI) y Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social). Paralelamente se articuló a AMUCCS (Asociación Mexicana de Uniones de Créditos), con la cual decidieron crear un microbanco indígena cuya sede principal quedó establecida en la ciudad de Huejutla. Este microbanco operó con independencia de Mazehualtzitzi, aunque ambas instancias permanecían estrechamente relacionadas en todo nivel.

Tanto el microbanco indígena como la organización Mazehualtzitzi comenzaron a desarrollar programas de microcréditos. En el marco de la organización, que es el caso que se sigue en este artículo, estos microcréditos tienen como destino exclusivo el ámbito productivo, es decir, prestan dinero a personas o grupos de comunidades indígenas para que estos desarrollen algún tipo de proyecto productivo, tales como tiendas comunitarias, cría de cerdos o de gallinas ponedoras. Esta última actividad productiva es el programa que se desarrolló en la comunidad de Buenavista y sobre el cual me referiré más adelante.

Finalmente está el tercer actor en cuestión, la comunidad indígena. Aquí se profundizará en este nivel comunitario debido a

las inquietudes teóricas que se señalaron más arriba, es decir, la de analizar cómo grupos concretos de personas se comportan frente a los campos de fuerza en los cuales se ven inmersos. Se verá que el seguimiento de este caso permite la constatación empírica de al menos dos postulados teóricos muy conocidos, pero que en ocasiones suelen olvidarse, y que es bueno tener siempre presente: i) la subordinación de lo económico a lo social¹⁷, y ii) que las condiciones y experiencias globales suelen ser 'relocalizadas' en los contextos locales¹⁸.

El caso aquí analizado da cuenta de una comunidad de personas que intenta formar parte del mercado, pero que junto con ello activa algunos dispositivos socioculturales y en ese intertanto termina imprimiendo su sello en dichos procesos. Esta es, entonces, la tesis de este artículo: los programas de microcréditos no constituyen (no pueden hacerlo) una política que se implementa de manera unilateral en las comunidades, sino que, por el contrario, estas imponen su sello, dejando una impronta de lógicas propias que deben ser incorporadas necesariamente a riesgo de determinar, entre otras cosas, el éxito o el fracaso de tales programas.

Para ilustrar esta interpretación, doy paso a continuación a la descripción etnográfica de la comunidad de Buenavista y luego del caso en cuestión. Termino con un análisis del mismo.

Esbozo etnográfico de la comunidad Buenavista

Buenavista pertenece administrativamente al municipio de Huejutla, estado de Hidalgo, y en términos históricos y culturales, pertenece a la denominada región Huasteca.

La Huasteca, por ser la Huasteca, es una zona ampliamente estudiada¹⁹, de manera

¹⁶ Traducido al español sería algo así como '*los indígenas reunidos*'. La información que describe a esta organización toma por base entrevistas realizadas a sus líderes, así como manuscritos inéditos facilitados por ellos mismos.

¹⁷ Bourdieu, Pierre (2000), *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial; Marshall Sahlins (1983 [1974]), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

¹⁸ Long, Norman (1996), "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", en H. Grammont y Héctor Tejera, *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, UAM-Azcapotzalco, UNAM, INAH, México, Plaza y Valdés.

¹⁹ Existe una extensa bibliografía que da cuenta de distintos temas y enfoques de estudio acerca de esta región. Sería demasiado largo citarla aquí. Sin embargo, se recomienda la lectura de un texto que otorga un panorama general de los temas y

que aquí solo me limitaré a mencionar algunas características generales de dicha región. Se trata de una comarca multiétnica que abarca actualmente, de manera parcial, seis estados de la república mexicana. Estos son los estados de Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo, Veracruz y Puebla²⁰ (ver mapa en página siguiente).

En este territorio han convivido a lo largo del tiempo diversos pueblos indígenas, como los teenek, otomíes, nahuas, tepehuas, totonacas y algunos grupos chichimecas. Históricamente, los pueblos indígenas de la Huasteca han participado en las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales de sociedades más amplias²¹. Durante la época prehispánica, la Huasteca permaneció ligada (subyugada) a la Triple Alianza (Tenochtitlan- Texcoco-Tlacopan) y posteriormente se articuló de manera dinámica al sistema económico colonial novohispano, para luego participar activamente en las guerras de independencia y de la revolución mexicana²².

El régimen colonial impuso a los pueblos indios de la Huasteca una determinada estructura agraria que no experimentó mayores cambios sino hasta 1930. A partir de esta fecha se entregaron tierras, con el afán más

que nada de apaciguar las demandas más radicales, puesto que a las comunidades indígenas no se les concedió mayor autonomía política ni se les proporcionaron medios para fortalecer la organización de la población²³.

El problema de la tierra persiste hasta la actualidad. La lucha por la tierra ha sido una característica y un factor clave para entender el devenir histórico de las poblaciones indígenas de la Huasteca. Los resultados de las demandas agrarias han sido variables, muchas comunidades siguen en trámites burocráticos para lograr una dotación de tierra, otras, como las de Huejutla, 'solucionaron' los problemas de tierra en la década de 1980, mediante luchas en ocasiones violentas. En la actualidad estas tierras permanecen en más de un 95% bajo la modalidad de tenencia comunitaria, ya sea en forma comunal o ejidal²⁴.

Ahora bien, la entrega de tierras no significó un paso decisivo en términos de superación de la pobreza. Por lo mismo, los indígenas nahuas de la Huasteca hidalguense han tenido que desarrollar estrategias diversas para la consecución de su reproducción, por lo cual se han visto inmersos en las dinámicas generales que acompañan a las poblaciones indígenas empobrecidas y excluidas.

autores que han trabajado científicamente la región. El texto en cuestión tiene por autores a Jesús Ruvalcaba y Juan Pérez Zevallos, y lleva por título *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México D.F., CIESAS, 1996.

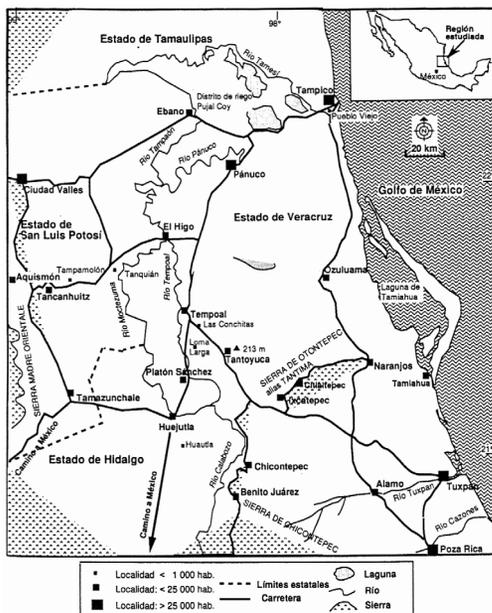
²⁰ Algunos autores también incluyen al estado de Guanajuato. Véase Ruvalcaba, Jesús (2004), "La agricultura de roza en la Huasteca ¿suicidio o tesoro colectivo?", en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Cevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas, p. 155.

²¹ Eric Wolf señala que la imagen de una comunidad, un pueblo anidado "en las faldas de una gran montaña, agrupado alrededor de su iglesia solitaria y enclavada, y rodeado de sus campos de maíz" puede hacer pensar que un pueblo indio de México o Guatemala está extremadamente aislado y es autosuficiente. Sin embargo, agrega el autor, "esta impresión es por de más engañosa; durante casi 3 000 años, las comunidades de Mesoamérica han formado la trama y la urdimbre de mundos mayores". Eric Wolf (2000 [1959]), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.

²² Ruvalcaba, Jesús; Pérez, Juan y Octavio Herrera (2004), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas.

²³ Ruvalcaba, Jesús y Pérez, Juan (1996), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México, CIESAS; Francisco Schryer (1993), "El comportamiento político de los campesinos indígenas de la Huasteca entre 1860 y 1960", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS.

²⁴ Ruvalcaba y Zevallos (1996).

Región de la Huasteca²⁵

Buenavista, propiamente tal, es una pequeña comunidad rural rodeada de otras de características similares y que alberga a una población de ascendencia nahua en su totalidad. Aunque la mayoría de la población es bilingüe, todos sus habitantes hablan el idioma náhuatl, idioma casi exclusivo en la cotidianidad comunitaria. En el año 2005 contaba con 707 habitantes, 370 hombres y 337 mujeres, y está ubicada a unos 20 kilómetros de la ciudad de Huejutla. De esta distancia unos 15 kilómetros se hacen en camino pavimentado y el resto por camino de tierra en relativo buen estado.

Desde hace unos pocos años Buenavista se encuentra dividida en dos comunidades o, para ser más precisos, en dos administraciones comunitarias. Sucede que una parte de la comunidad decidió separarse en términos administrativos, no geográficos, y formar una

nueva comunidad llamada Ampliación Buenavista²⁶. Ambas administraciones poseen autoridades consideradas tradicionales designadas a través del sistema de cargos.

El tipo de asentamiento de la comunidad es disperso, aunque tiende cada vez más hacia una concentración en barrios basados en redes de parentesco²⁷. La residencia muestra una fuerte tendencia hacia la virilocalidad y/o patrilocalidad, por sobre una menor propensión a la uxovilocalidad y/o matrilocalidad. En cuanto a las herencias de tierras, estas se manejan indistintamente a nivel patri y matrilineal, pero debido a esta mayor inclinación patrilocal, las herencias de tierra por vía matrilineal se ocupan habitualmente en la producción, y las de vía patrilocal se ocupan primero para la residencia y en segundo lugar para la producción.

Económicamente, la zona se ha caracterizado por un tipo de producción mixta, donde se combina producción para el autoconsumo y para el mercado; sin embargo, las fuerzas del mercado son trascendentales para la reproducción de las unidades domésticas de la localidad. Así, por ejemplo, han dependido en el pasado de la venta de café y hoy dependen, en gran medida, de la venta de palmita. Otras fuentes de ingresos importantes quedan constituidas por el trabajo temporal como jornalero agrícola en ciudades del norte del país y por el Programa Oportunidades, un programa de subsidio familiar implementado por el gobierno.

Por otro lado, y a pesar de que los propios habitantes de la comunidad alertan sobre la escasez de dinero que circula en la zona, puede apreciarse una interesante red de actos financieros, entre los cuales destacan el acceso a la banca privada, a microbanco indígenas, cajas de ahorro y crédito popular, préstamos a través de prestamistas locales, sistema

²⁵ Fuente: Anath Ariel de Vidas, *El Trueno ya no vive aquí*, Ciesas, Colsan, Cemca, IRD, México, 2003, p. 35.

²⁶ Sin embargo, en este artículo la descripción incluye indistintamente a ambas administraciones comunitarias. Salvo que se señale lo contrario, siempre que se aluda a la comunidad de Buenavista se estará haciendo referencia a toda la población, incluida la gente de Ampliación Buenavista.

²⁷ Se trata de un patrón residencial que incluye a comunidades indígenas del sur de Huejutla, del poniente de la Huasteca veracruzana y de gran parte de la zona teenek. Este patrón consiste en nombrar a pequeños grupos de casas o parajes con un toponímico distintivo. Para autores como Julieta Valle se trataría de una suerte de apellido nativo (Julieta Valle [2003], "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno", en Saúl Millán y Julieta Valle [coords.], *La comunidad sin límites*, vol. II, México, INAH).

de 'fiado', tandas, préstamos a cambio de trabajo y préstamos entre parientes y amigos²⁸.

Finalmente, la situación socioeconómica de la comunidad es de una precariedad enorme, lo cual puede confirmarse, por ejemplo, en la pobre cantidad y calidad nutritiva de la alimentación²⁹. Contribuyen a esta situación dos problemas básicos: la sequía y el constante crecimiento poblacional.

El programa microcredicio en acción

A pesar de que la organización Mazehualtzitzi llevaba más de cuatro años trabajando con comunidades indígenas de la zona, por ejemplo, con la vecina comunidad de Poxla, fue recién en enero de 2005 cuando por primera vez comenzó a desarrollar un programa de microfinanciamiento con la comunidad de Buenavista.

En términos generales, el modo de operación de este tipo de proyectos funciona del siguiente modo³⁰: la organización tiene promotores que van a las comunidades y promueven este tipo de proyectos. Paralelamente, posee contactos en las comunidades que ayudan en esta labor. De esta forma consiguen formar un grupo, por lo general de mujeres, dispuesto a participar en el proyecto ofrecido. Una vez que se consigue la conformación del grupo se nombra a un responsable no directamente involucrado en el proyecto, cargo que con frecuencia y paradójicamente recae en un hombre: el profesor o el catequista de la comunidad.

En Buenavista el proyecto consistió en el préstamo de 32 000 pesos mexicanos para 16 mujeres participantes³¹. Este dinero, 2 000 pesos por cada participante, debía ser utilizado en la compra de pollos, alimentos y vacunas en lugares previamente establecidos y aprobados por la organización.

Aunque se supone que son las propias mujeres las que deben escoger dónde comprar, en la práctica es la organización la que se hace cargo de esas actividades. Así, por ejemplo, son los promotores de Mazehualtzitzi quienes compran los pollos y el alimento para luego llevarlos a la comunidad donde el responsable del proyecto realiza la distribución entre las señoras participantes. En Buenavista el responsable del proyecto fue el catequista de la comunidad, Aniceto, y la persona que sirvió como contacto fue una mujer, Salustia, quien era, coincidentemente, la única persona de la comunidad integrante de la organización Mazehualtzitzi.

Una vez que el grupo participante ha sido conformado, se realiza una reunión en la misma comunidad que tiene por finalidad explicar las reglas del proyecto para, posteriormente, firmar los contratos. Aquí el rol del encargado o responsable del proyecto es clave, pues muchas veces recae en él la responsabilidad de explicar el proyecto y traducirlo al náhuatl, sobre todo cuando hay muchas mujeres monolingües participando.

Este tipo de reuniones son en extremo formales. La apoderada legal de Mazehualtzitzi lee todo el convenio, el cual incluye numerosos términos legales de difícil comprensión. Después el responsable hace preguntas y la apoderada responde. Luego se les traduce a las mujeres participantes, quienes, en silencio, mueven sus cabezas en señal de aceptación. Posteriormente cada señora firma el convenio y la apoderada les entrega el cheque del préstamo. El encargado hace nuevas preguntas y la apoderada contesta a las dudas, para terminar asegurando que no hay nada de que preocuparse pues el proyecto contempla la asesoría técnica de la organización.

Poco tiempo después de la firma de los convenios los insumos llegan a las comunida-

²⁸ Espinoza, Claudio (2005), *Microfinanciamiento en una comunidad nahua. Un estudio introductorio*, tesis de maestría en antropología, México, CIESAS-D.F.

²⁹ La comida suele consistir en tortillas de maíz, distintos tipos de chiles (ajíes), huevos, pemuches (*Erythrina coralloides* DC) y otras plantas, y en ocasiones pollo, arroz y muy extraordinariamente carne de cerdo. Hay días en que se come solo tortillas con salsas de chile. Todo esto se acompaña con atole y café, y en ciertos días con pan dulce.

³⁰ Tuve la fortuna de acompañar a los encargados de Mazehualtzitzi a varias comunidades de la Huasteca donde se implementaban este tipo de programas. Por ello, la descripción puede ser más general y no solo se remite a la forma de operación que adquirió en Buenavista.

³¹ Al momento de la investigación de campo la equivalencia era aproximadamente de 1 dólar = 10 pesos mexicanos.

des. En Buenavista cada mujer participante recibió en su hogar 50 pollos y, periódicamente, el alimento adecuado para ellos. El resultado, en términos de rentabilidad de los pollos, no es inmediato, sin embargo, cada participante debe desde el primer mes pagar las cuotas del crédito brindado por Mazehualtitzí. Así, la primera cuota pagada, por un monto de 210 pesos, debía cumplirse el 10 de enero de 2005, a menos de una semana de haber recibido los animales. De ahí, en más se debía pagar una suma similar -aunque iba descendiendo a medida que pasaba el tiempo- por espacio de 12 meses, hasta completar 2 165 pesos.

En este punto surgió una importante crítica al programa por parte de los actores locales. El hecho de tener que comenzar el pago del préstamo antes de ver cualquier tipo de productividad era considerado un despropósito. De hecho, hubo comunidades, como la vecina Poxla, donde mucha gente involucrada en un proyecto anterior de porcinos no pudo conseguir los recursos necesarios para el pago de las primeras cuotas. Después de un tiempo y de una negociación con los encargados de Mazehualtitzí, devolvieron los animales e insumos que habían recibido.

A las dudas en torno a la programación de la deuda se suma además el dilema de si acaso los animales efectivamente iban a generar el rendimiento necesario que permitiera cumplir con la deuda³². Con este ambiente un tanto cargado hacia la incertidumbre, de las 16 mujeres que se habían inscrito en el programa, cinco se retiraron, lo cual dejaba en duda la implementación del proyecto, puesto que este se ejecutaba siempre y cuando participaran al menos 16 personas. Esta situación obligó a las partes interesadas a buscar a cinco mujeres más. La tarea esta vez no quedó en manos de los promotores de la organización, sino a cargo de Salustia y Aniceto, quienes en un tiempo muy breve consiguieron a cinco mujeres reemplazantes.

Este tipo de decisiones demandaba necesariamente una indagación: ¿cuáles eran las razones que argüían las cinco mujeres para retirarse del proyecto y, más aún, cómo y por qué había cinco mujeres dispuestas a reemplazarlas? Creo que al profundizar en este tipo de cuestiones se subraya, en definitiva, un punto crucial: cómo es que se organizó el proyecto desde la perspectiva de la comunidad y, por tanto, una forma concreta de interacción de la comunidad con el programa microcrediticio. Pero para ello era necesario contar con algunas herramientas teóricas y metodológicas que permitieran el abordaje de este caso.

Lo primero fue establecer el tipo de fenómeno que se quería analizar. Con matices mayores o menores, este tipo de proyectos microcrediticios se inserta en las denominadas asociaciones rotativas de créditos³³. Wolf ha señalado que el hecho de la participación en este tipo de asociaciones conlleva a lo menos dos requisitos: requiere, por un lado, el aplazamiento de una satisfacción, por lo cual constituye una prueba de prevención prudente y, por el otro, también requiere de 'confianza en la confiabilidad' de los demás participantes: llegar a ser aceptado como miembro de una de estas asociaciones y aceptar a otros depende de la construcción cultural del concepto *confianza*: es decir, la disposición a comprometerse en una reciprocidad generalizada con otros³⁴.

De esta manera, y buscando comprender los escenarios culturales que sirven como plataforma para la interacción de personas y redes en Buenavista, fue necesario abordar la idea de reciprocidad generalizada, lo que necesariamente conduce a la bibliografía antropológica clásica sobre estos temas, puesto que conceptos e ideas urdidas en épocas pasadas, por ejemplo, *incrustación* y *hecho social total*, siguen siendo útiles para el análisis de este tipo de casos.

³² Todas las personas con las cuales conversé afirmaban que los pollos de *granja* (criadero) no son mejores que los de *rancha* (campo). Que se enfermaban fácilmente y morían. Además, se comentaba que al usarlos como alimentos formaban 'niños desechables'. Es decir, pensaban que unos pollos, los del campo, eran naturales, mientras que los de crianza eran artificiales, y le otorgaban mayor valor a los primeros.

³³ Vélez Ibáñez, C. (1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.

³⁴ Wolf, Eric (1983), "Prólogo", en C. Vélez Ibáñez 1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.

Ahora bien, como una forma de facilitar el análisis decidí realizar una abstracción y dividir por grupos la participación de las mujeres en el proyecto.

Distinguí en principio tres grupos: A) mujeres que participaron desde el primer momento; B) mujeres que desistieron o que no entraron al proyecto siendo invitadas; y C) mujeres que entraron en reemplazo. A pesar de la diferente forma de integrarse al proyecto y de los sutiles comentarios en torno al desenvolvimiento del mismo, entre el grupo A y el grupo C existía una base común de redes solidarias, cuestión que no compartía el grupo B.

Por un lado, entonces, podía agrupar al grupo A y C, con lo que quedaba conformado el grupo AC, y por el otro quedaba el grupo B. Pensando en algunas lógicas comunitarias que motivaron la participación o no de las mujeres de la comunidad en el proyecto de Mazehualtzitzi, sostengo la posibilidad de que esta implicación esté relacionada con la pertenencia diferenciada de cada grupo (AC, por un lado, y B por el otro) a distintas redes al interior de la comunidad o, siguiendo la tipología de Service utilizada por Sahlins³⁵, a distintos niveles de reciprocidad. Veamos tres casos ilustrativos de esta situación.

En el grupo AC, el caso de la señora Angélica: Ella ingresó al proyecto desde un primer momento, cuando los promotores de Mazehualtzitzi fueron a ofrecer la participación en el mismo. Para Angélica, la expectativa de tener gallinas, pues no tenía, fue el principal argumento de ingreso. Angélica señaló, además, que el proyecto no fue *a fuerzas*, es decir, nadie la obligó a participar. Este carácter voluntario al cual alude permite suponer que hay otras instancias en la vida comunitaria, o en sus interrelaciones, que sí son *a fuerza*. Por otro lado, Angélica estaba vinculada mediante relaciones de parentesco con otras mujeres participantes en el proyecto, de hecho es hija, sobrina y prima de mujeres partícipes. Finalmente, es necesario mencionar que Angélica tenía una cuenta de ahorro en el microbanco indígena.

En el grupo AC, el caso de la señora Natalia, quien ingresó al proyecto en un segundo momento, cuando Aniceto y Salustia fueron a pedirle que aceptara los animales que otra mujer había rechazado. Natalia ya tenía pollos. Ante mi curiosidad por entender, entonces, por qué había decidido ingresar, me respondió que no sabía bien por qué lo había hecho, que más bien había obrado de esa manera porque Salustia y Aniceto se lo habían solicitado, *porque me dijeron que entrara*. Por otro lado, Natalia tenía importantes críticas al proyecto, por ejemplo, señalaba que la calidad de los pollos era mala, que son animales muy delicados y que *crian* niños desechables. Dijo, además, que la forma de pago del proyecto también estaba mal diseñada, pues no se podía comenzar a pagar la deuda cuando aún no había ningún beneficio. Por último, agregó que el proyecto no contemplaba garantías por los pollos, que de tan delicados se habían muerto varios.

Natalia, a diferencia de Angélica, no tenía cuenta en el microbanco indígena debido a su incapacidad para disponer de siete pesos a la semana, que es el requerimiento mínimo para abrir una cuenta de ahorro. Finalmente, Natalia, al igual que Angélica, tenía lazos parentales y sociales con las mujeres participantes del proyecto. Es hija de una participante y comadre de Salustia.

En el grupo B, el caso de la señora Antonia, quien pertenece, administrativamente, a Ampliación Buenavista, aunque como ella misma señaló, dicha situación no constituye ningún obstáculo para tener diversas relaciones con la gente de Buenavista.

A Antonia fueron los promotores de Mazehualtzitzi, quienes le ofrecieron entrar al proyecto. Antonia rechazó participar dando sólidos argumentos. Primero, su desconfianza en este tipo de instancias. En el pasado había participado en una caja de ahorro y crédito popular promovida por un sacerdote de la zona. Esta caja quebró y Antonia perdió parte importante de sus ahorros. El sacerdote ahora está preso. En segundo lugar, ella ya poseía pollos, no muchos, pero suficientes para el autoconsumo. En

³⁵ Sahlins, Marshall (1974), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

tercer lugar, Antonia dijo que existían mejores alternativas de inversión que el proyecto o microbanco indígena. Dijo, por ejemplo, que comenzar un negocio, con el mismo dinero que van a tener que pagar en el proyecto, puede dar mejores beneficios. Por último, hizo referencia a cierto instinto gregario que operaría en las mujeres que entraron al proyecto. Dijo que las mujeres que entran ni siquiera miden cuáles van ser su beneficios y que más bien entran porque ven a otras que así lo hacen³⁶.

Por último Antonia también tenía parientes en el grupo de mujeres participantes, de hecho es prima de la presidenta de la organización Mazehualtzitz, y además es hija, prima y sobrina de otras mujeres participantes.

Como puede apreciarse, los cuatro argumentos de Antonia son fuertes y cada uno por sí solo bastaría para comprender su no participación. Sin embargo, con el afán de entender algunas lógicas comunitarias, en este artículo me inclinaré por el análisis de la pertenencia a redes diferenciadas al interior de la comunidad. La hipótesis es que junto a los argumentos esbozados por las mujeres para decidir su participación o no en el proyecto, hay una razón subyacente o que al menos no se explicita fácilmente en el discurso. Esta interpretación está relacionada con la pertenencia diferenciada a redes sociales y a las obligaciones sociales que esa pertenencia conlleva. El grupo AC estaría unido mayoritariamente por redes parentales, lo que da pie para conformar una red social. Este hecho forzaría a decisiones que no necesariamente son coherentes con los principios exclusivamente económicos y que más bien responden a obligaciones sociales. Por su parte, las mujeres que conforman el grupo B, en estricto rigor un *no grupo*, no formarían parte de esta red (aunque individualmente puedan pertenecer a otras) y por lo mismo no sienten la obligación de entrar al proyecto. Por tanto, en esta situación su accionar expresa los intereses particulares por sobre las obligaciones sociales.

Siguiendo esta hipótesis se puede entender mejor por qué Natalia (que entró como

reemplazante) ingresó al proyecto, a pesar de que ya disponía de gallinas, de que expresó importantes críticas al mismo y de que, según sus propias palabras, no sabía bien por qué lo había hecho si no es porque *le dijeron* que así lo hiciera. Entonces, si Natalia no necesitaba más pollos, pues ya tenía, y además los pollos del proyecto, según sus propias apreciaciones, no eran los mejores -necesitaban de excesivo cuidado y criaban *niños desechables*-, y si además no disponía de dinero para ahorrar en el microbanco al ritmo de 7 pesos a la semana, ¿por qué entonces decidió ingresar?

Su decisión, en términos estrictamente económicos, debía encaminarla a no entrar en el proyecto, y así lo hizo en un primer momento; pero cuando desistieron algunas mujeres y los responsables le *pidieron* que participara, ella accedió a pesar de todos los argumentos en contra que tenía. La pertenencia a una red de reciprocidad puede, al parecer, incidir en actos que se presentan como económicos, pero que no lo son de manera exclusiva, sino que están cruzados por distintas instituciones sociales.

Pasemos al caso opuesto, el de Antonia. Similar al caso de Natalia, desde el primer momento Antonia rechazó participar en el proyecto con base en argumentos sólidos. Pero, a diferencia de Natalia, ella pudo hacer valer estos argumentos y mantenerse alejada del proyecto microcrediticio. Pienso que Antonia, así como las cinco mujeres que se retiraron del proyecto, pudieron actuar de esa manera porque no estaban constreñidas por las mismas normas de reciprocidad que las mujeres que sí participaron en el proyecto, pues no pertenecían a esa red. Y ello a pesar del fuerte vínculo parental con esa red. La siguiente pregunta, por lo tanto, es la de indagar por qué las normas de reciprocidad y las obligaciones dictaminadas por el parentesco en el caso de Natalia no operan en el de Antonia.

Se podría pensar, tal como lo hace Sahlins³⁷, que existen individuos que no cumplen con las normas de reciprocidad. El modelo de reciprocidad no puede aplicarse a todos

³⁶ Más adelante veremos que este instinto gregario al que alude subrepticamente Antonia es el reflejo de que hay otros motivos, más allá de lo estrictamente económico, que también inciden en las decisiones de los sujetos.

³⁷ *Op. cit.*

los individuos que componen un determinado nivel de integración social, sea cual sea este. Una interpretación posible en el caso de Antonia, por lo tanto, sería la de la excepcionalidad que Sahlins incluye en su modelo, pues ella, aunque debía haber respetado la normatividad que, al parecer, prescribe el parentesco, no lo hizo.

Pero, siguiendo la hipótesis esbozada más arriba, más que no cumplir con la norma de reciprocidad que regiría esa red, Antonia participaba en otra red signada, de algún modo, por la alianza, aunque seguía manteniendo algún nivel de reciprocidad con la red marcada por la consaguinidad. En este sentido, el parentesco constituye la plataforma que puede generar una red, pero no la determina ni la obstruye.

Si la red de mujeres participantes en el proyecto se caracteriza por algo parecido a lo que Sahlins llama reciprocidad generalizada, Antonia se relacionaría con esta misma red, pero a través de una reciprocidad equilibrada. Por su lado, con la gente perteneciente a su red, Antonia se relaciona de un modo más cercano a la reciprocidad generalizada. Un ejemplo de esto puede verse en otro aspecto de los intercambios intracomunitarios.

Antonia y su esposo Nazario tenían una especie de centro de acopio donde recibían palmilla que les vendían otros hogares de la comunidad y que ellos, a su vez, vendían a intermediarios que llegaban a la comunidad en busca de dicho producto. Los hogares que entregaban palmilla a Antonia y Nazario pertenecían indistintamente a Buenavista como a Ampliación Buenavista. Sin embargo, el comportamiento de Antonia con estas personas estaba lejos de ser homogéneo y de seguir una estricta pauta puramente económica. Antonia se comportaba de modo distinto de acuerdo con la persona con la que estuviera intercambiando, dando cuenta con ello de distintos niveles de distancia social que conllevaban diferentes niveles de reciprocidad.

Por ejemplo, Julia, una mujer que formaba parte de los proveedores de Antonia, pertenecía al barrio Milcahuatl, un barrio familiar que es, administrativamente, de la comunidad Buenavista. El trato comercial entre

Antonia y Julia es directo e inmediato: una entrega la palmilla y la otra retribuye con el dinero correspondiente. Según el precio pagado, en ocasiones Julia puede vender su palmilla a otra familia que también posee un centro de acopio. A diferencia de Julia, Aniceto, el catequista de la comunidad, proveniente de Amelica, barrio donde reside gente que pertenece tanto a la administración comunitaria Buenavista como a la de Ampliación Buenavista, vende su palmilla siempre y en todo momento a Antonia y Nazario. El intercambio entre estas partes es exactamente igual al de Julia, directo e inmediato.

