



15

Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.)

# Resistencia y territorialidad

Culturas indígenas y afroamericanas



Estudis  
d'Antropologia  
Social i Cultural



UNIVERSITAT DE BARCELONA





# **RESISTENCIA Y TERRITORIALIDAD**

## **Culturas indígenas y afroamericanas**

---

**Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.)**

2008

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 15

Departament d'Antropologia Cultural  
i Història d'Amèrica i Àfrica

Primera edició: enero 2008

© 2008 Javier Laviña, Gemma Orobitg (coord.)

© 2008 de esta edición:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica  
Universitat de Barcelona. Facultat de Geografia i Història  
Montalegre, 6  
08001 Barcelona

Producció: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Diseño de la cubierta: Núria Ferrer

ISBN: 978-84-475-3670-2

Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



PUBLICACIONS I EDICIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Adolf Florensa, s/n

08028 Barcelona

Tel. 934 035 530; Fax 934 035 531

comercial.edicions@ub.edu

www.publicacions.ub.edu

## SUMARIO

Introducción <i>Javier Laviña</i>	9
Los territorios indígenas en México: ¿creación de reservas o bases de la democratización? <i>John Gledhill</i>	11
Territorio, tierra y recursos: los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas de la Costa Chica de Oaxaca ante la expansión neoliberal <i>Stefano Varese</i>	31
Usos y abusos del concepto de <i>resistencia</i> <i>Andreu Viola</i>	63
Cuando el territorio no es sólo tierra. La territorialidad y el mar kuna (Panamá) <i>Mónica Martínez Mauri</i>	85
Formas y contextos de la representación política indígena en un municipio de Guatemala <i>Gemma Celigeta</i>	105
Los “mulatos” de Esmeraldas (s. XVI). ¿Tiranos o defensores de los indios? <i>Jean-Pierre Tardieu</i>	135

Ritual y resistencia cultural en Santo Domingo <i>Javier Laviña</i>	165
Fronteras movedizas: la ciudad y el arrabal en Panamá en el s. XVIII <i>Silvia Espelt</i>	183
La lucha territorial Saramaka, siglos XVII-XXI <i>Richard Price</i>	199
Cuando estos monstruos declararon la libertad de los esclavos: Territorialidad y conflicto en el Bajo Amazonas <i>José Luis Ruíz-Peinado</i>	219
Entre resistencia y negociación: historias de dos ciudades bolivianas <i>Tristan Platt</i>	261
Espacio, territorio y resistencia simbólica en los <i>Mbya-Guaraní de Misiones, Argentina</i> <i>Marilyn Cebolla</i>	289
Multiculturalismo, derechos territoriales e identidad indígena en Venezuela. Planteamientos para una etnografía a través de las leyes <i>Gemma Orobitg</i>	311
Cercando la libertad. Sobre espacios libertarios americanos <i>Miquel Izard</i>	371

Este libro es el fruto de un encuentro realizado en Barcelona en diciembre de 2006 que contó con el apoyo del DURSI, la Residencia de Investigadores del CSIC, especialmente del director, Dr. Francesc Farré i Rius a quien desde estas páginas queremos agradecer su aporte y la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona. El grupo de investigación CINAF, (Culturas indígenas y afroamericanas) hizo el esfuerzo de llevar a cabo este encuentro para recibir información de primera mano de investigadores que están trabajando sobre los conceptos de Resistencia y/o territorialidad en las disciplinas de antropología e historia que hemos reunido en este volumen.



# INTRODUCCIÓN

Javier Laviña  
Universidad de Barcelona

El grupo de investigación CINAF (Culturas Indígenas y Afroamericanas), tiene como objeto de estudio los conceptos de Resistencia, Territorialidad, Identidad y Ciudadanía. En este primer encuentro nos hemos centrado en los conceptos de Resistencia y Territorialidad.

Para llevar a cabo este trabajo hemos contado con la colaboración inestimable de los autores del presente volumen que nos ofrecen su experiencia investigadora y sus trabajos más recientes. Hemos reunido los trabajos de antropólogos e historiadores que se han ocupado de estos temas desde sus disciplinas correspondientes.

El territorio es uno de los elementos de reivindicación política de muchos pueblos indígenas y afroamericanos, siguiendo en esta línea de reclamaciones a los estados tanto los movimientos indígenas como los afroamericanos fueron, más allá, del término territorio para basar su visibilización, social, política e identitaria utilizando y reclamando la territorialidad. Frente a la mera posesión de la tierra que implica el término territorio, la territorialidad abarca el subsuelo, la propiedad de los recursos hidráulicos o minerales. Esta propiedad tiene entre otras, como base legal, la ancestralidad, y el derecho consuetudinario.

La propiedad abarca, pues, no sólo la tierra, el agua, el subsuelo y la masa forestal, sino unas formas determinadas de acceso a estos recursos en el que la propiedad es colectiva e indivisible y de ahí se deriva una autonomía y formas organizativas políticas que difícilmente reconocen los estados.

La propiedad es colectiva e indivisible y de ahí se deriva el ejercicio de una cierta autonomía y formas organizativas políticas que difícilmente reconocen los estados.

Las comunidades afroamericanas de Brasil, o de algunas zonas de Colombia, el Chocó, han convertido el derecho al territorio en un elemento de reivindicación no sólo económica sino también política, que cohesiona al grupo frente a posibles invasores y que reafirma la etnicidad del conjunto de individuos que forman la comunidad reforzando, así, el proceso de etnogénesis.

El concepto de resistencia presenta más dificultades para aplicarlo a los análisis de las realidades sociales. Desde la perspectiva antropológica, el abuso que se ha hecho del concepto como explicación última de manifestaciones sociales<sup>1</sup>, hasta el punto de poderse cuestionar su operatividad para el análisis social<sup>2</sup>. Sin embargo pensamos que la resistencia debe ser estudiada en cada contexto específico y especialmente teniendo en cuenta las dinámicas locales que están marcadas por las relaciones de dominación. De manera que pese a los abusos que se han dado del concepto, como escribe Andreu Viola en su texto, pensamos que sigue siendo válida la aplicación del mismo para explicar, tanto desde la historia como desde la antropología, algunos fenómenos de resistencia por parte de los grupos subalternos a los procesos políticos y sociales que emanan desde los sectores dominantes de la sociedad.

El presente volumen tiene como objeto aportar materiales tanto para la discusión como para la reflexión de dos conceptos de una enorme actualidad entre los estudiosos de las comunidades indígenas y de afrodescendientes.

---

<sup>1</sup> Scott, J. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México 1990.

<sup>2</sup> Gledhill, J. *Cultura y Desafío en Ostula: Cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*. Zamora 2004. Ortner, S. "Resistance and the problem of Ethnographic Refusal". *Comparative Studies in Society and History*. 37 (1).

# LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN MÉXICO: ¿CREACIÓN DE RESERVAS O BASES DE LA DEMOCRATIZACIÓN?

John Gledhill  
Universidad de Manchester,  
Escuela de Ciencias Sociales,  
Antropología Social

A primera vista, la territorialidad constituye un eje central de las reivindicaciones indígenas de los últimos décadas. Cuando un grupo indígena plantea una demanda para el reconocimiento de sus derechos, esto normalmente implica un reconocimiento oficial de sus derechos sobre tierras, aguas y otros recursos en su medio ambiente local. En el caso mexicano, las reivindicaciones de derechos sobre recursos pueden llevar a conflictos largos y violentos, no solamente porque otros elementos de la sociedad civil, tanto indígenas como no indígenas, pueden disputar por el control de los mismos recursos, sino también porque a veces se trata de recursos del subsuelo que el estado considera “propiedad de la nación”, tales como el petróleo. En muchos sentidos, puede decirse que en la actualidad el radicalismo *potencial* de las reivindicaciones territoriales indígenas tiene una relación estrecha con este último tipo de demandas.

Si la autonomía indígena implica una forma de autogestión ligada al control de recursos económicos, mucho depende de la naturaleza de los recursos que los indígenas pretenden controlar. Una cosa es tener el derecho de sembrar el maíz para el autoconsumo en sus milpa comunales, sobre todo si la tierra en disputa tenga poco valor comercial, y otra cosa es querer determinar la forma en que las corporaciones transnacionales y sus socios domésticos intervengan en una región entera, se puede usar el marco jurídico de autonomía y autogestión indígena para bloquear la posibilidad de ciertas formas de explotación de recursos y de mano de obra local, y/o para insistir que las comunidades

indígenas sean socios de las empresas forasteras. Como socios, las comunidades pueden quedarse contentos con una participación en las ganancias producidas por la empresa, pero la alternativa es la de insistir en una participación más amplia en la gestión de la empresa, la cual puede tener consecuencias adicionales en lo que se refiere al impacto de los movimientos indígenas sobre los procesos de desarrollo capitalista y el fortalecimiento de modelos de desarrollo “alternativos”.

Sin embargo, una vez que pensamos con mayor profundidad en ejemplos concretos de lo que distintos grupos indígenas han conseguido en materia de derechos de “autogestión” y “coparticipación” en distintos países hasta la fecha, es bastante obvio que no se llegará fácilmente a la producción de utopías. En los Estados Unidos, encontramos casos de comunidades indígenas dando la bienvenida no solamente a casinos sino también a proyectos que pretenden depositar los desechos de plantas nucleares y otros tóxicos industriales dentro de sus territorios. En varios países, la coparticipación con empresas mineras, por ejemplo, ha llevado a conflictos en torno al papel de liderazgos comunales acusados por otros miembros de la comunidad de un enriquecimiento personal ilícito. Aún sin la presencia de la corrupción, disputas internas sobre el modo en que se debe realizar proyectos suelen causar conflictos, ya que son pocas las comunidades en las cuales toda la gente comparte las mismas ideas e intereses. No quiero ofrecer una perspectiva negativa con respecto a las posibilidades presentadas por las autonomías indígenas en lo que se refiere a la producción de modelos de desarrollo local más socialmente equitativos y sostenibles. Simplemente quiero destacar que el resultado de dichas luchas para la autonomía dependerá de procesos políticos y de condiciones sociales.

Dichos procesos no solamente dependen de las relaciones que existan dentro de la comunidad entre grupos y facciones distintos, sino también de los enlaces entre distintos actores dentro de la comunidad y actores externos. Si en el caso mexicano históricamente se trata del peso del régimen del partido del estado y los caciquismos que dicho régimen solía producir y reproducir, hoy en día también tenemos que pensar en las consecuencias de los

sistemas de mando neoliberales, es decir, los impactos de lo que Nikolas Rose (1999) llamó “el gobierno distanciado” (“government at a distance” en inglés). Por un lado se trata del papel de las ONGs, en la actualidad a menudo los intermediarios más importantes entre las localidades y los sistemas políticos y económicos más amplios. Por otro lado se trata del papel de las agencias multilaterales, sobre todo el Banco Mundial, en la actualidad una organización muy entusiasmada por la noción de crear “territorios indígenas” en América Latina pese a su interés general en convertir la propiedad comunal en propiedad privada. Para entender todas estas paradojas, tenemos que pensar en la lógica de un sistema de mando neoliberal que busca controlar y canalizar los movimientos sociales para evitar choques más profundos con la lógica de la globalización neoliberal y los intereses más estratégicos de dicho sistema global.

Las “autonomías”, como parte de la estrategia general de descentralización fiscal y administrativa promovida por las agencias multilaterales, pueden apoyar los proyectos del estado neoliberal: ayudan la reducción de los gastos públicos y los costos de administración de programas asistencialistas, y también fortalecen una normatividad de “auto ayuda”. Los territorios indígenas que no amenazan al control capitalista sobre tierras, aguas, minerales, biodiversidad u otros recursos explotados directamente por empresas capitalistas no presenten ninguna amenaza a la reproducción del capitalismo global. Al contrario, pueden apoyar la reproducción de reservas de mano de obra locales que son útiles desde el punto de vista de dicho sistema. Por otro lado, como Charles Hale (2002) ha señalado, el hecho de que el estado nacional y las agencias multilaterales ya aprueben ciertas concesiones a las demandas indígenas sirve para *descalificar* otros tipos de demandas. Si hay petróleo dentro del territorio, por ejemplo, es muy probable que el insistir que la comunidad sea el beneficiario principal de dicho recurso sería considerado “demasiado radical”. Desde esta óptica, entonces, cuestiones en torno al tipo de “derechos” y “autonomías” que las comunidades indígenas pueden disfrutar sobre sus territorios se presentan como una cuestión clave, no solamente desde el punto de vista del bienestar social de los indígenas, sino también desde el punto de

vista del impacto de las distintas formas de movilización indígena sobre la sociedad y política mexicanas más amplias.

Para aclarar lo que está en juego en esta conclusión, podemos considerar el caso de Chiapas y del EZLN. Por un lado, se puede argumentar que el EZLN ha reconocido que ya se encuentra en un callejón sin salida en Chiapas y por lo tanto ha tomado, o tal vez mejor dicho, retomado, una posición netamente anticapitalista que pretende crear una coalición nacional de fuerzas unidas por su disidencia pero socialmente diferenciadas. ¿Por qué hay un callejón sin salida? La respuesta del historiador Juan Pedro Viqueira (2002) es la siguiente. Mientras que la estrategia zapatista dentro de Chiapas sigue enfocándose en la reproducción de una economía campesina de semi autosuficiencia dentro de las zonas donde el EZLN todavía disfruta de un grado de hegemonía, pese a la presencia frecuente de facciones opuestas, dicha estrategia encuentra dos tipos de límites. Por un lado, se trata de un ecosistema frágil, poco apto para la ganadería, y, por otro lado, se reproduce una dependencia sobre intermediarios comerciales. Por lo tanto, Viqueira sugiere que la “autonomía” estilo zapatista sólo puede reproducir un sistema de “reservas” o “bantustanes” que reproducirá otra vez más las relaciones de clase de corte “étnico” que han estructurado la sociedad chiapaneca a lo largo de su historia. Por otro lado, ya que la estrategia del EZLN hasta la fecha no ha logrado producir más que la reproducción de una economía campesina de bajos ingresos, una parte de sus bases ya ha “votado con sus pies”, saliendo de la región para buscar sus propias alternativas. Los sueños de muchos chiapanecos rurales hoy en día han sido modificado profundamente por el impacto de las culturas de consumo globales y por los imaginarios populares de lograr una vida mejor por medio de la migración internacional. La presencia de las ONGs en tierras zapatistas también ha contribuido al éxodo de jóvenes activistas atraídos por la posibilidad de encontrar un estilo de vida un poco más divertido. Desde el punto de vista de Viqueira, entonces, se trata de un modelo de autonomía territorial económicamente y socialmente poco viable en el contexto de las condiciones sociales, culturales y económicas producidas por la globalización capitalista y la urbanización general de la sociedad mexicana. Otros antropólogos,

incluso el antes mencionado Charles Hale, también han cuestionado la relevancia de un modelo de territorios autónomos locales dentro de un mundo en donde muchas comunidades viven de las remesas de migrantes trabajando en otros lados, incluso en otros países.

Sin embargo, aceptar este argumento es correr el riesgo de dejar por un lado las posibilidades más radicales de las “autonomías” regionales. La democratización más fundamental de los sistemas de gobierno locales y regionales planteada por el movimiento zapatista podría servir de base para avanzar demandas para aumentar el control popular sobre el proceso de desarrollo regional y para repartir sus beneficios de una manera más equitativa. Chiapas es un estado rico en términos de recursos no agrícolas, sin hablar de mano de obra femenina barata. Si planteamos la democratización regional como una manera de desafiar el futuro social prometido por el Plan Puebla-Panamá, tal vez tenga poco que ver con una explotación “irresponsable” del medio ambiente por los agricultores y ganaderos campesinos y mucho más que ver con la resistencia a las alternativas ofrecidas por el capital transnacional y aquellos empresarios mexicanos que se han beneficiado del “trafico de influencias” bajo la administración de Vicente Fox. ¿Cuáles son dichas alternativas? Tal vez la de morir de las enfermedades causadas por las agroquímicas tóxicas que se suele usar en los viveros de plástico donde se cultivan los tomates transgénicos; la de trabajar por un sueldo bajísimo en una maquiladora local fabricando productos que Wal-Mart puede vender a un precio accesible a sus clientes pobres estadounidenses; o tal vez la de correr el riesgo cada vez más serio de morir cruzando la frontera norte para buscar trabajo en Estados Unidos o, en el caso de sobrevivir, caer en las manos de una empresa sin escrúpulos como la compañía del grupo Haliburton, Kellogg, Brown y Root. Dicha empresa se negó a pagar a los migrantes indígenas que escogió por su vulnerabilidad especial cuando los contrató para limpiar la ciudad de Nueva Orleans después del huracán Katrina, una limpieza cuyos fines pronto se mostraron tanto étnicos como físicos. A la luz de esta carrera global hacia abajo, una evaluación más positiva de lo que los movimientos autonómicos pudieran lograr parece tanto posible como deseable.

Sin embargo, pensar en la estrategia adoptada por la Otra Campaña debe llevarnos a otros tipos de reflexiones. En primer lugar, se trata de un intento de aglutinar a actores sociales diversos, cuya unidad sigue siendo precaria debido a los legados de una historia de construcciones de diferencia social por parte de las capas dominantes de la sociedad mexicana, y de la interiorización de modelos hegemónicos por parte de las capas subalternas. Se trata del legado de una construcción de la identidad nacional en términos de ideologías del mestizaje que pretendían valorizar el blanqueamiento cultural, y fortalecer la adopción de valores y comportamientos “civilizados” que dejarían “lo indígena” en el pasado, o por lo menos en un campo de “tradiciones culturales” que solamente sobrevivirían como prácticas vivas en esferas de la vida cultural en donde dejarían de contradecir otros valores y formas de comportamiento más aptos para “una sociedad moderna”. Los sistemas de mando neoliberales han permitido una cierta rehabilitación de las identidades y prácticas “indígenas” bajo la bandera del “multiculturalismo”. Sin embargo, existe el peligro de que esta forma de tolerancia de las “diferencias” sirva para reconfirmar una posición de subalternidad. Durante los siglos XIX y XX, debido a los impactos de la reforma liberal y el autoritarismo mestizo fortalecido por el estado posrevolucionario, los indígenas que no abandonaron sus identidades particulares fueron “periferalizados” dentro del esquema nacional en dos sentidos: se encontraban en una posición de marginalidad dondequiera radicaban y las regiones con mayor población indígena eran vistas como una periferia geográfica. No es imposible pensar en borrar estos legados y las formas de discriminación que surgen de ellos. De hecho, la política cultural de los zapatistas siempre se ha orientado precisamente a este fin, es decir, el de convencer a los “hermanos mestizos” que piensen más en su “lado indígena” y que se distancien más de las elites y las ideologías de diferencia que tejieron. Tampoco es el EZLN el único movimiento que se ha dedicado a este proyecto: la Unión de Comuneros “Emiliano Zapata” en Michoacán, dirigido por el finado Efrén Capiz, sería otro ejemplo. Tampoco es imposible aglutinar políticamente a grupos sociales que sigan viéndose como “diferentes”, vean sus problemas como “diferentes” y aboguen por diferentes estrategias para resolver dichos problemas. Como

Matthew Gutmann (2002) ha señalado, en su discusión de la recepción del EZLN por la clase obrera de la ciudad de México, pueden desarrollarse debates entre grupos distintos en torno a la política y la justicia social y dichos debates podrían llevar a una transformación de culturas políticas nacionales *a largo plazo*. La posición pluralista de la Otra Campaña en torno al “respetar las diferencias” pretende precisamente canalizar los difundidos sentimientos de disconformidad popular para desarrollar una guerra de posición gramsciana capaz de minar las bases de las hegemonías actuales, incluso la legitimidad de un sistema político que reproduce los vicios del pasado y impone estrechos límites sobre el radicalismo de la izquierda electoral.

No quiero criticar esta estrategia en sí misma, ya que me parece que está desempeñando funciones valiosas en lo que se refiere a la crítica y deconstrucción de elementos claves de los sistemas de mando actuales. Sin embargo, creo que es muy necesario cuestionar la posibilidad de que las movilizaciones desde abajo y las acciones espontáneas de grupos disidentes lleven a una democratización de la democracia formal sin mayores esfuerzos para organizar el México rebelde en su conjunto políticamente y con bases más firmes que las que ofrece el carisma personal del subcomandante Marcos. Sin esfuerzos de esta índole, cualquier movimiento local sigue siendo vulnerable a las ingerencias de fuerzas políticas ajenas, incluso las trampas del mismo estado para fomentar divisiones y promover el faccionalismo.

Consideramos algunos ejemplos concretos. La historia del EZLN demuestra el poder de los “sobornos” oficiales dentro del seno de las comunidades autónomas. La línea dura del EZLN con respecto a los “apoyos” que el régimen ofrece a los campesinos por medio de sus programas sociales solamente ha funcionado hasta cierto punto aún dentro de sus comunidades de base, y pocos de los movimientos indígenas en otras regiones han seguido su modelo en este respecto. A nivel de la organización regional, el EZLN ha logrado avances importantes por medio del modelo de las Juntas de Buen Gobierno, y muchos elementos de sus modelos de autogestión democrática son capaces de ser trasladados a otros contextos. Ya contamos con un número de experiencias en regiones fuera de Chiapas de intentos de reconfigurar la democracia local por medio

de gobiernos autónomos que han pretendido limitar las ingerencias en la vida local de los partidos políticos nacionales y a la vez mantener una oposición local a proyectos capitalistas propuestos por poderosos grupos empresariales con amplio apoyo político y enlaces transnacionales. Sin embargo, estas mismas experiencias nos indican que hay límites a los avances.

El caso de Atenco sería uno de los casos más importantes ya que se trata de una comunidad con identidad campesina posrevolucionaria y una intervención oficial sumamente violenta para limitar la capacidad del movimiento local de extender los logros de su triunfo inicial, contra el proyecto para construir el nuevo aeropuerto del DF en tierras ejidales. Sin embargo, si el caso de Atenco demuestra la posibilidad de que una lucha local pudiera seguir movilizando a gente en un terreno cada vez más amplio por medio de alianzas con otros grupos desconformes, incluso indígenas urbanizadas como las vendedoras de flores ambulantes, también indica la vulnerabilidad a la represión de dicho tipo de movimientos y tal vez más importante, su vulnerabilidad al manipuleo de una “política de miedo” entre otros sectores de la sociedad por parte de los medios ligados al poder. (De allí surge la pregunta bastante obvia de si las posibilidades de desarrollar un movimiento pluralista y democrático desde abajo no hubieran sido mayores bajo un gobierno “reformista” encabezado por Andrés Manuel López Obrador que bajo un gobierno encabezado por Felipe Calderón.) Otro caso importante es el de Tepoztlán, una comunidad que reactivó y resignificó elementos de su herencia cultural y organizativa indígena para resistir otro proyecto empresarial. En este contexto, la facción que encabezó el movimiento autonomista no pudo resistir al deseo de la gente de seguir recibiendo recursos federales, y pese a haber llegado a un acuerdo con el Partido de la Revolución Democrática que limitó la ingerencia de este partido político en los asuntos locales, por fin perdió la hegemonía a otras facciones debido a un creciente desconformidad con su gestión. Dichas facciones optaron por una mayor reintegración al sistema de partidos políticos nacionales, aunque todavía manteniendo un cierto grado de énfasis en la necesidad de fortalecer la democracia local y el control local sobre el proceso de desarrollo.

En estos dos casos, se ve como las identidades históricas arraigadas y los enlaces entre dichas identidades y posesión de un territorio fortalecen la posibilidad de desarrollar luchas orientadas tanto a la democratización de la democracia como a la resistencia frente a un cierto tipo de desarrollo capitalista ajeno a intereses locales. En Tepoztlán, se trata de la conservación, pese a enormes cambios socioeconómicos, de una organización de la vida ceremonial y religiosa de la comunidad capaz de servir de base para una organización política alternativa y “autónoma”, junto con los restos de un antiguo sistema de tenencia comunal de la tierra. En Atenco, se reactivó una identidad popular campesina-revolucionaria frente a la amenaza de una nueva expropiación del patrimonio rústico. En los dos casos, el antiguo modelo del “ayuntamiento libre” se resucitó como un equivalente ya conocido del proyecto autonomista zapatista. Pero estas observaciones nos dejan con otra serie de problemas: ¿qué pasa con los indígenas *desarraigados* por procesos de migración, los que han perdido su enlace estrecho con un territorio rural?

De hecho, esta no es una situación única de toda una serie de posibilidades. En algunos casos se trata de migraciones y reubicaciones más o menos permanentes, en otras regiones del país, en zonas urbanas y en Estados Unidos. Cuarenta por ciento de los doce millones de indígenas mexicanos ya radican en zonas urbanas, de los cuales medio millón vive en el distrito federal. Hay un movimiento importante desde los estados del sur del país no solamente hacia los Estados Unidos sino también a los campos agrícolas y ciudades del norte de México. Además, en la actualidad hay un movimiento de trabajadores agrícolas desde Oaxaca no solamente hacia la agricultura empresarial de Baja California sino a otras zonas semejantes en el litoral pacífico, tales como Colima. Allí la mano de obra indígena proveniente de las zonas más pobres está tomando los lugares en el mercado de trabajo regional abandonados por trabajadores mestizos, e inclusive por trabajadores indígenas locales que ya se van a Estados Unidos o han encontrado otras posibilidades en la economía ilegal organizada por los narcotraficantes en las zonas rurales más aisladas. Por otro lado, dentro del estado de Oaxaca ya abundan estudios de los conflictos en torno de los derechos que los migrantes pueden

conservar dentro de sus comunidades de origen si no pueden seguir cumpliendo con las formas de “participación” que la comunidad indígena espera de sus “ciudadanos”.

Tampoco se trata de una situación única en este tipo de contextos sino de una amplia gama de luchas para mantener la integración de los ausentes de una manera que les permitiera conservar por los menos algunos de sus derechos. Los resultados son muy distintos según las condiciones locales y las estructuras políticas que conforman las comunidades. En algunos casos los migrantes se organizan y luchan para lograr cambios y reformas en el gobierno comunal, abogando, por ejemplo, por causas tales como la inclusión de mujeres en las autoridades y sistemas de cargos comunales. En otros casos, un balance de fuerzas comunales y extra-comunales distinto se presta a una política de mayor exclusión de los ausentes y la cancelación de sus derechos. Sin embargo, también existen casos en que las aportaciones económicas de la comunidad transnacional sirven de base para la rehabilitación ecológica y la reconstrucción de una vida comunal más rica que la que existía en el pasado.

En este último caso se puede hablar de un proceso de “reterritorialización” en base a la dispersión espacial de los integrantes de la comunidad madre y a sus adaptaciones a las condiciones de vida que encuentran fuera de su lugar de origen, incluso las condiciones de discriminación social. Esto nos demuestra que los “lugares” son construcciones sociales que forman parte de cualquier proceso de construcción de identidades e imaginarios de bienestar social. Sin embargo, es preciso señalar que no todos los migrantes sienten una nostalgia cuando se acuerdan de sus pueblos ni quieren volver a ellos, mucho menos invertir sus recursos en su reconfiguración y mejoramiento material y social. Todo depende del tipo de relaciones sociales y políticas en las cuales se encuentran involucradas en sus vidas cotidianas cuando están navegando en lugares y ambientes ajenos. Si por un lado los principios fundamentales del tipo de organización comunal que caracteriza muchas de las comunidades oaxaqueñas sigue influyendo en las vidas de los moradores del espacio translocal y transnacional que hoy se suele nombrar “Oaxacalifornia”, es importante no exagerar la ubicuidad de este

tipo de situaciones, como demostraré en un momento con un ejemplo específico dentro de la diáspora mixteca.

Pero antes de abordar la cuestión de lo que pasa en el caso de los indígenas desarraigados, quiero destacar otro problema con una perspectiva que plantea las “autonomías” territoriales como una solución a la marginación indígena. Hasta este momento he enfatizado el papel de movimientos indígenas colectivas de corte radical. En primer lugar, es importante reconocer que la trayectoria histórica de las reivindicaciones indígenas en México a menudo ha sido bastante institucional. De hecho, el surgimiento de liderazgos indígenas durante el siglo veinte fue una consecuencia tanto de las ingerencias del estado posrevolucionario como de la llamada “resistencia” comunal. El estado creó la figura del “maestro bilingüe”, por ejemplo, como un instrumento de la asimilación y “modernización” del indígena. Como demuestra con gran claridad la historia de lo que Jan Rus (1994) ha llamado “la comunidad revolucionaria institucional” en Chiapas, este papel dentro de la construcción de la hegemonía posrevolucionaria permitió a muchos de estos actores convertirse en caciques. Sin embargo, hubo consecuencias imprevistas en el sentido de que las ambiciones personales de dichos actores a menudo los llevaron a chocar con actores no indígenas que monopolizaban los más altos niveles de poder dentro de sus regiones. En muchos casos, tanto en Centroamérica como en México, la conservación de identidades indígenas era conveniente para elites comunales desde el punto de vista de conquistar espacios de poder político y asegurarse del apoyo de sus clientelas dentro de las clases subalternas. Por lo tanto, encontramos elites mercantiles indígenas y actores ligados a partidos de la derecha usando la etnicidad por fines poco políticamente progresistas y nada anti-capitalistas. El resurgimiento y agresividad indígena que se desarrolló en Chiapas mucho antes de la rebelión zapatista a veces correspondía a problemas de tenencia de la tierra y otras reivindicaciones “populares”, pero a veces reflejaba el papel de otros motivos y actores. Lo mismo puede decirse por ciertas estrategias para defender o establecer un gobierno comunal en base a “usos y costumbres” en Oaxaca, incluso dentro de “comunidades” en donde no existe un fuerte sentido de identidad indígena ni énfasis sobre la frontera entre indígenas y

mestizos. No todas las “autonomías” son “progresistas”, ni en el sentido económico, ni en el sentido político.

En segundo lugar, no todos los integrantes comunes y corrientes de las comunidades indígenas consideran el fortalecimiento de sus organizaciones comunales y “tradiciones culturales” como la solución a sus problemas de supeditación social, discriminación, racismo estructural y pobreza. El auge de las iglesias no católicas, y sobre todo iglesias neopentecostales, en las zonas indígenas ha sido muy discutido desde el ángulo de la posibilidad de que concesiones oficiales en materia de autonomía indígena pudieran provocar mayor discriminación contra minorías religiosas, sobre todo cuando ellas se niegan a participar en la vida comunal. Los que abogan por los derechos indígenas han citado los muchos casos en los cuales las comunidades han llegado a arreglos internos a este respecto, enfatizando que las estructuras comunales pueden resolver estos problemas con una ingerencia mínima por parte de las instituciones federales dentro del marco de derechos humanos universales. Tampoco es cierto que los evangélicos siempre se oponen a proyectos políticos desconformes cuando sus liderazgos sean locales. Sin embargo, decir esto es suponer como punto de partida que las nuevas tendencias religiosas normalmente fortalecen valores individualistas y por lo tanto, apoyan la destrucción de las únicas formas de vida que pueden servir de base para abogar por mayor justicia e igualdad social. Creo que es necesario cuestionar este punto de partida. Si por un lado las iglesias no católicas que atraen a los pobres critican los gastos rituales y las llamadas idolatrías asociadas con los cultos a los santos, y por lo tanto, rechazan elementos importantes de la organización comunal, por otro lado rechazan algunas de las bases principales de la jerarquías sociales tradicionales en nombre de modelos de igualdad y fraternidad humana que minan las construcciones de diferencias de corte étnico y racial. Pueden servir como bases para fortalecer la auto estima individual y *colectiva* y por lo tanto aportar algo importante a los procesos que minan las bases de las hegemonías existentes, la transformación de las culturas políticas y los valores sociales y civiles. No quiero negar que muchas veces las organizaciones a las cuales los fieles pertenecen tienen proyectos que buscan implantar los valores del

capitalismo neoliberal y predicán la conformidad política, pero los que pasan por estas iglesias pueden experimentar otros tipos de cambios de conciencia, llevándolos a formas de activismo social muy distintos a las recomendadas por sus pastores. Existe una gran variedad de posibilidades dentro de estas nuevas expresiones religiosas.

Por lo tanto, debemos reconocer que los cambios sociales pueden producir efectos contra hegemónicos de muchas maneras distintas. Algunos de estos efectos se expresan bajo la superficie de la organización comunal y debido al hecho de que los individuos y familias desarrollan sus propias respuestas y estrategias para resistir su condición de subalternidad y dotarse de valor humano. Para ilustrar la importancia de este tema, quiero volver a la cuestión de los indígenas migrantes.

Como Carmen Martínez Novo (2004) ha observado, el gobierno foxista ha promovido algunos cambios interesantes en la política indígena oficial en algunas regiones. En Baja California, donde se encuentran números importantes de trabajadores indígenas provenientes del sur del país, tanto en la ciudad de Tijuana como en los campos agrícolas capitalistas de la zona, la burocracia encargada de la administración de los programas con frecuencia funciona como una ONG capacitando a los sujetos para que conozcan y defiendan sus derechos. Además, algunos de los funcionarios realizando esta labor de “concientización” han tenido trayectorias importantes de militancia en movimientos radicales e independientes antes de entrar al servicio público. En esta zona el estado también permite que “los indígenas” se auto identifiquen, abandonando el papel taxonómico normalmente asociado con el estado. Sin embargo, las consecuencias de este régimen oficial de fortalecimiento de identidades y derechos indígenas distan de ser transparentes.

En esta zona los empresarios agrícolas justifican los salarios diferenciales y las pésimas condiciones sufridas por los trabajadores indígenas con el argumento de que no están acostumbrados a nada mejor. Los mismos trabajadores les han contestado con huelgas y campañas públicas, obligando al gobierno mostrar que tenga interés, pero es interesante que este interés no tome la forma de una intervención directa para obligar a los

agricultores respetar los derechos de sus empleados sino que sigue siendo indirecta, un apoyo a los esfuerzos de los trabajadores para reivindicar sus propios derechos. Aunque el estado no busca clasificar quienes sean y no sean indígenas, tiene un interés muy activo en convencer a los que aceptan ser reconocidos como indígenas mexicanos a registrarse y portar una credencial, una práctica que ayuda a las autoridades separar los migrantes nacionales de los trabajadores indocumentados llegando a través de la frontera sur. Lo que parece una estrategia oficial de fortalecer los derechos indígenas produce otro tipo de efectos: fortalece la identidad social que funciona como la base de un sistema de discriminación en el campo de relaciones de explotación capitalistas; disminuye la posibilidad de que los trabajadores militen en organizaciones independientes, ya que la postura oficial dio su aval a una postura de auto defensa; y la política opera de una manera distinta en las zonas rurales y urbanas, no fortaleciendo la organización en el segundo contexto. Además existía un conflicto entre el proyecto oficial de fortalecer las identidades indígenas en la zona y el deseo de muchos de los migrantes entrevistados por Martínez Novo de *asimilarse a la cultura norteña mestiza* y de esta manera lograr un mayor grado de movilidad social.

No parece probable que las trampas de los sistemas de mando neoliberales en este caso surjan de una lectura estratégica de Foucault por parte de Vicente Fox, un presidente que una vez aconsejó a los ciudadanos no leer los periódicos ya que sólo sirven para causar confusiones. Son productos más contingentes de la necesidad impuesta por la opinión pública tanto transnacional como doméstica de tomar acciones oficiales frente a situaciones laborales escandalosas. Dichas acciones tienen que conformarse a un modelo global de “respetar los derechos” y de “fortalecer la ciudadanía”, pero siguen siendo conformadas por los intereses de clase que tienen más peso en el gobierno. Sin embargo, el hecho de que algunos de los migrantes indígenas bajacalifornianos desean convertirse en “indios civilizados” liberados de la estigmatización de “la gente decente” mestiza y que quieren lograr una mayor participación en “la modernidad global” también tienen implicaciones desde el punto de vista de las estrategias zapatistas.

En este caso, la plena “emancipación” de los trabajadores mixtecos depende de una deconstrucción radical del modelo hegemónico del mestizaje que los lleva a pensar en ellos mismos como “indios civilizados”, y eso es un eje central del proyecto zapatista. El modelo territorial de autonomía es poco relevante a sus necesidades y aspiraciones pero podrían beneficiarse enormemente si sus organizaciones fueran incluidas en un proyecto de construir instituciones democráticas *desde abajo y a nivel regional*, ya que una parte de su problema es que las estrategias empresariales se ven reforzadas por la discriminación racial a todos los niveles de la sociedad regional. Sin embargo, parece claro que el subcomandante tiene razón en pensar que la democratización de la democracia depende de ajustes profundas en la organización del capitalismo mexicano. En este caso, se trata no solamente del tipo de capitalismo agrario que existe en esta región sino también de un modelo que ha producido un enorme aumento en el grado de informalización de la economía urbana y una presión constante hacia la emigración más allá de las fronteras nacionales. Hay que recordar que al menos veinte millones de mexicanos ya se ganan la vida como vendedores ambulantes o como trabajadores en empresas no sujetas a regulación ninguna, sin hablar de la economía ilegal, el comercio de servicios sexuales, etcétera. Este es el escenario dentro del cual tenemos que pensar en la cuestión de lo que signifique hoy en día ser indígena radicando en la ciudad de Tijuana. Tal vez la conservación de una identidad étnica específica pueda servir para fortalecer la organización colectiva y ayuda mutua dentro de este tipo de ambientes, pero como señalé en mi discusión de las nuevas expresiones religiosas, no es la única opción. En el norte de México tal vez es una opción que tendría más desventajas que ventajas mientras que la discriminación cotidiana sigue siendo tan fuerte.

Para terminar, quiero volver a la cuestión de la territorialidad desde otra perspectiva, indagando un poco sobre la relación entre nociones indígenas de territorio y los conceptos que animan los conceptos del estado y de las organizaciones transnacionales. Es bastante obvio que los movimientos locales que quieren lograr resultados prácticos y rápidos por la vía legal tienen que conformarse a las reglas del juego establecidas por el estado

nacional. El reconocimiento de los derechos indígenas también a menudo depende no solamente de los convenios internacionales a los cuales los gobiernos se inscriben sino también del apoyo de las ONGs y otras agencias transnacionales. Esta situación también implica que se conformen a las expectativas de dichos organismos para establecerse como “sujetos adecuados y merecedores” de este tipo de apoyos. A veces esto implica que se conviertan en los “indios hiperreales” de los cuales Alcida Ramos (1998) ha hablado en sus escritos sobre Brasil. En este contexto un concepto “cósmico” de la territorialidad y un grado elevado de alteridad cultural podría ser una ventaja, si o no corresponde a una realidad histórica.

Estas cuestiones se complican más cuando se trata de una competencia entre comunidades distintas disputando los linderos entre ellos o de situaciones en las cuales los territorios locales constituyen un mosaico de poblaciones étnicas distintas, ya que las cabeceras son “desindianizadas” o productos de invasiones o infiltraciones mestizas, o, al otro extremo, existen puñados de familias pobres no indígenas enclavados dentro de los territorios reclamados. La virtud de las nociones zapatistas de autonomías regionales es la de ofrecer mecanismos concretos para resolver muchos de estos problemas por medio de ofrecer prácticas que garantizan los derechos y la representación de minorías, el “buen gobierno” que atiende a todos y reduce la posibilidad de que el poder local caiga en las manos de un puñado de caciques. Si nadie puede crear un mundo perfecto, es bastante claro que tipos de relaciones y procesos llevan en la actualidad a los gobiernos locales poco democráticos, justos e incluyentes.

En el mundo real gran parte de los derechos indígenas son productos, al fin y al cabo, de *negociaciones* más bien que de *confrontaciones* entre el aparato oficial y las comunidades, aún si los conflictos desempeñan un papel importante en crear la posibilidad de una negociación en muchos contextos. Sin embargo, a veces se encuentra casos de conflictos largos que siguen manifestándose pese al establecimiento de un grado de equilibrio en las relaciones entre el aparato oficial y la comunidad. Este es el caso de la comunidad nahua de Ostula en la costa-sierra michoacana (Gledhill 2004). Hoy en día Ostula es “una comunidad en resistencia” afiliada a la Otra Campaña, visitada por el

subcomandante Marcos en abril de este año. Es imprescindible destacar que Ostula no ha seguido la línea dura del EZLN hasta la fecha en lo que se refiere, por ejemplo, al rechazo de los programas oficiales tales como Oportunidades. Sin embargo, nunca ha aceptado la definición oficial de sus linderos, pese a repetidas intervenciones oficiales a partir del reconocimiento oficial de sus tierras comunales en 1964. En este caso, se trata de una confirmación y titulación de bienes comunales que la comunidad nunca había perdido *de facto*, pese a esfuerzos bastante serios para apoderarse de sus tierras y bosques por parte de elites regionales no indígenas y rancheros mestizos invasores.