Un tercer vendedor de palmilla es Félix, tío materno de Antonia, y que también pertenece al barrio de Nazario, Amelica, pero a diferencia de este, Félix pertenece administrativamente a Ampliación Buenavista. El trato entre estas partes, Antonia y Nazario por un lado, y Félix por el otro, funciona de manera distinta. En este caso opera el sistema de "pago adelantado", es decir, Félix solicita pagos (préstamos) sin dar nada a cambio en el momento del primer intercambio, para luego, después de transcurrido un tiempo, devolver dicho pago con palmillas. Antonia contaba que a veces este pago no era saldado, pero que no podía hacer mucho, pues ella tenía una muy buena relación con su tío Félix. Ahora bien, de los trece hogares que venden palmilla a Antonia, este sistema es ocupado con Félix y solo dos personas más, ambos familiares directos del esposo de Antonia, Nazario, y por tanto, debido al patrón de residencia patrilocal, ambos residentes del mismo barrio de Antonia y ambos también pertenecientes a Ampliación Buenavista.

En resumen, con Julia el intercambio es equilibrado y con Aniceto lo mismo, aunque en este caso opera una especie de lealtad generalizada. Finalmente, con Félix, perteneciente a la red social de Antonia, el intercambio puede posponerse y entonces es más cercano, aunque no completamente, al generalizado.

De este modo, si bien Antonia puede hacer valer todos sus argumentos, puramente económicos, con la gente del proyecto microcrediticio, no puede hacer lo mismo cuando actúa con personas que pertenecen a su red social. Volviendo a la hipótesis planteada con

anterioridad, puede observarse cómo en determinadas situaciones se actúa más por principios y obligaciones sociales que por conveniencia individual.

Ahora bien, ¿qué puede representar este tipo de comportamiento que, por lo demás, ya fueron analizados y teorizados hace varias décadas atrás por la antropología económica? Una relación posible para el tema que vengo exponiendo sería identificarlo con cierta 'lógica comunitaria', es decir, con la idea que me fue señalada por varias personas de la comunidad al momento de hablar de las estructuras políticas de la misma. Ellas señalaban que, por ejemplo, las obligaciones estipuladas en *la faena*, instancia donde cada hombre de cierta edad o casado debe trabajar para la comunidad sin remuneración personal cuando el juez lo estime necesario, cuestión que ocurre por lo general una vez a la semana o cada quince días.

Los hombres de la comunidad no expresan reparos a esta forma de organización, al contrario, sostienen que *cada persona debe estar con alguien, no se puede estar solo*, y en este sentido cada hombre, cada mujer y cada familia no está sola, está con una comunidad conformada por otros hombres y otras mujeres y otras familias a las cuales podrá recurrir cuando se les necesite. Entonces, la participación en los deberes comunitarios, si bien no tiene retribución personal inmediata, sí otorga el derecho de contar con la comunidad en un momento posterior cuando se le necesite. En el fondo, se trata del aplazamiento de una satisfacción y de la necesaria confianza en la confiabilidad de los demás.

El proyecto ejecutado por la organización Mazehualtzitzi en la comunidad de Buenavista vio también reflejado este tipo de argumentos. Las mujeres que finalmente consumaron el programa microcrediticio, lo hicieron actuando con esta lógica comunitaria, es decir, basándose en esta idea de *no estar solas, de estar con alguien*, protegiéndose del mercado con gente en la cual se confía, y por eso recurrieron a una red de solidaridad. Las personas que no formaban parte de esa red, es decir, que no tienen confianza en la confiabilidad de los demás, optaron por alejarse del proyecto y para ello pudieron hacer efectivos

todos los argumentos en contra que pudieran tener, mientras que la gente de la red busca a los 'suyos' y aunque estos tengan múltiples razones para no querer entrar al programa, termina pesando más la obligación social sobre cualquier otro argumento.

Conclusiones

En primer lugar habría que decir que en cierto nivel profundo la comunidad juega un rol preponderante en el desarrollo del programa microfinanciero en el cual está involucrada. Así, en estos campos de fuerza que envuelven a pequeñas comunidades, estas responden de manera diversa, es decir, ingresan en esos campos pero lo hacen apoyándose en lógicas particulares.

Sabemos que hay una racionalidad capitalista que cada vez abarca más espacios de la vida social del planeta. Sabemos que esta lógica capitalista es predominante y que todas las lógicas que no se enmarquen en dicha vía se vuelven residuales. Sin embargo, vemos a través del caso expuesto cómo estas formas no capitalistas, basadas en lógicas comunitarias (esta idea de estar con alguien) apoyadas fuertemente por reglas de parentesco -u otras-, son demasiado importantes para no ser tomadas en consideración.

En el caso de Buenavista, el proyecto solo pudo desarrollarse cuando fueron los propios actores locales quienes activaron ciertos dispositivos sociales para ponerlo en marcha. Esta puesta en marcha se hizo considerando fuertemente la idea de confianza en la confiabilidad de los demás. En otros casos no ocurrió lo mismo y los resultados fueron muy diferentes. Por ejemplo, el caso de la comunidad Vicente Guerrero del vecino municipio de Huautla, lugar donde se intentó implementar un almacén comunitario como parte de un programa microcrediticio. El reclutamiento de los participantes estuvo a cargo del profesor de la escuela. Nadie le dijo que no, pero en algún momento del desarrollo sucedió un problema con algunos productos desaparecidos del almacén y allí emergieron dos grupos claramente diferenciados. Ninguno de estos grupos confiaba en el otro y, por tanto, ninguno aceptaba que el administrador del almacén fuera alguien del grupo contrario, es decir,

no había confianza en la confiabilidad de los demás. Tal vez si la selección de los participantes se hubiera conducido por la lógica de los actores sociales, este problema no hubiese ocurrido, pero como no se hizo, el proyecto estuvo estancado por meses hasta que finalmente fracasó.

En segundo lugar, y tratando de situar la discusión en un nivel de abstracción mayor, podría decirse que estas comunidades de la Huasteca, que desde hace mucho forman parte de sistemas más amplios y donde han ocupado distintas posiciones, por lo general subalternas, hoy en día siguen representando un lugar de interés para el sistema que los engloba. Quizá conjuntamente con formar parte de un ejército de reserva laboral, estén constituyendo un potencial mercado para un sistema capitalista que está en constante expansión y que necesita de nuevos mercados y de ahí que se les intente incluir en sistemas financieros formales.

Como puede apreciarse, los indígenas de Buenavista están expresando un interés y una forma de incorporación a la modernidad globalizada a través del ingreso a estos nuevos mercados; sin embargo, en este proceso, ellos se acompañan de lógicas ajustadas a sus convicciones que, al parecer, no están dispuestos a cambiar.

En este sentido quizá la principal motivación de ingreso a los microcréditos no sea una cuestión exclusivamente económica, en los términos de que represente una alternativa real al desarrollo económico de las comunidades, sino que se enmarque en una necesidad de formar parte del mercado, de la vida social, a partir del manejo del dinero.

Sin embargo, el desafío está en ampliar el contexto impuesto por las condiciones capitalistas, incorporando las formas que hasta ahora el sistema ha marginado, las formas que han sido invisibilizadas y reducidas al folclor, como las formas de solidaridad que encontramos en Buenavista y que intentamos reseñar en este trabajo.

Los microcréditos quizá reflejen en el nivel local una vía para el ingreso a la globalización con base en el mercado, pero ¿quién

puede decir que esta integración al mundo globalizado no puede realizarse considerando lógicas distintas como las observadas en Buenavista?

Bibliografía

ARIEL DE VIDAS, A. (2003), *El Trueno ya no vive aquí*, México, CIESAS, Colsan, CEMCA, IRD.

BEAUCAGE, P. (2000) "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Leticia Reina (coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nacional del siglo XXI*, México, CIESAS-INI, PORRÚA.

BENGOA, J. (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE.

BOURDIEU, P. (2000), *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial.

DÍAZ-POLANCO, H. (1999 [1991]), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI.

ESPINOZA, C. (2005), *Microfinanciamiento en una comunidad nahua. Un estudio introductorio*, tesis de maestría en antropología, México, CIESAS-D.F.

GUTIÉRREZ CHONG, N. (2004), "Mercadotecnia en el 'indigenismo' de Vicente Fox", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS.

LONG, N. (1996), "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", en H. Grammont y Héctor Tejera, *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, UAM-Azcapotzalco, UNAM, INAH, México, Plaza y Valdés.

LÓPEZ BÁRCENA, F. (2004), "La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Edit. Porrúa-Ciesas.

MARSHALL SAHLINS (1983 [1974]), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

- MARTÍNEZ GARCÍA, L. (1994), *Lucha campesina en la Huasteca hidalguense. Un estudio regional*, manuscrito inédito.
- MARX, K. (1977 [1859]), *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Ediciones Pasado y presente.
- NAVA VITE, R. (1996), *La Huasteca. Uextekapan (los pueblos nahuas en su lucha por la tierra)*, México, CONACULTA.
- NERI CONTRERAS, A. (1993), "Movimiento y resistencia campesina en la Huasteca", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS.
- ROBINSON, M. (2004), *La revolución financiera. Finanzas sostenibles para los pobres*, México, Sagarpa, The World Bank e Inca Rural.
- RUTHERFORD, S. (2002), *Los pobres y su dinero*, México, Universidad Iberoamericana-Colmena Milenaria.
- RUVALCABA, J. (2004) "La agricultura de roza en la Huasteca, ¿suicidio o tesoro colectivo?", en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Cevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas.
- RUVALCABA, J. y PÉREZ ZEVALLOS, J. (1996), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México, CIESAS.
- RUVALCABA, J.; PÉREZ ZEVALLOS, J. y HERREIRA, O. (2004), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas.
- RUZ, M. H. (2004 [1995]), "Prólogo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS.
- SAHLINS, M. (1974), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.
- SCHRYER, F. (1993), "El comportamiento político de los campesinos indígenas de la Huasteca entre 1860 y 1960", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS.
- VALLE, J. (2003), "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, vol. II, México, INAH.
- VÉLEZ IBÁÑEZ, C. (1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.
- WARMAN, A. (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE.
- WOLF, E. (1983), "Prólogo", en C. Vélez Ibáñez (1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.
- WOLF, E. (2000 [1959]), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.
- WOLF, E. (2000 [1982]), *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires, FCE.

Gobierno indígena y política social. Programa de Desarrollo Integral para la Tribu Yaqui, Sonora, México

Indian government and social policy. Integral Development Program for Yaqui Tribe, Sonora, Mexico

Recibido: 10 de diciembre de 2010
Aprobado: 15 de marzo de 2011

Francisca de la Maza¹

RESUMEN

El tema general que se aborda es la situación contemporánea de los yaquis, pueblo indígena del noroeste de México, respecto a sus formas de gobierno indígena y la política social desarrollada por el gobierno federal y estatal mexicano entre los años 1989 y 2003. Durante este periodo se implementó el Plan Integral de Desarrollo para la Tribu Yaqui basado en la autogestión de los yaquis con importantes apoyos económicos tanto del gobierno federal como estatal. A partir de esto, se analiza algunos elementos descriptivos del aspecto organizacional indígena y de la política social mexicana desde una perspectiva teórica que da cuenta de diversas situaciones. Particularmente de la práctica política yaqui bajo el marco de la etnicidad, es decir, en la construcción de esta práctica en el tiempo por medio de la relación con el Estado mexicano y otros agentes externos bajo un sistema de dominación complejo, incluyendo ámbitos político, económico, social y cultural, que configuran un escenario actual de mutua influencia y dependencia.

Palabras clave: Estado-nación, política social, etnicidad, gobierno indígena.

ABSTRACT

The general theme addressed is the contemporary situation of the Yaqui Tribe in northwestern Mexico, for their own indigenous forms of government and social policy developed by the Mexican state and federal governments between 1989 and 2003. During this period we implemented the Comprehensive Development Plan of the Yaqui tribe based on self-important of the Yaquis with financial support from both the federal and state government. From this, we analyze some descriptive elements of indigenous organizational aspect of Mexican social policy from a theoretical perspective that accounts for different situations. Particularly Yaqui political practice within the framework of ethnicity, namely the construction of this practice over time through the relationship with the Mexican government and other external agents under a complex system of domination, including political, economic, social and cultural, that make up a current scenario of mutual influence and dependence.

Key words: Nation state, social policy, ethnicity, indigenous government.

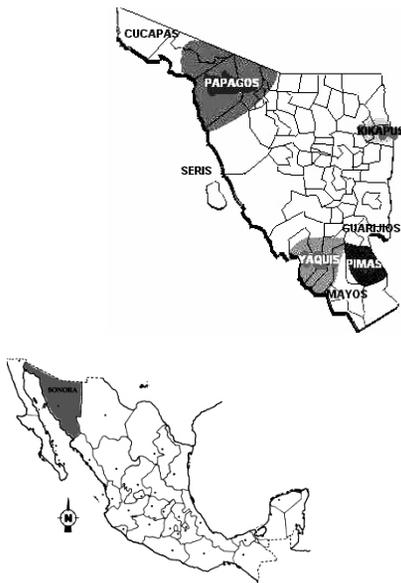
¹ Antropóloga, Doctora en Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile, sede Villarrica. Correo: fcdelamaza@uc.cl

Introducción

El artículo se compone de tres partes: antecedentes generales que permiten situar a los yaquis desde una perspectiva histórica, un análisis de la política social contemporánea y las implicancias de esta en el sistema político Yaqui, y conclusiones. A partir de elementos descriptivos se analiza una perspectiva teórica que permite ahondar en las implicancias de las políticas sociales en los sistemas de gobierno indígena dentro de un contexto local y global².

Los yaquis habitan en el suroeste del estado de Sonora, México, comprendiendo aproximadamente 32 mil personas³. A pesar de que es un grupo no tan numeroso, es uno de los más representativos del estado de Sonora debido a sus características históricas y culturales.

Plano 1: Ubicación de los yaquis y pueblos indígenas, Estado de Sonora, México.



Fuente: Gobierno del estado de Sonora.

Uno de los aspectos más relevantes respecto a la historia de los yaquis es el reconocimiento que hizo en 1940 el Presidente de la República Lázaro Cárdenas dentro de su política agrarista. A través de un decreto reconoce a los yaquis un territorio continuo de 485.235 ha. Este hito se fundamenta en las luchas y demandas históricas de los yaquis por defender su territorio frente a diversos intentos de ocupación y despojo que incluyó reiteradas guerras, deportación y ocupación militar.

Tradicionalmente los yaquis habitan en ocho pueblos creados por la influencia jesuita a principios del siglo XVII, que perduran hasta el día de hoy, sin embargo, actualmente los pueblos no son exclusivos yaquis debido a que hay una alta convivencia con familias no yaquis, al igual que grupos importantes han migrado a las ciudades cercanas.

Actualmente el territorio Yaqui se compone de la Sierra del Bacatete, un área costera y un costado del Valle del Yaqui, este último caracterizado por su alta fertilidad y potencialidad agrícola. Los yaquis lograron conseguir un distrito de riego propio⁴ y una concesión marítima de uso exclusivo.

Cada uno de los ocho pueblos mantiene un sistema político local compuesto por instancias civiles, militares y religiosas que son representadas por cinco autoridades: gobernador, pueblo mayor, capitán, comandante y secretario. Este sistema político rige en forma relativamente autónoma al interior de los pueblos, teniendo una influencia importante en los asuntos religiosos y políticos, pero que en forma creciente el gobierno Yaqui interactúa con los sistemas políticos del gobierno mexicano en sus tres niveles: municipal, estatal y federal.

A su vez, los ocho pueblos actúan como colectivo, autodefiniéndose como la "Tri-

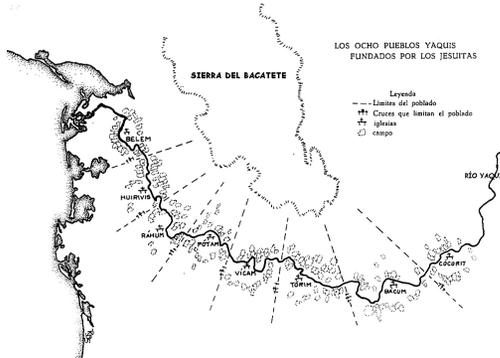
² Este artículo se basa en la investigación realizada para tesis de maestría durante el año 2003 dentro del Programa de Posgrado del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. CIESAS, México. Se presentó una versión preliminar en el Congreso Chileno de Antropología de 2004.

³ Existe un grupo poblacional yaqui en el estado de Arizona, Estados Unidos, que se estableció luego de migraciones forzadas a principios del siglo XX.

⁴ Dentro del reconocimiento cardenista, también se incluyó el derecho al uso de un porcentaje de las aguas del río Yaqui, principalmente para irrigación agrícola, que posteriormente constituyó el Distrito de Riego de Comunidades Yaquis. Actualmente este distrito es el único que no se ha traspasado del Estado a los usuarios debido a los conflictos internos entre los yaquis.

bu Yaqui”, que idealmente reúne a las cinco autoridades de los ocho pueblos (en total 40 autoridades) en una asamblea general para resolver problemas que los afectan en conjunto, siendo el principal la ejecución del decreto cardenista, debido a que nunca se concretó la delimitación del territorio por problemas de interpretación del decreto y de los planos.

Plano 2: Los ocho pueblos yaquis fundados por los jesuitas



Fuente: Spicer (1994:32).

Otro aspecto importante de destacar para comprender la problemática que se discute es que los yaquis se han caracterizado históricamente como un grupo indígena que ha luchado por su territorio y por un sistema político-cultural propio y autónomo. La construcción de los yaquis como grupo étnico se ha caracterizado como “resistente”, “persistente”, “autónomo” y “guerrero” relacionado a las luchas por conservar su territorio -por las características geográficas y climáticas del Valle del Yaqui, muy fértil que permite el desarrollo agrícola en una zona semidesértica- y por su capacidad de resistir diversas políticas estatales como la deportación, la colonización y la ocupación militar.

Este estereotipo, imagen e idea sobre los yaquis, persiste en el imaginario colectivo de la sociedad mexicana, en parte en la sonorensis y en particular de los propios yaquis. Esta idea, que la defino como primordialista

y esencialista, se relaciona al concepto de la “invención de la sociedad primitiva” propuesto por Adam Kuper (1988, 2003) que sostiene que en la antropología ha primado la persistencia de un concepto ideal de “sociedad primitiva”, homologado muchas veces con la “sociedad indígena”.

El predominio de imágenes prototípicas ha impedido ver aspectos diferentes al interior de estas sociedades. La “ilusión” de esta idea, inventada por la antropología evolucionista, ha caracterizado el estudio de estas sociedades desde una perspectiva simplista. El prototipo se presenta en los estudios antropológicos y en la construcción de teoría. Este discurso, en el caso de los yaquis, se reproduce mítica y simbólicamente, estos luchan por mantener esa imagen, reproduciéndola en su discurso étnico, apoyado por estudios antropológicos que la sustentan⁵. Esta ilusión e invención de la sociedad Yaqui como esencialmente resistente y autónoma impide analizar su problemática desde una perspectiva de una sociedad compleja, tomando el concepto en el sentido que lo presenta Eric Wolf (1979), inserta en una trama de relaciones con la sociedad no Yaqui, donde se presenta constantemente una tensión entre la idea de los yaquis y su práctica concreta.

Perspectiva teórica y metodológica

La política social contemporánea se analiza desde una perspectiva que considera la etnicidad como un proceso que puede ayudar a dar cuenta de la interacción entre el Estado-nación y un grupo étnico, en este caso particular, entre el Estado mexicano y los yaquis. Se utiliza el concepto de la etnicidad⁶ desde una perspectiva constructivista ya que es suficientemente flexible y da cuenta del proceso histórico y relacional en que se construyen las diferencias, especialmente bajo un contexto de dominación, donde intervienen diversas variables: culturales, sociales, económicas y políticas. La visión constructivista

⁵ Los estudiosos de los yaquis destacan sus características organizacionales como autónomas y resistentes en diferentes periodos históricos, como Alfonso Fabila (1940), Edward Spicer (1994), Alejandro Figueroa (1994). A partir de estos estudios, probablemente, diversos autores nombran a los yaquis (al igual que al pueblo mapuche) como representativos de pueblos resistentes, como Guillermo de la Peña (1986) y Enrique Florescano (2001).

⁶ Los autores que aportan en esta concepción de etnicidad: Giménez, G. (2000), Pérez-Ruiz, M. (2002) y Vermeulen y Govers (1997).

de la etnicidad permite analizar otros ámbitos más específicos como las identidades sociales, particularmente las identidades étnicas, y cómo intervienen diversos elementos en su construcción, especialmente a nivel de discursos como es la identidad desde una perspectiva primordialista e instrumentalista, lo cual no es excluyente, sino que ayuda a comprender el fenómeno desde una óptica más diversa y dinámica.

Dentro de esta perspectiva el Estado se considera una construcción que lleva detrás un proyecto político y que se manifiesta en lo local en forma fragmentaria y difusa, cobrando relevancia las agencias y los agentes y también los actores con los que interactúa. En este enfoque la política social se analiza como una manifestación particular de un proyecto ideológico, político y económico mayor que se concretiza en lo local, por medio de la acción de los agentes y de la relación directa con los miembros de la sociedad a quien van dirigidas⁷.

El tema de investigación que se presenta supone un análisis de procesos sociales y de sujetos interactuando, desde una perspectiva del presente y una mirada hacia el pasado. La etnografía como método permitió abordar estas temáticas a través de la perspectiva cualitativa, ya que dispone de una forma de recolectar e interpretar la información de forma flexible y comprensiva, incorporando diversas técnicas.

Se realizó una revisión bibliográfica y un análisis de documentos del Fondo Documental del Instituto Nacional Indigenista en Ciudad de México con el fin de conformar un contexto general que permitiera ahondar en las bases de la investigación.

El trabajo de campo comprendió cuatro meses en el pueblo de Pótam, pero también fue necesario abordar de forma general los otros pueblos yaquis, debido a que Pótam forma parte del "Sistema Político Yaqui Regional" que involucra a los 8 pueblos yaquis.

Metodológicamente, desde la llegada a Pótam, se intentó participar en las actividades

políticas, las cuales contemplaban las asambleas rutinarias los días domingos y asambleas generales donde participaban otros pueblos, ya sea para discutir asuntos internos o recibir visitas externas. Fue fundamental para el seguimiento de la actividad política la asistencia a estas asambleas debido a que se estableció un contacto permanente con la actividad política y con sus participantes, principalmente las personas con cargos políticos. También se asistió a ceremonias religiosas del Día de Muertos, la Cuaresma y la Semana Santa, lo que dio una dimensión mayor a las actividades al interior de los pueblos yaquis.

Se realizó observación y participación directa en las actividades, también se contó con material de hemeroteca y diversos documentos estatales y federales y cartas o comunicados de las autoridades yaquis. Se realizaron formalmente 30 entrevistas directas a personas destacadas en el proceso político, junto con múltiples conversaciones informales tanto en la vida cotidiana como en la práctica política Yaqui y no Yaqui.

Uno de los aspectos importantes a señalar es que se decidió abordar la temática de estudio de una forma amplia que permitiera dar cuenta de un proceso extremadamente complejo, debido a que la profundidad en todos los aspectos no era posible de realizar en los meses de campo.

Respecto a la relación con los yaquis, con las autoridades, con los hombres y mujeres, con y sin cargos, fue muy favorable, teniendo siempre una buena acogida tanto de la familia que me recibió en su casa y de mucha gente que apoyó y prestó su testimonio de la década de estudio. La confianza en el desarrollo de la investigación de parte de líderes yaquis también fue fundamental para lograr sustentar las entrevistas con documentación generada por los propios yaquis y por entidades estatales y federales.

Durante el periodo de campo, una facción tenía un plantón en la carretera internacional que llevaba 10 meses, unido a esto, el estado de Sonora se encontraba en un periodo electoral, lo cual marcó la estancia con una

⁷ Para este análisis se toman los siguientes autores: Abrams, P. (1977), Corrigan y Sayer (1985) y Gupta, A. (1988).

fuerte efervescencia política. Otro aspecto que dificultó el trabajo es la situación de riesgo en el pueblo de Pótam, principalmente debido a la pobreza y falta de trabajo. También fueron dificultades el uso de la lengua Yaqui tanto en las asambleas y reuniones como en lo cotidiano, y la participación en un espacio político, principalmente masculino.

Resultados y discusión

En México, a principios de los 80 y coincidente con el cambio presidencial se cuestiona la política indigenista (política social hacia indígenas) desde el organismo que debe aplicarla: el Instituto Nacional Indigenista (INI). Este intento de transformación está fuertemente influido por las corrientes vinculadas al etnodesarrollo expresadas en la "Declaración de San José sobre el Etnocidio y el Etnodesarrollo" (Bonfil *et al.* 1982). Como idea de implementar una nueva forma de desarrollo, el INI sugiere realizar una experiencia de etnodesarrollo inicial con los yaquis, debido entre otras cosas a que habían tenido problemas con la oficina local del INI.

Esta experiencia se llamó "Plan de Desarrollo Integral para la Tribu Yaqui" (PIDTY) que consistió en una primera etapa en un diagnóstico participativo y luego se desarrollaría un plan de desarrollo con actividades específicas. Estas últimas, por diversas circunstancias, no se llevaron a cabo, solo hasta su reformulación dentro del sexenio presidencial de Carlos Salinas de Gortari, coincidente con las reformas económicas neoliberales impulsadas por su gobierno. El Plan tuvo una duración de 10 años (1989-1999), fue formulado y ejecutado por líderes y profesionales yaquis y avalado por las autoridades tradicionales de la Tribu Yaqui.

En términos generales el Plan consistía en abarcar el desarrollo en forma integral en diferentes áreas: económica, social, educación, salud, cada una con su plan de acción, en el cual tienen un rol protagónico jóvenes profesionales yaquis (agrónomos) y maestros bilingües. Sus objetivos eran: reactivar las principales ramas de producción (agrícola, pesca y ganadería), diversificar el uso de recursos naturales disponibles, incrementar los índices de bienestar social y contribuir al fortalecimiento de la identidad cultural.

El plan tenía grandes pretensiones como: lograr autosuficiencia alimentaria, disponer de excedentes para su comercialización, ampliar las oportunidades de empleo, recuperar la capacidad de compra de las familias, satisfacer las necesidades de servicio de agua potable, electrificación, drenaje, vivienda, educación, salud y caminos.

Para ejecutar el Plan se creó un sistema para traspasar los recursos directamente a los profesionales yaquis desde el gobierno federal y estatal, apoyados por PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad), sin pasar por instituciones intermedias debido a que el sistema político Yaqui y sus autoridades no cuentan con un reconocimiento legal de parte del Estado mexicano. Se creó un fideicomiso (o fondo económico) apoyado por una estructura organizacional compuesta mayoritariamente por representantes y profesionales yaquis, los cuales tuvieron a cargo disponer los recursos y fueron responsables de su aplicación por medio de proyectos concretos.

El Plan contó con un equipo técnico compuesto principalmente por jóvenes yaquis que ejecutan los diversos programas, superando las 60 personas, los cuales fueron conocidos como los "paticys". PATICY es la sigla del "Programa de Asistencia Técnica Integral de Comunidades Yaquis" que corresponde a la parte visible y técnica del programa que se aplicaba directamente en los pueblos yaquis.

El Plan de Desarrollo Integral fue una experiencia única en México en términos de su duración, los recursos económicos dispuestos, su difusión a nivel nacional, la disposición federal y estatal para su implementación y la ejecución y manejo de recursos por los propios beneficiarios indígenas. Sin embargo, se puede decir que no tuvo los alcances esperados, y aún más, se agudizaron conflictos internos entre autoridades yaquis, profesionales yaquis y yaquis en general. El desarrollo del Plan estuvo marcado por alianzas políticas, particularmente vinculadas al partido de gobierno federal y estatal, el Partido Revolucionario Institucional-PRI.

Este Plan tuvo diversos impactos en los pueblos yaquis y en el gobierno indígena. Durante una década se canalizaron fuertes sumas de dinero, pero sus impactos económicos

fueron pocos: los yaquis se convirtieron en rentistas de sus tierras, de las 25 mil ha irrigadas con que cuenta su territorio, sobre el 90% están rentadas a personas externas (principalmente empresarios agrícolas), la infraestructura de los pueblos mejoró en algunos sentidos pero en general no cuentan con servicios básicos como alcantarillado, agua potable y alumbrado público, las fuentes de trabajo tuvieron que buscarse fuera de los campos, hoy un grupo importante de jóvenes trabajan en maquilas y campos agroindustriales.

En términos sociales, se agudizaron diferencias socioeconómicas al interior de los yaquis, entre los que tenían su fuente de trabajo segura -que participaban como ejecutores del Plan y sus allegados más cercanos que se beneficiaron más directamente de los programas- y el resto de la población. Los profesionales, asesores internos y externos, adquirieron un poder creciente sobre las autoridades tradicionales, también vinculándose a organizaciones indígenas nacionales y partidos políticos. Las demandas de apoyo en dinero de los grupos dirigentes hacia el gobierno federal y estatal, aumentaron. Los malos manejos de dinero también fueron evidentes.

Respecto al impacto en el gobierno Yaqui, se cristalizó una división interna el año 1994, creando duplicidad de autoridades en tres pueblos yaquis. Esta división se conforma a partir de la disidencia al Plan de las autoridades de estos tres pueblos. Esto ocasionó diversos enfrentamientos al interior de los pueblos yaquis, incluyendo muertos, heridos, incendio de casas, toma de lugares y oficinas y cierre de calles.

El desarrollo del Plan y las múltiples demandas de los líderes yaquis ligadas especialmente a la ratificación del decreto cardenista de reconocimiento del territorio Yaqui lleva a que en el año 1997 se firme un convenio con el Presidente de la República Ernesto Zedillo, de restitución del territorio Yaqui con una superficie de 459 mil ha. Este convenio implicaba la expropiación de un sector del territorio de 2 688 ha, por lo cual los yaquis recibirían una suma de dinero conformando el FIFONAFE (Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal).

Sin embargo, hasta el año 2003 no se había ejecutado ni utilizado el fideicomiso por las mismas razones de diferencias de interpretación del decreto cardenista y agudizado por los conflictos internos

En 1999, debido a estos conflictos, se da por terminado el Plan de Desarrollo Integral, cerrándose el fondo económico que los respaldaba. En los años siguientes se conforman dos alianzas políticas dentro del sistema político Yaqui: los llamados "paticys" y los del Bahugo. Los primeros se componen de un grupo de profesionales yaquis, vinculados al Plan, y de autoridades tradicionales. Estos logran seguir trabajando a través de una nueva instancia estatal llamada CEPRODE (Centro de Promoción de Desarrollo), dependiente del gobierno del estado de Sonora. Mientras, el segundo grupo también se integra por un grupo de profesionales yaquis y autoridades, ambos disidentes del Plan. Estos mantienen en el año 2003 un plantón permanente en la carretera internacional (México-EE.UU.) que cruza el territorio Yaqui en el sitio llamado el Bahugo. Ambas alianzas tienen demandas similares, los dos grupos negocian y ejecutan diversas medidas de presión con las diferentes instancias federales y estatales (ver anexo).

En general, el gobierno Yaqui se caracteriza por la conformación de una clase política diferenciada de la comunidad política: los miembros de los pueblos yaquis⁸. Esta clase política está dedicada exclusivamente a la actividad política conformada por las autoridades tradicionales yaquis y sus seguidores más cercanos, hombres dedicados a acompañar y a apoyar a las autoridades y con funciones de vigilancia, y un grupo de "mujeres de apoyo", mientras el resto de la comunidad se mantiene marginal y solo participa excepcionalmente en las actividades políticas.

La clase política Yaqui, liderada por jóvenes profesionales, hace un uso instrumental y primordialista de la imagen Yaqui en sus formas de negociación, distante de la comunidad política Yaqui e incapaz de ser efectiva en una sociedad con sus características actuales. El gobierno Yaqui cumple un rol más simbólico y ritual, muy importante en la vida Yaqui, pero ya incapaz de abordar otros ámbitos como los

⁸ Se utilizan conceptos de antropología política para analizar el sistema político basándose principalmente en Easton (1988) y Bailey (1972, 1980).

políticos, sociales y económicos que afectan a la comunidad en su conjunto.

Los conflictos internos actuales crean condiciones para que esta clase política negocie con niveles del Estado e instancias externas sin tener una real comunicación con la gente común de los pueblos. Las decisiones políticas, e incluso el conflicto político, son de la clase política, mientras las familias logran adecuarse a estas diferencias y hacer un uso instrumental de ellas. Estos conflictos tienen diversas explicaciones, por un lado, originados por la propia estructura interna de la sociedad Yaqui, agudizada por su crecimiento y complejidad, y por otro lado, un faccionalismo que se ha manifestado en momentos de crisis, donde los profesionales yaquis, sus líderes, han tenido una participación importante en este, unido también a los impactos de las políticas estatales.

La relación con agentes externos, particularmente a través de la implementación de la política social, se ha vuelto una forma de negociación interminable donde la amenaza Yaqui siempre está presente. Se convierte en un juego político entre las clases políticas, excluyendo a la población. Las demandas se incrementan pero también se mantienen en el tiempo, pasan a ser una forma de conseguir recursos, mientras las instancias estatales tienen un papel importante con formas de control, apoyadas por lealtades con líderes yaquis y por utilizar la división como una forma de condicionar cualquier tipo de negociación. Con esta situación, los resultados de las demandas y de las presiones de los yaquis son solo en un nivel intermedio y a corto plazo.

La clase política Yaqui tiene un patrón de comportamiento político que se caracteriza en negociar sin intermediarios, directamente con el Presidente de la República o el gobernador del estado a través de visitas y cartas, si sus demandas no son escuchadas en tiempos razonables, realizan medidas de presión como la toma de carreteras, detener el tránsito internacional, cierre de oficinas estatales y federales y de las llaves de un acueducto que pasa al interior de su territorio. Estas medidas son altamente efectivas, donde se conjugan diversos aspectos como la imagen y amenaza Yaqui, el pueblo resistente guerrero con alta confrontación, utilizada por los yaquis en for-

ma instrumentalista en la clase política y también permeada en la sociedad y las instancias gubernamentales.

En el discurso de los líderes yaquis, el gobierno estatal de origen priista se considera como uno de los principales causantes de los conflictos y división interna, como un mecanismo de control político. Esta afirmación tiene que matizarse debido a que los líderes yaquis también utilizan esta relación para adquirir más poder político y económico y formas de control interno, estableciendo alianzas con diversos partidos políticos.

Las explicaciones del fracaso del Plan de Desarrollo Integral pueden ser diversas, pero lo relevante de destacar es que la sociedad Yaqui, su sistema político, se vio atravesado por diferentes aspectos como afiliaciones partidarias, intereses económicos, mal manejo de recursos financieros, estratificaciones socioeconómicas, debilidades en el sistema político, identidades étnicas y sociales flexibles y discursos étnicos esencialistas.

Conclusión

El breve recorrido respecto a las incidencias de la política social entre 1989 y 2003 en el territorio Yaqui permite señalar algunas conclusiones que dan cuenta de los impactos de la relación entre lo local y lo global, entre el gobierno indígena Yaqui y el sistema de gobierno mexicano.

Se puede decir que la práctica política yaqui actual, idealmente definida como autónoma y de confrontación con los agentes externos, tiene muchas más facetas y relaciones con aspectos que se tienden a considerar como "no yaquis". Esto significa, que el límite entre lo "tradicional" -lo propiamente Yaqui- con lo no Yaqui es sumamente flexible, difuso y variable y depende de los contextos específicos. El análisis de la política social desarrollada durante estos años y su impacto al interior de los pueblos yaquis, específicamente en el gobierno Yaqui, da cuenta con claridad de las múltiples relaciones, interacciones entre los yaquis y los no yaquis y entre diversos sistemas políticos y económicos que interactúan en la región Yaqui.

Sobre la utilidad del concepto de etnicidad se vio como un elemento importante al describir la construcción de las fronteras étnicas entre yaquis y el resto de la sociedad. Las evidencias mostraron que estas fronteras, a pesar de estar plagadas de un imaginario como fuertemente constituidas, son mucho más flexibles debido a la alta convivencia y a las dificultades de definir patrones genealógicos (tradicionales) de pertenencia, siendo finalmente el criterio de las autoridades tradicionales quienes definen la membresía al grupo. A pesar de esto, el mito de pueblo cerrado perdura como una fuente de construcción de identidad, principalmente en relación al otro no Yaqui y en las negociaciones con agentes externos.

La realidad presente en los pueblos yaquis muestra una sociedad compleja e inserta en la sociedad regional sonoreense, interactuando en diversos niveles, lo cual en el análisis es necesario incorporar otros aspectos como las diferenciaciones en clases sociales al interior de los pueblos y formas de hacer política inserta en las tramas regionales y nacionales.

El poder y control político del gobierno Yaqui es restringido, opera en ciertos niveles, mientras otros poderes más estructurales tienen mayor influencia. Estos poderes estructu-

rales se manifiestan en las relaciones que no solo operan dentro de escenarios y campos, sino que también las organizan y dirigen como lo señala Wolf (2001), constituyendo los poderes económicos y políticos globales, que van más allá del territorio Yaqui, del estado de Sonora y de México.

Se puede concluir que la política social como proyecto social y económico originado dentro del marco de los Estados Nacionales -Estado mexicano-, no se sustrae de políticas globales, específicamente económicas y políticas, que a corto y largo plazo tienen efectos directos a nivel local, donde no tiene importancia si son o no premeditadas o predecibles, pero que en concreto se insertan violentamente en un quehacer local con impactos profundos en las estructuras sociales, políticas y económicas de los grupos sociales. En particular, en relación a las poblaciones indígenas, estas suelen ser de mayor envergadura debido a que los procesos de desintegración forzada, desde el Estado, producto de persecuciones políticas, presión sobre la tierra y recursos naturales y sus sistemas culturales, son de mayor alcance. El Estado-nación como proyecto ideológico, plasmado en grupos económicos y políticos concretos, con alcances globales, agudiza la relación de dominación y se manifiesta con niveles dramáticos y probablemente irreversibles en las poblaciones indígenas.

Anexo: División del sistema político (1989-2003)

	5 Pueblos: Los Paticys	6 Pueblos: Movimiento el Bahugo
Pueblos ⁹	Loma de Guamúchil (Cócorit) Loma de Bácum (Bácum) Vícam Estación (Vícam) Pótam Pinos (Pótam) Belem Tradicional (Belem)	Tórim Vícam Pueblo o Tradicional (Vícam) Pótam Tradicional (Pótam) Ráhum Huírivis Belem Dual (Belem)
Origen y año de consolidación	Origen: 1989 con PIDTY y equipo de Paticy Consolidación: 2000 por Ceprode	Origen: 1994 disidencia del PIDTY de Vícam y Pótam Consolidación: 2001 por movimiento del Bahugo
Demandas	Ejecutar el lindero cardenista - vía Convenio Zedillo Uso del dinero de FIFONAFE Traspaso del Distrito de Riego Desarrollo por pueblo - vía CEPRODES Autogestión de programas por profesionales yaquis	Ejecutar lindero cardenista - vía revisión Convenio Zedillo: cuestionamiento de 40 mil ha Congelar uso de dinero FIFONAFE hasta aclarar asunto de lindero Traspaso del Distrito de Riego Desarrollo Estratégico e Integral en la Tribu Yaqui Autogestión de programas por profesionales yaquis
Tipo de acciones	Negociación con agentes federales y estatales Cuenta a nivel municipal con regidor étnico y un comisario Acción vía CEPRODE, profesionistas con sueldo estable Toma de oficina de Comisión Nacional del Agua Negociación con candidatos priistas (Partido Revolucionario Institucional)	Negociación con agentes estatales y federales Cuenta a nivel municipal con coordinador de asuntos indígenas y un comisario Plantón permanente y solicitud de dinero a automovilistas que apoya financiamiento Participación en organizaciones indígenas nacionales: ANIPA Negociación con candidatos panistas (Partido de Acción Nacional)
Relación con miembros de la comunidad política	Solicitud de becas escolares Apoyo directo a familias y actividades religiosas Cartas para apoyo estatal en diversas áreas Participación de un sector de la población en algunas actividades políticas	Solicitud de apoyo para proyectos de Fondos Regionales del INI Apoyo directo a familias y actividades religiosas Cartas de apoyo estatal en diversas áreas Participación de un sector de la población en algunas actividades políticas

⁹ El conflicto interno entre autoridades y líderes a favor o en contra del PIDTY ocasionó la duplicidad de autoridades en tres pueblos, lo cual creó alianzas entre las autoridades de los pueblos yaquis. Ninguna de las dos alianzas se compone de los 8 pueblos yaquis tradicionales.

Bibliografía

ABRAMS, P. (1977), Notes on the difficulty of studying the State. En *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, N° 1, march 1988, pp. 58-89.

BAILEY, F.G. (1972), Decisions by Consensus in Councils and Committees: with special reference to village and local government in India. En *Political systems and the distribution of power*, M. Banton (ed.). A.S.A. Monographs 2, Twistock Publications, USA, pp. 1-20.

BAILEY, F.G. (1980), *Stratagems and spoils. A social anthropology of politics*, Oxford Basil Blackwell, London.

BARNARD & SPENCER (1996), Ethnicity. En *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge, pp. 190-193.

BONFIL, G. et al. (1982), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. Ediciones FLACSO, Costa Rica.

CORRIGAN Y SAYER (1985), Introduction. En *The Great Arch: English State Formation a cultural revolution*. Oxford University Press, pp. 1-13.

DE LA MAZA, F. (2003), El sistema político yaqui contemporáneo: un análisis del gobierno, los conflictos y su relación con el Estado mexicano en el pueblo yaqui de Pótam, Sonora. Tesis que para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, CIESAS, México.

DE LA PEÑA, G. (1986), La antropología socio-cultural y el estudio del poder. En *Poder y dominación. Perspectivas antropológicas*, Villa Aguilera, M. (ed.) URSHSLAC / El Colegio de México, México, pp. 45-70.

EASTON, D. (1988), *Esquema para el análisis político*. Amorrortu Editores, Argentina.

FABILA, A. (1940), *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*. Primer Congreso Indigenista Interamericano, Departamento de Asuntos Indígenas, México.

FIGUEROA, A. (1994), *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. CONACULTA, México.

FLORESCANO, E. (2001). *Etnia, Estado y Nación*. Editorial Taurus, México.

GIMÉNEZ, G. (2000), Identidades étnicas: estado de la cuestión. En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, L. Reina (coord.). Ediciones CIESAS- INI, México pp. 45-70.

GUPTA, A. (1995). Blurred boundaries: the discourse of corruption, the cultura of politics, and the imagined state. En *American Ethnologist*, vol. 22 2:375-402.

KUPER, A. (1988). *The invention of primitive society. Transformations of an illussion*. Routledge, London.

KUPER, A. (2003). The return of the native. En *Current Anthropology*, vol. 44 3::389-402.

PÉREZ RUIZ, M. (2002). El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana. En *Los estudios culturales en México*, M. Valenzuela (coord.). Fondo de Cultura Económica, México, pp.116-207.

SPICER, E. (1994). *Los yaquis. Historia de una cultura*. UNAM, México.

VERMEULEN & GOVERS edited (1997). *The political of ethnic consciousness*, St. Martin's Press, London.

WOLF, E. (1979). Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México. En *Campesinos y sociedades campesinas*, T. Shatin, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 43-95.

WOLF, E. (2001). Introducción y conceptos polémicos. En *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México pp. 15-95.

La comunidad de Mezcala y la recreación étnica ante la globalización neoliberal

Mezcala community and ethnic recreation in neoliberal globalization

Recibido: 16 de junio de 2011
Aprobado: 19 de octubre de 2011

Santiago Bastos¹

RESUMEN

El conflicto en que está inmersa Mezcala por las amenazas a su tierra comunitaria es el marco de una renovación de la idea misma de comunidad y de los contenidos de la identidad étnica. Ante el derrumbe del sistema posrevolucionario que dio cobijo a la territorialidad de Mezcala desde la legislación agraria, las nuevas propuestas asociadas a la idea de pueblos indígenas -en este caso el Pueblo Coca- están sirviendo para renovar los derechos territoriales y de autogobierno, pero también los contenidos del ser indígena y vivir en comunidad.

Palabras clave: Comunidad, etnicidad, globalización, pueblos indígenas.

ABSTRACT

The conflict in which it is embedded Mezcala about threats to their community land is part of a renewal of the idea of community and content of ethnic identity. In face to the collapse of the post-revolutionary, which sheltered the territoriality of Mezcala, the new proposals associated with the idea of indigenous peoples-in this case Coca-Pueblo are helping to renew the land rights and self-government but also the contents of being indigenous and community life.

Key words: Community, ethnicity, globalization, indigenous people.

¹ Doctor en Antropología Social, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social (CIESAS), México.
Correo: santiago@ciesas.edu.mx

Introducción

El tema de “la comunidad indígena” no deja de estar presente en la agenda de investigación antropológica. Durante muchos años fue el eje desde el que se entendió la sociabilidad y cultura indígenas y en lugares como México fue la base de la acción pública (De la Peña, 1998; Sánchez, 1999). Sin embargo, llegado el final del siglo XX, las reflexiones en torno a la globalización (Appadurai, 2001 [1992]; García Canclini, 1989) y las mismas políticas públicas neoliberales auguraron el final de esta forma de sociabilidad entre los indígenas. Pero la cosa no ha sido tan fácil. Desde entonces, los mismos Pueblos Indígenas del continente se han encargado de hacer de sus espacios locales la base material e ideológica de su lucha (ver Leyva *et al.*, 2008; González *et al.*, en prensa), mucha veces idealizándola (Lisbona, 2005; Bastos, 2007), pero otras, rearticulándola bajo formas nuevas (ver Bastos, 2000; Besserer, 2002; Camus, 2007, por ejemplo). Y los mismos pensadores han vuelto a acudir a esta idea para explicar lo que ocurre entre los indígenas en la globalización (Díaz Polanco, 2006).

En este artículo se quiere contribuir a esa discusión a través del caso de Mezcala de la Asunción, un poblado mexicano situado en la ribera norte del lago de Chapala, a escasos 75 kilómetros de la ciudad de Guadalajara. En los últimos años se ha enzarzado en una pugna con el gobierno para defender la integridad de sus tierras comunales. Cuando el estado patrimonial ya no asegura la defensa del territorio, los mezcalenses han echado mano de su historia y su identidad para sentirse *Pueblo Coca* y desde ahí reconstruir tanto el pacto comunitario como su razón de ser ante la nueva legitimidad. Esto que está ocurriendo en Mezcala puede ser un ejemplo de las dinámicas que se están desarrollando en muchas localidades de México, cuando la idea de comunidad surge de las políticas agrarias posrevolucionarias no sirve en el contexto creado por el giro neoliberal-multicultural marcado por los cambios en los Artículos 4 y 27 constitucionales. Esa forma históricamente creada de comportamiento social que denominamos “comunidad” se está rearticulando, abriéndose la posibili-

dad de una forma específica de enfrentarse y adaptarse a la globalización que puede definir el futuro de buena parte de México en este siglo que recién comienza.

Al hablar de “la comunidad” se piensa en un espacio social caracterizado por unos comportamientos colectivos, corporados según Wolf (1957), pero en que también se dan los “individualistas” supuestamente opuestos. Esta corporatividad es producto de una forma de entender las relaciones sociales que ha surgido de una historia concreta -en este caso de subordinación étnica (Bastos, 2000)-. Por ello, “la comunidad” no es un espacio idílico de relaciones horizontales, sino el escenario de conflictos, luchas y desigualdades (Zárata, 1996) que, eso sí, se dan dentro del marco comunitario de entenderlas. No se trata de un remanente de un pasado -glorioso o abyecto-, sino que se va construyendo como producto de su entorno y en estrecha relación con él. La cuestión no es tan fácil como una “comunidad” que sobrevive a los embates del Estado (Dietz, 1999) ni como la reserva de fuerzas contra la globalización neoliberal (Díaz Polanco; 2006). Como constructo histórico, esa forma de relaciones sociales que denominamos “comunidad”, está siendo transformada en estos momentos: la globalización incide de tal forma en estas instituciones y comportamientos que podemos hablar de una forma comunitaria adaptada y producto del entorno global.

El reconocimiento como comunidad indígena

Mezcala obtuvo su reconocimiento como “Comunidad Indígena” a través de la Resolución Presidencial firmada por el Presidente Luis Echevarría en agosto de 1974, que “reconoce y titula a favor del poblado Mezcala una superficie de tres mil seiscientos dos hectáreas con veinte áreas”, a las que declara “inalienables, imprescriptibles e inembargables” (Resolución Presidencial, 1971), de las que solo los originarios de Mezcala pueden ser propietarios, y por las que no tienen que pagar ningún tipo de contribución al Municipio.

Culminaba así un proceso iniciado casi 20 años antes, cuando, según la memoria local, una serie de ancianos y autoridades lo-

² De todas formas, Castillero (*ibid.*) no cuestiona el hecho de que la tierra mencionada fuera poseída por Mezcala al menos desde el siglo XVI, como lo demuestran los múltiples pleitos que hubo hasta el final de la Colonia.

cales empezaron los trámites de “reconocimiento” de las tierras de la comunidad, que estaban sufriendo los embates de las localidades vecinas y empezaban a sentir la presión inmobiliaria desde la capital.

Esta Resolución no supuso la recuperación como “restitución” de unas tierras que se hubieran perdido previamente, y tampoco implicó la “dotación” de nuevas tierras para los mezcalenses en forma de ejido. Como dice el texto, se trató *“exclusivamente el de reconocer y titular las tierras que la comunidad ha venido poseyendo en forma continua, pacífica y pública desde tiempo inmemorial”* (ibid.). Esta salvedad, que en el documento sirve para salvaguardar las propiedades particulares que hubiera dentro del territorio, para los mezcalenses tenía otro significado: la autoridad competente -en este caso el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización- estaba sancionando oficialmente un propiedad que ya existía previamente, y ellos había probado fehacientemente:

“Los títulos presentados por los comuneros para acreditar la propiedad de sus terrenos fueron declarados auténticos por la Dirección General de Asuntos Jurídicos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización...” (ibid.)

Los “títulos” que en su momento presentaron los mezcalenses y a los que refiere la Resolución, es en realidad uno solo: el llamado “Título Primordial”, un documento supuestamente fechado en 1539 y firmado por el virrey Mendoza en que se reconoce que *“... estos Poblados son Antigos de Inmemorial tiempo y moradores en este mismo suelo y angustura del Agua, de la Laguna chapalica, y de una Cierra, alta que esta al Norte”*. Después de la descripción de las tierras y sus linderos se otorgan en *“donación y Consención de dominio y derecho de estas Tierras, en perpetua posesión y lejitima propiedad de los naturales de este Pueblo, y de toda su generación”*. Por ello, se insiste varias veces en que el documento es para que *“...no sean despojados los Indios, posean sus tierras”*, dado que es una *“...espesial gracia y Mersed y Venta Real y Pu-*

blica, para siempre jamas de aguas de tierras cerros y montes...” (Título Primordial, 1899).

Varios de los detalles del documento -nombres de personas y lugares, referencias históricas- hacen dudar de la autenticidad de la fecha de redacción. Según Castellero (2006), posiblemente fue redactado en el siglo XVII a tenor de las presiones que se sufrían por la política de composiciones de la Corona española, como tantos otros en esa época (Florescano, 1999)².

La sanción oficial a la validez del Título aumentó más aún su valor simbólico dentro de la comunidad. A pesar de que nunca regresó, sigue siendo el documento base en que la comunidad de Mezcala cifra su propiedad sobre el territorio. La Resolución Presidencial de 1971 solo corrobora algo que ya se poseía “desde tiempo inmemorial”, renovando con el Estado mexicano un pacto que ya se había sellado con la Corona española.

El actual territorio de la Comunidad Indígena de Mezcala está compuesto por una estrecha franja cultivable a la orilla de la laguna y un amplio macizo montañoso con escasa vocación agraria que rodea el pueblo³. Y por algo más: en el Acta del acto de “Reconocimiento y Titulación” de los bienes comunales realizado el 17 de octubre de 1974, aparece un extraño acotamiento casi al final: *“los comuneros asistentes al presente acto manifestaron que dentro de los títulos primordiales se encuentra la Isla de Mezcala (Isla Indómite), terrenos que han poseído desde época inmemorial, por lo cual solicitan la pronta confirmación de la citada Isla”*.

De la misma forma, al final del “Acta de Deslinde y Amojonamiento Definitivo” que se llevó a cabo el 4 de septiembre de 1997, se puede leer:

“Se hace la aclaración que la comunidad tiene en posesión además de la superficie que se deslinda la Isla de Mezcala que está ubicada como a 3,500 metros enfrente del pueblo dentro del lago de Chapala”.

³ El territorio reconocido en la Resolución Presidencial es menor al mencionado en el Título Primordial. Se perdieron las tierras fértiles y planas ubicadas al norte de la cadena montañoso que rodea el pueblo, y llegaban hasta el río Santiago. También se perdió el territorio adjudicado a Tlachichilco, que de Mezcala pasó a depender del vecino San Juan Tecomatlán.

Esta insistencia muestra el valor que para los comuneros mezcalenses tiene la isla situada frente al pueblo, conocida como Isla de Mezcala o Isla del Presidio, que es considerada -junto a la Isla Chica que hay a su costado- como parte integrante de su territorio. En el Título Primordial aparece con el nombre de "*Isla de Tlaltequepetque*", considerada parte del territorio de Mezcala como ocurre con las aguas del lago de Chapala. Y la verdad es que no es cualquier parte del territorio: pese a su condición excéntrica, es estimada como "*el corazón de la comunidad*"⁴.

Y, sobre todo, en la Isla se desarrolló un episodio histórico en el cual los mezcalenses cifran su orgullo local y consideran un momento más de la defensa del territorio. Se trata de la "defensa de la Isla", ocurrida en los momentos más bajos de las luchas por la independencia, cuando entre 1812 y 1816 unos mil "indios de Mezcala" y otras localidades cercanas, dirigidos por un cura mestizo -Marcos Castellanos- y dos indios, uno del vecino Tlachichilco -Encarnación Rosas- y otro del mero Mezcala -José Santana- resistieron el cerco de las tropas realistas, que en los cuatro años siguientes fueron incapaces de desalojarlos de la pequeña isla y de impedir sus continuos ataques a poblaciones ribereñas. El armisticio con que se saldó el cerco conllevó la restitución de propiedades, la reconstrucción de edificios y la exención de tributos, por lo que es la base de un profundo orgullo local: "*nunca nos vencieron*".

Este episodio ha sido objeto de estudios históricos (Pérez Verdía, 1953; Archer, 1998; Ochoa, 1985, 2006; Castañeda, 2005) y recreaciones noveladas (Aguirre, 1966; Navarro, 1999), y mantiene cierta presencia en la historia oficial regional y estatal. Pero para los mezcalenses es fundamental: todos los años, el 25 de noviembre -fecha del armisticio- es día festivo y hay representaciones escolares del episodio. De ese momento histórico proviene un orgullo fundamental: "*nunca nos vencieron*". Es decir, no se apropiaron de la isla que era su territorio. Este orgullo se trasplanta hasta las actuales circunstancias: y es usada como reclamo identitario en momentos

de conflicto: "*...tenemos que resistir como lo hicieron nuestros antepasados*" (Los coca de Mezcala siguen vivos, 2006)

La inserción en el México posrevolucionario

La Titulación de las tierras comunales de Mezcala no se hizo entonces para recuperar tierras perdidas o para lograr unas nuevas que aliviaran la presión sobre las existentes; la función de este acto legal fue la de proteger con la legislación e institucionalidad republicana el territorio que la comunidad había venido utilizando desde la Colonia como propio. Pero este acto de protección hizo cambiar las reglas internas de funcionamiento de la comunidad. Por lo que sabemos, hasta entonces todos los adultos -varones, podemos suponer- eran quienes elegían a las autoridades de la Comunidad, encabezados por un Presidente -como el que aparece firmando la copia del Título de 1899-. Según se desprende de los testimonios de los ancianos, en las asambleas anuales en que se elegían, se dirimían los asuntos internos y se renovaban también los Jueces de Barrio que se encargaban del orden y obras públicas en los nueve barrios de Mezcala como representantes del Delegado -que era propuesto por la comunidad-.

A partir de este reconocimiento oficial, la tierra de la comunidad de Mezcala fue manejada por una nueva institución, también denominada "Comunidad Indígena de Mezcala", pero con una nueva estructura dictada por la legislación agraria nacional. Se basa la figura de los "comuneros" como propietarios colectivos, que desde entonces se reúnen periódicamente en una Asamblea y escogen anualmente un Comisariado de Bienes Comunales dirigido por un Presidente. Esto, que pasó en muchos lugares de la República, no hubiera importado si no hubiera sido porque solo algunos de los mezcalenses pasaron a ser "comuneros" y con ello "dueños legítimos" del territorio.

Así es, cuando alrededor de 1960 se hizo el Censo Básico, por razones diversas -divisiones internas, presión de los caciques, desconfianza a la novedad-, solo 406 mezcalenses -entre la mitad y un tercio de los que

⁴ Desde ella parte cada año la procesión con la que se inicia las fiestas titulares del pueblo el 9 de agosto. Posiblemente, se trata de una pervivencia y actualización de los ritos que se practicaban antes de la llegada de los españoles en honor de la diosa o "ídolo" que en el Título Primordial aparece denominada *Thonztil*.

podrían haberlo hecho- se apuntaron en el “Censo Básico”. Puede ser que nos encontremos ante uno de los enfrentamientos locales que fueron tan habituales en los procesos de adjudicación y reconocimiento de tierras (Roseberry, 2004; Escalona, 2004; Baitenmann, 2007), que mientras algunos pensaron que el reconocimiento era la mejor manera de asegurar la tenencia comunal, otros pensaron que era mejor seguir como se estaba, porque pensaban que la iban a convertir en ejido y con ello dividirla. Tal vez algunos pensaron que era un buen momento para adjudicar ya a cada uno y dejarse de lo comunal; o quizá los caciques locales se dieron cuenta que esta iniciativa restringiría su poder al institucionalizar el control sobre la tierra. Cada una de estas posibilidades tiene su base y no sería extraño algún tipo de conflicto que dividiera la comunidad en ese trance.

Pero lo que sabemos es que esta situación no afectó, como sí ha ocurrido en otras comunidades (Baitenmann, 2007), a la posibilidad del uso de las tierras reconocidas. Si bien legalmente solo unos cuantos figuraron como los nuevos “propietarios” de las 3.600 hectáreas, *todos* los mezcalses las siguieron usando como propias. La Comunidad reguló el uso privado en el área de la ribera y casco urbano a través de las “hijuelas” y el uso colectivo en los cerros. En este sentido, las tierras son “comunales” porque son de la comunidad, no porque se utilicen comunitariamente; es algo parecido a lo que en otros lugares llaman “ejido común” (Velásquez, 2004: 228): un uso privado por parte de todas las personas originarias y pertenecientes a la comunidad, que no solo son los “comuneros”, sino todo aquel que haya nacido en Mezcala.

Así se mantuvo la Comunidad Indígena y el uso de las tierras por sus habitantes y se logró una autonomía de Poncitlán en este terreno, pero desde entonces solo una parte de los mezcalses han sido responsables de su gestión y defensa y de elegir a las autoridades agrarias. Este cambio de reglas coincidió en el tiempo con la pérdida de control de la comunidad sobre la figura del Delegado, que fue dejando de ser designado internamente, para pasar a ser competencia del Presidente electo de Poncitlán. Con ello también los Jueces de Barrio fueron perdiendo razón de

ser. Estas instituciones fueron entrando en la órbita de la estructura del partido en el poder y sus diversos brazos, sobre todo campesinos: no en balde el Representante de la Liga de Comunidades Agrarias del Estado firma el Acta de Reconocimiento y Titulación de octubre de 1974; y al menos desde 1982 la Casa Comunal es un pequeño y deteriorado espacio que contrasta con el tamaño y ubicación de la Delegación.

Con esto, como en muchos lugares, las estructuras e instituciones comunitarias de Mezcala se fueron adaptando y pasando a formar parte de todo el entramado institucional creado alrededor del PRI para manejar el poder. En concreto, las autoridades agrarias entraron a formar parte de esas “instancias paralelas” al poder municipal que se basaba en la calidad de “sujeto colectivo de derecho agrario” de ejidos y comunidades con una autonomía que se manifestaba en el impuesto predial (Baitenmann, 2001: 103-107). Esto hizo que en su calidad ciudadana a través de su inserción en ese circuito de relaciones de poder, instituciones, favores, etc. -los cacicazgos regionales y estatales (Knight, 2001)-, acaban creando unos deberes y unas obligaciones que se desprenden del hecho de ser “los hijos predilectos del régimen” (Warman, 1972). En una situación en que la ciudadanía “formal”, como mexicanos, es bastante deficitaria en cuanto a contenidos reales, este “ser campesino” aportaba la posibilidad de obtener acceso tanto a ciertos espacios de decisión y a satisfactores cotidianos como de conseguir servicios para la comunidad (Baitenmann, 2007). Y en concreto, para mantener la integridad del territorio comunitario de la única forma posible.