En el caso de las comunidades nahuas del México Central, se puede hablar de la existencia de un concepto indígena del territorio distinto tanto del concepto manejado por el estado colonial como por el estado posrevolucionario, el *altépetl*. En las palabras de James Lockhart:

La palabra en sí es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, “el(las) agua(s), la(s) montaña(s)”, y por tanto se refiere, en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio. Una entidad soberana o potencialmente soberana, cualquiera que fuera su tamaño, podía considerarse un *altépetl*... (Lockhart 1999: 27, traducción mía)

Los indígenas nahuas no entendían el *altépetl* como un centro urbanizado dominando pueblos subalternos. En el transcurso de cada año cada uno de los cuatro, seis u ocho *calpolli* o “casas grandes” que conformaban el *altépetl* entregaban su mano de obra y productos para el sustento del *tlatoani* (el “rey”) y los templos y para otros fines públicos “en un orden de rotación que nunca varía, el cual también expresaba una jerarquía y un orden de precedencia, aunque también obedecía a un movimiento conforme a las direcciones cardinales en ciertos casos” (Ibíd.: 32–33). No existía un “centro” más allá de las unidades que constituían el *altépetl*: el *tlatoani* siempre pertenecía a uno de los *calpollis* pero personificaba el *altépetl* en su conjunto (Ibíd.: 35). A diferencia de este modelo indígena, las comunidades indígenas creadas por la corona española fueron construidas precisamente en términos de

una relación jerárquica tanto espacial como política entre un pueblo cabecera (el centro) y sus pueblos sujetos. Lo que interesaba al régimen principalmente era el papel de los pueblos cabeceras como puntos de recaudación de recursos tributarios y como centros desde los cuales sería posible organizar la administración política y religiosa de una manera ordenada. Sin embargo, la manera en la cual se lograba alcanzar dicho “orden” importaba poco: el estado colonial dejaba la organización interna de la comunidad más o menos como una “caja negra” en donde los indígenas tenían espacios de autonomía y de autogestión.

El estado posrevolucionario también dejó a los comuneros la posibilidad de determinar algunos de los detalles de la organización interna de la administración de los bienes comunales cuando por fin aceptó la reconstitución jurídica de comunidades indígenas a partir de los años cuarenta del siglo veinte. Sin embargo, su postura básica implicaba un mayor grado de ingerencia y llevó a una redefinición importante de las relaciones que debían existir *entre personas y territorio*. Según su perspectiva “modernista” era necesario medir y demarcar con exactitud la cantidad de terreno en la posesión de una comunidad: ya no era aceptables las definiciones imprecisas de los títulos coloniales que a menudo se referían a elementos transitorios del paisaje natural. También era preciso definir el número exacto de personas “capacitadas en materia agraria” asociadas con la superficie de terreno reconocida y beneficiadas con derechos en ella. El estado especificó procedimientos formales para la administración de los bienes por sus beneficiarios y por la renovación de las listas de beneficiarios, especificando las normas para la gestión comunal por medio de asambleas y por la elección regular de funcionarios comunales, cuyos poderes y responsabilidades fueron reguladas por la ley.

Aunque las comunidades todavía podían modificar las instituciones oficiales a su propia manera, y los funcionarios federales a menudo toleraban formas de organización local bastante heterodoxas, el hecho de que las comunidades no compartían su perspectiva modernista y burocrática sobre sus derechos territoriales podían producir otros tipos de choques y disconformidades. Aunque Ostula no pertenecía al mundo nahua

antes de la conquista y no se puede hablar directamente del *altépetl* en esta zona, se puede decir que replicaba la misma idea de que debe existir una relación entre el dominio territorial y la soberanía de un grupo humano portador de una identidad sociopolítica integrada y única. Según esta concepción, la “comunidad indígena” se define por medio de las prácticas íntimas de vivir, morir, trabajar, venerar a dios y hacer peregrinaciones, contratar matrimonios y mantener todas las otras relaciones de sociabilidad dentro del espacio que su soberanía constituye como su territorio. Según esta concepción, no se puede separar la unidad política, social y cultural de la unidad espacial, y cualquier sustracción del tamaño o integridad del territorio amenaza al cuerpo social. Además se conoce el territorio y sus linderos no por los mapas sino por la experiencia de vivir en ellos, por conocer las historias sociales asociadas a sus lugares, y por mantener sus fronteras. Hasta nuestros días, la gente de Ostula se levanta con sus machetes para desafiar a los rancheros que acusan de invasiones, llevando a sus hijos para que conozcan los linderos, y rechazando la pretensión del estado de definir la identidad de su comunidad. La defensa del territorio es la única cosa que trasciende las luchas de facciones dentro de la comunidad y que garantiza su unidad.

En este caso, se trata de un concepto netamente indígena de territorio como la base de soberanía y formas de autogestión y autonomía que tienen una historia de siglos. Todo lo que es Ostula como grupo humano se define en términos de su posesión de su territorio o su lugar. Pero el caso excepcional es prueba de la regla y tenemos que volver a realidades socioeconómicas y políticas.

La gente ya no puede mantenerse en base a los recursos de su lugar, muchos jóvenes se casan y se van de inmediato al Norte, y las posibilidades de conseguir nuevos impulsos hacia el desarrollo regional tienen que ser negociadas a una escala mucho más amplia que la comunidad indígena. En un estado en el cual la población que se identifica como indígena es solamente 3.5% del total, y los nahuas son una pequeña minoría aún dentro de la población indígena (dominada por los P’urhépechas de la meseta central), para escapar las reservas (o la extinción) será necesario pensar más en las convergencias entre grupos sociales distintos, indígenas

y no indígenas. Espero que el subcomandante Marcos hubiera salido de Ostula pensando en como se pudiera construir dichas convergencias políticamente en un ambiente conformado por amargas historias de despojo y violencia interétnica.

## REFERENCIAS

- GLEDHILL, J. (2004) *Cultura y Desafío en Ostula: Cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- GUTMANN, M. (2002) *The Romance of Democracy: Compliant Defiance in Contemporary Mexico*, Berkeley: University of California Press.
- HALE, C. (2002) "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" en *Journal of Latin American Studies* 34(3), pp. 485–524.
- LOCKHART, J. (1999) *Of Things of the Indies*, Stanford: Stanford University Press.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2004) 'We Are Against the Government, Although We Are the Government' en State Institutions and Indigenous Migrants in Baja California in the 1990s" en *Journal of Latin American Anthropology* 9(2), pp. 352–381.
- RAMOS, A. R. (1998) *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison: University of Wisconsin Press.
- ROSE, N. (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Londres: Cambridge University Press.
- RUS, J. (1994) "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936–1968", en M. JOSEPH, G. y NUGENT, D. (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres: Duke University Press, pp. 265–300.
- VIQUEIRA, J. P. (2002) *Encrucijadas Chiapanecas: Economía, Religión e Identidades*, México D.F.: El Colegio de México.

# **TERRITORIO, TIERRA Y RECURSOS: LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS Y AFRO-MEXICANAS DE LA COSTA CHICA DE OAXACA ANTE LA EXPANSIÓN NEOLIBERAL**

Stefano Varese<sup>1</sup>  
Universidad de California, Davis

## **NOTA DE CONTEXTO POLÍTICO**

Es imposible, en estos días, escribir sobre el estado de Oaxaca, México, sin hacer referencia al masivo movimiento social que desde el mes de Mayo de este año ha movilizizado a miles de ciudadanos oaxaqueños en el estado, en la república mexicana y en los Estados Unidos adonde se cuentan por miles los migrantes oaxaqueños. El día 22 de Mayo de 2006 más de 70,000 maestros del estado de Oaxaca pertenecientes a la independiente Sección 22 de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) entraron en huelga con demandas de mejoras salariales, mejores condiciones de trabajo, reformas educativas, un alto a la creciente privatización educativa y apoyo económico sustancial a los alumnos tales como comidas durante el día escolar, libros y uniformes gratuitos y mejoramiento de los salones de clase. El pueblo oaxaqueño, en su gran mayoría indígena y pobre, tal como los

---

<sup>1</sup> Profesor investigador y director del Department of Native American Studies en la Universidad de California, Davis, svarese@ucdavis.edu. Esta ponencia se apoya sobre un proyecto de investigación apoyado por el programa UC-MEXUS/CONACYT Collaborative Program 2005/06 y el UC Pacific Rim Research Program 2006/07 coordinado por la Dra. Bettina Ng'weno del African American and African Studies Program de UC Davis. Una buena porción de esta ponencia se basa en los escritos y análisis de Nemesio Rodríguez investigador de la UNAM y colaborador principal en este estudio.

maestros, apoyó inmediatamente al movimiento magisterial movilizándose al centro histórico de la ciudad de Oaxaca con niños, padres de familia, pobladores de las “colonias” (barrios) populares y delegaciones de maestros y comunidades indígenas de la gran mayoría de los Municipios y comunidades del estado. El 14 de Junio un violento ataque de la policía del estado, ordenado por el Gobernador del PRI Ulises Ruíz, resultó en decenas de heridos pero no sólo no logró desalojar a los huelguistas y al “plantón” del centro histórico de la ciudad. Al contrario, la respuesta violenta del gobernador, provocó la ira popular y la huelga magisterial se tornó en un movimiento de insurgencia democrática al que se plegaron miles de ciudadanos pidiendo la renuncia del Gobernador. En 24 horas por lo menos 50 cuadras del centro de la ciudad se transformaron en campamentos populares de protesta. La Iglesia Católica ordenó que las puertas de todas las iglesias estuvieran abiertas las veinticuatro horas y un amplio abanico de organizaciones de la sociedad civil llamó a una “mega-marcha” que reunió, en una ciudad de 350,000 habitantes, a unas 400,000 personas pidiendo la renuncia del Gobernador. Centenares de sindicatos, organizaciones indígenas, asociaciones y grupos de vecinos, estudiantes y profesionales se conformaron en la Asamblea Popular del Pueblo de Oaxaca (APPO). Apoyándose en la Constitución del Estado de Oaxaca que autoriza la dimisión del Gobernador cuando éste actúe arbitraria e ilegalmente, APPO solicitó tanto al Congreso local como al Congreso Federal que se inicie un juicio de desaforo del Gobernador Ulises Ruíz. La respuesta del Gobernador no se hizo esperar: grupos de matones y policías locales y federales vestidos de civil o encapuchados empezaron asesinatos selectivos de miembros de la APPO matando hasta el momento (febrero 2007) a cerca de 23 personas incluyendo a un periodista independiente de los Estados Unidos. Las detenciones extrajudiciales, las ordenes de aprensión para centenares de maestros y activistas, la clausura de periódicos, radio emisoras y televisoras controladas por estudiantes universitarios y organizaciones de la APPO, han creado un estado de tensión e inseguridad en todos los sectores de la sociedad, no sólo entre los miembros de la oposición al Gobernador. Al momento de escribir estas líneas la situación sigue irresuelta. El Presidente

saliente Vicente Fox envió a 5,000 policías federales con armas de alto poder y ordenó la ocupación de puntos estratégicos del estado con fuerzas militares, helicópteros, tanquetas y palas mecánicas para remover las barricadas. El “zocalo” (plaza central) estuvo ahora ocupado por policías federales armados mientras que el pueblo coordinado por la APPO fue ocupando otras calles de la ciudad poniendo su coordinadora de mando en la plaza frente a la iglesia de Santo Domingo, el centro cultural colonial de más importancia de la ciudad. Según el sociólogo oaxaqueño Gustavo Esteva, lo que empezó en mayo como una huelga de maestros se tornó en insurrección popular por la incapacidad arrogante del gobierno local y creció a nivel de todo el estado como una rebelión en contra del gobierno federal que envió cinco mil miembros armados de la Policía Federal Preventiva a ocupar el centro de la ciudad de Oaxaca, rodeando la plaza de alambre de púas para transformar a la ciudad en una parodia de Bagdad.<sup>2</sup> Al empezar el año 2007 con el nuevo Presidente del país Felipe Calderón elegido con un dudoso margen de menos del 1% de la mayoría del pueblo mexicano, la situación de Oaxaca no ha mejorado, estabilizándose más bien en un tipo de represión sórdida y extrajudicial llevada a extremos de inspiración “pinchetistas”.<sup>3</sup> En una entrevista reciente Carlos Monsiváis ha sintetizado de la siguiente manera la rebelión de Oaxaca: “Lo que vemos en el terreno es una insurgencia popular audaz y desarmada que expresa el rechazo generalizado de la actual situación y de las políticas neoliberales que la han producido. En Oaxaca el neoliberalismo no es sino una abstracción. Es el sistema económico que ha forzado emigraciones masivas a los Estados Unidos, que provoca masivo ausentismo escolar en la educación primaria, y que ha conducido a una baja substancial en

---

<sup>2</sup> Gustavo Esteva, “The Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, APPO: A Chronicle of Radical Democracy”, por publicarse en *Latin American Perspectives*, (noviembre de 2006), ver también [www.oaxacalibre.org/libertad](http://www.oaxacalibre.org/libertad) y [www.mexico.indymedia.org/oaxaca](http://www.mexico.indymedia.org/oaxaca)

<sup>3</sup> Ver *V Visita por los Sucesos de Oaxaca. Conclusiones y Recomendaciones Preliminares*. Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos, 20 de enero de 2007, Ciudad de México.

la esperanza de vida. El capitalismo salvaje y el neoliberalismo han forzado a demasiados a vivir en la ignorancia y bajo condiciones de vida inaceptables para un ser humano... En Oaxaca la pobreza es una situación Terminal... el conflicto de Oaxaca continuará arrastrando consigo una insurgencia popular no-violenta que se transformará en el mecanismo básico de incorporación de las clases populares en la nación.”<sup>4</sup>

### **ALGUNAS CIFRAS DEL MOVIMIENTO POPULAR E INDÍGENA DE OAXACA**

Más de la mitad de los 3 millones 200,000 habitantes del estado viven por debajo del nivel mínimo de pobreza; 21.5% de los habitante mayores de 15 años son analfabetos; el promedio de escolaridad es 5.6 años; los 70,000 maestros atienden a 1 millón 300 mil niños; el 60% de estos niños son indígenas; la mayoría de los maestros son indígenas; en las últimas elecciones nacionales de Julio de 2006 solamente dos de los 570 municipios votaron por el PRI, los restantes 568 votaron en su absoluta mayoría por el PRD (Partido de la Revolución Democrática) con lo que la gobernabilidad del estado aún en manos de un gobernador del PRI se vuelve sumamente problemática.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> “We are Living in a Time of Pillage: a 40<sup>th</sup> Anniversary Conversation with Carlos Monsiváis”, en *NACLA Report on the Americas*, Vol 40, No. 1, January/February 2007, (6-11).

<sup>5</sup> Hay abundante información periodística sobre el movimiento magisterial y de la APPO en los periódicos de México *El Universal*, *La Jornada*, la revista *Proceso*, el periódico de Oaxaca *Noticias* y en el artículo *Short Summary of the Current Situation in Oaxaca, Mexico*. Tami Gold, Hunter College (CUNY) & Gerardo Renique, City College (CUNY), Ann Miller Frances <http://www.contraG8>, and Gerardo Rénique’s artículo en prensa para NACLA, Oaxaca Teachers’ Strike Sparks Democracy Movement.

## RESUMEN

Para los fines de esta ponencia –y del proyecto de investigación del que forma parte– definimos la región de la Costa Chica de Oaxaca como el área territorial costera comprendida, en el eje sur-norte, entre el Océano Pacífico y el pie de monte de la Sierra Madre del Sur (a lo largo de la carretera Acapulco-Huatulco) y, en el eje este-oeste, entre la desembocadura del Río Verde y Punta Maldonado. La región es habitada por numerosas comunidades indígenas mixtecas, chatinas, amuzgas, afro-mexicanas y mestizas. La tenencia de la tierra es mayoritariamente social (ejidos y comunidades agrarias) con alternancia de pequeña y mediana propiedad privada y presencia de tierras de conservación. Sin embargo, la tenencia y el uso y manejo comunal de los recursos marítimos, laguneros, forestales y territoriales se encuentran amenazados por presiones externas de macro planes de desarrollo de un corredor turístico, industrial y de maquilas como parte del Plan Puebla-Panamá (PPP). El *Proyecto Costa Chica de Oaxaca* se articula con los objetivos y ejecución del proyecto de investigación-acción multinacional implementado por Caribbean Central American Research Council (CCARC) y la University of Texas, Austin en el que se busca definir junto con las comunidades indígenas y de afrodescendientes de Nicaragua, Honduras, Guatemala y el Sureste de México las estrategias más apropiadas de retención, uso y manejo comunal apropiado de los recursos naturales para un desarrollo sostenible.<sup>6</sup>

## LA CUESTIÓN DE LOS TÉRMINOS

En México, desde la década de 1920, los términos más aceptados y comunes para referirse a los pueblos nativos u originarios han sido

---

<sup>6</sup> A partir de año 2006 el proyecto Costa Chica de Oaxaca se articula con la investigación “*Opening the Pacific Frontier: Community Responses to Neo-Liberal Reterritorialization in Colombia and Mexico*” dirigida por la investigadora de UC Davis Bettina Ng’weno y apoyada por el UC Pacific Rim Research Program.

los de *indígenas*, y en menor escala y más disputado, *indios*. La legislación se refiere a la *Comunidad Indígena* y este término es aceptado críticamente por los propios actores sociales y por el público. Menos clara y más indefinida es la situación de los pueblos de origen africano en cuanto a su denominación. Invisibles para la gran mayoría de los estudios sociales y culturales modernos estos pueblos y comunidades comienzan a aparecer ante el resto del país con su propia auto-denominación de *morenos* o *negros* o con denominaciones perifrásticas de origen académico tales como *afro-mexicanos*, *afro-descendientes*, *afro-mestizos*, y formas combinadas con etnicidades indígenas tales como *afro-mixtecos*, *afro-amuzgo*, *afro-chatinos*.<sup>7</sup>

## LA COSTA CHICA DE OAXACA

Según el Índice de Desarrollo Humano de México (PNUD, 2002) el Estado de Oaxaca, ocupa el lugar número 31, entre los Estados de la República, con un índice de desarrollo de 0.7032. Es decir que tiene un indicador similar al de las islas africanas de Cabo Verde. Oaxaca, conjuntamente con Guerrero y Chiapas, forma el núcleo duro de la pobreza en México. En esta región del Pacífico Sur Mexicano los índices de desarrollo más negativos abundan y son depositarios de los mismos los pueblos indo-afro-mestizos. A modo de ejemplo, entre muchos otros, el caso de Huatulco es significativo si consideramos que lleva 20 años de inversiones para el desarrollo turístico con captación de afluencia nacional e internacional. Sin embargo, las viviendas con población indígena del municipio de Santa María Huatulco se encuentran en la siguiente situación:

---

<sup>7</sup> Hay una reducida pero creciente bibliografía sobre las poblaciones negras de México que empezó con los estudios fundacionales de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, (1946) 1972. México: Fondo de Cultura Económica. Para los fines de este trabajo me limito a señalar el trabajo de Laura A. Lewis, “black, black Indians, Afromexicans: the dynamics of race, nation, and identity in Mexican *moreno* community (Guerrero)”, *American Ethnologist* 27(4) 898-926, 2000.

87% sin electricidad, 93.75% sin agua entubada, 100% sin drenaje y 87.50% con piso de tierra. Además, el 46.15% y 74% de la población indígena de 15 años y más es analfabeta y no tiene escuela primaria completa, respectivamente. En el municipio aledaño de San Pedro Pochutla, sin inversiones significativas de 1985 a la fecha, las viviendas con población indígena se encuentran en situación similar.<sup>8</sup>

## **EL ESPACIO GEOÉTNICO**

La Costa Chica de Oaxaca se define convencionalmente como esa parte de la costa que va desde la frontera de Oaxaca con Guerrero en el oeste a Puerto Escondido por el este y del parte aguas de la Sierra Madre del Sur al norte a la costa del Océano Pacífico al sur. Comprende 37 municipios con una extensión de 897,286 has. Es en esta zona donde, básicamente, la población local tiene su sistema de relaciones sociales más inmediatas. Esta planicie costera se identifica por franjas diferenciadas de altitud. Una franja intermedia está limitada entre los 150 y los 300 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.). En sus lomeríos se encuentran poblados de importancia como: Pinotepa Nacional (180 m.s.n.m.); Huazolotitlán (218 m.s.n.m.); Jamiltepec (310 m.s.n.m.) , San Pedro Tututepec (200 m.s.n.m.). De aquí, hacia el norte, se asciende abruptamente hasta cumbres que alcanzan los 2000 m.s.n.m. En esta zona serrana se encuentran importantes poblados como: Mixtepec (500 m.s.n.m.); Nopala (1,100 m.s.n.m.); Temascaltepec (1,300 m.s.n.m.) y Juquila (1,500 m.s.n.m.).