Desde esta inserción en la “cultura de Estado” (Roth *et al.*, 2004: 192) agraria, el ser “indígena” fue en Mezcala, como en muchos otros lugares, una forma que tomó la ciudadanía agraria, una forma especial de ser campesino, que era equivalente a ser “comunero” y se encontraba en el mismo nivel que ser “ejidatario”. Para las autoridades mexicanas, este término hacía relación a una forma de poseer la tierra y por tanto de relacionarse con el Estado, la sociedad y el mercado desde ese uso exclusivo del territorio.

Mezcala, una comunidad indígena de Jalisco

Y, al revés, el estar inserto en la lógica agraria incidió en la recreación de la etnicidad, de los contenidos y formas del "ser indígena". Como dice Escalona (2004: 177), estas "redes institucionales" modelan las formas en que se vive y se reproduce la etnicidad, y en el caso de Mezcala lo hacen de una forma concreta: la de aquellas comunidades que no fueron consideradas "indígenas" en términos étnicos. En Mezcala hace mucho tiempo que dejó de hablarse el nahua, y al no contar con este u otros rasgos culturales que la "definan" o caractericen, como muchas otras comunidades en el país no han sido consideradas étnicamente diferenciadas y por tanto no fueron ni son sujetos de las políticas indigenistas del Instituto Nacional Indigenista -INI- o ahora la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas -CDI-. En este sentido, para el Estado mexicano, no son "indígenas", sujetos culturalmente diferenciados y socialmente "marginados" y por tanto no entraron en las redes institucionales que se definían desde una "ciudadanía étnica" menos desarrollada que la "agraria" pero también con sus propios satisfactores⁵. Mezcala es un ejemplo de lo que Lameiras decía al referirse a "la persistencia multiforme de los grupos indígenas en una región que nunca había sido tocada por la política indigenista" (citado en De la Peña, 2008: 57).

Pero los mezcalenses no distinguen, y sí se consideran indígenas. Su identidad local se basa en una relación privilegiada con el territorio y la historia (Castillero, 2006; Moreno, 2008) un "estar aquí desde siempre" (Bastos, 2010). Y se consideran indígenas como una consecuencia de esta relación con el territorio -"ya estábamos cuando llegaron los españoles"-, y la propiedad comunal actual es la muestra más evidente de su calidad étnica. Por su aparición ubicua el episodio de la defensa de la Isla, el término "indio" contiene una importante carga de orgullo, que se vincula con "los antepasados", pero no excluye la conciencia de una relación de subordinación y

exclusión, que se explicita en una relación con Poncitlán que responde muy bien a la idea del "proceso dominical" (Aguirre Beltrán, 1991), y renovada en los momentos en que sus vecinos les recuerdan que son "indios" de formas diferentes. Esta identidad apenas tiene un referente regional con el que se identifique con un grupo concreto (Muñoz, 2009)⁶. Más bien, por estar asociada a esta tierra otorgada -primero por el rey y después por el Presidente- se vive dentro de un genérico "indios mexicanos" que es una forma de insertarse en la nación (Warman, 2003a). Los símbolos de la revolución agraria -Zapata, Cárdenas- son los que pueblan el espacio y los documentos de la Casa Comunal.

Estamos entonces ante un tipo de vivencia de la etnicidad que no se basa tanto en la diferencia cultural como en la continuidad histórica y la tenencia de la tierra, y en la que no ha incidido apenas el indigenismo como sus programas "culturales". Es similar a la reportada en las comunidades nahuas del sur de Jalisco (Lameiras, 1990; De la Peña, 2006; Lucio *et al.*, 2008), y también las del Ajusco, en el Distrito Federal (Medina, 2005 y coord. 2007; Sánchez y Martínez, 2008). En estas últimas, Medina plantea tres pilares institucionales para la recreación étnica, cuya situación en Mezcala muestra su raigambre en este tipo de colectividades, pero también la situación actual. La primera es la institucionalidad administrativa, que dejó de estar en manos de la comunidad desde que el Delegado es elegido por el Presidente Municipal de Poncitlán, normalmente entre los cuadros locales de su partido.

La segunda, la institucionalidad religiosa muestra una situación interesante. Por un lado, no existe una "carrera" ni un entramado institucional que recuerde de alguna manera al "sistema de cargos" del Ajusco, por ejemplo (Medina, 2005), ni ejerza visiblemente como esa "tercera pata" de la comunidad. Pero al mismo tiempo, las actividades religiosas y festivas han creado una red de una densidad de una profundidad y una vitalidad impre-

⁵ Evidentemente acá estoy usando el término "ciudadanía étnica" sin los contenidos que le han otorgado diversos estudiosos (ver Leyva, 2007). Me estoy refiriendo a la forma en que el Estado les interpela por el hecho de ser indígenas, las redes e instituciones a través de las que lo hace y los derechos y obligaciones que ello conlleva.

⁶ En Mezcala solo se considera a los habitantes del vecino pueblo de San Pedro Itzican como "indígenas", pero apenas les incluyen en sus planteamientos identitarios.

sionantes a través de un apretado calendario -Moreno 2008, identifica 24 fiestas en el año- en que los y las mezcalenses participan en los festejos “de barrio” y los de ámbito local, a través de “representaciones” como la “Judea en Vivo” o las “Pastorelas”, los numerosos grupos de diferentes tipos de danzas -tlahuaciles, huehuenches, de conquista, pacaqueros, viejitos- que congregan generaciones y orígenes diversos en momentos como las Cruces del 3 de Mayo y el día de Guadalupe o los “cargos” que vinculan a compadres, amigos vecinos y familiares alrededor de los gastos festivos. Podemos hablar de un entramado social que muestra y en el que se recrea una identidad “danzante” (Lameiras, 1990) y un sentido de pertenencia evidentes, pero sin un asidero organizativo claro.

En este contexto, la institucionalidad agraria ha sido la depositaria de la “titularidad” de la comunidad: los comuneros han sido los encargados de la interlocución con el Estado, de la que ha dependido buen parte de la calidad de indígenas. Ha conseguido cumplir su papel de “los guardianes del territorio” en medio de un entramado político cambiante y una pérdida progresiva de membresía. Pero los comuneros fueron envejeciendo y no nombraron herederos, pues pensaban que los jóvenes iban a acabar vendiendo las tierras.

Mezcala ante el Estado neoliberal y la globalización

Con el cambio de siglo, fueron llegando a Mezcala los efectos de las transformaciones que venían gestándose en el mundo y en el Estado mexicano en los últimos tiempos. En las últimas décadas, la población y el territorio de Mezcala han ido entrando en las dinámicas de la globalización a través de formas muy variadas. Por un lado, los mezcalenses fueron saliendo a Estados Unidos como tantos otros lugares del occidente de México a partir del Programa Bracero en los años cuarenta del siglo XX y desde entonces no han parado. Las huellas de “El Norte” están presentes en todas partes, más allá de la dependencia de las remesas: las obras del *Club Mezcala*; la presencia de “los Hermanos Ausentes” en la

Feria Titular en agosto; los jóvenes con la indumentaria popular latina organizados en *gangs*. Esta relación con los Estados Unidos es la muestra más evidente del proceso de dispersión poblacional que se ha dado en Mezcala, que llega a ciudades de la frontera norte, pero sobre todo a Guadalajara y todo el corredor de El Salto.

La cercanía con Guadalajara promueve otro proceso que tiene que ver con la relativización de las fronteras entre lo urbano y lo rural (Arias, 2009), que se aprecia en procesos como la combinación residencial entre el pueblo y el área metropolitana, el complemento de la actividad agrícola con los empleos urbanos, la dedicación de parte del suelo a actividades periurbanas, el empleo de jóvenes mezcalenses en las maquilas de Guadalajara, etc. La dinámica de urbanización de localidades rurales periféricas afecta a Mezcala de forma especial, pues se combina con la presión del capital inmobiliario de la ribera de Chapala, que ya no ha dejado prácticamente espacio en la zona noroccidental⁷. A través de esta presión, los mezcalenses se vinculan al turismo, que empieza a estar presente en el paisaje cotidiano del pueblo a través de algunos negocios, los paseos a la Isla, y los carteles cada vez más presentes de propaganda institucional.

Y sobre todo, está presente en combinación con una nueva ola de presión sobre el territorio comunitario, con fines inmobiliarios, que se inauguró en 1999 con la “invasión” por Guillermo Ibarra, un empresario tapatío del Cerro del Pandillo, donde bajo excusa de un programa de reforestación y usando un “prestanoombres” local construyó una mansión en pleno territorio comunitario. Casi al mismo tiempo en que la comunidad reaccionaba y emprendía un juicio agrario contra el invasor, en 2002 se inauguraba la carretera que unía la comunidad con Chapala y había sido postergada por más de 50 años. En vez de seguir el camino de terracería existente, se abrió a media altura del cerro, para lograr una “carretera panorámica” con vista al lago. En 2005 “*llegó PROCEDE*”, como recuerdan los comuneros, y en Asamblea se decidió que no se aceptaría

⁷ En el área entre los poblados de Chapala y Jocotepec, sobre todo alrededor de Ajijic, se ha instalado desde mediados del siglo XX una importante colonia de jubilados norteamericanos, llegando a saturar totalmente el espacio disponible.

firmar la desincorporación de las tierras⁸. Pese a ello, el Plan de Ordenamiento Territorial para Mezcala que preparó la Presidencia de Poncitlán sí incluía partes del territorio dedicadas a "zonas turístico-hoteleras de densidad media" y otras con el eufemismo de "zonas habitacionales de densidad media" (Gobierno Municipal de Poncitlán, 2006).

Ante esto, se fue generando una sensación de acoso entre los comuneros y demás mezcalenses, que se puede resumir en una de las frases más escuchadas: "*No queremos acabar como los de Ajijic, sin tierras y trabajando para los extranjeros y tapatíos*", y que se materializó en respuestas colectivas concretas, como la que cuenta un comunero:

"... en los años de 1990, estaban circulando varias hectáreas en la parte de El Comal. El [Presidente] de Bienes Comunales, los comuneros y población en general de Mezcala, nomás nos fuimos todos a cortar los alambres con los que habían cercado nuestras tierras. Querían fraccionar El Comal,... fueron varios días los que se fue para limpiar todo. Ya nomás les dejamos todos sus alambres y postes, pa' que no digan que estábamos robando".

Todos estos hechos parecen mostrar el destino asignado por las diferentes esferas de Gobierno a esta localidad como parte de la ribera de Chapala y bajo los efectos de los cambios en los artículos 4 y 27 constitucionales. Mezcala ha dejado de ser para el Estado una comunidad campesina y se va convirtiendo en un espacio que debe insertarse a la economía del turismo que domina la región, como proveedora de servicios y espacio de construcción. El desmontaje del Estado corporativo agrarista abre nuevas "oportunidades" de inserción económica para las comunidades antes agrarias, una nueva relación que se buscó cristalizar a través del PROCEDE. Se pretendía que ya no fueran un sector bajo especial protección del aparato estatal, sino unos ciudadanos que se insertaran al mercado como propietarios de unas tierras que pueden

ser mejor trabajadas por otros, que a su vez empujarían a una inserción más competitiva de México en la economía global (Zendejas y De Vries, eds., 1995; Warman, 2003b). A partir de ese momento se han ido desmontando las estructuras del Estado posrevolucionario. En Mezcala, este desmontaje ha ido de la mano de las políticas estatales y municipales para promocionar las actividades turísticas e inmobiliarias, que han provocado la reacción de los mezcalenses organizados.

El evento que más claramente ha mostrado esta intención de convertir a Mezcala en un destino turístico abierto al mercado inmobiliario, ha sido la restauración de los edificios de la Isla, que se iniciaron en 2006 a raíz del Bicentenario de la independencia que entonces se acercaba. Tras unos estudios arqueológicos e históricos -que parecieron ser insuficientes- en 2007 empezaron las obras físicas llevadas por un equipo en que el INAH avalaba y daba el soporte técnico, la Secretaría de Cultura aportaba el financiamiento y la Presidencia Municipal de Poncitlán ejecutaba la obra. A partir de ese momento, las obras han ido avanzando a golpe de presupuesto y temporadas secas, pero con la oposición creciente de unos comuneros renovados y activos.

Desde que empezó este proceso, la Asamblea de Comuneros se quejó de que las instancias de los tres niveles de gobierno no le estaban teniendo en cuenta como autoridades responsables de una tierra que de propiedad comunal. Denunciaban la forma en que se estaban llevando a cabo las obras, que demostraba poco respeto por la historia de los insurgentes de Mezcala y por la cantidad y calidad de los restos que pudieran haber en un lugar como la Isla. Así, el hecho de que se reconstruyera el presidio edificado después de la defensa, muestra claramente para los comuneros cómo el objetivo de toda la obra no es exaltar aquel episodio histórico en el contexto del Bicentenario, sino activar una atracción turística que refuerce el papel de Mezcala en la zona. Y ante esto, los comuneros denuncian que ese modelo de turismo que se les quiere

⁸ El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos, PROCEDE, surgió de los cambios en el Artículo 27 constitucional. Busca regularizar la tenencia de tierras ejidales y comunales y, sobre todo, permite su posterior demembramiento (Zendejas y De Vries, 1998). En este momento Mezcala es la única comunidad agraria de la ribera de Chapala y el municipio de Poncitlán que no entró al PROCEDE. Vecinos como San Juan Tecomatlán, Tlachichilco o San Pedro Itzicán sí lo hicieron, y normalmente al principio del proceso, en los 90.

imponer, en el que de nuevo se repite la inserción que, como pueblos indígenas, les han obligado durante siglos.

La recreación comunitaria como Pueblo Coca

Este enfrentamiento se ha dado en forma paralela y ha reforzado todo un proceso de renovación interna que se ha dado en la comunidad indígena de Mezcala y que se pueden entender como el proceso de recreación y adaptación de la lógica comunitaria al contexto que podríamos definir como global neoliberal multicultural.

Cuando los fenómenos descritos se fueron mostrando como amenazas evidentes a la integridad territorial que había sido la razón de ser del Comisariado, los comuneros empezaron a ver la necesidad de renovarse institucional y generacionalmente. Para ello, se aliaron con un grupo de jóvenes mezcaldenses que desde inicios de siglo venían trabajando como "Colectivo Mezcala" en las redes zapatistas de Guadalajara, alrededor de todo lo que supuso la "6ª Declaración de la Selva Lacandona" y más tarde "La Otra Campaña". Desde estos espacios y basándose en la evidencia etnohistórica (Baus, 1982), en este Colectivo se desarrolló la propuesta de Mezcala como una comunidad perteneciente al "Pueblo Coca" (Moreno, 2008; Moreno, Jacobo y Godoy, 2006). Cuando se planteó en Jalisco la aprobación de una Ley Indígena Estatal que sirviera de soporte a la Ley planteada por Fox en 2001 (Hernández, Paz y Sierra, 2004), Mezcala no fue considerada como "pueblo indígena" de Jalisco. Esto reforzó la alianza con los sectores de oposición que alrededor del CNI se habían negado a dar por buena esta ley⁹.

"Es paradójico que la propuesta estatal de ley indígena de Jalisco niegue a los coca de Mezcala como pueblo indígena por "no cumplir" los "requisitos" que el actual gobierno pretende imponer para certificarlos, cuando que el mismo gobierno es el culpable de su erosión cultural. Su no re-

conocimiento es otro ataque a los pueblos. (Los coca de Mezcala siguen vivos, 2006)

De hecho, tras el paso de la caravana de "La Otra Campaña" por el cercano municipio de El Salto y la participación en actividades del Congreso Nacional Indígena -CNI-, el Colectivo logró que se realizara en Mezcala en noviembre de 2006 el "Foro Nacional de Defensa de la Madre Tierra y la Autonomía Indígena", que convocó a representantes de grupos variados y contó con la presencia de dos comandantes del EZLN expresamente llegadas de Chiapas. Fue el Comisariado el que, como miembro del CNI, organizó la actividad. Con ello se reforzó la vinculación con los jóvenes del Colectivo, y les sirvió para conocer comunidades que, en situaciones similares, habían procedido a una transformación.

Así empezó el proceso de renovación interna de la Comunidad, que movilizó a más de 200 personas semanalmente durante un par de años, y se ralentizó con el cambio de autoridades comunitarias de agosto de 2008, cuando entró en una fase de conflicto interno y externo de la que apenas se sale a finales de 2009. Los ejes de este proceso han sido las actividades de ampliación de la base social, la redacción de un Estatuto Comunitario y la renovación de la defensa del territorio desde nuevos foros y espacios¹⁰.

Cuando empezó esta dinámica, solo quedaban ochenta comuneros vivos, de los que la mitad hacía mucho que no residían en el pueblo. Como consecuencia, unos cuarenta comuneros acudían regularmente a las asambleas y actividades del Comisariado. Esto no solo implicaba una merma en la representatividad, sino una seria dificultad para la capacidad de un trabajo que, sin embargo, llevaban con entereza. Por ello, tras la reunión del Foro de Defensa de la Tierra, la misma Comunidad buscó cubrir la brecha generacional abierta y aprovechar para ampliar la pertenencia más allá de sus miembros originales y sucesores, para subsanar la situación creada con el Censo Básico. La renovación del Censo se hizo a

⁹ Siguiendo la lógica del periodo indigenista, los "pueblos indígenas" de Jalisco son, según la Ley Indígena, el Pueblo Wixaritari y el Pueblo Nahua, además de los miembros de migrantes de las ciudades (Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco", 2006).

¹⁰ El Estatuto se trabajó durante 2007 y 2008, y finalmente fue aprobado por la Asamblea en junio de 2009 y ratificado por el Tribunal Agrario, posteriormente.

través de “juicios de herencia”, por los que se buscaba recuperar a los descendientes de 406 censados originarios. Al mismo tiempo, se abrió un proceso de “ampliación” a gente que quisiera pertenecer a la Comunidad. Aunque las dificultades legales no han permitido aún completar estos procesos, desde 2007, los “nuevos comuneros” son un grupo de unas cien personas que realizan diversas actividades en la Comunidad y una parte acude regularmente a las Asambleas, aunque no tengan aún derecho a voto.

Esto implica algo más que un relevo generacional, pues los hombres y mujeres que se han sumado de hecho ya a las actividades de la Comunidad suponen una ampliación importante de la gama de ocupaciones y actividades, que superan con mucha la concepción de la comunidad solo como “agraria”. Algunos de los jóvenes estudiantes y profesionistas, los albañiles, obreros y técnicos diversos, los migrantes y lancheros mantienen una actividad campesina al cultivar chayote u otros productos, pero no viven de eso, y han ampliado con ello los temas de preocupación de la Asamblea. Lo mismo ocurre con las opciones ideológicas. Si en el pasado la pertenecía al partido oficial era la única forma de participación política, en la actualidad, los miembros de la Comunidad responden a la variedad de partidos y opciones presentes en Jalisco -desde el PAN al zapatismo, pasando por el PRI, PVEM o PRD-, que ha sido resuelta con el acuerdo de dejarla fuera de las actividades de la Comunidad¹¹.

Esta ampliación generacional, además de ser habitual en diversos momentos en las comunidades agrarias del país (Dietz, 1999, Martín, 2002; Bofill, 2002; Gil, 2006; Garibay, 2002;), es un primer paso hacia una nueva comprensión de la idea de la Comunidad, que de lo *agrario* -formada por los propietarios de la tierra- lleva a lo *indígena*, todos los integrantes del núcleo histórico que es Mezcala. La transición es lenta -la mayoría de los “nuevos comuneros” pertenece a familias de comuneros censados- porque la dependencia de la legitimidad agraria y los sentidos de pertenencia

que otorga son fuertes, pero incluso en el Estatuto aparece ya esta concepción:

ARTICULO 13.- La Asamblea General se integra para efectos agrarios con la participación de todos los comuneros en pleno goce y ejercicio de sus derechos, y para las demás cuestiones en general por aquellos originarios legítimos de la Comunidad Indígena de Mezcala, que respeten los principios de este estatuto”. (Estatuto..., 2008: 8).

Incluso, de una forma aún tímida, se hace frente al hecho de la dispersión espacial de la comunidad mezcalteca. No estamos frente a una renovación institucional que permita hablar de una “comunidad transnacional” (Besserer, 2002; Gil, 2006), y de hecho el texto es aún conservador en cuanto a la definición de los sujetos a la “ciudadanía comunitaria”, como aquellos nacidos en el territorio de Mezcala. Pero se reconoce institucionalmente al Club Mezcala y la dificultad de cumplir los requisitos por la residencia fuera del pueblo.

Este nuevo Estatuto es la columna vertebral de la reconstitución comunitaria alrededor de la Asamblea de Comuneros, pues pretende superar lo agrario para convertirse en la “constitución” que rijan la ciudadanía comunitaria de los mezcalenses como parte de un Pueblo Indígena, un “Pueblo Coca de Mezcala” que renueva su “Gobierno Tradicional” para mantener su autonomía. Este Estatuto es quizá la mejor muestra de la nueva propuesta de comunidad que ya no se entiende como una instancia agraria de unos “indígenas mexicanos”, sino como parte de un Pueblo Indígena con derechos históricos sobre el territorio. Ante la negativa de reconocimiento oficial y con la inserción en las redes zapatistas, se refuerzan las argumentaciones sobre su uso ancestral -tan presente en la lógica local mezcalteca- que conllevan a un ejercicio del autogobierno y la búsqueda de la autonomía de Pueblo originario. Así, el Estatuto reclama su legitimidad del Título Primordial, de la Constitución y las leyes agrarias mexicanas

¹¹ Es cierto que, a diferencia de lo que es normal en estas comunidades agrarias (Muñoz, 2009, por ejemplo), en las Asambleas de Mezcala se junta gente que fuera realiza actividades partidistas -como se vio claramente en la campaña electoral de mediados de 2009- pero que en su interior no lo manifiesta y trabaja conjuntamente; y que las divisiones internas que pueda haber entre comuneros -o con otros sectores locales- no corresponden con las de los partidos.

-que los neozapatistas reivindican como parte de la herencia revolucionaria- y del Convenio 169 de la OIT, que les permite la calidad de pueblo y del que se destaca el derecho al usos del territorio.

Esta renovación de las bases ideológicas de la comunidad se manifiesta en la formulación de la idea de un "Gobierno Tradicional de la Comunidad" cuyo núcleo son las instituciones agrarias -Asamblea General de Comuneros, Comisariado de Bienes Comunales, Consejo de Vigilancia- pero que incluye otras instancias comunitarias existentes -Jueces de Barrio y Delegado Municipal- y otras nuevas -Consejo de Primeros Comuneros, Comisión de Seguridad Comunal, Capitanía de Puerto de la Comunidad de Mezcala y Comisión de transparencia y presentación. Según el Estatuto, son aquellos "órganos y autoridades" que "de acuerdo a los usos y costumbre propios integran el Gobierno Tradicional de la Comunidad" (Estatuto, 2008: 7).

Así, a partir de las estructuras vigentes, se busca ampliar las bases de representación y gobierno desde una nueva legitimidad indígena basada en el "gobierno tradicional" y los "usos y costumbres". Suponen nuevas formas de entender y nombrar la realidad comunal y su existencia es la que da derecho al autogobierno y capacidad de decisión sobre su territorio -y la Isla en concreto- según las nuevas formas de entender los derechos de los pueblos indígenas.

Este Estatuto surge en un contexto concreto de defensa de la integridad territorial ante los embates que sufre. Por eso no ha de extrañar que bastantes de sus artículos se dediquen a la defensa de esta integridad por diversas vías -incluso la expulsión de los

"prestanombres"- y que, en ella, la Isla ocupe un lugar importante¹². Y, de hecho, bastante del proceso de renovación comunitaria ha girado alrededor de las actividades ligadas con la defensa del territorio, que ha mantenido el espíritu de lucha entre los comuneros -censados y nuevos-, ha supuesto una dinámica de renovación de la pertenencia comunitaria y ha sido expuesto en foros y actividades. Los enfrentamientos con el INAH, la Secretaría de Cultura y la Municipalidad de Poncitlán son los que han sido más conocidos y han generado más dinámicas internas y externas. Ante esta nueva amenaza al territorio, se reforzó el papel del Comisariado de Bienes Comunales, como núcleo desde el que se ha venido haciendo una oposición a unas obras que se convirtieron en una cuestión política de alcance estatal y federal de mano de las diferentes redes con las que se relaciona el Colectivo y ahora la Comunidad: no solo el CNI, sino los Afectados Ambientales, los colectivos anarkopunks, los espacios académicos. En estos espacios y en las actividades locales, el discurso como Pueblo Indígena se utiliza para reforzar los argumentos históricos sobre los que está construida la identidad mezcalense (Bastos, 2010), que toma así una nueva dimensión más allá de lo local y en que empiezan a aparecer elementos relacionados con "la cultura"¹³.

"La comunidad de Mezcala, en la ribera del lago de Chapala, es un bastión de resistencia indígena que tuvo su momento cumbre en lucha por la independencia de México al defender su isla contra el Ejército Realista" (Los coca de Mezcala siguen vivos, 2006).

"Por qué lucharon los insurgentes? Lucharon por el respeto a nuestras tierras, gobierno y cultura, buscaban la libertad para

¹² ARTÍCULO 148.- Las tierras de la Comunidad gozan de la protección especial que les otorgan la Constitución Mexicana y el Convenio Ciento Sesenta y Nueve de la Organización Internacional del Trabajo "Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes" así como la Ley Agraria. ...No podrán existir enajenaciones, fideicomisos, concesiones, embargos, despojos, etc. dentro del territorio de la comunidad" (ibid.: 36). ARTÍCULO 161.- Cualquier persona ajena a la comunidad que pretenda poseer terrenos de la comunidad se le reconocerá como invasor" (ibid.: 39). ARTÍCULO 183.- La isla, por su importancia, pues es el corazón del territorio de nuestra comunidad, seguirá siendo custodiada por la misma comunidad, por lo que nadie puede crear posesiones" (ibid.: 43).

¹³ La historia suele ser un elemento importante de justificación de las demandas y discursos, y más en espacios indígenas; dando lugar a la construcción de versiones enfrentadas e incluso contradictorias (Velásquez, 2004; Gómez Carpinheiro, 2004), pero en Mezcala juega un papel importante en la identidad local -posiblemente ante la ausencia de otros elementos distintivos- (Bastos, 2010) y además es una base importante de una memoria local que da mucha importancia a las fuentes escritas (Óscar Muñoz, 2009 "Informe-ensayo de la comunidad indígena de Mezcala. Lectura del manejo de la Historia que hacen sus habitantes").

el pueblo” (El Pueblo Coca de Mezcala. Una Historia de Lucha, 2008).

“Nuestra historia, nuestros abuelos nos han enseñado a defender lo nuestro, así que de la misma manera que ellos empezaron a anunciar su gran proyecto de turismo para el rico sobre el pobre, sobre nuestro pueblo y su historia, nosotros presentamos el sentir de nuestra comunidad” (Declaratoria de Mezcala, 2008).

Más allá del discurso, la lucha por la integridad del territorio comunitario llevó a los comuneros -censados y nuevos- a enfrentarse a intereses concretos. Y no es solo el proyecto de inserción económica que defendía la Presidencia Municipal de Poncitlán y al que se sumaron la Secretaría de Cultura y el INAH. Además, había intereses particulares como el de Ibarra que se jugaba en el juicio del Pandillo; además de aquellos de los mezcalenses insertos en estos procesos. La oposición a estos actores fue ganando fuerza mientras se consolidaba el proceso de renovación y ampliación de la base social de la Comunidad. Todo esto suponía un nuevo proyecto de comunidad, diferente en parte al que se puso en marcha a mediados del siglo XX. De nuevo, como medio siglo antes, dos versiones estaban en pugna.

Y así, todo se paralizó tras las elecciones para las autoridades comunitarias de agosto de 2008, en que venció una planilla compuesta por gente que no había participado en el proceso previo y que apenas conocía la mecánica del Comisariado. A finales de ese año, los comuneros se quejaron de que los procesos judiciales de renovación y de recuperación de las tierras no avanzaban, que las autoridades no convocaban a la Asamblea y en cambio negociaban con la Municipalidad sobre el futuro de las obras de la Isla. Asumiendo entonces que trabajan para defender intereses ajenos a la comunidad, en marzo de 2009, la Asamblea les desconoció, pero ellos siguieron con el apoyo de la Municipalidad y el Delegado. Comenzó una época de “doble directiva” en que ambas decían manejar la legitimidad y legalidad: las autoridades depuestas, las que provenían de la Municipalidad; y las recién electas, de las instancias agrarias y de la Asamblea comunitaria -elemento clave en la dinámica local.

En octubre de 2009 se produjo un allanamiento a la Casa Comunal por parte de los depuestos, acompañados de Ibarra y protegidos por la Policía Municipal, a lo que siguió un plantón por parte de los comuneros que duró un mes y sirvió para reforzar su posición entre los mezcalenses. Esta demostración de fuerza sirvió para terminar con la alianza entre el INAH y la SCJ con la Municipalidad Poncitlán, pues el recién elegido Presidente Municipal decidió dejar la táctica de su predecesor -pese a ser también del PRD- y desde antes de tomar posesión inició un acercamiento con los comuneros que para mediados de 2010 se manifiesta en una serie de obras y proyectos conjuntos. Y en un acuerdo sobre el manejo de la Isla y las obras al que se sumó también la SCJ.

Continuidad histórica, renovación y comunismo indígena

Mezcala, como otras comunidades indígenas, se halla en un momento de renovación y para ello apela a su profunda base histórica, que es vista ahora desde nuevas perspectivas. Pero este proyecto no sería posible sin la existencia de una serie de prácticas y comportamientos que son los que nos permiten hablar de Mezcala como una comunidad. La identidad local compartida y su raigambre en el territorio; la organización local a base de barrios; las prácticas sociales como las danzas, fiestas y otros rituales en que todo el pueblo se suma; las instituciones agrarias. Todas ellas serían las muestras del “comportamiento comunitario” (Zárate, 2004: 63) que se ha ido formando en el tiempo y cuyas estructuras actuales vienen del agrarismo posrevolucionario sin indigenismo, en un contexto de dispersión, metropolización y diversificación.

Estamos pues ante un espacio social que podemos considerar como una comunidad por su historia e institucionalidad local, pero que lejos de responder a la imagen de una localidad rural, aislada o “tradicional”, está totalmente cruzada por dinámicas propias de la globalización -la migración, las políticas neoliberales, el turismo, la metropolización, la revitalización étnica- que impulsan hacia una renovación como tal comunidad, más que a su desaparición.

Para entender este momento y las dinámicas que se dan en él, es útil la diferenciación entre los comportamientos comunitarios, como “prácticas culturales conformadas históricamente” y el “comunalismo como ideología”, que “exalta el ideal de la comunidad y la vida comunitaria” y puede convertirse en el motor que mantenga vivos, de hecho, esos comportamientos históricamente creados, renovándolos de acuerdo al nuevo contexto (Zárate 2005: 63-65).

Lo que está ocurriendo en Mezcala es lo que se puede entender como “recomunalización”: más allá de una dicotomía entre la desaparición y el “regreso” a una situación ideal que a saber si existió, se trata de un proceso por el cual se está renovando y a la vez transformando la calidad comunitaria de los comportamientos sociales de los mezcalenses. A pesar de los presagios más catastróficos sobre los efectos de la migración o la salarización en la ciudad en “las costumbres”, la participación masiva en los rituales y danzas -con una gran presencia de jóvenes-, la renovación institucional y la participación de los migrantes muestran una vitalidad comunal renovada. Pero el futuro no va a ser algo parecido a lo que hubo, sino un tipo de comportamiento social adaptado al contexto de globalización -turismo, migración, derechos indígenas- y políticas neoliberales.

Acá es donde entra el “comunalismo”. Cuando las instituciones y la legitimidad del Estado corporativo se derrumban y ser una comunidad indígena en términos agrarios ya no es garantía para mantener la integridad del territorio -como lo fue en las cinco últimas décadas para los mezcalenses-, empieza a ser más útil ser considerado como indígena desde la figura de “Pueblo” y todo lo que ello conlleva. En palabras de Roth *et al.* (2004: 208), cuando “se eliminaron las garantías del Estado para la continuidad de las comunidades y los comuneros”, se retomó el discurso étnico que se había ido construyendo a otro nivel. Con ello se fue eliminando “la separación cultural entre comunalismo popular y la etnicidad” que dejó de ser un recurso en la “cultura de Estado”¹⁴.

De esta manera, el nuevo discurso etnizado de la comunidad enlaza así con la legitimidad internacional de los derechos indígenas que permite añadir nuevas facetas a los reclamos -como el de autonomía- insertos en redes más amplias de reivindicaciones indígenas y antineoliberales. Con ello se está dando una reinención de la comunidad como forma de insertarse a la globalización.

Pero ahora, para que la comunidad se pueda seguir manteniendo, es necesario “reimaginar la comunidad” (Velásquez, 2004: 221), una renovación, lo que significa ser mezcalense, actualizar los contenidos históricos sin perder su capacidad de identificación. Como también dice Zárate (2004: 71), para que este tipo de procesos sea exitoso, depende al menos de dos procesos. Uno es el establecimiento de una versión de la comunidad, un discurso comunalista, que logre consenso entre los diferentes sectores que la forman. En este caso el discurso que se está construyendo es el asociado al Pueblo Coca, que propone una lectura del recorrido histórico de la comunidad desde unos orígenes ancestrales que hasta ahora no tenían importancia -pero son importantes en la legitimidad poscolonial-.

Esta renovación del discurso es vista como un paso más dentro de una forma histórica de mantener el control sobre el territorio: el Título Primordial supuso aceptar las reglas de la Colonia -que el rey les había “otorgado” algo que ya era suyo-; la defensa de la Isla se hizo para mantener ese control -y sirvió para renovarlo por lo menos un siglo más-. Después de la Revolución, fue necesario solicitar el “reconocimiento presidencial”, asumirse como parte de los “hijos predilectos”, diluyéndose a cambio parte de su ser indígena. Pero si ahora el Estado ex agrarista ya no es capaz de asegurar el control sobre el territorio, quizá haya que buscar la seguridad en la legitimidad como Pueblo Indígena.

Esto implicaría la novedad de que la seguridad del territorio ya no se busca a través de una “concesión” del Estado, sino reclamándole que cambie su actuar en relación a ellos. Por ejemplo, reconociéndole como indígena

¹⁴ Al utilizar el discurso étnico desde este “comunalismo popular”, se crea de hecho una alternativa a las políticas oficiales de la diversidad (Hernández *et al.* 2004), que “no reconocen este espacio” (Roth, 2004: 208) de forma legal como sujeto de derecho.

como no se ha hecho antes y aunque no se cumplan los "requisitos culturales" e institucionales. De ahí lo novedoso de la propuesta del Pueblo Coca: no hay antecedentes de relación con el Estado desde esa etiqueta, no está "contaminada", no forma parte de la "cultura de Estado" de los jaliscienses.

Pero, por otro lado, estos contenidos poscoloniales -Pueblo Indígena, ser "Coca"-son los que más cuestan a los mezcalenses, en parte por su novedad (Bastos, 2010), su ausencia en la "cultura política" local y de los contenidos aprendidos de identidad. En cambio, lo que sería la especificidad mexicana actual de esta lógica poscolonial -la versión zapatista-, no cuesta tanto a los mezcalenses, pues reúne elementos de la izquierda mexicana que sí les son conocidos.

El reto es lograr que la identidad como Pueblo Coca sea asumida por los mezcalenses como propio y garantice la cohesión alrededor de la idea de la comunidad como espacio social legítimo. Pero lo que les llama la atención y les cuesta incorporar a los mezcalenses es la calidad de "Pueblo" y el apelativo de "Cocas", que es precisamente donde se manifiestan los elementos que podríamos considerar multiculturales: el reclamo de ancestralidad como pueblos originarios y la cultura como elementos identificador. Sin embargo, la versión zapatista en boga en Mezcala apone el énfasis en la autonomía y oposición al Estado, y no tanto en los derechos culturales. Por su origen de izquierda, se relaciona el ser indígena con el ser pobre y con la violencia y el despojo histórico que se actualizan en el contexto de globalización neoliberal. Los términos de resistencia al poder en que se plantean, de una forma muy unida al "ser mexicano", hacen que esta versión suene conocida para los mezcalenses por su pasado agrarista. Y tampoco les suena mal el reclamo a una "autonomía" que vienen reclamando históricamente del Municipio de Poncitlán. De esta forma, los contenidos de la nueva propuesta van pasando "selectivamente" (Nugent y Alonso, 2002) a la identidad mezcalense.

Pero además, para que el proceso de recomunalización avance, se debe mostrar su funcionalidad. En Mezcala no hay un recurso económico como el forestal (Garibay, 2008; Bofill, 2002) que el Comisariado pueda manejar y ser la razón de ser de esa renovación y, sobre todo, de la legitimidad local de la estructura agraria. Hay en marcha planes de cooperativas, de empresas comunitarias ligadas a la nueva Comunidad, pero hace falta una razón para que los comuneros convenzan al resto de sus vecinos de la utilidad y conveniencia de mantener el carácter común y excluyente de su territorio. Es necesario demostrar que en estos momentos de globalización, la tenencia comunitaria de la tierra puede ser más útil y beneficiosa que la entrada a ese "progreso" que propone el Estado, y que en este caso está asociado directamente a la gestión de turismo. Por eso, la nueva "batalla por la Isla" es crucial, pues en ella se va a dirimir la posibilidad de una gestión comunitaria ajena a los cánones neoliberales que maneja el INAH¹⁵.

La apuesta que está detrás es lo que Garibay (2008: 16) llama "la revolución comunalista", mostrar que la tenencia comunitaria puede aportar una base para que todos los mezcalenses mejoren sus condiciones de vida aprovechando comunitariamente un recurso nuevo, en contra de lo que él llama "el modelo campesino liberal capitalista" representado en este caso por la oferta de PROCEDE. En el contexto actual, la tierra ya no es solo un recurso agrícola, el territorio de Mezcala ha adquirido un valor mayor como "paisaje", "naturaleza", y tiene otros valores anexos como "historia" y "cultura". Y eso se puede gestionar de una manera acorde a los intereses de los mezcalenses y sin que signifique atentar contra la historia y la identidad que han permitido llegar a esta situación. Pero se puede ir más allá del turismo y buscar insertarse en la globalización como Indígenas Cocas de una forma no "deficitaria", como ha sido históricamente. Es decir, darle la vuelta a los contenidos históricos de la condición indígena, a partir de dar nuevo sentido a la construcción histórica de la comunidad, dentro un contexto ahora globalizadas.

¹⁵ Por eso es crucial el desarrollo de la actual propuesta de la Municipalidad de que los jóvenes mezcalenses manejen el Museo Comunitario y las visitas a la Isla, frente a la de la SCJ, que sacó a concurso la realización del Museo

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1991), *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Obra Antropológica, IX (1ª ed., 1967). Fondo de Cultura Económica, México.
- AGUIRRE, M. J. (1966), *Mezcala, la isla indómita*. Ediciones Estudiante, S.A., Guadalajara.
- APPADURAI, A. (2001), "Dislocación y diferencia en la economía cultural global", en *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Eds. Trilce / FCE, México.
- ARCHER, CH. I. (1998), "The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front 1812-1816", en *Native Resisitance and the Pax Colonial in New Spain*, Susan Schroeder, Ed. University of Nebraska.
- ARIAS, P. (2009), *Del arraigo a la diáspora: dilemas de la familia rural*. Porrúa / Universidad de Guadalajara, México.
- WARMAN A. (1972), *Los Campesinos: hijos predilectos del Régimen*. Nuestro Tiempo, México.
- (2003A), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Fondo de Cultura Económica, México.
- (2003B) "La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo", FAO Document Repository, versión pdf <http://www.fao.org/DO-CREP/006/J0415T/j0415t09.htm>
- BAITENMANN, H. (2001), "Las paradojas de las conquistas revolucionarias: municipio y reforma agraria en el México contemporáneo", *Gestión y Política Pública*, vol. X, num. 1, primer semestre.
- (2007) "REFORMA agraria y ciudadanía en México", en *Paisajes mexicanos de la reforma agraria*. Homenaje a William Roseberry. Francisco Javier Gómez Carpintero, editor. El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad de Puebla / CONACYT, Zamora.
- BASTOS, S. (2000), *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala*, Tesis, Doctorado en Ciencias Sociales CIESAS-UdeG, Guadalajara.
- (2007) "LA construcción de la identidad Maya como un proceso político", en S. Bastos y A.Cumes (coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1: Introducción y análisis generales. FLACSO Guatemala / CIRMA / Cholsamaj, Guatemala.
- (2010) "MEZCALA ante la globalización: renovando los amarres de la historia", en *Migración, procesos productivos, identidad y estigmas sociales*, J. Cajas, coord. Juan Pablos Editor / Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.
- BASTOS, S. y MUÑOZ, O. (2010), "'Los insurgentes de Mezcala' (1812-1816). Conflictos internos y externos ante la celebración del Bicentenario", *Cuadernos de Marte* n° 1. Instituto de Investigaciones Nino Germani de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- BAUS DE CZITROMN, C. (1982), *Tecuexes y Cocas. Dos grupos de la región Jalisco en el siglo XVI. Colección científica* n° 112. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- BESSERER, F. (2002), *Topografías Transnacionales. Una geografía para el estudio de la vida transnacional*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa/Plaza y Valdés, México.
- BOFILL, S. (2002), "Negociando el interés común: Poder, conflicto y reciprocidad, en San Juan Nuevo, Michoacán", *Relaciones* N° 89, invierno 2002.
- CAMUS, M., ed. (2007), *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*. INCEDES / PCS, Guatemala.
- CASTAÑEDA, C. (2005), *Los pueblos de la Ribera del Lago de Chapala y la isla de Mezcala durante la independencia (1812-1816)*, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara.
- CASTILLERO, R.M. (2006), *Mezcala: expresión de un pueblo indígena en el periodo colonial. Vicisitudes y fortaleza*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- DE LA PEÑA. G. (1998), "Etnicidad. Ciudadanía y cambio agrario. Apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos", en *Las disputas del México Rural*, S. Zendejas y P. de Vries, eds. El Colegio de Michoacán, Zamora.
- (2006) *CULTURAS indígenas de Jalisco. Serie Las Culturas Populares de Jalisco*. Secretaría

de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara.

(2008) "PEPE Lameiras, los indígenas y el indigenismo", en *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana*, J. E. Zárate, editor. El Colegio de Michoacán, Zamora.

DÍAZ-POLANCO, H. (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo Veintiuno Editores, México.

DIETZ, G. (1999), "La comunidad acechada. La región purhépecha bajo el impacto del indigenismo", *Relaciones*, N° 78, primavera.

ESCALONA, J. L. (2004), "Reconstrucción de la etnicidad y transformaciones sociales", en *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, A. Roth, editor. El Colegio de Michoacán, Zamora.

FLORESCANO, E. (1999), *Memoria mexicana*. Fondo de Cultura Económica, México.

GARCÍA CANCLINI, N. (1989), *Culturas híbridadas*. CONACULTA, México.

GARIBAY, C. (2008), *Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

GIL, R. (2006), *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú*, Oaxaca. Juan Pablos Editor / UAM, México.

GÓMEZ CARPINTEIRO, F. J. (2004), "Recursos del pasado. Acción colectiva y sujetos posrevolucionarios en el contexto neoliberal", en *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, A. Roth, editor. El Colegio de Michoacán, Zamora.

HERNÁNDEZ, R. A., S. PAZ y M. T. SIERRA (2004), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidades*. CIESAS / Porrúa, México.

KNIGHT, A. (2001), "La política agraria en México desde la Revolución", en *Estructuras y formas agrarias en México, del pasado al presente*, A. Escobar y T. Rojas, coordinadores. CIESAS / RAN, México.

LAMEIRAS, J. (1990), *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

LEYVA, X. (2007), "¿Antropología de la ciudadanía?...étnica. En construcción desde América Latina", *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*. Año 5, vol. V, N° 1, junio 2007.

LEYVA, X., A. BURGUETE y S. SPEED, coordinadoras (2008), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, FLACSO-Ecuador y FLACSO-Guatemala, México.

LISBONA, M. (2005) "Otras voces, otros tojolobales. La pluralidad de una comunidad inventada", en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. M. Lisbona, coord., El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora.

LUCIO, C. et al., (2008), *El pueblo nahua de Ayotitlán. Pasado, presente y perspectivas*. UdeG / UACI / Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara.

MARTIN, A. (2002), "El manejo forestal contrastante en dos núcleos agrarios de la Reserva de la Biosfera", *Relaciones* N° 89, invierno.

MEDINA, A. (2005) "Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica", en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, M. Lisbona, coord. El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora.

MEDINA, A. coord. (2007), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*. IIA-UNAM / UACM, México.

MORENO, R. (2008), La comunidad indígena coca de Mezcala, el sujeto de la historia en la defensa de la tierra, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

MUÑOZ, O. (2009), *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purhépecha de Sevina*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

NAVARRO S. (1999), *La isla de Mezcala. La gesta olvidada*. Editorial Ágata, S.A de C.V, Guadalajara.

OCHOA, A. (1985), *Los insurgentes de Mezcala*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

(2006) *Los insurrectos de Mezcala y Marcos*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

PÉREZ VERDÍA, L. (1953), *Apuntes Históricos sobre la Guerra de la Independencia en Jalisco.*, I.T.G, Guadalajara.

ROSEBERRY, W. (2004), "'Para calmar los ánimos de los vecinos de este lugar': comunidad y conflicto en el Pátzcuaro porfiriano", *Relaciones* N° 100.

ROTH, A., E. MARTÍNEZ y M. SOSA (2004), "'A nombre de la comunidad'. Política étnica y reforma neoliberal en la Meseta P'urhépecha", en *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, A. Roth, editor. El Colegio de Michoacán, Zamora.

SÁNCHEZ, C. (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Siglo Veintiuno Editores, México.

VELÁSQUEZ, E. (2004), "Distintas formas de acercamiento a la historia local: la relación entre pasado y presente en una comunidad indígena del Sur de Veracruz", en *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, A. Roth, editor. El Colegio de Michoacán, Zamora.

WOLF, E. (1957), "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1 N° 13, 1957.

ZÁRATE, J. E. (1996), *Los señores de utopía*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

(2005) "La comunidad imposible", en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, M. Lisboa, coord. El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora.

ZENDEJAS, S. y P. DE VRIES, eds. (1998), *Las disputas por el México rural*. 2 vols. El Colegio de Michoacán, Zamora.

Documentos

"RESOLUCIÓN PRESIDENCIAL de reconocimiento y Titulación de bienes comunales del po-

blado "MEZCALA", municipio de Poncitlán, Jalisco", Registro Agrario Nacional, 18 agosto 1971.

"ACTA DE Reconocimiento y Titulación de bienes comunales poseídos por la comunidad indígena "MEZCALA", Municipio de Poncitlán, Jalisco, 17 octubre 1974.

"ACTA de Deslinde y Amojonamiento Definitivo", 4 de septiembre de 1997.

"DECLARACIÓN de Mezcala en defensa de la Madre Tierra y la autonomía indígena", Consejo Nacional Indígena, Mezcala, 19 de noviembre de 2006.

"DECLARATORIA de Mezcala", Asamblea General de Comuneros de la Comunidad Indígena de Mezcala, 3 febrero de 2008.

"EL PUEBLO Coca de Mezcala, una Historia de Lucha" trifoliar, 2008.

"ESTATUTO INTERNO Comunidad Indígena Coca Mezcala de La Asunción, Municipio De Poncitlán, Jalisco". Comunidad Indígena de Mezcala, Mezcala, 7 de junio de 2009.

"LOS COCA de Mezcala siguen vivos", Rocío Moreno, Manuel Jacobo y José Godoy, Hojarasca, 115, noviembre 2006.

"MEZCALA, UN pueblo coca en la defensa de su memoria", Rocío Moreno. *Revista Contradecir desde abajo*, febrero 2009 <http://contradecir.wordpress.com/2009/02/15/mezcala-un-pueblo-coca-en-la-defensa-de-su-memoria/>

"PLAN DE Desarrollo Urbano del Centro de población de Mezcala de la Asunción", Gaceta, Información con sentido. Órgano informativo del Gobierno Municipal de Poncitlán, N° 2, noviembre 2006.

"TÍTULO PRIMORDIAL", Copia mecanografiada y autenticada en La Barca, 6 de diciembre de 1899.

"LEY SOBRE los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco", Congreso del Estado de Jalisco, 30 diciembre 2006.

Reconstrucción intraétnica: reflexiones acerca de los procesos de reconstrucción territorial en Koliko, en la comuna de Carahue, IX Región

Intra-ethnic reconstruction: reflections on the territorial reconstruction processes in Koliko, district of Carahue, IX Region

Recibido: 24 de enero de 2010
Aprobado: 30 de junio de 2011

Sergio Caniuqueo Huircapan¹

RESUMEN

El presente documento tiene por objeto hacer una reflexión desde las ciencias sociales para abordar los esfuerzos de reconstrucción intraétnica, a partir de la reconstrucción de territorios mapuche, abordando los problemas de fuentes y de metodología a partir del mapuche kimun y la ciencia, como perspectivas de conocimientos capaces de complementarse.

Palabras clave: Reconstrucción territorial mapuche, ciencias sociales, perspectivas de conocimiento.

ABSTRACT

The object of the present document is to reflect from the perspective of the social sciences on efforts at intra-ethnic reconstruction, starting from the reconstruction of Mapuche territories. Consideration is given to the problems of sources and methodology from the points of view of Mapuche kimun and western science, as perspectives of knowledge which are capable of complementing one another.

Key words: Mapuche territorial reconstruction, social sciences, perspectives of knowledge.

¹ Estudiante Magíster de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Becario Fundación Ford, Comunidad de Historiadores Mapuche. Correo: sergiocaniuqueo@gmail.com

Introducción

A partir de la década de los 90 se ha posesionado un discurso al interior de la élite dirigencial e intelectual mapuche: el Territorio, el cual a esta altura se ha convertido en un metarrelato, en el sentido que pareciera dar todas las respuestas a la proyección de las naciones originarias. Hasta el momento no existen metodologías claras para abordarlo, así que la mayoría de los esfuerzos se ha ido por una veta descriptiva. A principios de los 90², las primeras posiciones se encontraban discutiendo sobre el concepto de pueblo, tierras y desarrollo, esta discusión se entabla a partir de la futura promulgación de la Ley Indígena 19.253, que es promulgada en 1993 y que crea a la CONADI. Llama la atención como José Bengoa, en ese tiempo director de la CEPI³, en un panel denominado Tierras Indígenas, cercena el concepto de territorio que plantea el art. 169 de la OIT y solo se enfoca en hablar de tierras indígenas, como lo plantea este cuerpo legal, en base a las tierras que habitan los indígenas o aquellas que hayan sido reconocidas por el Estado, el resto de la explicación se ha situado en los procesos de reconocimientos de tierras por parte del Estado; llama la atención que en dicho seminario es invitado un experto de la OIT, de la oficina del Perú, Jorge Dandler, quien se enfoca en solo hablar del concepto de pueblo y de participación. Nos encontramos así con la censura del concepto de territorio:

"Es preciso, ..., situarse desde un punto de vista necesariamente jurídico para hacer operativo el concepto. Tierra Indígena es un concepto que no solamente se refiere a la tierra que fue ocupada o donde hubo algún grado de ocupación por parte de indígenas... en este sentido, las tierras indígenas chilena fueron "todas las tierras",

todo el territorio de lo que hoy es nuestro país, lo que hace al concepto demasiado amplio para ser operacional⁴

A diferencia del Aukiñ Wallmapu Gulam que, en esa misma época, propiciaba la reivindicación del territorio ancestral mapuche, en sus Principios y Planteamientos, "... que parte desde el Biobío al sur, considerando que dentro de este espacio físico nuestro pueblo ejerció plena autodeterminación territorial, política, jurídica e institucional hasta 1881..."⁵.

Como apreciamos, este discurso no es solo del Aukiñ Wallmapu Gulam, sino de una gran parte de organizaciones⁶ que no participan del proceso de construcción de la ley indígena. Entre ellas se encuentra el CEDEM-Liwen, postura que quedó más clara con su propuesta autonómica, basada también en un reconocimiento del territorio ancestral reconocido por la Corona española en los parlamentos celebrados en los siglos XVII y XVIII, precisando estos últimos los límites territoriales.

"... todo aquello que tiene relación con el derecho territorial mapuche que pese a permanecer olvidado por el Estado chileno, su existencia no es desconocida, porque éste es un derecho que obedece al principio de imprescriptibilidad que solo puede desaparecer con la extinción de un pueblo. Son las materias que competen al derecho territorial, la administración política del área geográfica territorial mapuche, el uso y aprovechamiento de los recursos naturales del suelo y del subsuelo, incluido su área marítima, el desarrollo de infraestructura en materia de obras públicas, el desarrollo de la sociedad mapuche en todos los niveles de conocimiento y las ciencias, arte y cultura..."⁷.

² Comisión Chilena de Derechos Humanos, 1992, *Pueblo, Tierra, Desarrollo; Conceptos Fundamentales para una nueva ley indígena*; Comisión Chilena de Derechos Humanos. Santiago-Chile.

³ Comisión Especial de Pueblos Indígenas. Creada una vez llegado al poder Patricio Aylwin, comisión que era parte del pacto de Nueva Imperial de 1989 y que servirá de base para iniciar una discusión acerca de la implementación de una nueva Ley Indígena y de una institución, una corporación, para el desarrollo de los indígenas.

⁴ Bengoa, José, 1992, "Las Tierras Indígenas en la legislación chilena", en *Comisión Chilena de Derechos Humanos; Pueblo, Tierra, Desarrollo; Conceptos Fundamentales para una nueva ley indígena*. Pág. 41.

⁵ Aukiñ Wallmapu Ngulam, 1997, *El Pueblo Mapuche y sus Derechos Fundamentales*; AWG; Temuco-Chile. Pág. 89 Anexo de los principios y planteamientos del AWG.

⁶ Editorial del Boletín Etnológico y Cultura Mapuche de la Sociedad Pelondungun, publicación N° 15, julio de 1991. Pág. 3.

⁷ Actividad desarrollada por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera en Temuco.

En 1995 comenzamos a observar los primeros escritos sobre territorios, entre ellos se encuentra el seminario *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, en él aparecen un cambio conceptual y se pasa de la reivindicación del *Wallmapu* o *Walmapuche*, como territorio nacional mapuche que involucra *Gulu mapu*⁸ y *Puel mapu*⁹, a los territorios reivindicados por identidades territoriales, mencionando que son todavía categorías de análisis, con lo que no necesariamente tendría que existir una coherencia con los conceptos utilizados por la dirigencia. Cabe destacar el concepto de etnoterritorio planteado por Molina:

*“Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que posee por características, encontrarse delimitados por hitos geográficos, reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social y religioso”*¹⁰.

Sin duda este concepto comienza a acercarse a lo que actualmente son los discursos de los dirigentes indígenas, en cuanto a su concepción de territorios. Pero es Christian Martínez Neira quien comienza a instalar, para el caso chileno, el concepto de Identidad Territorial¹¹, como categoría de análisis, para ello describe la identidad *lafkenche* en cuanto a su localización basado a partir de la cosmovisión desarrollada a esa época, muy influenciada por los escritos de María Ester Grove. Martínez amplía la mirada desde la perspectiva de la etnicidad:

“Aquí hablaremos de territorio para denominar a aquel conjunto de tierras que

*posen alguna unidad de dominio político por una parcialidad mapuche que se identifique como tal. En otras palabras, es la parcialidad o el conjunto de parcialidades mapuche que logran dominio e identidad colectiva sobre un conjunto territorial. De aquí que el concepto de territorio sea esencialmente político y se exprese en una cierta soberanía y autonomía para ejercer el poder, lograr el dominio de tierra y un sentido de pertenencia particular”*¹².

Tanto la definición de Martínez como las declaraciones de diversas organizaciones indígenas hablaban ya del territorio en función de ejercer un poder, de ser un contrapeso al Estado. Pero en función de ver el territorio como un espacio a construir, en donde se disputan estilos de vida, en el fondo el establecer elementos que generan un frontera étnica,

*“... el foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien puedan contar con su concomitante territorial... Los grupos étnicos no están basados simplemente o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues no es solo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una expresión y una ratificación continuas”*¹³.

Ya en 1996 la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) crea una colección: *La Propiedad Indígena en Chile*. En ella participan investigadores como Raúl Molina, Martín Correa, Rolf Foerster, Jorge Vergara, José Aylwin, por nombrar algunos. Llama inte-

⁸ Sector perteneciente a los que es actualmente Chile entre el Biobío y Chiloé.

⁹ Sector correspondiente a lo que es actualmente Argentina y que involucra las Pampas y Patagonia.

¹⁰ Molina, Raúl, 1995, “Reconstrucción de los Enoterritorios”, en: *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*; Institutos de Estudios Indígenas UFRO; Temuco-Chile.

¹¹ Hay un primer trabajo de este autor, que trabaja el tema de la identidad; ¿identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicancias teórico prácticas; en *Rev. Pentukun* N° 2; Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.

¹² Martínez, Christian, 1995, *Comunidades y Territorios Lafkenche, los mapuche de Rucacura al Moncul*; Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Temuco. Pág. 13.

¹³ Barth, Fredrik (comp.) 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México. Pág. 17.

resantemente la posición frente a la noción de territorio del Director Nacional de la CONADI de ese tiempo, Mauricio Huechulaf Cayuqueo, quien más tarde es removido de su cargo por no autorizar las permutas ligadas al caso Ralko.

... la situación actual puede caracterizarse en términos territoriales como un período de gran importancia, debido a que se encuentra en juego la integridad territorial de las comunidades, que se ven amenazadas por proyectos de desarrollo que no tienen relación directa con el etno-desarrollo¹⁴.

Cabe mencionar que la colección antes mencionada toma el concepto de territorio en torno a la localización desde la perspectiva mapuche y a describir hábitat y formas de vida, pero deja de lado la reivindicación territorial centrándose exclusivamente en la propiedad dejada por el título de merced, reconocimiento del Estado que se desarrolló en el período entre 1881 a 1929 y de la cual quedaron excluido los Williche de las actuales provincias de Llanquihue y Chiloé. Cabe mencionar que la Colección abordó a todos los pueblos indígenas, pero para el caso mapuche quedó incompleta la Araucanía, en la cual no se publicó la provincia de Malleco y no se realizó la investigación para el caso de Cautín, pareciera ser peligroso abordar el tema de la propiedad. ¿Qué más sería abordar el tema del territorio basado en el derecho internacional?

Con una visión distinta se escribe hacia 1997 *Ralco. Modernidad o etnocidio en territorio Mapuche*, compilación a cargo del antropólogo Roberto Morales. En la cual el concepto territorio es la del territorio vivido, centrado en todos los planos culturales, no es la simple la propiedad, se enfoca en el derecho de

oponerse legítimamente a un megaproyecto como es una central hidroeléctrica. Existe una orientación al ver a un actor social planteando sus propuestas y su lucha, a partir de la relación del territorio en un pasado, en el presente y en un futuro. Basada en una visión parecida estaría Marcos Gutiérrez, en cuanto a las sociedades y la construcción territorial:

"... importa reflexionar,..., como se comportan los individuos y las sociedades en relación al proceso de construcción de un sistema territorial, en un espacio geográfico que tiene una organización y un ordenamiento funcional a los individuos y a las sociedades que la ha concebido. En otras palabras, la sociedad mapuche organiza y organizaba su espacio y concebía su territorio en su función con que contaba para ello, y los requerimientos que su grado de organización socio-cultural le demandaba¹⁵.

Como se aprecia, la territorialidad implica un acto de soberanía y, por ende, política, pero al mismo tiempo nos lleva a la visión desde la perspectiva social al generarse una opción de vida. Visión que desarrolló el Proyecto Mapu-Territorialidad, la cual aborda los aspectos presente en los procesos de construcción de estas realidades¹⁶. En estos escritos vemos la interrelación de los diversos actores, principalmente a partir de los siglos XIX y XX se aprecia la actual conformación de este territorio y el surgimiento de lo que nosotros denominamos antagonismos territoriales a partir de una formación social y económica, y por ende espacial:

"Tenemos que tener presente que los agentes son componentes de una sociedad específica, como lo es una formación

¹⁴ Molina, Raúl & Correa, Martín, 1996, Territorio y Comunidades del Alto Biobío; CONADI; Chile. Pág. 8.