Al sur de la primera franja se encuentra la costa propiamente dicha, con asentamientos humanos entre los 10 y los 100 m.s.n.m. como: Chacahua (10 m.s.n.m.); Manialtepec (18 m.s.n.m.); Río Grande (21 m.s.n.m.); Santa Cruz (27 m.s.n.m.); Santa Rosa (29 m.s.n.m.); y Cacalote (14 m.s.n.m.). Se trata de una franja continua, sin accidentes geográficos que las separen, salvo los ríos

---

<sup>8</sup> Nemesio J. Rodríguez, "Istmo de Tehuantepec: de lo regional a la globalización", Secretaría de Asuntos Indígenas -SAI- Oaxaca, 2003, Cuadro 7 p. 137.

en época de lluvias, dedicada a la explotación de copra, cacahuete, limón, papaya, algodón, caña y pesca como dominantes en la zona más costera. En los lomeríos la predominancia productiva se da en ganadería, limón y caña; mientras que en las partes medias y altas domina el café y la explotación forestal. En todas las franjas se cultiva, para autoconsumo, maíz, frijol, chile, calabaza (la *milpa* tradicional indígena) y frutales; además de pequeños cultivos comerciales como melón, sandía y jitomate, entre otros. Esta condición de pisos de producción constituye un entramado socioeconómico con características específicas en los intercambios micro-regionales. Los productos se producen a través de un conjunto de relaciones sociales insertas en las comunidades que, por medio del mercado, tejen las relaciones inter-comunitarias regionales. Esto último fundamenta una ruralidad íntimamente ligada al entorno ecológico, cuya explicación lleva a comprender las relaciones sociales horizontales regionales.

Confluyen en esta región poblaciones indígenas y negras de origen pre-cortesiano y colonial así como población mestiza. Dentro de la población indígena el grupo dominante es el mixteco (incluyendo a los tacuates) seguido de los chatinos y amuzgos. Estas poblaciones se ubican desde el pie de monte hasta el parte aguas de la Sierra Madre del Sur. Los afro-descendientes, afro-mestizos o afro-mexicanos (que en la región se denominan a sí mismos negros y/o morenos) se ubican en la franja costera.

## **LA TENENCIA DE LA TIERRA Y DE LOS RECURSOS**

En las zonas indígenas la tenencia es mayoritariamente comunal, en las zonas negras es ejidal. En México existen tres modalidades de tenencia de la tierra: la pequeña propiedad, la propiedad social de la comunidad agraria/indígena y el ejido. La pequeña propiedad se rige por el registro público de la propiedad y es una tenencia individual y personalizada sujeta a transacciones mercantiles directas. La propiedad comunal es definida como propiedad social que la República Mexicana, a partir de la Revolución de principios del siglo pasado, reconoce y restituye a los pueblos indígenas que tenían títulos primordiales o de merced

entregados por la Corona española en el siglo XVI. También el ejido es propiedad social, pero estas tierras son entregadas por el estado mexicano a campesinos mestizo, indígenas y afro-descendientes sin tierras. Estas formas de propiedad social son regidas y protegidas por el Artículo 27 Constitucional y la Ley Agraria que lo reglamenta. La comunidad agraria y el ejido tienen como órgano máximo de decisión la Asamblea Comunal o Ejidal. La Asamblea se compone exclusivamente por los miembros inscritos que estén en el Padrón Agrario. Estos eligen a los Comisariados que son órganos de representación y gestión de la Asamblea. En los ejidos y comunidades hay pobladores, que pueden o no ser descendientes o parientes de miembros de la Asamblea, que tienen permiso para usar la tierra de la comunidad/ejido, sin embargo no participan en la Asamblea y los órganos de gestión. La propiedad social ejidal (cuya base histórica es la dotación por acción de la Reforma Agraria de tierras a campesinos mestizos, indígenas o afro-descendientes sin tierras) ha generado de hecho un sector ejidal interno vulnerable y desprotegido que está en tensión político-económica competitiva con los ejidatarios titulados. Los autores de la reforma agraria revolucionaria de los '20 y '30 pusieron en un mismo costal a dos variables antagónicas: el factor fijo de la tierra y el factor variable de la dinámica demográfica. En la actualidad en gran parte de los ejidos de México hay más pobladores que ejidatarios con títulos.

Los recursos naturales renovables y no renovables (minería metálica y no metálica, aguas, fauna y flora natural) están incluidas en la tenencia de ejidos y comunidades, sin embargo su utilización y manejo están sujetos a legislaciones y reglamentos especiales y sectoriales. Si un ejido o comunidad quiere hacer uso de ellos tiene que realizar trámites ante el estado para obtener permisos o concesiones. Lo anterior es importante ya que en la franja costera y lagunera el mar, lagunas y ríos proveen importantes recursos mayoritariamente a la población de afro-descendientes que se dedican a actividades pesqueras.

La estructura política de estas comunidades y ejidos se inscribe dentro del sistema del Municipio (con sus niveles jerárquicos descendientes de Cabecera, Agencias, Agencias de Policía) con dos variantes legales presentes solamente en el Estado de Oaxaca: a)

Autoridades municipales elegidas por sistema electoral de partidos políticos; y b) Autoridades municipales elegidas por "usos y costumbres" según "tradiciones" locales y sin intervención de partidos políticos. Esta forma de gobierno municipal eminentemente indígena está reconocida por Ley del Estado de Oaxaca (*Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*).

## **TENENCIA DE LA TIERRA Y SISTEMA MUNICIPAL**

La relación entre tenencia y uso de la tierra y sistema de gobierno político-municipal. Para observadores no familiarizados con la realidad social y política del México rural es importante señalar la tensión, y a veces contradicción, que se da entre una estructura y organización agraria comunal (comunidad y ejido) y la estructura político-administrativa. Es común que en un mismo municipio existan más de cinco núcleos agrarios (ejidos y/o comunidades) que por decisiones de Asambleas tienen posturas y políticas divergentes a las del Municipio. La población general del Municipio es siempre mucho mayor que la suma de las poblaciones de los núcleos agrarios. El promedio del Estado de Oaxaca es que solamente el 10% de la población municipal es lo que decide sobre el uso y destino de las tierras y recursos.

## **LA CULTURA COMO RECURSO**

Las comunidades y municipios afro-mexicanos e indígenas de la zona de la Costa Chica poseen una larga tradición de resistencia cultural y adaptación a nuevas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales impuestas desde afuera. Desde el siglo XVI y pasando por la colonia, la época republicana, el Porfiriato, la Revolución, hasta la primera décadas del siglo XXI, estas poblaciones indígenas y negras han constituido núcleos de reproducción cultural autónoma y de ejercicio político de autogobierno soberano. A diferencia, sin embargo, de lo que ha estado ocurriendo en el resto de las regiones indígenas de Oaxaca y

del Sureste en las últimas décadas que han visto el surgimiento de centenares de organizaciones y movimientos etnopolíticos, estas tradiciones y prácticas de autogestión comunal no se manifiestan aún y de manera abierta en la afloración de organizaciones políticas indígenas y negras para la defensa de sus derechos, para propuestas multi-comunales de desarrollo o para programas transformativos de las condiciones sociales presentes. En el ámbito estrictamente cultural, no obstante, las comunidades afro-mexicanas e indígenas (apoyadas por algunos sectores de la intelectualidad mestiza) han dado origen a un movimiento por el *reconocimiento cultural básico* y un eventual *empoderamiento cultural*.<sup>9</sup> En todas las localidades hay por lo menos un grupo de danzantes y músicos (negros e indígenas) que se articulan en las Casas del Pueblo o Casas de la Cultura, que reciben pequeños apoyos estatales.

En el caso de la localidad de El Ciruelo, por iniciativa y el apoyo del P. Glyn Jammot se ha venido realizando una serie de encuentros anuales de los Pueblos Negros de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. En la localidad de Morelos ha surgido otra iniciativa llamada Alianza para el Fortalecimiento y Resistencia Indígena y Afromestiza-AFRICA<sup>10</sup>, a partir de una dirigencia local y que está relacionando distintas expresiones de música y danza como símbolo de identidad costeña primaria frente a las tendencias homogeneizadoras externas. Estas organizaciones de productores y de activismo político-cultural forman una red regional (y crecientemente transnacional) de relaciones múltiples

---

<sup>9</sup> Usamos los términos analíticos propuestos por Edmund T. Gordon y Charles R. Hale, *Organizaciones Indígenas y Negras en Centroamérica: sus Luchas por Reconocimiento y Recursos. Marco Analítico, Metodología e Inventario*. Austin, Texas: Caribbean Central American Research Council (CCARC), 2000-2002.

<sup>10</sup> Los migrantes afromestizos de la región que se encuentran en California han organizado un grupo cultural y de danzantes que se vincula con las organizaciones de migrantes indígenas oaxaqueños tales como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional-FIOB y la Organización Regional Oaxaca-ORO para realizar actividades culturales en el Estado de California.

que ofrece un gran potencial para constituir un programa regional integral de consolidación territorial, productiva, ambiental y cultural insertada en el tejido vigente de organizaciones. Es en esta confluencia de producción y cultura en un ámbito regional articulado que estos pueblos pueden responder a las amenazas actuales y las futuras que están en proceso. Estas iniciativas de reconfiguración etno-política y de apoderamiento cultural negro-indígena se apoyan sobre las organizaciones existentes como AFRICA y el grupo de la Revista *Fandango*<sup>11</sup> que reúne a intelectuales y activistas indígenas y afro-mexicanos que representan al movimiento de renacimiento identitario costeño.

## COMUNIDADES AFRO-MEXICANAS E INDÍGENAS EN EL CONTEXTO REGIONAL DE LA COSTA CHICA

Las estadísticas oficiales mexicanas (Censos Nacionales y datos de INEGI<sup>12</sup>) no reconocen la existencia de poblaciones afro-mexicanas. En base a la observación etnográfica se puede afirmar que el núcleo negro duro regional lo conforman doce municipios: Azoyú, Copala, Cuajinicuilapa, San Marcos y Florencio Villareal en Guerrero; y, en Oaxaca, Mártires de Tacubaya, La Estancia de Morelos, Lo de Soto, Llano Grande, Tapextla y Santo Domingo Armenta. Es decir 143.776 habitantes, de los cuales el 46% tiene menos de 14 años, el 58% de la PEA está en el sector primario; el 26% y el 49% de su población mayor de 15 años es analfabeta y no tiene primaria completa, respectivamente; 49% de sus viviendas no tienen drenaje, el 20% no tiene agua entubada, el 45% tiene piso de tierra; el 59% de la población regional vive hacinada<sup>13</sup>. Las zonas de Huazolotitlán, Pinotepa Nacional, Huaxpaltepec, San Pedro Amuzgos, San Juan Colorado y Chayuco (todos en el estado de Oaxaca) son habitadas

---

<sup>11</sup> *Revista Fandango. Expresión Cultural de la Costa Chica.*  
<http://mcc.itcm.edu.mx/~fandango>

<sup>12</sup> INEGI, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

<sup>13</sup> Francisco Ziga, "Y la Obra Habló", Jamiltepec: manuscrito, marzo 2004.

por mixtecos y/o amuzgos. Para las áreas con tenencia de tierra ejidal, sólo hay proyectos "culturales" auto-motivados y gestionados por los afro-descendientes. Los pocos proyectos productivos los llevan adelante organizaciones cooperativas de pescadores, pequeños productores agrícolas y caciques locales venidos a menos (que tienen cultivos comerciales de cacahuete, limón, frutales, y ganado. En estas comunidades no hay turismo ni presencia institucional externa fuerte, ni siquiera la de ONG o universidades que son tan significativas en las otras zonas costeras.

Las comunidades indígenas mixtecas, chatinas y amuzgas tienden a ubicarse en las zonas de pié de monte costero (últimas estribaciones de la Sierra Madre del Sur) aunque en algunos casos se observa presencia de barrios indígenas en ejidos y comunidades afro-mexicanos del litoral. Es de notar, sin embargo, que las cabeceras municipales más importantes de la región están constituidas demográficamente por poblaciones indígenas mixtecas y en menor cantidad por amuzgos y chatinos. El poder político de estas cabeceras municipales indígenas, sin embargo, tiende a residir en el sector mestizo.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y NEGROS FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN<sup>14</sup>

La región de los pueblos negros e indígenas costeños se ubica geopolíticamente y geo-estratégicamente en dos grandes procesos globalizadores combinados: 1- El Plan Puebla Panamá; y, 2- El Sudeste Asiático.

1- Plan Puebla Panamá (PPP): independientemente de las posturas radicales a favor o en contra del PPP, éste se encuentra en pleno proceso de desarrollo a partir del 2001 y significa la apertura de espacios geo-sociales a la expansión de capital transnacional y nacional en términos "modernos" a partir de unas

---

<sup>14</sup> Esta sección del trabajo se basa sobre el trabajo manuscrito de Nemesio Rodríguez *Desarrollo y ambiente en las comunidades indígena y afro-mestizas de la Costa Chica de Oaxaca*, Oaxaca, 2005.

cuantas iniciativas básicas. Estas se pueden resumir de la siguiente manera: a) integración vial e intercambio comercial; b) interconexión energética y de telecomunicaciones (básicamente fibra óptica); c) promoción del turismo internacional de playa y arqueológico (extendiendo al Pacífico el modelo en curso en el Caribe); y d) consolidación de ciudades intermedias, en la franja del Pacífico, y construcción de puertos y aeropuertos de conexión interoceánica.

En términos de una visión histórica de larga duración (a la Fernand Braudel) se trataría de un ejemplo más de reorganización espacial y poblacional en la integración sistémica de la acumulación de capital en una región dada del planeta. La pregunta que se plantea aquí es la siguiente:

¿cómo las poblaciones locales (indígenas, negras y mestizas, rurales y urbanas, empobrecidas) pueden lograr canales de participación y ventajas comparativas a partir de los recursos naturales, ambientales y de paisaje (geo-cultural) de sus territorios?

2- Sudeste Asiático: En febrero del 2003 China firma con India un tratado de cooperación y comercio, al que se adhieren Myanmar, Laos, Viet Nam, Camboya, Tailandia, Filipinas, Malasia e Indonesia y tiene como "observadores" a Corea del Sur, Papua-Nueva Guinea, Timor, Islas Salomón y Japón. Esto implica la mitad de la población planetaria actual y se estima que en diez años será el motor de la economía mundial, desplazando a la actual franja, entre los 30° y 60° de latitud norte, que en la actualidad concentra el 80% del Producto Mundial Bruto y el 70% del Comercio Mundial. Es con éste contexto de perspectivas que se vienen realizando obras de interconexión en el Istmo Americano que permitan agilizar las rutas marítimas entre el Atlántico Norte (Costa Este de los EEUU y la Unión Europea) y el Pacífico de manera complementaria y adicional al Canal de Panamá. Es así que se plantean y empiezan a ejecutar las interconexiones carreteras entre: los Puertos de Veracruz y Acapulco (México); los Puertos de Coatzacoalcos y Salina Cruz (México); los Puertos de Cortés (Honduras -Guatemala - Belice) y Cutuco (Honduras - El Salvador - Nicaragua); el canal del Caribe al Lago de Managua y de éste carretera y ferrocarril al Pacífico (Nicaragua); y,

finalmente, el mejoramiento de la infraestructura del Canal de Panamá.

Nuevamente la pregunta central para los pueblos indígenas y negros es: ¿cómo se ubican las poblaciones locales en relación a los flujos comerciales internacionales y a la infraestructura adjunta en proceso de realización a partir de la posesión comunal de las tierras y la disponibilidad de recursos en las mismas?<sup>15</sup> La Costa Chica de Oaxaca forma ya parte integral del proceso globalizador tanto por el rol que le ha asignado, implícita o explícitamente, el Plan Puebla-Panamá así como por el foco económico emergente del sudeste asiático. La expresión actual más concreta, y en proceso, es el trazado y construcción de la carretera turística entre Huatulco y Acapulco y la conexión Huatulco- Salina Cruz, en construcción articulada a la Trasísmica, a la Centroamericana y a los Valles Centrales de Oaxaca como continuación de la existente autopista Oaxaca - Puebla. Dentro de la Costa Oaxaqueña la zona entre Chacahua y Pinotepa Nacional (entre la desembocadura del Río Verde y Punta Maldonado) es la que tiene menor actividad en cuanto a presencia institucional del Estado y/o civil externa. En términos bio-ambientales, y de paisaje bio-cultural, esta es una región de gran diversidad y riqueza biótica relativamente poco estudiada, especialmente desde una perspectiva "émica", es decir a partir de sistemáticas y prácticas locales (indígenas y afro-mexicanas). Poco se sabe de los conocimientos y prácticas productivas agro-ecológicas, agroforestales, de recolección, pesca lagunera y marina, caza y semi-domesticación. De la misma manera que las etnociencias locales son mal conocidas afuera de las comunidades y por lo tanto no son tomadas en cuenta por agentes externos como recursos culturales para el desarrollo, es posible afirmar que las formas de gestión social, gobernabilidad-gobierno, cooperación social, distribución del poder por genero, grupos de edad, participación en el circuito migratorio transnacional también constituyen temas fundamentales de auto y exo-conocimiento en cuanto representan insumos esenciales para

---

<sup>15</sup> Ver Giorgio Tinelli "Mesoamerica, Triste Laboratorio", LIMES N°4, 2003, Roma, p. 277 - 283.

cualquier programa de desarrollo socio-ecológico auto-sostenido y de autonomía comunal, étnica y regional.<sup>16</sup>

## **LAS BASES MORALES DE LAS TERRITORIALIDADES INDÍGENAS Y NEGRAS. ENSAYO INTERPRETATIVO<sup>17</sup>**

Creo que el desafío que se nos presenta como estudiosos de la realidad histórico-social de los pueblos indígenas y negros de la Costa Chica de Oaxaca se centra en la dificultad de subordinar las categorías analíticas económicas que dominan el campo de las ciencias sociales para abrir espacios a la imaginación sociológica y rescatar la autoridad intelectual y axiológica de las categorías culturales. Podría tratarse simplemente de la vieja antinomia entre espíritu y materia transfigurada por la retórica postmoderna del siglo XXI en el debate sobre el relativismo cultural, sin embargo lo que parece indisputable es que siempre que se intente comprender a las sociedades indígenas rurales de Mesoamérica y de Indoamérica (y por extensión a las sociedades rurales mestizas y afro-mestizas culturalmente cercanas) habrá que desbrozar nuestra ruta intelectual de la supremacía prepotente de las perspectivas economicistas. Habrá que transponer las fronteras del “mercado”, revelar que su “mano invisible” es intencionalidad especulativa y repensar el individualismo moderno como un accidente histórico de corta duración en la historia milenaria del colectivo humano. Más que una receta metodológica me propongo

---

<sup>16</sup> Ver Nemesio Rodríguez y Stefano Varese, “Documento complementario a la visita de CCARC (José Berra y Miriam Miranda) a la Costa Chica de Oaxaca, 15-19 de Julio, 2004 (ms); y Nemesio Rodríguez, Dilemas diferidos: población y núcleos agrarios en Oaxaca”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD / Instituto Nacional Indigenista –INI, 2000 (ms).

<sup>17</sup> Gran parte de esta sección es extrapolada y parafraseada de mi artículo “Economía política, moral y territorialidad indígena en la Amazonia”, Casa de las Américas, 239, año XLV, abril-junio/2005 (31-38).

una predisposición intuitiva que me permita rescatar el pensamiento y la práctica social de los pueblos y comunidades indígenas en su inconclusa relación con el mundo capitalista, en esa larga etapa de transición entre la economía de subsistencia y la economía capitalista.

Para los pueblos indígenas de las Américas, y en este caso de Mesoamérica, la tierra y el territorio han constituido desde el siglo XVI el eje central de su lucha para la supervivencia, la reproducción de su cultura, la búsqueda y conservación de su autonomía y finalmente el sustento de sus proyectos de soberanía etno-política. Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad e identidad colectiva de cada pueblo indígena ha jugado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual y emocional con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, la tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles que participan del complejo y misterioso pacto cósmico de la vida. La intensa identificación espiritual con el propio espacio territorial no ha significado, sin embargo, el descuido cultural de la relación material y concreta que el paisaje y la tierra guardan con la comunidad humana que las habita. Es esta estrecha convivencia de lo espiritual y lo material que vuelven complejas e inasimilables a categorías de la modernidad urbana occidental las relaciones milenarias que los indígenas han establecido con su propio territorio y medio ambiente.