¹⁵ Gutiérrez, Marcos, 1998, "La territorialidad en el proceso de ocupación de La Araucanía: un enfoque Geográfico- Histórico"; en Rev. *Pentukun* N° 9; Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Temuco. Pág. 63.

¹⁶ Se pueden analizar las siguientes publicaciones:

Aylwin, José (comp.), 2001, *Políticas Públicas y Pueblo Mapuche*, Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

McFall, Sara (comp.), 2001, *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*, Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

Morales, Roberto (comp.), 2001, *Municipios: Participación (o exclusión) mapuche*, Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

Mariman, Pablo (comp.), 2002, *Parlamento y Territorio Mapuche*, Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

Morales, Roberto (comp.), 2002, *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*, Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

social y económica, y sus instituciones buscan plasmar en el territorio su visión de mundo para dar forma a su sociedad y que se mantenga como unidad étnica en el tiempo. Temuco puede ser catalogada como una *Sociedad Fronteriza*, articulada marginalmente a la economía y sociedad nacional, al igual que su proceso de globalización. Es una sociedad en la que se emiten discursos políticos e ideológicos con los cuales se plantea cuál debe ser el uso correcto del territorio, o sea, la *cosmovisión fronteriza*, en parte formada por la herencia cultural occidental y, por otro lado, por su carácter de *frontera étnica*, ante la cual la presencia y relación con el "otro" es explicada con categorías como: *mapuche = mal uso de la tierra*, *mapuche = flojo*, *mapuche = falta de educación*. Como podemos ver, la diferencia es expresada incluso en un maniqueísmo en lo cual chileno = civilizado, chileno = buen uso del territorio, etc.¹⁷.

Es así como del concepto de territorio se comienza a evolucionar a la configuración del espacio, no es la reivindicación del espacio, sino la construcción de él lo que se encuentra en juego. Es así como el concepto de territorio es significativo para algunas comunidades mapuche hacia el 2005:

"... el concepto de Territorio se constituye sobre la base de los elementos materiales e inmateriales. Los elementos materiales son las tierras donde habitan los pueblos indígenas y los recursos que hay en ellas. Los elementos inmateriales son el patrimonio cultural e intelectual, las leyes, las costumbres, sistemas de tenencia, forma de organización e instituciones. En síntesis, territorio indígena involucra que las comunidades poseen las tierras y los recursos naturales del espacio en donde habitan e influyen y se desarrollan autogestión política, económica, social y cultural de dicho espacio"¹⁸.

De esta manera, queremos ver este análisis, en cómo se construye el territorio mapuche a partir de sus propios actores. Basado en lo material e inmaterial, en lo histórico, presente y futuro, en el proceso a generar autogestión evaluando desde sus perspectiva lo que han construido y su visión de futuro.

Análisis histórico de la construcción del territorio, desde la perspectiva étnica

La historia mapuche, inserta en un proceso de reconstrucción territorial, puede ser desarrollada desde dos perspectivas dominantes de conocimiento, la ciencia occidental y el *Kimun Mapuche*. Esto se produce por distintos motivos, sea por los niveles y objetivos que se propone el investigador y/o los "sujetos-objetos", sea por la acción dialéctica en la metodología, puesto que involucra una construcción social, e incluso por los contextos en que es producida la historia como discurso ideológico. Esta historia debe sobrepasar dos riegos clave, como son la relación de dominación entre *winka* y mapuche, estableciendo una frontera étnica y la autorreferenciación sin la crítica interna.

A continuación desarrollaremos una explicación acerca del uso y el sentido de la Historia en un proceso de reconstrucción territorial, a través de la descripción y el análisis crítico, y la utilización de ciertas fuentes y no de otras

Para la utilización de las fuentes, el historiador convencional se encasillaría fundamentalmente a las fuentes documentales, esto quiere decir, a documentos escritos; para ello se debe identificar dónde se encuentran dichos documentos. Para nuestro caso, las fuentes se localizan en el Archivo Regional de la Araucanía (ARA), esencialmente en los Fondos Intendencia de Cautín, Gobernación de Imperial, Memorias Ministeriales, Boletines de Leyes y Decretos, Juzgados Criminales y Civiles de Nueva Imperial y el Conservador de Nueva Imperial, puesto que en él se encuentra

¹⁷ Caniuqueo, Sergio, 2005, *Wiñon Mapuche Kisügünehual*. De la reconstrucción territorial a la soberanía mapuche, Tesis para optar al grado de Licenciado en Educación, Universidad de La Frontera, Temuco. Pág. 29.

¹⁸ Figueroa, Noelia (responsable de la edición), 2005, *Aprendizaje para la autogestión territorial Mapuche*, Experiencias de cinco organizaciones territoriales indígenas, Inédito. Pág. 19.

la primera disposición de ordenamiento territorial ocurrido con las comunidades indígenas, el Fisco y los particulares.

Al revisar los fondos, fuimos encontrando que el trabajo con fuentes documentales del siglo XX obliga a diseñar una nueva metodología de construcción de la historia. Esta consiste en unir fragmentos para construir cuadros coherentes, principalmente de la acción estatal, diluyendo la historia mapuche propiamente tal. La producción estatal se orienta en recopilar datos exclusivamente para sus intereses y objetivos a cumplir, por lo cual, no permite conocer una historia acabada de los territorios. Por ejemplo, las Memorias Ministeriales se orientan a informar al ministerio pertinente, el cual, a su vez, desarrolla un informe final para informar al Congreso. Estos informes tienen una visión temporal, anual en la mayoría de los casos, y sintetizan el trabajo administrativo realizado en sus materias pertinentes. Esto tiene que ver con los tipos documentales¹⁹ que necesita la administración estatal y los formatos que estos poseen. Una memoria ministerial es redactada para ser enviada al Congreso, teniendo un carácter de cuenta pública y sustentada por una medida legal. Por otro lado, la Memoria emitida por un comandante de la frontera tiene un carácter técnico acerca de los avances y tareas que debe ejercer de acuerdo a lo propuesto por su ministerio²⁰. Los informes, de anexos como documentos, son materias más específicas y tienen que ver con el cumplimiento de una acción, la cual, a su vez, puede estar relacionada con un objetivo estratégico planificado por el ministerio o por el encargado de ejecutar la acción. Por ejemplo, en la Memoria del Ministerio de Guerra y Marina de 1867 se encuentra la Memoria entregada al Congreso y en ella hay un apartado que se denomina **Ocupación de la costa de la Araucanía**, ubicándose, en los anexos de dicha memoria, la Memoria del Comandante de la Alta Frontera, Cornelio Saavedra, titulada **Memoria de los Trabajos Emprendidos en la Ocupación Militar de la**

Costa de la Araucanía en el Año de 1867, al interior de la documentación que acompaña a la Memoria hayándose el Informe **Reconocimiento del río i barra del Toltén**. Informe y estudio de las desembocaduras de la Cuenca del Toltén y Queule remitido por el Teniente 1° Francisco Vidal de Gormaz. Fuera de ello se encuentran las órdenes escritas. Podríamos agregar que las estructuras de estas Memorias se caracterizan por entregar una serie de documentos a manera de anexos para establecer las responsabilidades políticas y técnicas, así como la competencia de cada agente dentro de una estructura jerárquica como la que posee el Estado.

Para el caso de los Fondos de la administración local encontramos la Intendencia de Cautín y la Gobernación de Imperial. Ambos nos entregan valioso material para trabajar la relación Estado y Pueblo Mapuche. Para el caso de la Intendencia de Cautín, encontramos información, en términos temporales, de 1895 a 1975, añadiendo que es una información basada en la antigua división política administrativa que tenía el Estado antes de la creación de las regiones en 1980 y que correspondían a provincias. Este Fondo contiene tipos documentales que van desde las Memorias de Intendencia, Gobernaciones y Municipalidades, decretos ministeriales, de Intendencia y Gobernaciones, informes, oficios, resoluciones y cartas; por un tema de tiempo no explicaremos en qué consisten todos los tipos documentales, sino los que tienen mayor relación con la construcción de Historia de los territorios mapuche.

Las materias tratadas son diversas, pero las podríamos clasificar en dos grandes líneas: flujo de las estructuras estatales y relación con la sociedad civil chilena. De la documentación que nos podría interesar y que revisamos se encuentra la producida por el Protector de Indígenas entre 1900 a 1928. Los oficios enviados por el Protector van dirigidos al Intendente para que establezca procedimientos a seguir,

¹⁹ Los tipos documentales revelan la jerarquía institucional, así como evidencian la relevancia y contenido de un documento. Los tipos documentales son convenciones establecidas dentro de las prácticas institucionales y muchas veces sustentadas en normativas legales. Poseen en muchos casos un valor de carácter público.

²⁰ Aquí el tipo documental es la memoria, la cual tiene un formato para ser escrito. Lo que diferencia una y otra es el carácter político y público de la primera, en términos de su fin u objetivo a cumplir como producto, mientras que la memoria desarrollada por un subalterno en la jerarquía estatal, cumpliendo con el mismo formato, se opone por el carácter técnico y orientado a una administración interna.

apoyaban el desempeño para cumplir con sus funciones, muchas de ellas relacionadas con procedimientos policiales y otras con investigaciones acerca de sucesos denunciados por indígenas, particulares o funcionarios públicos. Llama poderosamente la atención la función del Intendente, no en su proceder como sujeto, sino como agente del Estado circunscrito a un poder como el Ejecutivo, delimitado a ejercer ciertas funciones de carácter administrativo, al contrastarlo con una función que raya en el carácter judicial, estableciendo "sentencias" a favor o en contra, o si procedía traspasar a algún juzgado. Por ejemplo, nos encontramos con el reclamo del señor Luis Ubeda²¹, ex militar, que recibió una hijuela por el Ministerio de Tierra y Colonización, en el cual hay un expediente, no completo de este caso, de disputa entre el militar y el *longko* Lorenzo Paillao²². La causa muestra gráficamente el accionar estatal, de los privados y de los indígenas, lamentablemente la causa no se encuentra completa y por lo tanto desconocemos el desenlace de esta disputa. Por los datos entregados en ella se sabe que los terrenos en disputa se ubicarían frente a la ciudad de Carahue, cruzando la ribera sur, lo que hoy sería Koyawe, que es uno de los territorios que actualmente estamos estudiando. Sin duda, aparece como una pista atractiva para historiar; se puede corroborar con la gente del territorio los datos; se puede seguir la causa investigado en el Juzgado de Nueva Imperial una causa de agresión propinada a la comunidad de Lorenzo Paillao y Pedro Vergara por parte de la Policía enviada por orden de la Intendencia; sin duda, un hecho de estas características es probable que haya salido en la prensa de la época; podríamos revisar los conservadores y los títulos de merced para corroborar la legítima propiedad; etc.

Pero volviendo a nuestro contexto, no podemos decir que a la gente del territorio no le interesaría, de hecho sí le interesa, pero obliga iniciar una investigación ante la cual no están en condiciones de asumir por los tiempos y recursos que deberían seguir; y para el caso

de nosotros, que apoyamos este proceso de reconstrucción, tampoco contamos ni con los tiempos ni son los recursos para desarrollarlos. Para ser más gráficos analizaremos los pasos necesarios con las respectivas dificultades.

Primero que nada, los Fondos documentales del ARA no poseen la suficiente descripción archivística para encontrar datos tan particulares. Por ejemplo, la Intendencia de Cautín tiene más de 620 volúmenes y la Gobernación de Imperial por lo menos unos 100 volúmenes, sin embargo, en los catálogos no aparece el productor de los oficios o informes, como ser el Protectorado de Indígenas, solo queda registrado como oficio recibido o despachado; es por ello que un trabajo de estas características implica revisar cada uno de los volúmenes. Otro inconveniente es la forma en que el Estado organiza sus informaciones y documentos. En la mayoría de los casos, podríamos decir que faltan criterios de organización en la información, se carece de la lógica de organización documental, como son los expedientes, que es el orden en el cual se dio el proceso, con todas sus etapas, desde su inicio hasta su resolución; solamente los juzgados trabajan con esta lógica. Cabe señalar que este desorden administrativo de la información y la falta de una centralidad que permita ordenar y clasificar correctamente a los expedientes y tipos documentales, hacen que la información se encuentre dispersa, muchas veces repetida, pero sin ser ubicada, haciendo que dificulten aspectos administrativos, como la toma de decisiones o que estas se tomen sobre una información parcial e incompleta.

En segundo lugar encontramos el estado de conservación de los documentos, lo cual dificultaría el trabajo investigativo para las personas de territorio que quisieran dedicarse a este tema. Mucha de la documentación ha sufrido deterioro, no por la destrucción del soporte papel, sino por la disolución de tintas a través del tiempo; los más afectados son los papeles que se encuentran entre 1900 a 1930.

²¹ Fondo Intendencia de Cautín, volumen 11, f 1-31 y 154-159. ARA. Cabe señalar que los productores documentales no son solamente instituciones del Estado, como informes y oficios, también se encuentran los particulares y otras instituciones, como Conservadores y Notarios.

²² Esta causa ha sido trabajada por Florencia Mallon, en la cual logra mostrar la articulación poder central, poder local, uso de la fuerza y finalmente el resultado de Lorenzo Paillao y su familia, quienes son radicados en 1907 bajo el nombre, en el título de merced, de Paillao Curtivil, en el sector de Güedaquintuhue, en Carahue. Ver Mallon, Florencia, 2004, *La sangre y el copihue. La comunidad mapuche de Nicolás Ailio y el Estado chileno 1906-2001*, LOM Ediciones; Chile. Págs. 40-43.

Si quisiéramos trabajar los Juzgados, solo los de Temuco están descritos (un fondo judicial puede tener más de 30.000 causas). El Juzgado de Imperial, en el cual se encuentran juicios de la Gobernación, que involucraba Puerto Saavedra, Carahue, Nueva Imperial, Cholchol, entre otras comunas, no están descritos, solo hay un catálogo que indica la cantidad de causas por años, por lo cual el trabajo se dificulta. Para el caso de consultas de periódicos entre 1884 y 1910, aproximadamente, no existen reproducciones accesibles en regiones, por lo que habría que hacer un trabajo en el Archivo Nacional.

Por los tipos de Fondos y tipos documentales que maneja el ARA, podemos concluir que posee la característica de ser un archivo intermedio e histórico. Es intermedio si tomamos como criterio la vida útil de los documentos que todavía poseen valor para la administración pública y a las personas en general para ser ocupados en procedimientos administrativos. En el mismo sentido se agrega la característica de archivo central, al cual se traspa la información de los archivos de gestión, que es donde los documentos transitan con su vida útil en forma más activa. Por otro lado, es histórico en el sentido que mucho de estos documentos han pasado su vida útil y son conservados para responder al quehacer de la investigación propiamente tal. Por último la característica de Regional del Archivo responde al cúmulo de documentos que son propios del quehacer administrativo de la región. Como apuntábamos en párrafos anteriores, el ARA es el archivo de la gestión estatal en la región y con ello nos dice que podemos establecer la relación pueblo mapuche y Estado, y solo de manera indirecta nos ayuda a realzar hechos históricos documentados que tienen una interpretación en los territorios, pero no necesariamente logran ser concordante o van a llevar a una historia completa de los territorios mapuche o de las comunidades o del propio pueblo mapuche.

Otro archivo, con características similares al ARA, es el Archivo de Asuntos Indígenas. En él se conservan tres Fondos destacables, los Títulos de Merced, los Juzgados de Indios y las Carpetas Administrativas DASIN. Los Tí-

tulos de Merced han perdido su valor jurídico en cuanto a asignación de propiedad a partir del Decreto-Ley N° 2.568, dictado por la Junta Militar en 1979, que suprime y modifica la Ley N° 17.729, dictada en 1972 por el Gobierno de Salvador Allende²³. Hoy poseen un valor administrativo dentro de la actual Ley 19.253, dictada por Patricio Aylwin. Sin duda, se torna un documento relevante para los juicios de restitución de tierra y postulación al subsidio de tierras y agua, a ello se suma la calidad de indígena y la beca indígena. Los Títulos de Merced poseen un catálogo que permite una búsqueda rápida y segura. Por otro lado tenemos los Juzgados, los cuales poseen un índice para la ubicación de alguna causa, básicamente con el nombre del demandante y demandado: existen algunas causas identificadas por el nombre de la comunidad y, en algunos casos, está ubicada la materia del litigio. Para establecer un dato, solamente el Juzgado de Imperial posee 180 unidades de conservación, cada una de ellas con un número superior a las 30 causas, con materias variables de juicios, que van desde la restitución de tierras o de goces, partición, celebración de contratos de arriendos o de compra, tuición, manutención, etc. Hay que recordar que los Juzgados indígenas fueron afectados por dos leyes, la 4.802, que crea los Juzgados de Indios, siendo el decreto 4.111 que los rige de 1931 a 1961, y la 14.511, que fija los Juzgados de Letra de indios. Entre el primer período, que involucra 1928 y 1961, hay una preocupación por litigar básicamente en torno a la tierra. Para esto, el procedimiento era la partición de la comunidad, sin embargo, y pese a los conflictos, fue una pequeña parte de las comunidades que se subdividieron. Con Jorge Alessandri como presidente, se abre una nueva etapa en la legislación indígena que es desarrollada, más tarde, por el gobierno de la Democracia Cristiana de Eduardo Frei, en 1964, al hacer que el Estado comience a intervenir cada vez más en la vida de las familias indígenas y a establecer proyectos de desarrollo, en la cual la legislación indígena crea nuevos instrumentos y combinaciones en los mecanismos administrativos, como era la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), creada en 1953 (Silva Echeverría, 1966, 215), en la presidencia de Carlos Ibáñez del Campo, con Venancio Coñeapan como Mi-

²³ Montupil, Fernando, 1981, *Inche Tati. El Pueblo Mapuchu: Tradición Indómita en Chile*, CIERA, Managua - Nicaragua. Pág. 112.

nistro de Tierras y Colonización. Producto del Decreto-Ley N° 2.568 se anulan los Juzgados de Indios, pasando solo las causas de tierra a la Oficina del DASIN en el INDAP. Las demás causas pasaron a los Juzgados Civiles. Es por ello que este Fondo posee documentación de 1928 a 1978 aproximadamente. La valoración que posee este Fondo es que permite seguir la pista en la evolución del Estado para resolver el conflicto indígena, donde sin duda el trabajo territorial se hace más fácil, pero como anteriormente mencionábamos carece de un catálogo que describa en forma eficiente los contenidos de las causas.

Las carpetas administrativas son las creadas por el DASIN básicamente en la década del 60 para atender aspectos de la legislación indígena que tenían relación con asuntos más administrativos del quehacer comunitario, como expropiaciones para la construcción de escuelas, censos indígenas, etc. En términos temporales estamos hablando entre 1962 a 1978. Junto a esto se encuentran algunos tipos de contratos de arriendos, venta o prohibiciones o interdicciones de goces, figuras legales que se siguen desarrollando después de 1978. A partir del Decreto-Ley N° 2.568, las carpetas DASIN tienen un cambio en los tipos documentales que manejaban. Aparecen litigios interterritoriales con particulares chilenos, procedimientos de subdivisión de las comunidades, también se encuentran copias de las inscripciones en los conservadores y otros documentos referidos al proceso, como la compensación recibida por el Estado, la entrega de materiales, etc. Comienzan a surgir los conflictos intraterritoriales al interior de las comunidades, en una primera instancia, para impedir la partición; en un segundo momento, después de la división, comienzan los conflictos por materias de alteración de deslindes, servidumbres de tránsito, adjudicación de hijuelas, etc. A ello se agrega, con la acción del SERVIU, la prohibición de enajenar (vender) para la postulación de vivienda. Ante los reclamos, el DASIN genera expedientes, compuestos por los siguientes tipos documentales: cartas de particulares, informes legales, topográficos, de observaciones en terreno, actas en terreno, oficios y memorandos, etc., los cuales son reunidos y le dan forma al expediente, para más tarde ser sancionados por el director de INDAP Regional. En algunos casos,

pese a la información reunida, no se pueden tomar decisiones debido a complejidades del caso, para ello el director derivaba las causas a Juzgados Civiles para que resuelvan. También hay situaciones insostenibles, en las cuales los conflictos interprediales llevaron a la agresión, sobre todo por la subdivisión y los deslindes de los predios.

Analizando los contenidos de los Fondos uno ve con tristeza, como mapuche, el quebrantamiento de nuestras familias; donde parientes utilizan todos los medios para obtener un poco más de tierra o corregir injusticias entre los propios mapuche, donde los sentimientos generados son diversos: desconfianza, envidia, odios, etc. Sin duda, estas heridas han impedido el surgimiento de una organización que pueda acoger a todas las familias mapuche del territorio. Es distinto describir las rencillas a vivirlas diariamente con los vecinos y las familias. Creo que no es posible trabajar estas fuentes sin un procedimiento adecuado y una madurez de los territorios para asumir esta historia. Es fácil escribir en contra del otro, generar una imagen donde el otro sea responsable de mis penurias. Pero qué difícil se hace construir una historia para asumir los dolores, para perdonar y seguir adelante, para entender que fuimos parte de un proceso mayor. Para trabajar estas fuentes hay que despersonalizar al individuo, convertirlo en un cuadro estadístico y evitar que las personas se sientan representadas; es crear una amnesia. Es fácil trabajar los Juzgados de Indios cuando queremos ver la cara del usurpador, su acción en el tiempo y los métodos utilizados para eludir la justicia, simplemente porque nosotros nos transformamos en verdugos. Con ello no quiero decir que hay que abandonar las causas de usurpación, solo quiero equiparar una actitud: aquella que dice cómo hacernos responsable de nuestra historia y superarla, de cerrar el ciclo, como una vez lo mencionó Bonfil Batalla, para transformarnos en Historia; para abrir nuevos ciclos.

Ahora bien, si analizamos estos contenidos ofrecidos por las fuentes documentales, con las aspiraciones de Historia que urge a las personas de los territorios, no parece haber una concordancia entre ellos, primero que nada, no podemos afirmar que este tipo de documentos sean indiferentes a las personas del

territorio, ni tampoco que no sean necesarios, por el contrario, se ve como una urgencia. La diferencia entre lo ofrecido por los documentos no responde a aspiraciones acerca de la cosmovisión ni tampoco a un pasado reciente en el cual se busquen los puntos de unión. Los territorios en este proceso necesitan una historia coherente que le explique el pasado inmediato y los una; en el fondo, un nuevo referente ideológico, un nuevo proyecto de sociedad, nuevas orgánicas que permitan una nueva estructura representativa ante el Estado y le den coherencia interna, un marco de movilización social que permita la rearticulación y “reclutamiento social”, utilizando el concepto de Stuchik. Lo peligroso de esta idea es caer en un racismo, en una visión fundamentalista que vaya creando una ideología de la exclusión, así como ocurrió con nuestro pueblo. Como mencionaba anteriormente, es fácil construir una historia donde no seamos responsables de nuestros infortunios, en plantear conceptos como la deuda histórica que el Estado tiene con nosotros. Sin duda, hay que analizar esta construcción histórica como parte de un proceso de liberación nacional. Para ello uno de los primeros pasos es la descolonización ideológica. Aquí es donde la gente mapuche se orienta en dos conceptos fundamentales para hablar el tema de la historia o el *kuifi*, como sistema temporal. El primero, relacionado con el pasado lejano y que tiene las siguientes denominaciones, *Rüf kuifi em, Füttra kuifi o Wera füttra kuifi*²⁴. En ella se manejan los conocimientos filosóficos o cosmovisionales, en el fondo son los sistemas ontológicos, epistemológicos y éticos que le dan forma a la sociedad mapuche a partir de un constructo teórico y social. El segundo concepto está orientado con la memoria colectiva y que se denomina *we kuifi* o ella *kui-fi*, que básicamente está orientado en lo que

pasa en el *Wayontu mapu* (ibíd.) Para nuestro caso analizaremos la Historia de los territorios vistos desde el segundo concepto: para este fin la gente ha establecido cinco categorías: lugar de origen, asentamiento del lugar, lugares comunes y espacios públicos, apellidos y mención de sus fuentes.

Reconstrucción territorial en Koliko²⁵

Análisis geográfico

El territorio de Koliko se encuentra, según la categoría utilizada por el Instituto Geográfico Militar, en la unidad natural denominada cordillera de la Costa; en la subunidad conocida como Interfluvio Imperial-Toltén²⁶. Se caracterizan por la irrupción que genera la acción fluvial, como modeladora, frente a la cordillera de la Costa. Esta acción no es menor, ya que visto desde una perspectiva orográfica tenemos como acción determinante en la cultura la presencia del río Imperial, el cual se establece como ruta de comunicación entre las comunidades costeras y el interior, más conocido como Depresión Intermedia o Valle Central. Bajo esta misma visión, el territorio es parte de las estribaciones de un sistema que se encuentra en esta cordillera de la Costa cercenada, que es las estribaciones de la cordillera de Nahuelbuta; de ahí que el territorios se caracterice por la cantidad de cerros, o en términos geográficos, “*ocupado por colinas bajas de formas redondeadas, ampulosas, pero de perfil algo cóncavo; la carta topográfica las presenta con altitudes de 200 m*”²⁷ compuesta y moldeados por sedimento fluvial, encontrándose quebradas y cerros con arista, fuera de una gran vegetación.

²⁴ Ancalaf, Gladis; Huenchulaf, Ernesto & Cárdenas, Prosperito, 2004, *Nociones de Tiempo y Espacio en la Cultura Mapuche. Guía didáctica para el profesor. Nivel Básico I*, Centro de Desarrollo sociocultural Mapuche, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Temuco-Chile. Pág. 24.

²⁵ Los datos trabajados se desarrollaron en el marco del trabajo de Investigación Acción participativa en las reuniones talleres de COPAG, que era la formación de un grupo de apoyo a la gestión territorial previas a los talleres de microplanificación territorial; cada territorio poseía su grupo de gestión nominados por los mismos territorios. Otros datos utilizados se encuentran dentro de la investigación sociocultural desarrollada por Ernesto Huenchulaf en el marco de la construcción de Planes Territoriales de Desarrollo para los territorios de Koliko y Koyawe, financiado por el Programa ORIGENES. Huenchulaf es *Elche* de Ragiñtulewfu (el concepto se refiere a las personas que cultivan el *Rakizuam* y *Kimun* mapuche), Director del Centro de Desarrollo Sociocultural Mapuche, dirigente y activista en distintas organizaciones mapuche desde la década del 80 a la actualidad.

²⁶ IGM, 1985, Atlas de la IX Región de La Araucanía, Instituto Geográfico Militar, Chile. Pág. 51.

La modelación que deja la acción hídrica hace que el agua se ubique en las partes bajas del territorio a través de múltiples esteros que cortan los cerros y lomas existentes. Esta se convierte en una de las formas de acceso al agua; otro acceso son las napas freáticas (aguas del subsuelo) distribuidas en las cercanías de la posición del río (ver capa de napas freáticas en el Atlas Regional). Estas características orográficas se transforman, al mismo tiempo, en las amenazas que sufre actualmente el suelo en su uso, dos consecuencias debido a la acción pluvial. Una es la anegación²⁸ de las zonas bajas por saturamiento del suelo, la otra es la inundación²⁹ debido al aumento de los cauces del río Imperial y esteros que componen los territorios. Esto se acrecienta con la acción antrópica (la acción del hombre), sumándose como una amenaza la acción forestal y la exterminación del bosque nativo, pues la forestación potenciaría la erosión hídrica, al lavar la tierra de todo nutriente a través del escurrimiento superficial.

Pudimos constatar en terreno la acción de algunas medidas paliativas y de beneficio a la forestación, como son los surcos que frenan en parte el escurrimiento, aprovechan los nutrientes arrastrados por el agua y que se depositan en estos surcos donde se plantan los árboles. Esta acción se denomina “cota de nivel” y es bonificada por la CONAF y el INDAP como medida paliativa frente a la erosión, en su mayoría de laderas, ya que se presenta como un riego natural³⁰, lo mismo que la plantación de exóticos.

La acción forestal descompensa la composición química de los suelos, a diferencia de la existencia del bosque nativo, puesto que este es un ecosistema que cumple una función multipropósito dentro de la vida mapuche. El bosque permite el surgimiento de una diversidad de flora y fauna, que le provee al suelo un crecimiento y una mejor distribución de los nutrientes, manteniendo una homogenei-

zación de la composición química del suelo; proporciona la generación de *lawen* (remedios) dentro del sistema medicinal mapuche; suministra frutos y plantas comestibles estableciendo una dieta diversa, compensada con los animales existentes en el ecosistema; se encuentra la madera para la construcción de viviendas para el clima regional; y facilita la recolección de la leña necesaria para la calefacción.

En los suelos, que van desde los rojos arcillosos hasta la roca metamórfica, se encuentran mayoritariamente las clases IV, VI, VII y VII³¹, siendo la clase IV la más apta para la agricultura; el resto puede ser invertido en la producción forestal, coincidente con el pronóstico del Atlas Regional, aportando que las personas de los territorios, hoy en día, estarían optando por los bosques a las plantaciones forestales.

Podemos agregar que, desde el punto de vista de la localización y conectividad, la ciudad de Carahue aparece como el gran referente. En el caso del territorio de Koliko, se ubica a 5 kilómetros (aproximadamente) al norte de la ciudad. La cercanía a la ciudad explica, en parte, que se haya impedido al territorio poseer su propio cementerio, puesto que antiguamente poseían un *eltun* (cementerio mapuche) que nunca fue autorizado, teniendo que usar el cementerio de la ciudad hasta ahora. Por otro lado no cuentan con una estructura de salud, viéndose obligados a recurrir a la ciudad para atender sus necesidades médicas. Koliko mantiene solo una escuela básica de carácter municipal. Para trámites organizacionales y algunos temas relacionados con la salud, Temuco sigue manteniendo una gran influencia, tanto en la parte administrativa como en los servicios que posee, que van desde las prestaciones médicas a otros ámbitos relacionados con la economía. La producción comercializable todavía se articula hacia Carahue.

²⁷ Ibid.

²⁸ La anegación se produce por la saturación de agua en el suelo en el proceso de infiltración, por lo general ocurre en las partes más bajas y muchas veces es potenciada por el agua de escurrimiento superficial.

²⁹ La inundación ocurre cuando un caudal aumenta, desbordándose y ocupando superficies.

³⁰ Ibid. 93.

³¹ Ibid.

El territorio de Koliko y su conformación histórica

Historia, asentamiento y familia

La mayoría de las familias de Koliko manejan la información que su población obedece a unos 150 a 200 años de asentamiento. Los datos históricos los obtuvimos en la segunda reunión de COPAG en el territorio (28/10/2004). Los comuneros de la comunidad Pedro Curriñir reconocen que vienen del sector de Arauco, de Cañete principalmente, lo mismo que la comunidad de Antonio Chaucono. Mientras que gente de la comunidad Antonio Levío, identifica su sector de origen en Nacimiento y Negrete, para el caso de la comunidad Andrés Maliqueo solo reconocen que poblaron dicho espacio. Lamentablemente no tenemos la versión de la Comunidad Pedro Huilipan. Según el informe redactado por Ernesto Huenchulaf, para la primera etapa de la ejecución del PTD, describe lo siguiente:

“De acuerdo a los antecedentes testimoniales de los miembros del lof, podemos aproximarnos a las formas de asentamiento y característica de movilidad territorial de las familias que actualmente constituyen la población del territorio de Kolüko. Se produjo a través de grupos de familias o xokinche (núcleo familiar) que al parecer provienen de una sola raíz. Una vez que llegaron, cada xokinche se fue estableciendo en un espacio determinado, todos alejados. “...aquí, en ese tiempo llegó una sola familia, fue un gran grupo de familia, ahora ya no son toda las mismas familias, siempre llevan distintos apellidos, ¿no?, pero antiguamente era una sola, según la familia de nosotros también viene de ese lado” (Julio Cayuqueo, Lonko de Chaucono, septiembre de 2004). Cuando el lonko Julio se refiere a que también provenían del mismo lado se refiere a que un tiempo fueron inmigrantes lafkenche y que tenían su origen anterior por el lado de Negrete. “Pichi allküpan feichi zugu, inchiñ xipaiñ iyiu Negrete püle pikefuiğün taiñ pu fuchakeche, fei inaltu nopaiñ lafken pigün, fei ta akuigün Tirua mapu püle fey püle rukaigün, fei ka akuig Xofürwe püle, fey

püle ta kiñe küyen parece mülepaigün fey adentuülaigün, ka xipaigün ka akuigün ta monkul pigechi mapu, ka semana paigün rukaigün, ka azentulafigün chi mapu, ka xipaigün fei, fey akuigün ta chi Cham-püllü pigechi mapu, pu fuchakeche faw anüpaigün”. Como todo proceso tiene su propia dinámica, en este caso las familias Lafkenche con los emigrantes que se establecieron en Kolüko, en un comienzo mantuvieron relaciones sociales familiares; tal como lo señala en propio lonko Julio Cayuqueo “muchas veces se visitaban antiguamente o cuando ellos pasaban con kollof (cochayuyo) en esos años ellos eran parientes por eso llegaban acá”. En resumen se puede afirmar que en el territorio de Kolüko todas las familias actuales tienen un tronco de ascendencia y procedencia común, Tuwün Küpan, aunque en la actualidad existan diferentes apellidos”.

Reforzando lo expresado por el lonko Julio Cayuqueo, la comunidad Antonio Levío agrega las causas de la movilidad de población:

“Nuestras familias antiguas venían arrancando de la guerra desde Arauco, perseguidos por los españoles. Vivían específicamente donde se encuentra Negrete y Nacimiento, venían de esos lugares arrancando de la guerra, buscando tierras donde quedarse”³².

Recordemos que la Primera Parte es relatar la historia de la comunidad, por lo cual, como actividad, cada una insertaba en ella lo que creía relevante, en el fondo la historia se convierte en un ejercicio de la memoria colectiva del grupo social, un proceso reivindicativo. La mayoría de ellos plantearon el tema del lugar de origen, lo que bajo el concepto mapuche se designa como *Tuwün*, refiriéndonos a las pautas sociales que se generan en un espacio determinado, y el *Küpan*, que se refiere a la circulación de ciertos conocimientos, actitudes y características de un grupo familiar. Sin duda, la última frase referida a las visitas y los productos que estos comercializaban era en el fondo la matriz cultural que alguna vez fue parte de ellos y que fundieron en sus personalidades individuales y colectivas.

³² Comunidad Antonio Levío, 2003, Plan de Desarrollo de Comunidad, Programa Orígenes. Carahue-Chile.

Analizando la segunda cita de la Comunidad Antonio Levio, y retomando parte del marco teórico, vemos que la movilidad de la población era intensa, pero, al mismo tiempo, poseía objetivos que no se mencionan en el texto. Un tema es huir de la guerra, atribuyéndole un factor de movilidad o desplazamiento de la población, pero otra es aceptar un lugar de asentamiento. Como vemos, traen un *tuwün* lafkenche, lo mismo que su *küpan*, lo lógico era que buscaran un espacio frente al mar, puesto que existían vastas zonas desocupadas, los mismos relatos hablan de distintos sectores por donde transitaron. Hay gente que nombra como parte de los asentamientos temporales anteriores a Champulli y otros a Puerto Saavedra en la costa, los Cayuqueo nombran su paso por Malalche (en Cholchol), Boroa y Ragiñtuleufu, con ello podemos concluir que el movimiento no se desarrolló de manera planificada, pero el fondo es que justamente eran una gran familia y que al reencontrarse en Koliko fue uno de los elementos que potencializaron el asentamiento. Fuera de esto, el territorio cumplía con las condiciones ambientales que ellos aspiraban, perfectamente podrían haberse quedado entre Rucacura y el río Moncul, como otras comunidades provenientes de Arauco lo hicieron, como lo relata la investigación de Christian Martínez. Este autor identifica la acción extractiva del mar como causa de asentamiento, y a los cerros vírgenes como una limitante al desarrollo de la agricultura (1995; 50-51). Para nosotros, como la manifestamos anteriormente, vemos al bosque como un ecosistema que articula recursos materiales y espirituales, ya que los *winkul* (cerros) y *mawiza* (montañas) poseen sus *gen* (dueños), los cuales son fortalezas espirituales para el mapuche. El bosque es, además, una unidad productiva que estimula la caza y la recolección, esto se suma a la extracción marina, sea la pesca y la marisquería, la cual genera excedentes y capacidad de intercambio comercial, existiendo una última articulación, la horticultura, todo ello genera un sistema alimenticio y económico, que fortalecen un sistema de creencia particular desarrollando la identidad territorial. Esto es una elección

cultural, de ahí que es necesario reflexionar acerca del planteamiento que Henschlaf expone, respecto a lo que refiere a Koliko:

“El fenómeno que se puede inferir en este proceso de reasentamiento es el surgimiento de nuevas identidades o tal vez es un cambio o transformaciones identitarias. De ser lafkenche pasan a desarrollar un sistema de vida relacionado principalmente con la tierra, Wenteché. Siguiendo con la consanguineidad común, don Julio manifiesta, “yo por lo que vi un poco en el Título de Merced, ahí estaban los fuchakeche Lonko, actualmente permanecen en los Títulos de Merced y también aparecen las personas; con qué familias se casaron, entonces de allá de Chanko el Abuelo, su abuela es descendiente de Koliko, el tío mío también, entonces entre Cayupil y queo³³, no sé si eso venían sin apellido o venían con algún apodo, cuando llegaron acá y aquí se pusieron nombre, aquí varias familias, aquí se encontraban los Cayuqueo, los Curivil, los Huichaqueo y Rain, eran una sola familia. Yo escuché varias veces los weupin, pero uno hecha una pasadita no más, nunca le da importancia” (Julio Cayuqueo, Lonko de Chaukono) “... lo mismo ocurre en la comunidad Antonio Maliqueo, eso me conversaban también, algunos de ahí, por ejemplo están los Pichingual, Llancaleo, Levio, Currihual; eran todos hermanos y como eran nombres que se pusieron y los winka les puso como apellido, era el apodo” (ídem)

Como apreciamos, la unidad de un mismo *küpan* y *tüwun* es lo que hace posible la reconversión territorial. Es el capital humano, utilizando un lenguaje bourdiano, el que permite consensuar un espacio de asentamiento. Pero este proceso no es tan cerrado, involucra la conexión con otros espacios a través de mecanismos sociales, como los matrimonios. Por ejemplo, pudimos construir una pequeña tabla con algunos datos entregados por la comunidad Antonio Chaucono:

³³ La terminación *queo* tiene relación con el *kupan*, en cuanto a linaje, y *tuwun*, en relación a la procedencia, con ello se establece el *az mapu*, como anteriormente mencionábamos.

Cuadro de familias del territorio de Koliko

Familias emparentadas que llegaron	Lugares	Familias emparentadas que se han ido a otros lugares	Lugares
Curiqueo	Taife	Huenchual-Curiqueo	Com. Pedro Huilipan
Huenchual	Taife	Cayupil	Com. Pedro Curriñir
Toro	Chacay	Maliqueo	Com. Pedro Curriñir
Calil	Trapico	Cayuqueo	Calbuko
Curriñir	Antonio Levío	Cayuqueo	Llecomahuiza
Painecura	Andrés Maliqueo	Curifuta	Champulli
Huenchual	Lolokura y Antonio Levío		

Elaboración propia, para PTD Programa Orígenes.

Según los datos, la mayoría de las personas que circulan son mujeres³⁴. Milan Stuchlik reparó en este detalle al aplicarlo a las comunidades de Cholchol cercanas a Coipuco, estableciendo intensidad y distancia en el proceso de circulación de mujeres (1999; 36-38), delimitando una zona vital, que para nuestra conceptualización sería una unidad socioterritorial, como lo puede ser un *rewe* o un *kiñel mapu*. El cuadro, sumado a la composición de las familias, como lo señala don Julio Cayuqueo, nos indica que la mayoría de las mujeres circularon al interior de las 5 comunidades, manteniendo relaciones sociales hacia la costa, hacia el sur y, en menor medida, hacia la depresión intermedia. Es más, algunos apellidos, como los Huenchual, se han distribuidos al interior de los *lof* de Koliko. Siguiendo con la idea de las familias y la importancia en la construcción territorial, podemos ver lo que plantea la comunidad Antonio Levío:

“Nuestro primer lonko fue Antonio Levío, era un buen weupife y era palife de primera, el paliwe de la comunidad esta ubicado donde vivía él...”.

“El kupalme de esta comunidad es Llancaleo y Llancañir, después de los Llancañir cuando la radicación, los winka lo inscribieron como MENDOZA”.

Como se demuestra, el *küpan* marca el prestigio y la característica social de los *lofche*, primero que nada dice cuál es su conocimiento específico y el rol que cumple, por ejemplo Antonio Levío es *weupife* y *lonko*, por

lo cual aparece representado como un hombre respetable y con una legitimación para ejercer cargos y liderazgos, pues el *weupife* es el encargado del *Kuifi* (pasado) en todas sus dimensiones, un hombre con conocimiento del sistema filosófico, la historia de su pueblo, el *kimun* (sabiduría) y el *rakizum* (pensamiento) y capaz de utilizarlo como *longko*, con lo que el prestigio crece para su *lof*. Al identificar las familias el *Kupalme*, identifica al grupo encargado de transmitirlo a través de generación en generación al interior de la familia como en el *lof*. Como podemos apreciar, estos conocimientos tienen una vertiente familiar y una colectiva, por ejemplo en el caso de la comunidad Pedro Curriñir:

“Los Panchillos viven pocos porque la mayoría de la descendencia fueron mujeres. Al contrario los Cayupil aumentan, ya que tiene más descendiente varones. Esto se ve en la ocupación que tienen hoy en cuanto a la cantidad de hectáreas que ocupan las familias. Otros de los fenómenos es la de la familia Hidalgo, este era un winka que llegó a trabajar y se unió con los Curriñir, hace unos 60 años. De ahí que esta familia se haya multiplicado. Obviamente no aparece en el Título de Merced”.

Por ejemplo, en los apuntes tomados de la comunidad Pedro Curriñir, en el segundo taller de COPAG, hay un fenómeno que se produce en el *kimun* y la relación con el *kupalme*, por ejemplo si disminuyen los Panchillo, por los motivos que ellos los señalan, su *kimun* se va reduciendo, ya que se impone los

³⁴ Por el poco tiempo que tuvimos para trabajar la parte histórica, en el marco de la creación de los PTD no pudimos profundizar en las relaciones de parentesco, ya que esto equivaldría a un trabajo de más largo plazo.

conocimientos y prácticas del linaje paterno. Esto tiene un efecto político, ya que queda en minoría. Pero puede darse que el linaje mayoritario no posee los conocimientos para ejercer el poder, aunque pueden ser muy buenos en otras áreas, en este caso puede lograr mantener el poder un linaje menor. Para el caso de los Hidalgo, la gente ve que es una familia que ha aumentado rápidamente, con una visión distinta y que ha ido ejerciendo una cierta influencia más occidental.

Por último, también existieron las divisiones familiares y ello provocó el nuevo surgimiento de apellidos que actualmente se consignan en el territorio, como lo señalan en la comunidad Andrés Maliqueo: *"Todos eran de una u otra forma familia, pero como de repente se enojaban entre ellos y peleaban se iban poniendo apellidos distintos, para no ser familias entre sí"*.

En la comunidad Pedro Curriñi ocurre que los Nahuedñir pasaron a ser Nahuel. Por lo informado, serían más los casos.

Medio ambiente

Volviendo a la ocupación del espacio, la comunidad Andrés Maliqueo nos señala lo siguiente:

"...en ese tiempo eran montañas vírgenes, donde había mucho coligüe, maque, roble, quedaban los pellines. Nadie se atrevía a cruzar el bosque, ni siquiera el español o winka. Entonces llegaron los mapuche a habitar el territorio, primero que nada cuidar los animales y a trabajar, como hacer distintos tipos de artesanía en madera pellin, batea, canoa, poste para construir sus casas (ruka) Tuvieron que destroncar, sacar coligüe y rozar para tener más espacio para cuidar sus animales y también sembrar para sobrevivir de a poco".

Sin duda, los bosques proveían cercos naturales para el ganado, proveían de materia prima para elaborar artefactos de uso doméstico, presentaban una defensa para incursiones winka o mapuche. Es por ello que afirmamos que los ecosistemas responden a

múltiples propósitos en la vida mapuche, aun los wampo (canoas funerarias mapuche) estaban aseguradas para los ritos fúnebres. Incluso los mapuche hacen el análisis comparativo de forma inmediata, como ocurre con la comunidad Andrés Maliqueo:

*"Ahora hay más hectáreas limpias para trabajar, pero los terrenos ya están erosionados (lavados), por el agua lluvia o muy trabajado. Hay un 75% con pendientes severas y un 25% parejo, pero de esos 75% tienen la mitad ya plantaciones de pino y eucaliptos, por eso que las vertientes que antes habían ya no están. Por eso tenemos que tener mucho cuidado en poder mantener en buen estado nuestro poco terreno que nos han dejado nuestros antepasados. Porque esto fue ganado con la lucha y con orgullo tenemos que cuidarlo"*³⁵.

La gráfica con que las personas mapuche nos muestran su actual desprotección frente a la pérdida de los ecosistemas mapuche, obliga hoy a resguardarlos. Mencionan que la retirada de la vegetación nativa comienza a afectar a las aguas. El problema no se zanja aquí, el agua como recurso es utilizado para la agricultura, ganadería y el uso doméstico, por lo que cualquier intento de desarrollo intrapredial pasa por asegurar este recurso.

Aspectos culturales

Pero como señalábamos al comienzo de esta investigación, las relaciones interétnica son un elemento relevante al analizar los cambios sociales y la alteración de aspectos importantes en la cultura. La comunidad Antonio Levío nos muestra lo siguiente:

"Los Gijatunes antes era con un respeto máximo, cuando los lonko hablaban de gijatun nadie ni por más pobre que fuera se quedaba en la casa, todos asistían con la voluntad de participar, los lonko eran muy respetados, los capitanes hacían respetar lo que la machi y el lonko decían, las ceremonias en nuestro lof las ha dirigido una machi. Un lonko que se destacó en el lof fue Segundo Llancaleo que era de esta comunidad, los lonko tenían como grado,

³⁵ Notas de Campo. Reunión COPAG. Agosto 2003.

este lonko sabía kuipicar, sabía de kupalme de las familias del lof, pues todas las familias venían de un mismo lugar y les gustaron estas tierras cuando arrancaron de la guerra y aquí se quedaron”.

En la primera parte de esta cita, las personas plantean el modelo social anterior a la invasión militar, el hecho de la participación en los espacios socioculturales, como son el *Gijatun*, la disposición y el respeto, el rol y el mantenimiento de una ceremonia. Cabe señalar que en la actualidad existen varios *gijatunes* en el territorio de Koliko, pero lo que prima son las características de *gijatun*, que es dado por el *küpan* y el *tüwun*; como ellos lo explican, el elemento fundamental que sostiene al territorio en el origen familiar.

*“Antiguamente los lonko solucionaban los conflictos del lof, el palin era diferente, los jugadores se echaban grasa de caballo en el pelo para que no los agarraran o se cortaban el pelo bien corto, existía una preparación previa antes de jugar, no se dormía con la esposa, se tomaba agua de los palos huecos que se juntaba de la lluvia. ...recordamos en la actualidad existe un machi en nuestro lof, que es de otra comunidad, el *gijatun* ha cambiado bastante, se ha awincado, la rogativa de la machi no cambia, el *eluwun* (funeral tradicional) se práctica con la gente más anciana del lof, en nuestra comunidad ya no, el lonko que tiene nuestra comunidad en la actualidad es evangélico y renunciará a su cargo por esta razón”.*

Con esta segunda parte del relato, comenzamos a ver los efectos de la relación con el otro. El *palin*, como sistema normativo y de resolución de conflictos, no puede ser mirado como parte del ceremonial mapuche folclorizado, sin mencionar su función social que cumple. Con ello las personas nos muestran la existencia de una institucionalidad que aplica una resolución de conflictos en base al consenso y la participación, nos muestra los procedimientos que se forjaron en miles de años de libertad como sociedad, contraponiéndose al uso deportivo que tiene actualmente. Pero las ceremonias se han ido extinguiendo, la falta de recursos y la desactivación de los aspectos centrales de la cultura han llevado a lo que se describe en la segunda parte, a que el *eluwun* solo

se le realice a las personas más antiguas y el dejar los cargos por pertenecer a otra religión. Estos aspectos quieren ser revertidos por las personas del territorio, es por ello que son denunciados, puesto que se está en una situación de cambiar el presente, ellos han visto cómo la religión y la política partidista superpone otros intereses, abandonando los intereses del colectivo de origen; ante ello más adelante veremos las propuestas que las propias personas y los dirigentes del territorio ven.

Relaciones interétnicas en el siglo XX

Para cerrar este ciclo recurriré a una última cita que refleja las responsabilidades que todas las personas tienen frente al tema mapuche y que nos lo entrega la comunidad Antonio Levío:

“Nuestra vida acá fue buena si pensamos en lo que sufrieron nuestros antepasados en Arauco, pero esto cambió para nosotros cuando éramos niños y tuvimos que asistir al colegio, por nuestra cercanía con la ciudad de Carahue asistíamos a un colegio allá, ahí éramos mal mirados, nos trataban de indios y a las mujeres de chinas y otros insultos fuertes, esta época fue triste, como éramos pobres íbamos descalzos al colegio, pantalón a media canilla, camisa sin cuello, más mal nos miraban. Llevábamos de rokin un pedazo de pan o un poco de harina y nos instalábamos en la llave a comer agua con harina, nos molestaban por nuestra forma de hablar, no hablábamos bien el castellano. Esto de alguna manera nos fue alejando de nuestra lengua,..., nuestros padres querían que aprendiéramos el castellano, para que no se rieran de nosotros. En los años 50 ya no hablábamos tanto mapuzungun, pero igual hablábamos mal, hasta el profesor se reía...”.

Sin duda esta cita grafica lo que siente un país colonizado, con una ideología del otro como inferior, sin una defensa de su dignidad. Mucha gente rehúsa la historia y el trabajo al interior de la cultura, al igual que la intención de la Educación Intercultural Bilingüe, han visto la historia del siglo XX como una historia de penuria, de humillaciones, pobreza, y agresión. Una historia llena de privaciones, por lo cual no reivindicada en los aspectos

generales, solo salvo en aquello donde se pueda generar justicia frente al usurpador o en aquellos puntos que nos muestran radicalmente opuesto al *winka*, pero no en función del otro, sino en la posibilidad de levantar un nuevo referente capaz de sacarnos de la actual situación colonial. Como la gente relata, la educación no sirvió para que la gente hable mejor el castellano, en muchos casos fue un centro de tortura, de vejación de la dignidad, cuántos docentes se habrán reído de sus alumnos mapuche por no saber hablar, pareciera ser que la voluntad política por integrar al mapuche como igual nunca bajó de los discursos, fueron las diferenciaciones las que en cierta medida nos mantienen unidos, al decirnos los *winkas* con sus actitudes que no somos iguales a ellos.

La continuidad de la historia entre los cambios

Cuando se inició el PTD en el territorio de Koliko, una de las primeras actividades eran las reuniones informativas. Estas buscaban incentivar a la gente a participar en el Plan. Estas reuniones cumplían, en la práctica, un doble propósito, informar a la gente y recoger las inquietudes y los espacios para levantar una propuesta de trabajo cada vez más concreta. Para este trabajo se desarrolló una metodología; utilizar grabaciones y transcribir los planteamientos de las personas.

De esta manera comienzan a surgir los conceptos y categorías utilizadas por las personas, como el *kümelkaleal* (estar bien) (An-calaf; 2004;3) y su contrario, "no estar bien". Ocurre que muchas veces las personas no pueden definir directamente los conceptos y para eso se ayudan del contrario, identificando, por añadidura, los elementos del *kümelkaleal*. Por ejemplo, de aquí obtuvimos un listado de variables que indican estar o no estar bien:

1. La falta de comunicación. Para ello la pérdida del *mapuzungun* es un factor de "no estar bien" porque impide la comunicación entre el más joven y el más viejo. Como señalamos en nuestro marco teórico, hay palabras que no tienen traducción y veíamos en las historias de los territorios, que las personas

mayores no saben hablar bien castellano, con lo que no pueden expresar totalmente su pensamiento. Fuera de ello, las personas están de acuerdo que se hable bien el *mapuzungun* o el castellano a que se hablen los dos a medias.

2. Otro tema es el desconocimiento de la historia, sobre todo en los jóvenes. Esto genera que se pierdan los lazos filiales, que las personas se distancien entre sí, porque no comparten ningún proyecto común. Lo que lleva a pensar en la urgencia de la articulación de una educación mapuche, pues se evidencia que los problemas se están dando en tres niveles, familiar, intra-*lof* e inter-*lof*. Al no hablar *mapuzungun*, los jóvenes desconocen los discursos realizados en las ceremonias mapuche. Sin duda, aparece el concepto del *kuiñi* (pasado) para trabajar el presente, pues este concepto mapuche involucra el pasado en dos dimensiones, la cultural como sociedad y la relacionada con la historia vivida, ambos como elementos de reclutamiento social, de afianzamiento de la identidad, a tal grado que no se cuestione.

3. El debilitamiento de las relaciones sociopolíticas mapuche y la labor organizacional. Cada vez más se han ido debilitando las estructuras inter e intra-*lof*, afectando el sistema organizativo en general, pues da pie a que organizaciones funcionales, de carácter coyunturalistas y de objetivos del corto plazo, asuman esta función, perdiendo la perspectiva futura de desarrollo y caigan en una dependencia con los servicios públicos, siendo fácilmente captados como clientela política. Otro peligro relacionado con ello es que divide a la gente y desgasta a las personas que ejercen las labores dirigenciales en trámites y disputas al interior de las comunidades.

4. La pérdida de prácticas culturales y formas sociales de reclutamiento. Las transformaciones sociales se han caracterizado por pérdidas de pautas culturales de comportamiento, las cuales refuerzan los lazos filiales que mueven a la sociedad mapuche, entre ellos está el *pentukun*, las visitas entre los familiares y amigos, la interacción del trabajo comunitario que refuerzan la noción de solidaridad.

5. Los conflictos por tierras, intralof y comunidad, y los conflictos con particulares, generan una serie de disputas al interior de las familias como con otras familias del territorio.

Sin embargo, existen potencialidades que podemos trabajar desde la perspectiva mapuche, por lo menos se evidencian dos con toda claridad:

1. Las prácticas culturales existentes en algunos lof: el *gijatun*, el *palin* y el *eluwun*. Esto nos abre un espacio a la reflexión acerca de sus significados y las formas de proceder en dichas ceremonias.

2. La existencia de personas que manejan el kimun de los territorios, esto permitiría construir la historia del asentamiento y de construcción social del territorio.

Las personas del territorio manifiestan el “no estar bien”. Plantean los elementos a trabajar y qué sería lo óptimo. Con esto podemos establecer una imagen para conceptualizar el “estar bien” que involucraría a) una unión intra e intergeneracional, b) una reestructuración social y política, con valores como la solidaridad, respeto y fortalecimiento de los lazos filiales, y c) asumir la identidad territorial y su historia, por lo cual va quedando claro el camino que la gente quiere transitar. Lo que brinda esperanza es que un gran número de jóvenes en los territorios está trabajando de manera activa en este proyecto social en construcción. Es por ello que queremos finalizar con tres productos que la gente elaboró en los territorios, entre jóvenes y mayores.

Cuadro de los espacios sociales en los territorios

Espacios Sociales de Koliko³⁶

Nº	Comunidad	Tierras usurpadas	Espacio dotado de un gen	Espacio sociocultural	Espacios sociales
1	Andrés Maliqueo		2 Xayen 3 Menoko	Eltun Paliwe Gijatuwe	Sede social Iglesia evangélica
2	Antonio Chaucono	30 ha	2 Menoko 2 Mawiza	Paliwe Eltun	Sede social Capilla católica
3	Antonio Levío		Xegxeg Mawiza 5 Menoko Wüfko	Paliwe	
4	Pedro Huilipan	Tierra usurpada	3 Mawiza 3 Menoko 3 Wüfko	Paliwe Eltun	Sede social
5	Pedro Curriñir		1 Menoko		Cancha Escuela Iglesia

Este cuadro nos muestra que hay un conocimiento que está en los territorios esperando ser activado. Este cuadro que puede parecer sencillo, involucra un reconocimiento de los espacios tanto mapuche como introducidos, pero al mismo tiempo, esto demuestra

un conocimiento acerca de los significados mapuche. Este cuadro permitió la interacción entre los jóvenes y mayores quienes no solo identificaron los espacios, también los explicaron. Reforzando y aclarando las nociones que tenían.

³⁶ Cuadros realizado en el módulo 2 con fecha 26/27 de noviembre de 2004.

Propuestas de desarrollo mapuche

Para finalizar y de alguna manera reforzar su pensamiento, las personas del territorio plantearon elementos constitutivos o fundacionales para su accionar dirigencial y de pensamiento mapuche, para ello establecieron los ejes que desarrollaría el PTD al interior de los territorios.

Orientación de los principios-ejes para el desarrollo:

a) Fortalecimiento o fomento (*chumuechi*). En todos los perfiles de proyectos, los programas están relacionados a este tema de fortalecimiento.

- ¿A qué se refería la gente cuando se hablaba de fortalecimiento?
- Se refería al modelo de vida o el sistema de vida de los mapuche
- ¿Qué implica el modelo de vida mapuche?

En concepto mapuche puede ser el "*küme felen*", este se refiere a un bienestar que involucra al ser humano y todo lo que los rodea. Este modelo existe en el pensamiento de las personas del territorio, pero no se plasma en la práctica. Referido al *mapu* se dijo *Zapitun mapu*, lo que equivale a la preocupación que debe existir por mantener el orden en los espacios, y cuidarlo: "*wüño zapitugeal mapu*". El *kunugey mapu müley ñi ekugeal* se refiere al concepto religioso espiritual.

b) El *che*, modelo de persona que se aspira para el *küme felen*, bienestar de las personas, lo que implica desarrollar ciertos valores y actitudes referidos a la normativa del comportamiento humano y con el medio ambiente natural que le rodea, con el cual convive. Esto se conjuga en los conceptos de *Kümeche*, persona que aspira al bienestar material y social, persona que procede de manera solidaria con el otro. *Norche*, persona recta, justa, honrada y sobre todo respetuosa. *Newenche*, consecuente con las ideas propias, con una posición política basada en los ideales mapuche. *Kimche*, con conocimientos y que lo practica adecuadamente.

c) El planteamiento político se puede entender como: *kizu günewün* y *kizu rakizuam*, que

es la disposición a la autoadministración que se debe ejercer en el territorio bajo un pensamiento político propio del territorio.

d) *Kuzugüneluwün*: este concepto tiene que ver con las características psicológicas que son propias de las personas que habitan un territorio. Lo psicológico tiene que ver con un proceso de asentamiento que se va generando durante la historia familiar, como *tuwün küpan*, que involucra los distintos seres espirituales del medio natural con las cuales se ha relacionado históricamente.

Procesos de territorialidad y autogobernabilidad mapuche en Koliko

Como podemos apreciar, no existe un modo ni menos aún una metodología para conocerlo de manera objetiva. Esto queda en evidencia cuando queremos explicar las relaciones interétnicas a partir del uso del territorio y vemos que se mantienen dos sociedades distintas, aunque para el caso mapuche una en subordinación a otra. Los conflictos territoriales se han acrecentado por la falta de voluntad y de enfoques que permitan entender que la pobreza, la marginalidad del pueblo mapuche y su discurso reivindicativo parten desde la necesidad de mantener un colectivo, pero relacionado a otras sociedades. La ciencia no ha sabido responder a las necesidades y realidad social de los otros, simplemente porque se han quedado en su condición de objetos de estudios; su interés ha estado en presentar una explicación coherente o racional a la forma de pensamiento occidental. La posibilidad de conocer la realidad mapuche pasa por establecer nuevas instancias políticas para formalizar consensos respecto a la investigación y posibilidades de desarrollo para dos sociedades en un mismo territorio.

El *kimun mapuche* aparece como una alternativa para generar nuevos tipos de conocimientos, acercamientos y diálogos; permite reconocer y diferenciar al otro; pero al mismo tiempo, establece la plataforma para establecer los acuerdos, los elementos mínimos para que el pueblo mapuche se pueda desarrollar. Conceptos como territorialidad o control territorial mapuche se fundamentan en el *ki-*

mun, ya que es la construcción de miles de generaciones mapuche, con una estructura abierta que le permite enfrentar los actuales desafíos de la globalización, incorporando y manteniendo sus elementos.