De allí la dificultad de tratar el tema de la territorialidad indígena en un marco analítico que privilegie, aun de manera poco consciente, la dimensión materialista —esencialmente económica— de la relación entre la comunidad humana y el espacio territorial. Las disciplinas sociales y biológicas contemporáneas han tendido a enfatizar las interpretaciones materialistas de las relaciones entre territorio, tierras y comunidad indígena dejando para la marginalidad de lo estudios culturales los aspectos simbólicos y no tangibles de las relaciones de la humanidad indígena con su propio espacio geográfico. Los estudios de caso más inteligentes demuestran la superficialidad y poca relevancia práctica de análisis económico-materialistas sincrónicos, que carecen de profundidad histórica y amplitud cultural y que finalmente

resultan en un cuadro pobre y desvirtuado de la compleja red de relaciones bio-culturales y simbólicas que la comunidad indígena establece con el entorno total, con el paisaje tangible e intangible culturalmente construido y reproducido, con el cosmos integrado.

Los temas que se entrecruzan en los análisis sobre la territorialidad y los pueblos indígenas son varios. En primer lugar me parece que hay que evocar la “larga duración” (a la Fernand Braudel) de la comunidad/aldea indígena pre-agraria y agraria de milenaria presencia en las Américas (definidas éstas de las múltiples maneras que lo requieran las diferentes áreas culturales del continente). De igual manera creo fundamental tener presente la larga y milenaria relación que la comunidad mesoamericana ha establecido y mantenido con el estado, sea éste el estado precolombino, o colonial/imperial o el liberal/conservador decimonónico o el estado neo-liberal en vía de actualización debido a las demandas de una geopolítica y economía política globalizada. Otro tema esencial es el de la dimensión cosmológica (o ideológica) de la relación de la comunidad con el paisaje en su dimensión tangible así como en la intangible. Finalmente hay que poner atención a la dimensión ecológica y epistemológica de la relación corográfica que los pueblos indígenas mantienen con el paisaje.<sup>18</sup>

Por milenios, los pueblos indígenas de Mesoamérica han mantenido relaciones con otros pueblos indígenas, otras comunidades aldeanas, otros territorios indígenas, o estados nativos y otras formaciones políticas complejas y estatales tanto centralizadas como múltiples y descentralizados. Durante los últimos quinientos años los mismos pueblos y comunidades indígenas se han relacionado con el estado colonial español, y

---

<sup>18</sup> Uso el término corografía a partir de una sugerencia del amigo y colega Guillermo Delgado quien en el artículo por publicarse “Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace”, UC Santa Cruz, November 16, 2001, propone esta palabra de origen griego para indicar el conocimiento íntimo del espacio, territorio, tierra. Conocimiento preciso, en una lengua étnica específica resultante del enraizamiento profundo en un paisaje culturalmente reproducido y en la permanencia histórica de una comunidad en este paisaje territorial.

finalmente con el estado moderno republicano en sus distintas manifestaciones. De las fuentes etno-históricas y antropológicas y de la memoria colectiva parece traslucir que en estas complejas relaciones de poder la comunidad de base, la comunidad aldeana (en cualquiera de sus distintas expresiones socio-culturales y políticas) ha logrado mantener una continuidad cultural enraizada en su visión y práctica del espacio ocupado y productivo, el espacio de los intercambios sociales y sagrados, el paisaje étnicamente definido en términos culturales locales, de cada etnicidad. Esta aprehensión, reproducción y praxis del paisaje cultural local (que hoy día provisionalmente llamo la etno-corografía) parecen constituir el eje del ejercicio local del poder y consecuentemente el eje de la resistencia frente a fuerzas extra-comunales.

Durante todos los siglos de ocupación colonial y republicana, los pueblos indígenas han luchado para mantener o volver a ganar su independencia en las esferas sociales y económicas, su autodeterminación y fundamentalmente su “soberanía étnica” entendida y practicada como un ejercicio de autoridad y dominio sobre su vida intelectual, cultural y espiritual. Formas combinadas de resistencia activa y clandestina han sido practicadas colectiva e individualmente en el ámbito de la cultura intangible, en el secreto y clandestinidad de la intimidad personal donde lengua, cultura y conciencia se entrecruzan en la tarea diaria de leer el universo, vivir en él y actuar en/y sobre él. Bajo ocupación colonial esta inmensa labor indígena de interpretar, cuidar y nutrir el mundo no siempre se pudo cumplir. Mientras las intenciones imperiales y coloniales se dirigían a controlar la totalidad de los pueblos sojuzgados –sus espíritus, su razón, sus cuerpos, su trabajo- el esfuerzo más amplio, sistemático y constante se dirigía hacia la expropiación de los recursos, y los conocimientos y tecnologías indígenas asociadas, y finalmente de sus tierras. Y estas me parecen ser las razones por las cuales aun una mirada superficial y revisionista a la historia de la resistencia de los pueblos indígenas revela la centralidad tanto de la cuestión tierras y territorialidad así como de la cuestión “ambiental-ecológica” (para usar términos contemporáneos) y del carácter sagrado del cosmos. Y es esta centralidad la que aparece desde el primer momento de la oposición indígena al invasor europeo.

Para miles de indígenas diseminados en múltiples comunidades rurales y urbanas, en zonas ecológicas diversas, las cuestiones de territorio, tierra, recursos, naturaleza y el mundo están intrínsecamente vinculadas a la concepción cultural y a la práctica social de la comunidad. La comunidad es en primera instancia el lugar, la aldea, el espacio corográfico donde se ha nacido y donde los ancestros (reales o imaginarios) nacieron, murieron o se transmutaron. Este espacio comunal con nombres, historias, narrativas, referencias cosmológicas es donde la identidad individual y colectiva se construye en una red tupida de significados, expresados en la lengua étnica específica. Me parece esencial reconocer que para los pueblos indígenas, la territorialidad, la localización espacial y las cuestiones de tierras quedan en el centro de toda discusión que se refiera al sentido de comunidad, a la etnicidad y políticas identitarias, a la reproducción cultural y a las aspiraciones autonómicas. Por estas razones dirijo mis comentarios a la centralidad de las nociones y prácticas de las jurisdicciones espaciales y culturales en las comunidades indígenas así como a los temas relacionados de la soberanía intelectual y autonomía epistemológica india que constituyen un conjunto de temas estrictamente interrelacionados.

La aproximación axiológica y epistemológica indígena a las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza (cosmos) usa lo que la académica indígena lakota Elisabeth Cook-Lynn llama el “lenguaje del lugar.” Un lenguaje entretejido en la localidad, en el espacio concreto donde la cultura tiene su raíces y es constantemente reproducida en un paisaje familiar en el que el nombre de las cosas, del espacio, de los objetos, plantas, animales, gente viva y los muertos, el mundo subterráneo y la infinidad celestial evocan la red cósmica total en la misteriosa y temible construcción divina. Y esta me parece ser la razón por la cual un cambio paradigmático que acentúe el “topos” más que el “logos” y lo “espiritual-sagrado” junto con lo productivo-económico, es necesario para entender a los pueblos indígenas en su relación con el mundo. El lenguaje cultural indígena está construido alrededor de uno cuantos principios y una lógica cultural o topología cultural que privilegia la diversidad (bio-cultural) y la heterogeneidad sobre la

homogeneidad, el ecléctico sobre el dogma, la multiplicidad sobre la bipolaridad.

Varias son las consecuencias culturales para una sociedad imbuida de esta lógica sacramental del lugar, del entorno entendido siempre como parte del paisaje cósmico, y de una praxis social fundada sobre el principio de la diversidad. En primer lugar está históricamente y etnográficamente probada la correlación y mutua influencia de las prácticas de bio-manejo diversificado y las prácticas de socio-gestión diversificada. El policultivo, como práctica de la bio-diversidad en la producción agrícola, es una característica civilizacional de los pueblos indígenas americanos. La *milpa*, “tríada sagrada” o “tres hermanas” y los principios asociados al policultivo se encuentran presentes desde el nordeste de los Estados Unidos y Canadá hasta Centro América donde es substituida por formas más elaboradas de policultivos del trópico húmedo tales como la *chacra* y el *conuco* amazónicos o la *chacra* andina. Esta concepción del uso productivo sostiene que la concentración, crianza y desarrollo de la diversidad en el espacio reducido de la intervención agrícola humana así como en el espacio ampliado de la actividad económica de la totalidad del grupo social, es la manera más apropiada de relacionarse con la tierra, el agua, los animales, los recursos biológicos y en general con la preservación del paisaje humanizado y la cría/crianza de la naturaleza-mundo. Esta praxis de la diversidad supone una concepción corográfica (opuesta a la geográfica y topográfica introducida por el colonialismo que trajo a las Américas la noción geopolítica de *Terra Nullius*) y una concepción cinética de la naturaleza-mundo.

El policultivo, la crianza de la biodiversidad, y los usos múltiples del paisaje (tangibles e intangibles) parecen constituir la concepción crucial de lo que James C. Scott ha denominado la “economía moral” de los pueblos campesinos-indígenas.<sup>19</sup> Tal

---

<sup>19</sup> En realidad J.C. Scott adopta el término de economía moral del historiador británico E. P. Thompson quien lo aplicó al análisis de la transformación de la clase obrera inglesa. Análisis análogos fueron realizados también por el sociólogo marxista francés Henry Lefebvre en relación a la clase obrera francesa.

noción, que opera según el principio de la diversidad, acompaña y da forma a innumerables cosmologías indígenas que ponen al centro del universo no al hombre (el carácter antropocéntrico, patriarcal, dominante de la cultura sagrada y secular de Euroamérica) sino a la diversidad misma expresada en multiplicidad de deidades, con sus características polimórficas y con funciones a veces contradictorias. El antiguo Quetzalcoatl de Mesoamérica, por ejemplo, es serpiente, pájaro y humano. Es héroe cultural en su retorno para reapropiarse del mundo indígena usurpado y es estrella de la mañana. Es también el frágil y sagrado principio humanístico que privilegia el sacrificio de jades y mariposas ante el de ofrendas humanas. Ciertamente no está al centro de las cosmologías mesoamericanas porque no hay un sólo centro sino una imbricada polifonía de símbolos y valores, un “policultivo espiritual”, una “milpa” o “chacra” sagrada, un dominio infinito para el encuentro y la interacción de la diversidad.

En contraste con el antropocentrismo Euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural Judeo-Cristiana), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías cosmocéntricas y policéntricas basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Este es un cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica. Un mundo que es permanentemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, aun de los que son antitéticos, requiere de un código moral (un código de costumbre y comportamiento) basado en la lógica de la reciprocidad. Lo que se toma tiene que ser retornado en “valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocitar en algún momento con valores similares comparables. Aquello que tomo de la tierra, del mundo tiene que ser devuelto, aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas me será devuelto. El sociólogo de las religiones Van der Leeuw hace varias décadas sintetizó espléndidamente esta lógica civilizacional con la fórmula latina: “Do ut possis dare”.

Nuestra propuesta analítica sostiene que para los pueblos indígenas los principios de diversidad (bio-cultural), reciprocidad (social y cósmica) y complementariedad, han constituido durante milenios la estructura axiológica, moral, y epistemológica de sus

proyecto civilizacional. Su concepción cosmocéntrica de la vida societal y bio-física se sustenta en y se expresa a través de los principios de diversidad, reciprocidad y complementariedad. En términos de un análisis socio económico contemporáneo la concepción y praxis cosmocéntrica se organiza alrededor del “valor de uso” y por lo tanto alrededor de una cultura de la economía de uso. Con la invasión europea y el establecimiento colonial/ista la consecuente introducción del “valor de cambio” se establece primero con titubeos (hasta fines del siglo XVI y mediados del XVII dependiendo de las regiones) y finalmente con fuerza una cultura de la economía de la ganancia y plusvalía.

La coexistencia de dos racionalidades económicas al interior de las comunidades territoriales indígenas, una regida por la lógica productiva del valor de uso (reciprocidad y complementariedad), otra regida por la lógica productiva del valor de cambio (individualismo, ganancia, plusvalía), genera una tensión social al interior de la comunidad que se agudiza en la medida en que el mercado capitalista y sus valores penetran con mayor fuerza en la vida comunitaria. Sin embargo en las mayoría de las comunidades territoriales indígenas de Meso y Centro América, en mayor o menor grado las dos lógicas productivas (y de uso territorial), de consumo y de intercambio han alcanzado un cierto nivel de equilibrio en el que la economía de subsistencia cumple la función fundamental de satisfacer las necesidades básicas, mientras que el resto de la producción (excedente) y/o renta y/o salario entra al circuito del intercambio comercial por la vía del mercado capitalista.

En las comunidades indígenas el sector de la economía de subsistencia con sus reglas culturales estrictas de reciprocidad, complementariedad, diversidad, formalización ritual y sacramental, y densidad espiritual tiene un papel hegemónico que da forma a la entera red de relaciones sociales internas en términos de una “economía moral”. El derecho primordial consagrado por la economía moral indígena *es el derecho de cada miembro de la comunidad a la subsistencia*, a un lugar en el territorio bajo jurisdicción indígena, a un espacio para vivir, producir, reproducir, y consumir. Este derecho a la producción directa, consagrado por milenios de prácticas indígenas, en una tierra/territorio de uso y

usufructo individual y colectivo, ha sido la base para el desarrollo *de una cultura de ecología moral*, que considera al medio ambiente –al territorio en su sentido más total e integrado– como un bien de uso limitado y regulado no sólo por decisiones humanas sino por un pacto cósmico que involucra a todo el universo viviente.

En este ámbito y modo cultural indígena, la necesidad del intercambio (de bienes o trabajo) en el mercado capitalista se vuelve un factor secundario, des-ritualizado, vacío significados simbólicos, “desnudado” de relaciones socio-culturales significativas. La economía del capitalismo tardío (neoliberal y global) es de hecho una economía a-moral que no tiene porque poner atención en la axiología, en los valores, en los componentes éticos de sus acciones/procesos. En la conducta de la comunidad económica capitalista está ausente el componente ético. Las reglas-leyes-reglamentos que conducen el comportamiento individual y social no tienen un fundamento moral sino pragmático cuya aspiración principista mayor es facilitar supuestamente la equidad de oportunidades para todos los que participan en el mercado. Pero estas oportunidades son escasas y limitadas y en consecuencia no hay garantía de que aun siguiendo las reglas del juego se logre una distribución total y equitativa de las oportunidades. Al contrario, en las economía moral indígena el principio y sustento del sistema es el reconocimiento y la práctica de que todos tienen derecho y acceso a los medios de subsistencia (aun cuando estos son escasos) y todos los miembros de la comunidad tienen derecho a la subsistencia.

## LA COMUNIDAD INDÍGENA Y EL EJIDO NEGRO

En la Costa Chica de Oaxaca las varias decenas de aldeas negras o afro-mexicanas tienen la situación legal de **ejidos** mientras que las otras numerosas aldeas indígenas (mixtecas, amuzgas, chatinas, tacuates) en su absoluta mayoría gozan del estatuto legal de comunidades (agrarias) indígenas. Ambos estatutos legales se remontan a la dación e implementación de la Reforma Agraria de 1917 instituida por la Revolución Mexicana y los siguientes repetidos intentos de desmontaje de la relativa autonomía agraria

de las dos formas de posesión y manejo comunal de los recursos y tierras y la introducción de los principios y prácticas de la privatización. Desde los intentos de Benito Juárez, en la segunda mitad del siglo XIX, de privatizar las tierras comunales indígenas hasta la modificación del artículo constitucional 27 lograda en 1992 por el régimen de Salinas de Gortari que aspiraba a privatizar las tierras comunales y ejidatarias, la relación entre estado y campesinos indígenas y estado y ejidatarios (mestizos, afro-mexicanos y en algunos casos indígenas) ha sido permanentemente contaminada por las aspiraciones estatistas de introducir plenamente las ideas y prácticas de la propiedad privada al interior de la comunidad. Después de más de una década de intentos del estado, de la rebelión zapatista, de la insurgencia de los ejidatarios de Atenco (en la Ciudad de México) y de varias acciones de resistencia indígena y campesina, el sistema de tenencia social de las tierras y recursos sigue siendo fundamentalmente comunal y social. Campesinos y ejidatarios indígenas, mestizos o negros siguen defendiendo su derecho a mantener la propiedad social de tierras y recursos y su autonomía jurisdiccional sobre tierras y territorio.

En el caso de la Costa Chica, sin embargo, hay que distinguir entre los ejidos negros y las comunidades indígenas en cuanto a la relación social y cultural de la gente con la tierra/territorio. El ejido de los pueblos negros, instituido a partir de los años 1920 y 1930 y 1940, constituyó una asignación de tierra a campesinos y peones negros sin tierras, trabajadores agrarios de fincas ganaderas y agrícolas expropiadas por la reforma agraria. Las tierras que los afro-mexicanos recibieron en dotación ejidal comprenden extensiones de playas y lagunas que si bien caen bajo la jurisdicción federal pueden sin embargo ser usadas por lo ejidatarios para fines pesqueros, de recolección y caza. Pero es importante recalcar que el número de los ejidatarios originales titulados con derechos no coincide con los actuales habitantes de la comunidad del ejido. En cada poblado ejidal hay más habitantes que ejidatarios. Estos últimos son los únicos que tiene derecho a participar en la asamblea de ejidatarios y a tomar decisiones en cuanto al uso de las tierras y de los recursos. Los otros habitantes del ejido, si bien pueden pedir al “comisariado ejidal” y a la asamblea ejidal derecho de uso de

tierras y recursos, en su gran mayoría se encuentran en una situación subordinada y dependiente frente a los ejidatarios. Este es el núcleo ejidal que tiende a migrar o a tornarse en bracero o peón de los ejidatarios o de empresarios agrícolas privados. La reforma agraria revolucionaria ha producido en los hechos, y a través del crecimiento demográfico natural, una polarización entre ejidatarios y miembros del ejidos sin derechos ejidales. Obviamente esta situación estructural además de generar tensión social y política permite el establecimiento de una “cultura de indiferencia” hacia la tierra, el territorio y los vínculos culturales que los comuneros sin derechos ejidales tienen hacia el lugar. Hay que añadir que para los afro-mexicanos en general los vínculos históricos y cosmológicos con el lugar/espacio son menos intensos y responden a una tradición reciente establecida a partir del rol social dominante que durante la colonia mantuvieron con la tierra de los hacendados y ganaderos españoles para los cuales trabajaban.

La fuerte matrilocalidad y la movilidad horizontal de los hombres afro-mexicanos se añade a la menor vinculación emocional/cosmológica de los hombres a su tierra para reforzar una cultura del auto-exilio y de migración nacional y transnacional. En nuestro trabajo de campos hemos observado como algunas de las playas y zonas laguneras de gran atractivo paisajístico están siendo vendidas o subarrendadas (ilegalmente) a miembros de las élites mestizas de las cabeceras municipales. Se puede argumentar que la gran belleza paisajística de la zona costera es la causa principal del atractivo mercantil y en consecuencia de la venta y alienación de las tierras negras a favor de fuereños mestizos. Las razones profundas, sin embargo, hay que buscarlas en el menor enraizamiento histórico y cosmológico de la población morena con sus lugares. Haría falta averiguar cuál es el nivel de conocimiento corográfico de los ejidatarios afro-mexicanos y cuál su nivel de involucramiento emocional con su lugar. Sabemos por conocimientos etnográficos que el manejo ritual sagrado del espacio negro está en las manos de los sacerdotes mixtecos quienes son los que son convocados desde las aldeas de pie de monte para llegar a la zona costera a celebrar rituales propiciatorios de lluvia para las comunidades negras circunvecinas.

En las comunidades indígenas, al contrario de los ejidos negros, todos los ciudadanos de la comunidad son por definición poseionarios y ciudadanos con derechos plenos en el ejercicio del uso de tierras y recursos. El criterio combinado de “*juris sanguinis*” y “*juris loci*” da ciudadanía indígena plena a todos los miembros de la comunidad. Es una ciudadanía que hay que cultivar con el régimen “tributario” de origen pre-cortesianos; es decir con el cumplimiento de los deberes y cargos que son asignados periódicamente a cada miembro adulto de la comunidad indígena. Mayordomía de las fiestas patronales, auspicio de otras fiestas y ceremonias, participación en el “tequio” o trabajos comunales, cumplimiento de los cargos administrativos y hasta envío de remesas para el bien común en caso de los ciudadanos que han salido como migrantes a los EE. UU. En el caso de las comunidades indígenas la situación legal y jurídica moderna (reconocimiento por la ley agraria) se asienta sobre la milenaria tradición de residencia en la zona (si no en el mismo lugar), un conocimiento íntimo y corográfico del lugar, una vinculación sagrada con los signos geográficos de la sacralidad y finalmente un respeto indiscutible por la autoridad de la “tradición” cualesquiera ésta sea en sus modificaciones o en su estática. En términos de definición etnográfica este “conservatismo” de las comunidades indígenas se torna en ventaja para su resistencia ante los embates del mercado capitalista y las intenciones privatizadoras de las políticas nacionales y transnacionales. Al contrario, la relación más secular y menos sagrada que los afro-mexicanos establecen con su lugar y su paisaje los torna más vulnerables a las intenciones expropiadoras de las élites regionales y del capital nacional y transnacional con intereses turísticos.