La labor del intelectual, tanto del que investiga como el que enseña, es el establecer un sistema más abierto en término de *perspectivas de conocimiento*, pero al mismo tiempo reconocer que su opinión no solo es intelectual, también es política, y por ello debe explicitar el contexto bajo el cual observa al otro, describir cómo se interrelaciona con su supuesto objeto de estudio, plantear qué tipo de realidad está generando y cuáles serían las consecuencias de esto. La dinámica del poder no es ajena a la ciencia y la enseñanza, se vive día a día, es cotidiana, es por ello que hay entender cómo se producen elementos que juegan en la construcción social de los territorios y de admitir la adscripción al espacio que uno desearía crear o desarrollar, en un marco de flexibilidad y tolerancia, que nos lleva a modificar las actuales redes de poder.

Para los mapuche, los desafíos de la territorialidad no se terminan en la comunidad, sino que empiezan ahí, en la ruralidad mapuche, y debe viajar, posesionarse de lo urbano. El mapuche actual, mayoritariamente urbano, debe reclutarse en las comunidades, empaparse de su *lofche*, para apropiarse de la ciudad, no quedarse sumergido en el anonimato, expresar su territorialidad a partir de modificar el espacio urbano, convertirse en colectivo, esto quiere decir, reforzar las redes al interior de la ciudad, como son los *lofche*. Es por ello que en su momento necesitará construir institucionalidad propia, instituciones que le permitan desarrollarse como colectivo, sean estos centros de diversión, centros médicos, espacios rituales, etc. Elementos que lo agrupen, pero que no discriminen al otro, al contrario, integrar al otro a nuestra cultura. Para ello se necesitan nuevos pactos e investigaciones. Estos son los desafíos que de algún

modo nos van a permitir desarrollarnos como sociedades distintas, pero sin perjudicar al otro. Solo la madurez política de los pueblos permitirá la justicia social, un orden social humano y la convivencia pluriétnica.

La globalización, como fenómeno horizontal a todas las sociedades, ha generado transformaciones tanto en las sociedades que poseen Estados Nacionales como en la Naciones Originarias o Indígenas. Dos de los temas más sensibles para el Estado son actualmente la gobernabilidad y el reordenamiento territorial. En el caso de las naciones originarias, unas de las potencialidades que ha abierto la globalización es el intercambio de experiencias y aprendizaje en la lucha por la autogobernabilidad. En este marco las naciones originarias han avanzado en el proceso de ejercer su libre-determinación, siendo la Nación Mapuche (*Wallmapuche*) una de ellas.

Para el caso mapuche, esta situación ha abierto la posibilidad de entrar a un proceso que era demandado por distintas organizaciones a través de la historia, aunque con matices. Es por ello que en la actualidad los procesos de reconstrucción territorial, como una forma de alcanzar grados de autogobernabilidad, han tenido un rápido crecimiento en las comunidades mapuche. Estos procesos están relacionados con elementos culturales y políticos que se han ido conjugando. Fuera de ello han tenido múltiples puntos de partida, encontrándonos en la actualidad con el fenómeno de la inducción del proceso, tanto por el propio movimiento mapuche³⁷ como por parte del Estado nacional chileno. Aclarando que esta iniciativa política es más gubernamental que estatal, y que se ha visto plasmado en el desarrollo del Programa Orígenes, financiado por el BID, y con un apoyo político de un sector minoritario de la Concertación de Partidos por la Democracia. Esto también se ha visto reflejado en la creación de instancias, como la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato Indígena³⁸.

³⁷ Para ello se puede ver en cierto sector autonomista la autoidentificación por los sectores territoriales que antiguamente existía al interior del pueblo mapuche como *Nagche*, *Wenteche*, *Williche*, etc. Con lo que actualmente hay una doble identidad, uno como mapuche para identificarse ante la población chilena, y otra para identificarse al interior del pueblo mapuche, en términos de localidades.

³⁸ Actualmente, una gran mayoría de los dirigentes funcionales de las comunidades desconocen del alcance de esta comisión y de otras instancias académicas para el tema de una verdad histórica. El impacto en las escuelas de iniciativas de gobierno es casi nulo. En el territorio de Koliko las comunidades no mantienen un vínculo estrecho con las escuelas, por lo que se hace difícil la implementación de programas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

Estos procesos carecen de una sistematización rigurosa en cuanto a su trabajo. Esto se debe a que el movimiento mapuche no ha establecido una estrategia clara frente al asunto y, por otra parte, el Estado ha tenido que derivar el trabajo en terreno a consultoras que no necesariamente comparten el proyecto político del gobierno y/o de las comunidades. Esta primera parte del proceso actual se ha caracterizado por una descolonización ideológica, abundando los cursos de Cosmovisión Indígena e Historia, pero al mismo tiempo las comunidades mapuche (rurales) han formulado la discusión sobre la reconstrucción del territorio ancestral. Cabe mencionar que el territorio mapuche fue incorporado solo hace 125 años. Los procesos inducidos han establecido la importancia de la planificación territorial y la necesidad de profesionalizar la gestión dirigencial.

En este proceso el movimiento mapuche no ha podido ser del todo efectivo, pues la ausencia de cuadros técnicos y una estructura más centralizada o de coordinación le ha impedido responder ante las demandas de las comunidades, ya que hay que mencionar que el actual movimiento está centrado en la ruralidad, por lo que queda un vasto trabajo hacia la población urbana del pueblo mapuche³⁹. Se ve a futuro, por los ensayos de estrategias,

alcanzar cuotas de poder local a través de las lecciones⁴⁰. A esto se suma un discurso de base que va tomando forma y que apunta poco a poco a un proyecto autonómico. Sin duda la aspiración de autogobernarse y ejercer la libre-determinación como pueblo, desde el nivel local y más adelante regional, es un proceso que no va a poder ser frenado, a los más intervenido en su conducción.

En la actualidad existe una precaria sistematización de dos tipos de procesos, el proceso cultural de reconstrucción territorial y el proceso inducido. Ambas dejan claras diferencias en sus procesos y en sus objetivos. La reconstrucción cultural se inicia en la recuperación de los espacios públicos, sociales y de carácter ceremonial, liderado y regulado por pautas culturales propias y con una alta responsabilidad en las autoridades tradicionales⁴¹. A diferencia del primer proceso, el proceso inducido parte, generalmente, de dirigentes funcionales, centrados en aspectos como la obtención de beneficios, articulados con los organismos públicos y participación interna de las comunidades. Muchos de ellos también buscan una mayor participación y rol de las autoridades tradicionales. Los formatos utilizados por los procesos inducidos no corresponden totalmente a la lógica cultural propia, como por ejemplo las capacita-

³⁹ Uno de los problemas que tienen en la actualidad los mapuche es el de los puntajes en los índices de pobreza, debido a que los instrumentos aplicados, como Encuestas CASEN y CAS, solo se apoyan en los bienes que existen al interior de un hogar y no analizan la forma de adquisición y calidad de los bienes. Gran parte de estos bienes son subvencionados por los mapuches urbanos o inmigrantes a las ciudades. Actualmente no existe un estudio serio de este tipo de articulaciones económicas en el Pueblo Mapuche.

⁴⁰ El territorio de Koyawe, perteneciente a la comuna de Carahue, intentó llevar a la reelección al Machi Víctor Caniullan. En general, este proceso electoral, a través de la propaganda, permitió difundir y reflexionar en muchas comunidades sobre el proceso de reconstrucción territorial, sobre todo en las comunas donde iban candidatos mapuche. Hay que mencionar que esta idea está solo en una minoría de la población y los dirigentes mapuche, pese a que se ha ido extendiendo. De los tres casos estudiados, las personas que participan en este tipo de reuniones y reflexiones equivalen al 10% de su población, pero lo que llama la atención es la incorporación del segmento joven en complementariedad a los más antiguos, esto vale tanto para las reuniones como para las ceremonias religiosas, pese a la disminución del uso de la lengua mapuche.

⁴¹ En Koliko hay ideas parecidas, como la conformación de un organismo colegiado entre dirigentes funcionales y autoridades tradicionales, lo ven necesario para la administración del territorio y sus recursos.

⁴² En el territorio de Koliko se llevaron a cabo 3 reuniones informativas, en el plazo de dos a tres meses y 3 reuniones para trabajar con un grupo representativo de la comunidad para establecer las problemáticas del territorio, responsabilidades y propuestas. Finalmente se organizaron 5 módulos para microplanificar el territorio y su reconstrucción. El primer módulo tocó puntos de la cosmovisión como territorialidad, educación y salud; los siguientes módulos estuvieron orientados al tema de la gestión y relaciones con organismos gubernamentales y experiencias autogestionadas exitosas. En general, el trabajo se orientó más a las relaciones con el Estado que a su interior, es por ello que se reforzó con talleres de profundización, los cuales se dividían en áreas temáticas como salud, educación, producción y organización, en los cuales se analizaba el territorio. Hay que destacar la participación de autoridades tradicionales y jóvenes. Sin duda, la voluntad política existente en las personas permiten un trabajo de estas características, pues para ello involucraba sacarlos de sus dinámicas y forzarlos a trabajos que en muchos casos les eran desconocidos. Se han comenzado a romper las cadenas del asistencialismo y de dependencia para pasar a un nuevo tipo de relación Intra e Interétnico. Por último, cabe mencionar que por lo nuevo del proceso los resultados los veremos en unos años más, sin embargo, queda mucho para la conducción de estos procesos.

ciones⁴². Estos procesos han llevado a pensar en forma más consciente una planificación de reconstrucción y administración territorial de manera más participativa, lo que también se ha traducido en la creación de nuevas estrategias políticas para cambiar las relaciones interétnicas con el Estado Nacional chileno.

Para el caso de los procesos culturales de reconstrucción territorial su avance hacia la perspectiva política de relación con el Estado ha sido más lento, aunque de todas formas han visto la necesidad de ser intervenidos para introducir información y conocimiento para llegar a revertir la actual situación de colonialismo, y que se transforma en una dependencia de las estructuras del Estado Nacional chileno.

Ninguno de estos dos procesos son excluyentes y ambos apuntan a reconstruirse desde sus bases para extenderse y lograr la unión como Nación. Es un proyecto político en proceso de construcción, ante lo cual el movimiento mapuche está tratando de responder en sus requerimientos.

Es por ello que se hace necesario sistematizar y analizar las propuestas de reconstrucción territorial, para ir viendo a qué modelo de gobernabilidad hoy estamos aspirando como mapuche y compararla con los procesos que han vivido otros pueblos.

Volviendo a nuestros objetivos de describir, analizar y reflexionar acerca de los elementos y los aspectos que involucra un proceso de reconstrucción territorial, nos señala que existe un modelo aferrado al territorio, que solo es comprensible en la medida en que se participa de él. Por otro lado, en un proceso inducido, como ocurre en Koliko, se clarifican los pasos a seguir en este proceso, en una inserción en la arena política actual, con todos los elementos antes mencionados. Este trabajo ha sido un pequeño esfuerzo para entender las dinámicas de reconstrucción territorial, dejándonos más preguntas que respuestas, dejando más inquietudes que certezas; a lo más, nos ha indicado algunos posibles caminos por los cuales transitar, pero en el que se ve claramente que no se puede ir solo, se necesita de muchos más que exploren y acepten los desafíos que la reconstrucción territorial nos

impone y nos conduzcan hacia un proceso de liberación nacional.

Archivos

Archivo Regional de la Araucanía. Fondo Intendencia de Cautín

Bibliografía

ANCALAF, G.; Huenchulaf, E. & Cárdenas, P., 2004, *Nociones de Tiempo y Espacio en la Cultura Mapuche. Guía didáctica para el profesor. Nivel Básico I*; Centro de Desarrollo sociocultural Mapuche, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Temuco-Chile.

AUKIÑ WALLMAPU, N., 1997, *El Pueblo Mapuche y sus Derechos Fundamentales*; AWG; Temuco-Chile.

AYLWIN, J. (comp.), 2001, *Políticas Públicas y Pueblo Mapuche*; Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

BARTH, F. (comp.) 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México.

BENGOA, J., 1992, "Las Tierras Indígenas en la legislación chilena", en *Comisión Chilena de Derechos Humanos; Pueblo, Tierra, Desarrollo; Conceptos Fundamentales para una nueva ley indígena*.

BOLETÍN ETNOLÓGICO y Cultura Mapuche de la Sociedad Pelondungun; publicación N° 15, julio de 1991.

CANIUQUEO, S., 2005, *Wiñon Mapuche Kisügunehual. De la reconstrucción territorial a la soberanía mapuche*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Educación, Universidad de La Frontera, Temuco.

COMISIÓN CHILENA de Derechos Humanos, 1992, *Pueblo, Tierra, Desarrollo; Conceptos Fundamentales para una nueva ley indígena*. Comisión Chilena de Derechos Humanos. Santiago Chile.

COMUNIDAD ANTONIO Levío, 2003, *Plan de Desarrollo de Comunidad, Programa Orígenes*. Carahue-Chile.

FIGUEROA, N. (responsable de la edición), 2005, *Aprendizaje para la autogestión territorial Mapuche*; Experiencias de cinco organizaciones territoriales indígenas. Inédito.

GUTIÉRREZ, M., 1998, "La territorialidad en el proceso de ocupación de La Araucanía: un enfoque Geográfico- Histórico", en *Rev. Pentukun* N° 9; Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera; Temuco.

IGM, 1985, *Atlas de la IX Región de La Araucanía*; Instituto Geográfico Militar; Chile.

MALLON, F., 2004, *La sangre y el copihue. La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001*, LOM Ediciones, Chile.

MARIMAN, P. (comp), 2002, *Parlamento y Territorio Mapuche*; Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

MARTÍNEZ, CH., 1995, "¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicancias teórico prácticas", en *Rev. Pentukun* N° 2; Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera. Temuco.

COMUNIDADES y Territorios Lafkenche, los mapuche de Rucacura al Moncul, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Temuco.

MCFALL, S. (comp.), 2001, *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*; Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

MOLINA, R., 1995, "Reconstrucción de los Etno-territorios", en: *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, Institutos de Estudios Indígenas UFRO, Temuco-Chile.

MOLINA, R. & Correa, M., 1996, *Territorio y Comunidades del Alto Biobío*; CONADI; Chile.

MONTUPIL, F., 1981, *Inche Tati. El Pueblo Mapuche: Tradición Indómita en Chile*; CIERA, Managua-Nicaragua.

MORALES, R. (comp.), 2001, *Municipios: Participación (o exclusión) mapuche*, Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate, Temuco.

MORALES, R. (comp), 2002, *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*; Instituto Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera; Ediciones Escaparate; Temuco.



Interculturalidad en contexto mapuche

Quilqueo Rapimán, D.; Fernández, C. A.;
Quintriqueo Millán, S. (editores)

Neuquén: EDUCO-Editorial de la Universidad
Nacional del Comahue, 2010. 288 págs.

Diana Martín

Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Nacional del Comahue

La obra es resultado de la tarea interdisciplinaria realizada a lo largo de varios años por investigadores de las universidades Católica de Temuco, Comahue, Río Negro, La Pampa y Nordeste, así como del Ministerio de Educación, del CONICYT (ambos de Chile) y del CONICET (Argentina).

Según los editores, el proyecto de publicación surgió como consecuencia de encuentros académicos que tuvieron lugar en congresos de educación realizados en Cipolletti y en Santa Rosa, así como resultados de investigaciones sobre saberes educativos mapuche llevadas a cabo en Temuco y que posibilitaron el armado final de este libro.

El eje que cohesiona la propuesta se estructura en torno a la interculturalidad en el pueblo mapuche. Se derivan de los mismos aspectos relacionados con el mapunzugun, su enseñanza y situación sociolingüística en el contexto bilingüe. También se estudian cuestiones vinculadas con la educación tradicional, el rol de los sabios o kimches, la idea de territorialidad, la concepción del tiempo y la racionalidad de los saberes educativos mapuche.

Debe señalarse que las regiones del sur de los dos países tienen una gran población de origen indígena que lucha por desarrollar su identidad, su lengua y sus costumbres. Los

investigadores convocados pertenecen a ese espacio geográfico y son especialistas en la temática tratada.

Históricamente las universidades de ambos países se han estructurado sobre una matriz occidental difundiendo un discurso único y monocultural. Para modificar esa condición política se hace necesario no solo que se incorpore plenamente el pueblo mapuche -como alumnos, profesores, investigadores, dirigentes-, sino que su cultura forme parte del conocimiento que se enseñe en las universidades. Para ello, se hace imprescindible realizar investigaciones, que todos participen de la vida académica y que se publiquen sus resultados.

Debe señalarse que los pueblos originarios ya no se localizan exclusivamente en el medio campesino, sino que las migraciones los han llevado a las grandes ciudades capitales como Buenos Aires o Santiago de Chile. Esto implica que el rasgo de ruralidad sea intercambiable por el de medio urbano. O sea que el indígena al mismo tiempo que busca mantener su identidad, quiere ser parte del mundo globalizado y vivir en las dos culturas. De igual manera, el no mapuche debería conocer la cultura de los pueblos originarios como forma de incorporar desde esa perspectiva la interculturalidad.

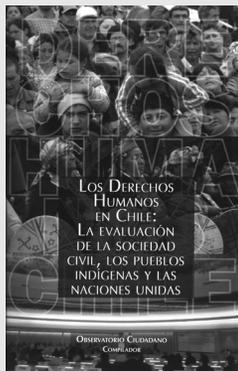
En Argentina y en Chile los ministerios de Educación han puesto en vigencia programas de educación bilingüe e intercultural, y las universidades participan aportando con sus trabajos, como ocurre en esta oportunidad.

Debe señalarse que la obra tiene doce artículos organizados en una presentación en la cual se plantean aspectos teóricos, así como jurídicos y de implementación de proyectos. A esto le siguen dos artículos de índole general, uno referido al desarrollo de los programas llevados a cabo en Chile y otro sobre Argentina. El primero está centrado en el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, el proceso de creación, avances, dificultades y resultados obtenidos; el segundo trata sobre el marco legal en torno a la educación intercultural así como a la situación sociolingüística de las lenguas de los pueblos originarios de Argentina. Los trabajos referidos a este país están organizados de acuerdo con las provin-

cias que poseen mayor población mapuche, tales como La Pampa, Chubut, Río Negro y Neuquén. Los textos en los que se analiza la situación en Chile están centrados en la Región de La Araucanía. Por último hay una breve referencia a cada uno de los 14 autores que escribieron los textos. Los artículos tienen un resumen en español e inglés, respondiendo a las normas académicas internacionales.

La obra constituye uno de los primeros trabajos de complementariedad entre investigadores de los dos países y crea un espacio nuevo de trabajo en el cual no solo la lengua mapuche actúa como eje de cohesión, sino, en este caso, lo es fundamentalmente la educación.

Debe señalarse que la editorial de la Universidad Nacional del Comahue (EDUCO) ha sido la encargada de ofrecer una excelente edición.



Los derechos humanos en Chile: La evaluación de la sociedad civil, los pueblos indígenas y las Naciones Unidas

Compilado por Observatorio Ciudadano, Temuco, 2009. 365 págs.

Álvaro Bello M.
Escuela de Antropología,
Universidad Católica de Temuco.

Los derechos humanos son inalienables, interdependientes e indivisibles y están formulados desde la base de dos principios fundamentales: la no discriminación y el principio de igualdad, que se refiere fundamentalmente a la igualdad ante la ley pero que en los últimos años ha comenzado a complejizarse a partir de la relación entre igualdad y diferencia como principios de derecho distintos pero complementarios. Sobre este punto aún existe un debate inconcluso.

El libro *Los derechos humanos en Chile: La evaluación de la sociedad civil, los pueblos indígenas y las Naciones Unidas* es una recopilación de opiniones e informes en torno al primer Examen Periódico Universal (EPU) que Chile rindió ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU el año 2009. El texto incluye, además del Examen EPU, el Informe del Comité Contra la Tortura, el Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU y el Informe del Relator Especial de Derechos Indígenas de la ONU. Asimismo, contiene los informes alternativos de la sociedad civil como Amnistía Internacional, el Centro de Derechos Humanos de la Universidad Diego Portales, el Grupo de Trabajo Mapuche por los Derechos Colectivos y el Observatorio Ciudadano.

Se trata de una recopilación que permite obtener un panorama más o menos aca-

bado de la situación de los derechos humanos en general y de los derechos indígenas, de las mujeres y otros grupos, en particular para el caso de Chile. En este sentido, se debe aclarar que tanto el informe del EPU como los comentarios, trabajos e informes anexos de otros órganos de tratados y comisiones de Naciones Unidas no solo abordan la situación de los pueblos indígenas, sino que los hacen sobre una amplia gama de situaciones y grupos de la sociedad chilena. Ello permite tener una visión ampliada del ejercicio y cumplimiento de los derechos humanos en Chile durante las últimas dos décadas.

Por otra parte, la discriminación es un problema que aqueja directamente a los pueblos indígenas, pero también a los migrantes y a las minorías sexuales, a las mujeres y a los niños, entre otros grupos. Lo mismo ocurre con la violencia policial que afecta a los mapuche, pero también hemos sido testigos de la violencia en contra de estudiantes, trabajadores e incluso la prensa.

Como señala el texto, el primer Examen Periódico Universal (EPU) aplicado a Chile se celebró dentro del marco de su quinto período de sesiones del 4 al 15 de mayo de 2009. El examen de Chile se realizó el día 8 de mayo de 2009 y contó en su presentación con una delegación del gobierno chileno encabezada por el Ministro Secretario General de la

Presidencia, José Antonio Viera-Gallo, encargado de la política indígena del Gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet.

En términos generales el informe de la ONU muestra los avances y retrocesos de los derechos humanos en Chile en los últimos años. Se trata de un informe muy completo donde además están consignadas las voces y las inquietudes de la comunidad internacional a través de sus observaciones y agudas preguntas.

En el informe las delegaciones de los países interpelan a Chile variados temas, como los derechos humanos de los pueblos indígenas, la ausencia de una legislación que sancione el delito de no discriminación, la violencia policial, la discriminación hacia las minorías sexuales. Asimismo, el informe de Chile establece 71 conclusiones y recomendaciones.

Interesa destacar algunos puntos clave que sobresalen del informe. En primer lugar, se debe destacar que en Chile no existe una legislación específica antidiscriminación, lo que no permite tomar medidas específicas para su combate. Ello permite, además, que no haya un reconocimiento público de la existencia de racismo en Chile.

En segundo lugar, el Estado chileno ha tardado varios años en la instalación de un órgano autónomo de derechos humanos, el que ha sido recomendado en múltiples ocasiones por distintos órganos de derechos humanos de Naciones Unidas. Asimismo, en Chile se evidencia una escasa preocupación por la promoción y la educación en derechos humanos, lo que es contradictorio con las experiencias de la historia reciente de Chile en materia de atropello a los derechos humanos. En el caso de la educación, la falta de discusión sobre la problemática se hace evidente en la nueva Ley General de Educación (LEGE) donde los derechos humanos quedan relegados a un segundo plano y donde el principio de no discriminación no se expresa en materias y contenidos concretos.

Chile también adolece de una política coherente y permanente en materia de derechos indígenas. Las políticas del Estado en esta materia han sido erráticas e incomple-

tas y se han generado en respuesta a la coyuntura y el conflicto.

Otro punto importante que aparece en la recopilación se refiere al informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD por su sigla en inglés) donde se ratifica la casi nula iniciativa del Estado en materia de no discriminación. En el informe del CERD se muestra la desprotección de derechos, no solo de los pueblos indígenas, sino también de otros sectores de la sociedad chilena, como los trabajadores migrantes y sus familias, por ejemplo. El informe del CERD solicita que el Estado de Chile implemente medidas urgentes para dar cumplimiento a los mandatos básicos de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, que Chile ratificó hace varios años.

En el caso del Informe del Relator de Naciones Unidas para los Derechos y Libertades Fundamentales de los pueblos indígenas, se incorporan la recomendaciones de los relatores James Anaya y Rodolfo Stavenhagen. El punto central de este informe es el que se refiere al derecho a la consulta, consagrado en el Convenio 169 de la OIT, a partir de su ratificación en la legislación chilena. Se trata de un tema que plantea un conjunto de desafíos a los pueblos indígenas y sobre todo al Estado chileno en un contexto de acelerada globalización económica, donde los derechos de los pueblos indígenas han quedado subordinados a los intereses económicos de las grandes corporaciones.

En resumen, el texto reseñado es un valioso compendio de informes y comentarios sobre la situación de los derechos humanos en Chile durante los últimos años. No obstante, queda el desafío de buscar los medios más adecuados para su difusión. En Chile no existe una pedagogía de los derechos humanos en general, materiales como este pueden ser fundamentales para pensar en estrategias para lograrlo.

NORMAS PARA AUTORES

Revista CUHSO utiliza como normas bibliográficas y de presentación de manuscritos una adaptación de las Normas APA, Sexta Edición, que puede ser consultada aquí: apastyle.org

- Los artículos deben ser presentados en letra Verdana o similar, tamaño número 12, a espacio simple.
 - CUHSO promueve la utilización de estándares abiertos. Los artículos serán recibidos preferentemente en formato ODT (procesadores como Libre Office u Open Office). También se aceptan el formato DOC (procesador Microsoft Word). Los artículos publicados por la revista aparecerán en formato PDF y HTML.
 - Se aceptan artículos en inglés, mapudungun y español.
 - CUHSO acepta cuatro tipos de manuscritos: 1) Artículos de Investigación: en que se presentan resultados de investigación, debe incluir resumen, palabras clave, abstract y key words, una introducción, el cuerpo del texto y conclusión (serán sometidos a revisión de pares e indexados); 2) Avances de Investigación: en que se presentan adelantos de trabajos de investigación en curso, debe incluir una introducción, el cuerpo del texto y conclusión (serán sometidos a revisión de pares e indexados); 3) Recensiones Teóricas: en que se presentan discusiones teóricas actuales sobre tópicos específicos de las ciencias sociales o en que se hace una revisión de la obra completa de un autor relevante para las ciencias sociales. Se debe incluir una introducción, el cuerpo del texto y conclusión (serán sometidos a revisión de pares e indexados); 4) Ensayos Teóricos: en que se presentan discusiones específicas de ciencias sociales o respecto a temas específicos de autores (serán sometidos a revisión de pares e indexados); y 5) Reseñas de Libros: en que se comentan publicaciones recientes y relevantes de las ciencias sociales, la estructura de presentación es libre (estas publicaciones no son sometidas a revisión de pares, ni indexadas).
- Extensiones máximas y mínimas para cada tipo de artículo**
- 1) Los Artículos de Investigación tienen una extensión mínima de 9.000 palabras y una máxima de 12.000; 2) los Avances de Investigación tienen una extensión mínima de 4.000 palabras y una máxima de 8.000; 3) las Recensiones Teóricas tienen una extensión mínima de 9.000 palabras y una máxima de 15.000; 4) Ensayos Teóricos con una extensión mínima de 7.000 y una máxima de 12.000 palabras; 5) las Reseñas de Libros tienen una extensión mínima de 1.000 palabras y una máxima de 2.000.
 - Las páginas no deben estar numeradas.
 - Todos los tipos de artículo deben incluir una portadilla con el título del manuscrito. En el caso del manuscrito para revisión debe ser entregado en una versión anónima; en la versión aprobada para publicación se debe indicar nombre del autor y filiación institucional.
 - El documento presentado a evaluación no debe contener ninguna referencia al autor, deben ser borrados los datos de firma digital del artículo, así como cualquier referencia que lo identifique, como la autocita, por ejemplo; "como discutió el autor", "como expresé en otro momento", etc.
 - En la siguiente página debe escribirse un resumen de entre 300 a 400 palabras, e incluir hasta cuatro palabras clave. Resumen y palabras clave deben ser presentados en español e inglés.

- Cuadros, tablas y citas de más de 40 palabras se deben presentar con un espaciado adicional antes y después.
- A continuación debe presentarse el manuscrito con hasta cuatro niveles de encabezados, siguiendo lo estipulado por las Normas APA. 1) TÍTULO DEL MANUSCRITO: Centrado y Mayúsculas. 2) Título de Sección: Centrado, Altas y Bajas. 3) *Primer Nivel de Subtítulos*: Cursivas, Altas y Bajas, Centrado. 4) *Segundo Nivel de Subtítulos*: Cursivas, Altas y Bajas, Alineado a la Izquierda.

Ejemplos:

TÍTULO DEL MANUSCRITO

Título de Sección

Primer Nivel de Subtítulos

Segundo Nivel de Subtítulos

- Las referencias a autores se efectuarán en el texto siguiendo lo estipulado por las Normas APA: 1) Trabajo de un solo autor: Pérez (2000), como señala Pérez (2000), en el 2000 Pérez señaló; 2) Si un trabajo tiene dos autores deben ser nombrados los dos siguiendo las mismas normas de cita del primer punto; 3) Cuando son tres o más autores, cítelos a todos la primera vez y si es necesario citarlos nuevamente, cite al primer autor seguido de la expresión *et al.*; 4) Cuando cite a una organización, utilice el nombre completo y entre paréntesis la abreviación, en las siguientes citas, solo utilice la abreviación; 5) Si cita a dos autores con el mismo apellido, debe diferenciarlos a lo largo de todo el

texto con sus iniciales: J. Pérez (2009) y H. Pérez (2010); 6) Citas textuales de menos de 40 palabras se colocan en el mismo texto entre comillas, citas de más de 40 palabras se inician en párrafo a parte, con una tabulación adicional de (1,5 cm); 7) En las citas textuales indique siempre el año de publicación y número de página (Pérez, 2010:68).

- Las referencias completas se sitúan al final del manuscrito, con los autores ordenados alfabéticamente. Si se citan varias obras de un mismo autor, se ordenan partiendo desde la más antigua hasta la más actual, si hay obras del mismo año se las diferencia por letras (a,b,c).
- La estructura de la referencia completa es: apellido del autor, inicial del nombre, entre paréntesis años de publicación, título de la obra, datos de edición, número de página. Deben seguirse las normas APA para diferenciar libros, artículos, manuscritos, vínculos web u otros.
- Donde sea posible, agregar hipervínculo a todos los documentos en línea que se han citado.
- Para la versión definitiva, se solicita enviar en archivos aparte imágenes, tablas y gráficos indicando en qué parte del texto deben ubicarse, con el objetivo de estandarizar colores y diseños en todos los artículos publicados. Tablas pueden ser enviadas en archivos ODS y XLS. Imágenes pueden ser enviadas en formatos PNG y JPEG, con resoluciones no inferiores a 300 dpi.
- No se recibirán trabajos del mismo autor hasta dos años después de la publicación del primer artículo.