A este respecto, sin embargo, hay que observar que ya se están dando signos importantes entre los pueblos negros de organizaciones y movilizaciones incipientes de auto-identificación étnica y planteamientos de mayores niveles de autonomía cultural y política. El tema territorial está aún en vías de definición para los ejidos negros. El adelanto más significativo se encuentra entre los pescadores laguneros quienes asociados en cooperativas de pesca o de manera independiente comienzan a tener una percepción bastante exclusiva de sus áreas laguneras y marinas de pesca. Es interesante

observar que de todos los elementos reales y simbólicos del ambiente de los ejidos negros el lagarto es el carácter cosmológico que más respeto sagrado convoca. Que sea ésta una influencia indígena mesoamericana (Olmeca y Zapoteca) o de origen africanos importa poco en relación al valor simbólico que el lagarto evoca en tanto animal acuático no agrario. Los vínculos afectivos (morales) de la población afro-mexicana se remiten al mar y a las lagunas más que a la tierra como ámbito de producción agrícola. El campo, en la práctica, se ha vuelto un espacio de producción comercial para los ejidatarios con derechos (papayas, limones, cocos son los productos comerciales). Los remanentes de “sacralidad del lugar” parece estar más relacionados con el agua de mar y de laguna. No me parece atrevido afirmar que un proyecto social de resistencia territorial negra se podría centrar más alrededor de organizaciones de pesca lagunera y marítima, con su desarrollo paralelo de símbolos culturales costeros y negros, que en organizaciones productivas de agricultores. Estos, separados e individualizados por el sistema de tenencia y gestión ejidal, apuntarían más a la búsqueda de beneficios individuales aislados, sin un centro simbólicos cohesionador y sin una clara vinculación sagrada a la tierra la cual se configura simbólicamente como una entidad de más larga y permanente duración.

## **CAMBIO DE PARADIGMA**

Al final de este recorrido necesariamente superficial de las bases morales de la territorialidad indígena y afro-mexicana, y en consecuencia de sus ecologías y sus economías morales, parece inevitable que tanto la sociedad política (el estado), como la sociedad civil se planteen la tarea de repensar radicalmente las políticas y las prácticas concernientes a los territorios, tierras, recursos y jurisdicción política indígena. Se requiere de un cambio de paradigma político que asigne a la dimensión ética, de justicia social, de democracia cultural, de equidad y moderación ecológica y de modelo civilizacional alternativo e innovador un papel preponderante y central en el imaginario colectivo de nuestros países. El desafío que los pueblos y comunidades indígenas ponen ante los ojos y la práctica de la ideología y cultura urbana contemporánea es enorme.

Nos confrontan con la verdad de sus éxitos históricos en la resistencia ante las fuerza externas, las invasiones, expropiaciones, destrucción, genocidio y ecocidio. Nos demuestran que aun en absolutas condiciones de desigualdad de poder ante múltiples enemigos, lograron sobrevivir como colectividades culturalmente autónomas, defendiendo y manteniendo sus territorios y tierras hasta donde tuvieron la fuerza física para poderlo hacer. Nos enseñan que en México, Mesoamérica y Oaxaca costeña las tierras que aún guardan recursos y están menos destruidas ecológicamente son las que están bajo control y jurisdicción indígena, y sobre todo nos desafían con la inevitabilidad de un cambio radical en las relaciones políticas que las varias comunidades nacionales guardan con ellos o el riesgo de perderlo todo: la desaparición de los pueblos indígenas, sus conocimientos milenarios, sus tecnologías, sus lenguas, sus recursos y sus territorios consagrados por milenios de prácticas sociales en paisajes de civilización.<sup>20</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1946) [1972] *La población negra de México*, México: Ediciones Frente Cultural.
- DELGADO, G. (2001) “Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace”, UC Santa Cruz, November 16.
- ESTEVA G. (noviembre 2006) “The Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, APPO: A Chronicle of Radical Democracy”, por publicarse en *Latin American Perspectives*, Riverside: University of California.

---

<sup>20</sup> Información complementaria en internet:  
<[nas.ucdavis.edu](http://nas.ucdavis.edu)>, <[nas.ucdavis.edu/nasvarese.htm](http://nas.ucdavis.edu/nasvarese.htm)>,  
<[repositories.cdlib.org/irca/](http://repositories.cdlib.org/irca/)>,  
<[repositories.cdlib.org/irca/territoriality](http://repositories.cdlib.org/irca/territoriality)>.

- GORDON, E. T. y HALE, Ch. R., (2000-2002) *Organizaciones Indígenas y Negras en Centroamérica: sus Luchas por Reconocimiento y Recursos*. Marco Analítico, Metodología e Inventario, Caribbean Central American Research Council (CCARC), Texas: Austin.
- LEWIS, L. A. (2000) "Black, black Indians, Afromexicans: the dynamics of race, nation, and identity in Mexican moreno community (Guerrero)", *American Ethnologist* 27(4) pp. 898-926.
- NG'WENO, B. *Opening the Pacific Frontier: Community Responses to Neo-Liberal Reterritorialization in Colombia and Mexico*, investigación dirigida por Ng'weno, Bettina ,UC Davis y apoyada por el UC Pacific Rim Research Program.
- Revista Fandango. Expresión Cultural de la Costa Chica*. <<http://mcc.itcm.edu.mx/-fandango>>
- RODRÍGUEZ N. J. (2005) *Desarrollo y ambiente en las comunidades indígenas y afromestizas de la Costa Chica de Oaxaca*, Oaxaca.
- RODRÍGUEZ, N. J. (2003) "Istmo de Tehuantepec: de lo regional a la regional a la globalización", *Secretaría de Asuntos Indígenas -SAI- Oaxaca*: Cuadro 7, p. 137.
- RODRÍGUEZ, N. y VARESE, S. (Julio 2004) "Documento complementario a la visita de CCARC (José Berra y Miriam Miranda) a la Costa Chica de Oaxaca, 15-19.
- RODRÍGUEZ, N. (2000) "Dilemas diferidos: población y núcleos agrarios en Oaxaca", *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD / Instituto Nacional Indigenista -INI*.
- TINELLI, G. (2003) "Mesoamerica, Triste Laboratorio", *Limes* N°4, Roma, p. 277 - 283.
- V *Visita por los Sucesos de Oaxaca. Conclusiones y Recomendaciones Preliminares*. Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos, 20 de enero de 2007, Ciudad de México.
- VARESE, S. "Economía política, moral y territorialidad indígena en la Amazonia", *Casa de las Américas*, 239, año XLV, abril-junio/2005 (31-38).

“We are Living in a Time of Pillage: a 40th Anniversary Conversation with Carlos Monsiváis”, en *NACLA Report on the Americas*, Vol 40, No. 1, January/February 2007, (6-11).

7, p. 137.

ZIGA, F. "Y la Obra Habló", Jamiltepec: manuscrito, marzo 2004.

[www.mexico.indymedia.org/oaxaca](http://www.mexico.indymedia.org/oaxaca)

[www.nas.ucdavis.edu/nasvarese.htm](http://www.nas.ucdavis.edu/nasvarese.htm)>

[www.repositories.cdlib.org/irca/](http://www.repositories.cdlib.org/irca/) /territoriality>

[www.nas.ucdavis.edu](http://www.nas.ucdavis.edu)>, [www.oaxacalibre.org/libertad](http://www.oaxacalibre.org/libertad)



**USOS Y ABUSOS DEL CONCEPTO  
DE RESISTENCIA.  
UN BALANCE CRÍTICO DEL DEBATE EN TORNO  
A LA OBRA DE JAMES C. SCOTT**

Andreu Viola Recasens  
Universitat de Barcelona

Desde mediados de la década de los ochenta, las redacciones de las revistas de ciencias sociales (particularmente en el ámbito anglófono) se han visto literalmente inundadas de artículos en los que se relacionaban todo tipo de conductas y fenómenos sociales con la idea de “resistencia”. De hecho, “resistencia” parece haberse convertido en una categoría omnicomprendiva, “atrapalotodo”, aplicable a virtualmente cualquier aspecto de cualquier grupo social. Así, por ejemplo, según algunos trabajos, el fraude a la Seguridad Social, la moda de los tatuajes, o el absentismo escolar (Alpert 1991), al parecer constituirían ejemplos de fenómenos de *resistencia*. Este uso irreflexivo ya está teniendo algunas consecuencias, como lo demuestra la reacción de creciente incredulidad, o incluso de recelo, que dicho concepto parece estar generando en la actualidad: así, por ejemplo, Robert Fletcher confesaba en su muy interesante artículo (Fletcher 2001) haber estado a punto de eliminar la palabra “resistencia” del título por temor a ahuyentar lectores potenciales. Pero esta “hiper-inflación semántica” (Sahlins 1993:23), además de devaluar y banalizar el contenido semántico y teórico de un concepto útil y necesario como el de resistencia, también estaría comportando, según Michael F. Brown, cierta nivelación moral, que en la práctica, estaría equiparando conceptualmente fenómenos tan dispares (por sus implicaciones éticas y políticas) como la lucha por la supervivencia de muchos pueblos indígenas y todo tipo de trivialidades, hábitos, y modas estéticas (Brown 1996:733). Se han propuesto diversos

factores para explicar el *boom* de los estudios de resistencia desde los años 80<sup>1</sup>, como la reacción contra la influencia que había ejercido previamente la literatura sobre el concepto gramsciano de hegemonía y la llamada *Tesis de la ideología dominante*; la eclosión de la antropología feminista y de los estudios de género, que habrían fomentado una creciente atención hacia los fenómenos *micropolíticos*; y *last, but not least*, el replanteamiento radical de nuestra concepción del poder provocado por la obra de Michel Foucault <sup>2</sup>. Pero indiscutiblemente, el referente intelectual que ha inspirado la inmensa mayoría de estos estudios lo ha aportado la obra del politólogo estadounidense James C. Scott y su influyente

---

<sup>1</sup> Para una genealogía intelectual más detallada del paradigma de los estudios sobre *resistencia cotidiana*, véase Sivaramakrishnan (2005).

<sup>2</sup> Discutir la concepción foucaultiana del poder escapa por completo del propósito de estas páginas, pero sí me gustaría apuntar que, contrariamente a lo que a veces se supone, la forma en la que suele ser descrito y explicado el poder en gran parte de los llamados estudios de resistencia, y particularmente en los de James C. Scott, es manifiestamente incoherente con la perspectiva de Foucault. El concepto de poder manejado por Scott en realidad tiene un inequívoco origen marxista (aunque con algunos matices y reticencias): el poder es detentado por una clase y utilizado para reprimir los intereses de los subalternos, siguiendo la característica visión *negativa* del poder (focalizada exclusivamente en su capacidad para excluir, censurar y reprimir) que Foucault criticara en *Vigilar y castigar*. Pero la contradicción principal con el pensamiento de Foucault sin duda la encontraríamos en la dicotomía absoluta entre poder y resistencia planteada por Scott, contradiciendo la idea foucaultiana según la cual la resistencia *nunca* está en una situación de exterioridad respecto al poder; de hecho, siguiendo los planteamientos del filósofo francés, la gran mayoría de los ejemplos de *resistencia* invocados por Scott, no serían tales, sino manifestaciones de *oposición*, puesto que la resistencia implicaría el reconocimiento de la legitimidad del poder (Fletcher 2001:57).

propuesta teórica sobre las “formas cotidianas de resistencia” (Scott 1985; Scott 1986; Scott 1990)<sup>3</sup>.

Si bien no pretendo responsabilizar a Scott de aplicaciones absurdas de su paradigma interpretativo como aquellas que antes he mencionado, sí que considero que dicho paradigma presenta a mi entender numerosos problemas teóricos y metodológicos que quiero exponer a continuación para fomentar una reflexión crítica entre quienes nos dedicamos al estudio de procesos de resistencia cultural y territorial entre pueblos amerindios y afroamericanos. Para hacerlo, voy a tratar de presentar un balance de las principales críticas que ha cosechado la obra de Scott, así como algunas reflexiones de carácter más personal.

En cualquier caso, resulta muy fácil detectar la enorme influencia que la obra de Scott ha ejercido durante los últimos veinte años, tanto en Ciencia Política (la disciplina de la que proviene el propio Scott), como en Antropología, Historia, Sociología, en los llamados Estudios Culturales, o al parecer, incluso en Teología<sup>4</sup>. Por supuesto, considero que dicha influencia también ha comportado efectos intelectualmente saludables, entre los cuales destacaría la innegable aportación de habernos puesto en guardia frente a los “prejuicios leninistas” de cierta literatura sobre movimientos sociales, incapaz de reconocer otras formas de resistencia que las lideradas por organizaciones formales, con ideales políticos explícitos<sup>5</sup>. Sin embargo, otra cuestión, que trataré

---

<sup>3</sup> Quiero aclarar que todos los comentarios sobre la obra de Scott vertidos en este artículo se refieren fundamentalmente a estos tres trabajos, por contraste con otras publicaciones de dicho autor (como *The Moral Economy of the Peasant*) con las cuales me siento mucho más identificado.

<sup>4</sup> Un ejemplo realmente curioso sería la obra colectiva publicada recientemente en Leiden por una serie de teólogos convocados por la *Society of Biblical Literature*, en la cual se aplican sistemáticamente las ideas de Scott al estudio de la Biblia (Horsley 2005).

<sup>5</sup> Desde mi perspectiva de antropólogo, no puedo sino congratularme de que muchos politólogos, gracias a la obra de Scott, hayan descubierto (¡por fin!) que también existe política allá donde no hay organizaciones políticas formales, puesto que debo confesar el profundo malestar que

de dilucidar en las siguientes páginas, es la de si Scott ha ido demasiado lejos en su replanteamiento.

## INTERPRETANDO LA DOMINACIÓN Y LA RESISTENCIA

Para Scott, la atención que las ciencias sociales han dedicado durante décadas al estudio de las movilizaciones y rebeliones campesinas ha resultado desproporcionada e incluso contraproducente, puesto que ha tenido el efecto perverso de mantener en una situación de invisibilidad al conjunto de prácticas a las que dicho autor identifica como la “infrapolítica” de los dominados, es decir, un conjunto de prácticas de resistencia “Brechtiana”, una verdadera “guerra de guerrillas cotidiana” constituida por miles de pequeños actos anónimos, silenciosos y discretos, que nunca desafían abiertamente al poder, pero que lo erosionan eficazmente: trabajar con desgana, practicar pequeños robos en los campos de cultivo o los almacenes de los terratenientes, practicar la caza furtiva, esquivar o reducir el pago de tributos, desertar del ejército, difundir rumores y maledicencias sobre los poderosos... Se trataría, en definitiva, de una peculiar forma de “resistencia” subrepticia que para existir no requiere de ninguna organización formal, ni de coordinación, ni tampoco de líderes, manifiestos o programa.

Más discutible me parece la opción de Scott de establecer a lo largo de su obra una oposición sistemática entre esta resistencia silenciosa y las formas más violentas o explícitas de resistencia, antes que presentarlas en forma de un *continuum* o de tratar de analizar la forma en que ambas se articulan (Gutmann 1993; Hunt 1988); para Scott, las rebeliones son situaciones excepcionales, que casi siempre fracasan, y que cuando consiguen triunfar invariablemente dan lugar a una traición de la población campesina por parte de los líderes, ideólogos y partidos que les

---

me ha producido durante años la frecuente catalogación de movilizaciones indígenas y campesinas por parte de muchos politólogos –y de algunos historiadores– como movimientos “pre-políticos”.

habían movilizado con falsas promesas (Scott 1986: 6)<sup>6</sup>. Por todo ello, concluye este autor, la resistencia cotidiana no solamente es mucho más representativa a causa de su (supuesta) omnipresencia, sino que también sería más eficaz (Scott 1985: 35-36).

En este punto, la postura de Scott parece una inversión absoluta de la famosa consigna atribuida a Abimael Guzmán, el líder e ideólogo de Sendero Luminoso; si para el maoísta peruano “salvo el poder, todo es ilusión”, para Scott lo que sería una ilusión, o más exactamente un “espejismo” sería el poder, o cuando menos las situaciones de poder absoluto (Scott 1985:286), puesto que según este autor, bajo las apariencias más teatralizadas del orden social, la resistencia *siempre* es omnipresente. Sin embargo, el carácter extremadamente ambiguo y fragmentario de las evidencias que Scott presenta en apoyo de su ambiciosa propuesta a menudo producen en el lector la sensación de encontrarse ante un ejercicio de voluntarismo intelectual (o de *wishful thinking*), consistente en buscar desesperadamente y a cualquier precio la “resistencia” como una confirmación esperanzadora del fracaso de los sistemas de opresión (Abu-Lughod 1990: 53), más que ante una explicación convincente. Si podemos coincidir con Scott en lamentar la escasa atención prestada en el pasado por los científicos sociales a las modalidades más sutiles o informales de resistencia, de ello no debería desprenderse que la solución pase por presuponer una supuesta ubicuidad de tales modalidades, ni mucho menos por ignorar o minimizar todo un amplio abanico de

---

<sup>6</sup> Sin duda, los casos de partidos y/o regímenes reconvertidos a la explotación, manipulación y represión del campesinado al cual supuestamente habían de *liberar* no han sido históricamente excepcionales, como podemos constatar ante casos tan clamorosos como los de México o la URSS; pero tratar de convertir un juicio de valor como éste en una ley histórica me parece injustificado, y de hecho, por mencionar un ejemplo, es evidente que muchos otros especialistas no comparten la valoración de Scott del caso vietnamita. En cualquier caso, sus comentarios sarcásticos sobre el supuesto idilio de los “académicos izquierdistas” con las revoluciones y las guerras de liberación nacional (Scott 1985:28) no contribuyen precisamente a disipar las sospechas de revisionismo entre sus críticos.

fenómenos (clientelismo político, alianzas verticales, cooptación, legitimación religiosa, parentesco ritual, etc.) que habitualmente pueden contribuir tanto a la aceptación del *status quo* como a la erosión de las solidaridades de clase<sup>7</sup>.

En general, podríamos afirmar que los estudios de resistencia y en particular la obra de Scott, adolecen de una visión excesivamente unidimensional y reduccionista de la conducta y la consciencia humanas, inadecuada para reflejar y explicar la profunda ambivalencia psicológica de las situaciones de dominación y resistencia, y que suele incurrir en una imagen excesivamente simplista de las intenciones, deseos, temores y proyectos de los actores sociales implicados<sup>8</sup>. Tal como ha señalado Sherry B. Ortner, en cualquier situación de poder existe una intrincada red de articulaciones y desarticulaciones entre dominantes y dominados, y una compleja coexistencia de discursos hegemónicos (que legitiman la dominación) y alternativos (que permiten a los subalternos ver más allá de las representaciones

---

<sup>7</sup> A propósito de su investigación sobre Vietnam, Christine Pelzer White ha señalado la necesidad de añadir a la propuesta de la “resistencia cotidiana campesina” de Scott todo un inventario de formas “cotidianas de colaboracionismo campesino”, para tener una visión mucho más equilibrada y realista. En el caso del Vietnam post-revolucionario la autora documenta toda una serie de alianzas que desafían la habitual dicotomía dominantes-subalternos de Scott: el campesinado y el Estado contra las élites locales, campesinos y élites locales contra el Estado, el Estado y las mujeres campesinas contra sus esposos... (White 1986: 60).

<sup>8</sup> En un artículo reciente, Susan Seymour ha criticado la literatura de los estudios de resistencia desde el ángulo de la antropología psicológica, cuestionando el carácter simplista del tratamiento dado por dichos estudios a aquellos aspectos referentes a la subjetividad, la identidad y las motivaciones de los actores subalternos. Para esta autora, las explicaciones de la resistencia focalizadas exclusivamente sobre estructuras económicas y discursos dominantes, y que eluden teorizar sobre la forma en la que las relaciones de poder son experimentadas, transmitidas y transformadas por los individuos en sus prácticas cotidianas no pueden resultar convincentes (Seymour 2006: 305).

dominantes), por lo que los actos de resistencia suelen ser internamente contradictorios y afectivamente ambivalentes (Ortner 1995: 179)<sup>9</sup>.

Y es en este punto donde Timothy Mitchell ha identificado una de las principales contradicciones de la argumentación de Scott, omnipresente en toda su obra: por una parte, el autor reconoce que todo sistema de dominación necesita de la ideología (para legitimarse a través del ritual, o de la propaganda, y tratar de conseguir que los dominados interioricen la idea de que el sistema de dominación es aceptable, o cuando menos inevitable), pero al mismo tiempo, este trabajo según Scott estaría eterna y universalmente condenado al fracaso, puesto que los subalternos *siempre* pueden ver más allá de toda ideología y resistirla (Mitchell 1990: 551).

La interpretación de Scott de estos supuestos actos de “resistencia cotidiana” a mi entender plantea diversos problemas teóricos y metodológicos. Para empezar, nos encontramos ante uno de los problemas epistemológicos más clásicos de las ciencias sociales, el de la interpretación de la intencionalidad de dichos actos. Si describir y analizar conductas ya suele ser una tarea compleja, mucho más lo es la pretensión de inferir las intenciones de los actores sociales, sobre todo si dichas intenciones permanecen ocultas y no son justificadas o racionalizadas explícitamente, como suele ser el caso en todos y cada uno de los ejemplos propuestos por Scott.

Según Scott, conductas campesinas como el robo, la caza furtiva o la evasión fiscal pueden ser interpretados como actos conscientes de “resistencia” y rebelión contra la injusticia, pero el sentido común más elemental nos sugiere que pueden ser explicados perfectamente como actos de estricta supervivencia, provocados por la necesidad y desprovistos de cualquier connotación o

---

<sup>9</sup> Precisamente, para tratar de superar la disyuntiva a la que nos conduce una oposición absoluta entre dominación y resistencia, algunos autores han propuesto términos como el de “resistant accommodation”, introducido por William D. Piersen en su estudio sobre la esclavitud en Estados Unidos durante el siglo XVIII (Piersen 1988).

intencionalidad política<sup>10</sup>. Me gustaría ilustrar este razonamiento con uno de los ejemplos históricos más reiteradamente invocados por Scott a lo largo de su obra, el de la deserción masiva de los campesinos rusos durante la primera Guerra Mundial, percibida por Scott como una rebelión explícita contra el régimen del Zar y un precedente muy directo de la posterior revolución de Octubre (Scott 1986: 25). Pero este caso, utilizado por Scott como ejemplo favorito –y de hecho, casi único– de un fenómeno de “resistencia silenciosa” que supuestamente podría haber llegado a desencadenar el hundimiento de todo un sistema político, puede ser reinterpretado de forma mucho más plausible: los campesinos rusos –se podría argumentar– no tenían realmente en mente otros objetivos más que huir de la muerte, del frío y del hambre para reencontrarse con sus familias. En este mismo sentido, me remito a dos ejemplos latinoamericanos (uno histórico y otro contemporáneo) que pueden resultar clarificadores.

El primero de ellos nos lo ofrece una de las rebeliones indígenas más importantes de la historia del continente, la llamada *Guerra de Castas* del Yucatán. Como es sabido, en 1848 los rebeldes yucatecos llegaron a controlar casi toda la península, mientras que la población ladina, refugiada en las ciudades de Mérida y Campeche, estaba a punto de ser, literalmente, arrojada al mar por el avance indígena; pero cuando las columnas rebeldes se hallaban a tan sólo una legua de Campeche y a seis de Mérida sucedió algo aparentemente insólito: miles y miles de yucatecos abandonaron la rebelión y regresaron a sus hogares. ¿Se trató de una defección ideológica, de una “resistencia” a la “resistencia”? No, en realidad los yucatecos estaban volviendo a casa porque llegaba la época de sembrar el maíz en sus milpas (Reina 1980: 30), y para ellos no tenía mucho sentido conseguir expulsar a los ladinos para después volver a casa y encontrarse la despensa y la milpa vacías.

---

<sup>10</sup> Incluso el propio Scott parece estar admitiendo esta constatación cuando, en una de sus reiteradas contradicciones, reconoce que “*The goal, alter all, of the great bulk of peasant resistance is not directly to overthrow or transform a system of domination but rather to survive (...) within it.*” (Scott 1986:30).

El segundo ejemplo lo pude constatar en mi trabajo de campo en Bolivia durante los años 90. En diversas asambleas y congresos del movimiento cocalero del Chapare, algún dirigente planteó la iniciativa de boicotear el servicio militar, puesto que los jóvenes campesinos luego eran enviados a la región para reprimir a la población local en el marco de los frecuentes operativos contra los cultivos de coca. Sin embargo, esta propuesta invariablemente encontraba una notable oposición por parte de muchos de los delegados presentes, y después de una intensa discusión solía ser derrotada. La razón de este rechazo no puede ser atribuida a ninguna variable política o ideológica (las organizaciones cocaleras ya eran por aquel entonces famosas por su politización y su radicalismo), sino a cuestiones pragmáticas: el servicio militar ha sido históricamente la puerta de acceso a la ciudadanía legal para los campesinos varones, y todavía hoy, muchos de ellos no poseen otra identificación legalmente válida que la cartilla militar, imprescindible para poder votar o realizar determinados trámites legales.

Por otra parte, otros autores incluso han llegado a invertir completamente el razonamiento de Scott, en el sentido de subrayar que tales actos de picaresca cotidiana también podrían reforzar una actitud de conformismo frente a la dominación y la desigualdad; Christine P. White, por ejemplo, ha señalado que los pequeños hurtos pueden dar a los campesinos la sensación ilusoria de disponer de más poder y margen de maniobra del que realmente tienen, de manera que estas formas de resistencia inefectivas, pero psicológicamente gratificantes, pueden, de hecho, contribuir a difuminar la situación real de explotación en la que viven (White 1986: 56).

Asimismo, la perspectiva de Scott también plantea un serio problema de acceso a las fuentes de información, puesto que el tipo de conductas sobre las cuales se basa toda la teoría de la resistencia cotidiana suelen ser, por definición, actos secretos, ilegales, clandestinos y anónimos, que no tienen difusión, que nadie reivindica y que apenas dejan registro oficial alguno, ya que no suelen ser denunciados ante las autoridades. ¿Cómo documentar tales prácticas tan elusivas como invisibles? Paradójicamente, la principal y casi única fuente que Scott suele

utilizar en el caso de los robos suelen ser las declaraciones de las propias víctimas (es decir, de los terratenientes); pero esta situación ha dado pie a que otros autores le hayan acusado de atribuir una excesiva credibilidad a las declaraciones de los terratenientes, que suelen quejarse de forma poco menos que rutinaria de la holgazanería de los campesinos y de su supuesta inclinación a robar y defraudar a sus patrones, y que pueden estar interesados en exagerar tales agravios para justificar su propia posición y sus reclamaciones de mano dura, como ha señalado Dipankar Gupta en base a su investigación en Uttar Pradesh, India (Gupta 2001). Curiosamente, los muy escasos datos concretos que aporta Scott más bien parecen contradecir su argumentación; así, en Sedaka, la suma total de las cantidades de arroz robadas a los grandes propietarios (según los datos de estos últimos) apenas equivalía al 1% del total de la cosecha de la aldea (Scott 1986: 20). Ante estas cifras, pretender concluir que actos de una magnitud tan anecdótica y, sobre todo, socialmente invisibles, pueden dar lugar a “*large-scale structural consequences*”, como lo hace dicho autor, me parece sencillamente descabellado.

## LA ESENCIA DE LA RESISTENCIA

Uno de los problemas más evidentes de la teoría de Scott reside en la notoria escasez de referentes empíricos sobre los que se sustenta, carencia tanto más grave teniendo en cuenta la enorme ambición de su planteamiento. En su libro sobre *las armas de los débiles* (Scott 1985), Scott ya extrapolaba continuamente conclusiones desde Sedaka (la aldea malaya en la cual investigó) al conjunto del campesinado mundial de los últimos 600 años; pero en su libro sobre el *Arte de la resistencia* (Scott 1990) asistimos perplejos a un vertiginoso *tour de force* que nos lleva del sistema hindú de castas a las purgas estalinistas, pasando por la guerra civil inglesa del siglo XVII, las plantaciones esclavistas estadounidenses, las relaciones entre Tutsis y Hutus en Rwanda, las guerras campesinas en la Alemania del siglo XIV o el feminismo de los años 60. Frente a un enorme *patchwork* histórico como éste, confeccionado con retales incompletos y descontextualizados, el recuerdo del peculiar estilo argumental de sir

James Frazer parece un referente poco menos que inevitable. Pero si los límites geográficos e históricos en los que Scott encuadra su análisis son tan elásticos (por no decir volátiles), no lo son menos sus categorías conceptuales, puesto que el sujeto colectivo (in)definido inicialmente por la etiqueta genérica de “los campesinos” se ampliará gradualmente hasta ser reemplazado en *Los dominados y el arte de la resistencia* por términos tan imprecisos y omnicomprendivos como “los subalternos”, “los dominados” o las “clases populares”, dentro de las cuales al parecer caben indistintamente esclavos, campesinos, siervos, intocables, obreros, mujeres, presidiarios y súbditos de todo tipo de regímenes autoritarios...

Para justificar tal amalgama, Scott esgrime una supuesta ley universal, según la cual existirían en todo tipo de contextos sociales unas estructuras similares de dominación, que a su vez tenderían a provocar respuestas y formas de resistencia muy parecidas entre sí (Scott 1990: 49). Pero en mi opinión, tal premisa más bien parece un pretexto *ad-hoc* para tratar de minimizar la irreductible diversidad de sistemas de dominación que Scott maneja como si fueran perfectamente intercambiables, actitud que le lleva a su vez a infravalorar la variabilidad de las formas de resistencia, habitualmente condicionadas o incluso determinadas por el contexto local y las características peculiares de la estructura de poder específica a la que pretenden enfrentarse (Joseph 1990: 22)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Cualquier comparación sería entre las formas de resistencia dentro de -por mencionar tres ejemplos históricamente relevantes-, una plantación esclavista, una hacienda andina de los años 50, y una maquiladora contemporánea, inevitablemente nos llevará a detectar diferencias más profundas que cualquiera de las coincidencias o paralelismos que podamos encontrar entre ellas. Por no mencionar más que una de las más obvias, mientras que la fuga constituiría una de las principales formas de resistencia individual a las que podría aspirar un esclavo, tal conducta no tendría sentido alguno en la hacienda gamonal o en la maquiladora, puesto que lo que retiene a la mano de obra en ellas no es la coerción física, sino la falta de acceso a la tierra agrícola o la dependencia del salario.

En este sentido, Scott reduce un enorme abanico de sistemas y relaciones de poder (contenido en los ejemplos históricos y etnográficos que utiliza) a una simple oposición entre dominantes y dominados, como si todas las formas de dominación fueran equivalentes, y en definitiva, como si existiera algo así como una *esencia subalterna* universal que homogeneizara a todos los colectivos implicados. Pero además, al no existir una estructura de poder única, monolítica y universal, sino sistemas múltiples, y parcialmente superpuestos, a menudo nos encontramos con la paradoja de que resistir a un nivel puede atrapar todavía más a la gente en otros niveles (Gal 1995: 416; Abu-Lughod 1990: 53). Por esta razón, frente al enfoque reduccionista y esencialista que tiende a reificar a los subalternos como una categoría natural y compacta, considero, siguiendo a Sherry B. Ortner, que *nunca* puede existir realmente un sujeto subordinado monolítico con una consciencia y una identidad unitarias, puesto que éste siempre estará atravesado internamente por divisiones de género, edad, religión o estatus, de manera que quienes ocupan diferentes posiciones subjetivas dentro de un mismo sistema tendrán perspectivas diferentes, incluso antagónicas sobre su situación (Ortner 1995:175). Desde este punto de vista, una de las paradojas más sorprendentes de la perspectiva de Scott y en general, de los llamados estudios de resistencia, consiste en que únicamente identifican la política con las relaciones entre dominantes y subalternos, siendo incapaces de percibirla *dentro* de los grupos subalternos, y a través de las categorías locales de tensión: hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, luchas por el liderazgo, conflictos religiosos... (Ortner 1995: 177)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> En este sentido, la decisión de Scott de descartar variables como la religión y la etnicidad empobrece notablemente sus análisis en un doble sentido: por una parte, elimina dos factores que a menudo pueden jugar un papel clave para la cohesión de colectivos subalternos habitualmente más heterogéneos de lo que dicho autor presupone; pero por otra parte, en otras ocasiones también pueden actuar como elementos de división interna o incluso de polarización, generando conflictos de lealtades entre los dominados.

## ¿ETNOGRAFÍA DE LA RESISTENCIA O RESISTENCIA A LA ETNOGRAFÍA?

La forma habitual de presentar y tratar la información en la obra de Scott suele caracterizarse por una absoluta ausencia de reflexividad, problema estrechamente relacionado con aquel al que Sherry B. Ortner se ha referido como la “falta de espesor (*thickness*) etnográfico” que dicha autora atribuye a la mayoría de los estudios sobre resistencia (Ortner 1995). Me gustaría ilustrar este punto con una de las ideas centrales de la obra de Scott, la oposición entre “registro público” y “registro oculto”<sup>13</sup>. Scott identifica el registro público con el ámbito de las relaciones públicas de poder, que siguiendo a este autor no serían más que una farsa institucionalizada, una forma de representación teatral en la cual los dominados fingen acatar el sistema de dominación, mientras que el registro oculto, situado “fuera de escena”, sería un espacio de autenticidad en el que los dominados pueden dar rienda suelta a su inquebrantable voluntad de resistencia...

Numerosos críticos han cuestionado esta dicotomía por reduccionista, poniendo en duda que la conducta pública sea siempre tan falsa, pero también que la conducta oculta sea tan auténtica. Pero lo que a mí más me preocupa es hasta qué punto puede ser dicho “registro oculto” absolutamente transparente y accesible para el investigador. ¿Realmente basta con que no estén presentes los poderosos para que todo aquello que nos digan nuestros informantes subalternos sea la verdad, toda la verdad, y nada más que la verdad, como parece dar por supuesto Scott? La absoluta falta de realismo de esta premisa sin duda se revelará evidente a cualquier lector con un mínimo de experiencia etnográfica. Y de hecho, Scott no parece en absoluto interesado por

---

<sup>13</sup> Sorprendentemente, el traductor de la versión hispano-mexicana de la obra de Scott (Scott 1990), opta por traducir los conceptos de *hidden transcript* y *public transcript* como “discurso oculto” y “discurso público”, traducción que, entre otros problemas, elimina las connotaciones jurídicas que llevaron a Scott, según su propia justificación, a elegir dicha metáfora.

reflexionar sobre qué razones podrían llevar a un jornalero malayo a revelar sus intenciones políticas (y sus actos clandestinos de sabotaje o resistencia) a cualquier académico occidental que pudiera aparecer por su aldea, puesto que dicho autor apenas menciona fugazmente que durante su estancia en Sedaka vivió en la casa del propietario más rico de la región, sin plantearse en ningún momento de qué manera pudo afectar ese hecho a su relación con los aldeanos más pobres (Mitchell 1990: 563).

Pero como antropólogo también me preocupa particularmente el notable desinterés de Scott por tratar de desentrañar el significado cultural de las prácticas que suele introducir como ejemplos, a menudo descontextualizados (tendencia que el autor intensifica hasta el paroxismo en *Los dominados...*). Actos, gestos, símbolos y metáforas parecen tener siempre significados unívocos y universales, como si los usos políticos del lenguaje fueran exactamente idénticos en todas las culturas y en todas las épocas; de esta manera, tal como ha señalado Susan Gal, la obra de Scott plantea una relación entre lenguaje e ideología de carácter “pre-cultural” y “pre-semiótico” (Gal 1995: 418-9), es decir, no sometida a ningún tipo de mediación cultural<sup>14</sup>. Pero los ejemplos

---

<sup>14</sup> De esta manera, cualquier práctica descontextualizada puede convertirse en una expresión de “resistencia” para Scott. Así, por mencionar un ejemplo, si en el Punjab o en la antigua Rhodesia se ha documentado el uso de varios nombres por parte de una misma persona, en función del interlocutor con el que se habla, dicha práctica debe constituir necesariamente una “estrategia defensiva de ocultación frente al poder” (Scott 1990:63). Sin embargo, esta práctica está extensamente documentada en la literatura etnográfica y no parece tener mucho que ver con la interpretación conspirativa de Scott, sino más bien con la construcción cultural de la persona en muchas sociedades no occidentales; el pionero en la investigación etnográfica de este fenómeno, Maurice Leenhardt, documentó y analizó detalladamente dicha práctica entre los canacos de Nueva Caledonia durante los años 30 y 40, explicándola en base a la concepción relacional de la persona característica de muchas sociedades melanesias (Viola Recasens 1997). El problema reside en la concepción “naturalizada” de la persona que maneja Scott, según la cual, ésta

etnográficos que contradicen la interpretación de Scott son innumerables; así, por ejemplo, se ha podido documentar que en numerosas sociedades son precisamente los más poderosos quienes más obligados están a controlar su lenguaje y la expresión pública de sus emociones, puesto que es esa capacidad la que define y justifica culturalmente su condición de poderosos (Gal 1995: 413). Por otra parte, Scott también tiende a identificar automáticamente como actos de “resistencia” una larga lista de formas y estrategias lingüísticas (eufemismos, metáforas crípticas, habla anónima, incluso el silencio...), aún cuando éstas, en realidad pueden expresar una gran diversidad de significados y de efectos sociales y políticos en función del contexto en que se usen: por ejemplo, los “eufemismos” y las “metáforas crípticas” constituían un elemento central del discurso oficial de los regímenes estalinistas (Gal 1995: 419), aspecto éste que tan magistralmente caricaturizara Georges Orwell.

Por último, para ilustrar algunos de los problemas anteriormente enumerados, me gustaría referirme a un trabajo particularmente interesante publicado en 2001 por Robert Fletcher a propósito del conflicto que ha enfrentado estos últimos años a las autoridades chilenas y la empresa española Endesa con algunas familias Pewenches del sur de Chile (Fletcher 2001). Como es sabido, el proyecto de la presa de Ralco implicaba el desplazamiento de más de mil personas, 600 de las cuales eran de etnia Pewenche; los nuevos terrenos que Endesa ofrecía en permuta a estas familias están situados en parajes sin fuentes de agua y con un potencial agrícola muy inferior; y además, están muy alejados de los bosques de *pewen* (araucaria) que tienen un gran valor económico y simbólico para los Pewenches, hasta el punto de dar nombre a su cultura; y por último, el desplazamiento implicaba el abandono definitivo de los cementerios donde yacen sus antepasados.

Pero curiosamente, de las 91 familias Pewenche afectadas, únicamente 8 optaron por oponerse al proyecto, mientras que el resto aceptó la relocalización de forma voluntaria y en gran medida

---

sería básicamente la misma en todas las sociedades y periodos históricos (Gal 1995: 412).

entusiasta, haciendo declaraciones a la prensa y publicando cartas colectivas en las que se presentaba todo el proceso en términos triunfalistas, o llegando incluso a emprender acciones judiciales contra las familias recalcitrantes alegando supuestos perjuicios (Fletcher 2001: 42-3). Sin embargo, el protagonismo mediático de las hermanas Quintreman (las líderes del colectivo opositor), convertidas en un nuevo símbolo del movimiento altermundialista, ha contribuido a eclipsar ante la opinión pública internacional un dato tan importante como que la abrumadora mayoría de sus vecinos (83 de 91 familias) no compartía su posición. Esta situación, tal como señala Fletcher, nos plantea un problema teórico y a la vez práctico: ¿Cómo debemos enfocar casos como éste, en los que la gran mayoría de los dominados rechaza “resistir”? Para empezar, es interesante constatar que el colectivo recalcitrante estuviera constituido por 8 hogares encabezados por mujeres (viudas o separadas) y de cierta edad, que defendían su derecho a poder seguir viviendo de la agricultura de subsistencia, mientras que el resto de familias veían el proyecto como una oportunidad histórica para huir de la agricultura (que asociaban con una vida dura y miserable) y poder trabajar como asalariados, y justificaban su opción utilizando la misma retórica desarrollista del gobierno y los representantes de Endesa: progreso, mejora de la calidad de vida, modernización...

Tanto por razones personales como académicas, puedo sentirme más próximo a la postura y los argumentos de las hermanas Quintreman, pero lo que me parecería muy peligroso sería tratar de concluir que ellas representan a los Pewenches “auténticos” o “lúcidos”, y descalificar al resto como “engañados”, “manipulados”, “aculturados” o “traidores”<sup>15</sup>. En un conflicto como el de la presa de Ralco, lo que una parte de los dominados percibe como “dominación”, es visto por el resto como una “liberación”, situación que nos demuestra que, frente a los argumentos de Scott, la

---

<sup>15</sup> De hecho, los Pewenches que aceptaron el proyecto negaban haber “traicionado” su cultura, alegando que su identidad etno-cultural no es inseparable de la tierra y que se puede seguir siendo Pewenche en los nuevos asentamientos, en Santiago o incluso en los Estados Unidos (Fletcher 2001: 52).

dominación es, además de de una *realidad* relativamente objetivable, una construcción discursiva (Fletcher 2001:55), y en tanto que tal, subjetiva. Siguiendo a Fletcher, una de las principales aportaciones del post-estructuralismo ha sido la constatación de que no existen vías privilegiadas de acceso a la realidad, idea que debería descartar cualquier tentación de descalificar como “equivocada” o inspirada por una “falsa conciencia” la conducta mayoritaria de los Pewenches, y por lo tanto, los científicos sociales deberíamos ser extremadamente prudentes a la hora de aplicar etiquetas conceptuales en el contexto de grupos subordinados dentro de los cuales coexisten evaluaciones dispares, incongruentes, o incluso incompatibles de su propia situación.

## CONCLUSIONES

Durante las últimas décadas, los pueblos amerindios y afroamericanos han experimentado profundas transformaciones sociales, que en gran medida han erosionado la cohesión interna de dichos colectivos. Por una parte, la diferenciación económica y en algunos casos –pienso especialmente en el empresariado indígena de Otavalo– la explotación interna son fenómenos cada vez más evidentes; por otra parte, los movimientos migratorios masivos que se han producido en América Latina durante los últimos 40 o 50 años han convertido a categorías demográficas antaño marginales, como la de los indígenas urbanos, en una realidad incontestable que está introduciendo una creciente diversificación interna de intereses y de necesidades en el seno de las poblaciones indígenas<sup>16</sup>; pero también quiero mencionar la abismal brecha generacional que en forma creciente separa a los jóvenes indígenas de sus padres y abuelos, fenómeno que cualquier antropólogo contemporáneo puede identificar fácilmente sobre el terreno, pero que muy rara vez constituye el objeto de estudios específicos; y por

---

<sup>16</sup> Así, por ejemplo, según datos del censo boliviano de población de 2001, la población indígena que vive actualmente en las ciudades ya supera a la residente en zonas rurales.

último, tampoco deberíamos olvidar otro factor de diferenciación tan omnipresente hoy como el religioso, y que en algunos casos, como en Chiapas, ha dado lugar a graves enfrentamientos entre católicos y evangélicos <sup>17</sup>.

Por todos estos factores, hoy, más que nunca, podríamos decir que los pueblos indígenas son, en gran medida, “comunidades imaginadas”, dentro de las cuales está proliferando una imparable diversidad de intereses y formas de vida. Esta realidad tan heterogénea debe ser contemplada desde una concepción mucho más compleja y plural de la política interna de las sociedades indígenas que la evidenciada por esquemas tan monolíticos como el propuesto por Scott. La invocación rutinaria de un sujeto reificado y esencial (“los indígenas”, “los subordinados”) debería ser abandonada por ilusoria y estéril y reemplazada por análisis más sutiles y detallados, centrados en la articulación de variables como etnia, clase, género, religión o edad (Ortner 1995).

Las poblaciones afroamericanas y amerindias contemporáneas siguen expuestas a numerosos abusos, presiones y amenazas, pero el *modus operandi* de quienes las ejercen cada vez se parece menos al de las autoridades coloniales o los terratenientes retratados por Scott. Las reformas neoliberales y los programas de ajuste estructural, las arbitrariedades de gobernantes formalmente democráticos, las iniciativas de grandes corporaciones transnacionales o incluso determinados proyectos internacionales de desarrollo pueden representar serios peligros para dichas poblaciones, pero parece evidente que este nuevo tipo de amenazas ya no suelen ser impuestas a golpe de látigo, sino más bien *a golpe de talonario*, por parte de tecnócratas que, con sus seductores

---

<sup>17</sup> Mientras que en Chiapas la mirada de los observadores extranjeros parece preocuparse exclusivamente por los conflictos inter-étnicos, mucha menos atención se ha dedicado a los enfrentamientos entre indígenas católicos y evangélicos (aunque en dicho conflicto también intervengan en mayor o menor medida otras variables económicas y políticas). A causa de tales enfrentamientos, decenas de miles de indígenas han sido expulsados de sus comunidades durante las últimas décadas: tan sólo en Chamula ya serían más de 20.000 los desplazados, según Christine Kovic (Kovic 2005).

cantos de sirena sobre la *Modernización*, el *Desarrollo* y el *Progreso* tienen una capacidad potencial de obtener complicidades (y por lo tanto, de crear o profundizar fisuras internas) muy superior a la de cualquier gamonal *de horca y cuchillo*, como lo ilustra el caso de la presa de Ralco. Tratar de negar las divisiones y contradicciones internas en el seno de los colectivos subalternos y optar por aferrarnos a imágenes idealizadas de una resistencia tan monolítica como irreal no puede aportarnos una interpretación válida de los fenómenos sociales y políticos que estamos investigando. Retóricas como la de los *500 años de resistencia indígena* pueden merecer toda nuestra complicidad en tanto que instrumentos políticos, pero nunca deberíamos olvidar que también eran indígenas la mayoría de los soldados que derribaron el *Tawantinsuyu* en el siglo XVI, o la mayoría de los que derrotaron a Tupac Amaru II en 1781.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, L. (1990) "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women", *American Ethnologist* 17(1):41-55.
- ALPERT, B. (1991) "Students' Resistance in the Classroom", *Anthropology & Education Quarterly* 22 (4):350-366.
- BROWN, M. F. (1996) "On Resisting Resistance", *American Anthropologist* 98 (4):729-749.
- FLETCHER, R. (2001) "What are We Fighting For?: Rethinking Resistance in a Pewenche Community in Chile", *Journal of Peasant Studies* 28 (3):36-67.
- GAL, S. (1995) "Language and the "Arts of Resistance"", *Cultural Anthropology* 10(3):407-424.
- GUPTA, D. (2001) "Everyday Resistance or Routine Repression? Exaggeration as Strategem in Agrarian Conflict", *Journal of Peasant Studies* 29(1):89-108.
- GUTMANN, M. C. (1993) "Rituals of Resistance. A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance", *Latin American Perspectives* 20 (2):74-92.

- HORSLEY, R. A. (Ed.) (2005) *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of J. C. Scott to Jesus and Paul*. Leiden, Brill Academic Pub.
- HUNT, D. (1988) "From the Millennial to the Everyday: James Scott's Search for the Essence of Peasant Politics", *Radical History Review* 42:155-172.
- JOSEPH, G. M. (1990) "On the Trail of Latin American Bandits: a Reexamination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review* 25(3):7-54.
- KOVIC, C. (2005) *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas*. Austin, University of Texas Press.
- MITCHELL, T. (1990) "Everyday Metaphors of Power", *Theory and Society* 19 (5):545-577.
- ORTNER, S. B. (1995) "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History* 37 (1):173-193.
- PIERSEN, W. D. (1988) *Black Yankees. The Development of an Afro-American Subculture in Eighteenth-Century New England*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- REINA, L. (1980) *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México, Siglo XXI.
- SAHLINS, M. (1993) *Waiting for Foucault, still*. Chicago, Prickly Paradigm Press (4ª edición aumentada, 2002).
- SCOTT, J. C. (1985) *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.
- SCOTT, J. C. (1986) "Everyday Forms of Peasant Resistance", *Journal of Peasant Studies* 13(2):7-35.
- SCOTT, J. C. (1990) *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla, Txalaparta, 2003.
- SEYMOUR, S. (2006) "Resistance", *Anthropological Theory* (3):303-321.
- SIVARAMAKRISHNAN, K. (2005) "Some Intellectual Genealogies for the Concept of Everyday Resistance", *American Anthropologist* 107(3):346-355.
- VIOLA RECASENS, A. (1997) "Do kamo: el redescubrimiento de un clásico de la antropología", en M. LEENHARDT: *Do*

- kamo. La persona y el mito en Melanesia*. Barcelona, Paidós, pp. 9-25.
- WHITE, C. P. (1986) "Everyday Resistance, Socialist Revolution and Rural Development: The Vietnamese Case", *Journal of Peasant Studies* 13(2):49-63.



# **CUANDO EL TERRITORIO NO ES SÓLO TIERRA. LA TERRITORIALIDAD Y EL MAR KUNA (PANAMÁ)**

Mònica Martínez Mauri  
Universitat Autònoma de Barcelona  
École des Hautes Études en Sciences Sociales

En los últimos años, la idea de que con la globalización los territorios indígenas están amenazados ha ido tomando fuerza. Cada vez se ha hecho más evidente que la perpetuación de estos territorios depende de su asentamiento en los regímenes políticos nacionales, su grado de autonomía (Toledo, 2005.) y la capacidad de las organizaciones indígenas para hacer frente a los nuevos retos globales. Nuevos retos que, como he mostrado en otra ocasión, exigen nuevos discursos y nuevas demandas en la escena tanto nacional como internacional. No es por lo tanto de extrañar que en las últimas décadas las organizaciones indígenas hayan abandonado los argumentos en pro del etnodesarrollo (Martínez Mauri, 2003) por el discurso ecologista que insiste con acierto en la conservación de los bosques tropicales y el respeto por la Madre tierra. Este giro discursivo hacia el ecologismo debe ser sin duda interpretado como una adaptación al contexto mundial. Tal y como argumenta Little, con la globalización y la interdependencia económica se hace muy difícil trabajar a partir de conceptos anclados en lo local (Little, 2005). Es mucho más fácil fundamentar las reivindicaciones en conceptos que, como el de Madre tierra, son comprensibles para los actores gubernamentales, no gubernamentales, internacionales, locales y nacionales. Pero aunque el espacio local concreto haya desaparecido en las reivindicaciones indígenas a favor de la idea global de la Madre tierra, esta desterritorialización del discurso no significa que las representaciones locales del medioambiente se hayan desvanecido con la globalización. Simplemente denota que se está agudizando la desconexión de las demandas políticas respecto al día a día de las

comunidades y se está dando prioridad a la imagen que canaliza la globalización sobre los pueblos indígenas y su relación con el medio ambiente.

Pero, a pesar de los efectos del “neoliberalismo actualmente existente” (Efectos que, tal y como muestran Brenner y Theodore (2002) se expresan en procesos de transformación económico-espacial que comportan la desaparición de la autosuficiencia), sobre la construcción del espacio, en el ámbito local la globalización no tiene el mismo efecto que sobre las argumentaciones que están detrás de las demandas de derechos indígenas. En el día a día de las comunidades indígenas persiste un espacio social vivido, modelado por la práctica y las relaciones con el exterior. Un espacio que, como se hará evidente con la exposición del caso kuna, se construye como territorio a lo largo del siglo XX.

El objetivo de este texto es reflexionar sobre la construcción del territorio y la territorialidad a partir de la relación que mantienen los habitantes de la comarca de Kuna Yala (Panamá) con sus tierras y sus aguas marinas. Se trata de ver el lugar que ocupa la tierra y el mar en el proceso de construcción del territorio y contraponer la visión local del medio ambiente basada en la interacción cotidiana, a la visión externa conformada a partir de la relación con los agentes gubernamentales e internacionales.

## **LA NOCIÓN DE TERRITORIO**

Para valorar en qué medida la relación con el exterior ha determinado la construcción del territorio kuna primero debemos fijarnos en la idea de territorio que manejan las ciencias sociales y las políticas estatales.

Para empezar es importante constatar que en la historia de Occidente el territorio –junto al gobierno y al pueblo– ha sido y continúa siendo uno de los tres elementos constitutivos del estado moderno. Aunque es evidente que circunscribir al “pueblo” demostró ser la cuestión más controvertida (Lichter, 1955; en Stolcke, 2000), el territorio también ha demostrado ser una construcción cultural relegada a la subjetividad. ¿Cómo sino interpretar la concesión de la nacionalidad a una persona nacida

en un avión, barco u hospital que a pesar de encontrarse fuera de los límites físicos de la nación ondee la bandera del Estado? En definitiva, los límites del Estado no son tan nítidos como parecen, pero permiten circunscribir la nacionalidad. Sin territorio, pueblo y gobierno la construcción del Estado carecería de sentido.

Como ha señalado Stolcke (2000), Europa fue la cuna del Estado nacional territorial y democrático. A lo largo del siglo XIX se fueron definiendo los criterios que determinaban la pertenencia a un determinado Estado. Poco a poco fueron surgiendo una multitud de Estados territoriales limitados que competían por la soberanía sobre un determinado espacio. Pero muchas veces las comunidades que englobaban estos espacios no compartían características comunes y no permitían consolidar los Estados territoriales modernos. Ante esta situación una regulación de la pertenencia a los incipientes Estados a partir de la definición de derechos y obligaciones se volvió imperativa. Por este motivo se consolidó una regulación encaminada a controlar la población del Estado, excluir a todas las demás a partir de la concesión de la nacionalidad e imponer restricciones sobre el movimiento de personas a través de las fronteras nacionales.

En este contexto, surgieron dos doctrinas para definir las normas de la nacionalidad. Por un lado, en el contexto alemán surgió la doctrina del *jus sanguinis* (ley de la sangre) que condicionaba la pertenencia al Estado a la herencia cultural común transmitida por los antepasados. Por el otro, en el ámbito francés, la del *jus soli* (ley del suelo) que establecía que la nacionalidad dependía de haber nacido dentro del territorio de un Estado. Aunque como muestra Stolcke (2000) el análisis histórico comparado del desarrollo de las leyes de nacionalidad muestra que esta disparidad entre las tradiciones “nacionales” alemana y francesa era más aparente que real, en los dos modelos el territorio es un elemento a tener en cuenta. Por ello el territorio empezará a cobrar fuerza en la construcción de los Estados nacionales europeos y latinoamericanos a partir del siglo XIX.

En América Latina el modelo francés será el referente por excelencia. A partir del siglo XIX se empezarán a aplicar las mismas leyes de nacionalidad que en Francia y poco a poco se irá equiparando la idea de territorio con la de jurisdicción. De hecho

esta idea de jurisdicción, a pesar de no estar en sintonía con la gran mayoría de cosmovisiones indígenas, todavía sigue vigente y domina los actuales debates sobre los derechos de las poblaciones indígenas sobre su territorio, medio ambiente y recursos. Tal y como sostiene Toledo Llancaqueo (2005) en los últimos años la noción de territorio indígena ha adquirido múltiples significados en las demandas indígenas y la producción teórica en ciencias sociales. A veces se utiliza para referirse a la idea de jurisdicción, otras a la de espacio geográfico a demarcar, otras al hábitat, biodiversidad y conocimientos sobre la naturaleza y otras a la etno-territorialidad. Sin embargo esta multitud de usos que ha adquirido la noción de territorio no ha favorecido que se tuviera en cuenta el punto de vista local, sino todo lo contrario, ha provocado que perdiera fuerza analítica y generara confusiones.

Este malestar con la noción de territorio es compartido por varias disciplinas<sup>1</sup>. Hace veinte años el concepto de territorio irrumpió con fuerza en la producción científica de geógrafos (Roncayolo, Raffestin, Turco, Brunet, Frémont), economistas (Becattini, Bagnasco, Brusco, Triglia), sociólogos (Ganne, Barel), antropólogos (Surrallés y Hierro García) y otros autores de las ciencias sociales (Allies, Lepetit). El *boom* de los estudios sobre el territorio llevó incluso a inventar en el ámbito francés la categoría de “ciencias del territorio”. Sin embargo, sus inventores pronto tuvieron que reconocer que no podía existir un paradigma territorial ya que la noción de territorio tanto era usada para denominar los procesos sociales que se inscribían en el espacio como los espacios que se veían circunscritos por los procesos sociales.

Al cabo de poco surgieron los conceptos de territorialidad y territorialización para superar esta contradicción. De hecho estas

---

<sup>1</sup> Es conveniente precisar que a pesar de que el concepto de territorio empezó a cobrar importancia en el ámbito de la geografía, y es utilizado en sociología, economía, urbanismo, historia, ciencias políticas, antropología social, este concepto tiene sus orígenes en el derecho y la etología.

derivaciones nacieron para esclarecer los dos usos de la noción de territorio. Por un lado, la territorialidad estaría relacionada con las acciones, prácticas, móviles, intenciones, recursos, procesos cognitivos y las historias particulares que acompañan la construcción de los territorios. Por el otro, la territorialización se referiría a los procesos sociales impulsados por individuos, organizaciones, agentes económicos, configuraciones de poder para mantener un espacio en vida.

Sin querer entrar en detalle en esta discusión conceptual, la idea que a mi entender debe extraerse de estos debates es que la noción de territorio al ser utilizada en contextos dispares y al haber derivado en nociones como territorialidad y territorialización, ha amplificado sus usos hasta el punto de provocar confusiones y malentendidos. Pero aunque persistan estos problemas de interpretación conceptual, cuando nos centramos en la realidad latinoamericana constatamos que el territorio ha sido el motor de las demandas colectivas de los pueblos indígenas. En las últimas décadas el concepto de territorio se ha impuesto para referirse a las relaciones –tanto simbólicas, como materiales– que una sociedad mantiene con su espacio, concretamente con sus tierras<sup>2</sup>. Las

---

<sup>2</sup> A las nociones de territorio, territorialidad y territorialización, se ha sumado más recientemente la de paisaje, pero no ha llegado a adquirir el protagonismo que ha alcanzado el concepto de territorio. El término *paisaje* (del italiano *paese* y el francés *pays*) y su equivalente *landscape* (vinculado con el alemán *landschaft*) ha sido revitalizado para dar cuenta del interés por la percepción vivencial del espacio, vinculada a la afectividad y el bagaje socio-cultural de los actores sociales. Surgida en el marco de la nueva geografía cultural de los años 1980, esta nueva noción pretende dar fe de las relaciones que establecen los individuos con su medio y da lugar a una etnogeografía que tiene en cuenta la manera en que los distintos pueblos ordenan y reordenan su espacio (Claval, 1995). Ejemplos de esta nueva aproximación al estudio del espacio son los trabajos de Anthony Giddens (1984), James Duncan (1990), Mike Crang (1998), Joël Bonnemaïson (2000), Augustin Berque (1986; 1992; 2000). Este giro culturalista en geografía<sup>□</sup> que en los países de habla inglesa ha sido denominado *The cultural turn in geography*, y en los de influencia francesa *Le tournant culturel en*

antiguas demandas por las *tierras indígenas* han sido integradas al concepto de *territorio indígena*<sup>3</sup> sin cuestionarse por la naturaleza simbólica y material de este espacio socialmente vivido. Con todo no es de extrañar que actualmente la idea de territorio indígena esté más asociada a sus orígenes -a la idea de *terroir* (tierra) y su evolución en el marco de la delimitación de los Estados modernos- que a la realidad local de los pueblos indígenas del continente americano. Como mostraré en este breve trabajo a través de la experiencia del pueblo kuna de Panamá, el origen de la noción de territorio determina su uso actual, pues se refiere a una realidad que es susceptible de ser transmitida, apropiada y que permite marcar fronteras, pero en muchas ocasiones no contempla los espacios que, como el mar, parecen abiertos, inapropiables e inabarcables.

## **KUNA YALA Y SUS LÍMITES TERRITORIALES EN LA ACTUALIDAD**

Los kunas, junto a los ngobes, los buglés, los wounaan, los emberas, los bri-bris y los nasos<sup>4</sup>, son uno de los siete pueblos indígenas que alberga el Estado panameño. Según las cifras del último censo<sup>5</sup> son 61,707 y constituyen el segundo grupo indígena del país. Aunque 32.446 residen en la comarca autónoma de Kuna Yala, 24.133 viven en la ciudad de Panamá y el resto en las

---

*géographie*- provocará que los análisis del paisaje cultural contemplen tanto el marco físico como la población que lo ocupa, pero que no ponen en duda la universalidad de la dicotomía naturaleza-cultura (Fernández, 2004).

<sup>3</sup> Toledo LLancaqueo, 2005.

<sup>4</sup> Alvarado, 2001.

<sup>5</sup> Censo 2000, Contraloría de la República de Panamá (2000). Los censos y otros datos de carácter macroeconómico pueden consultarse en: [www.contraloria.gob.pa](http://www.contraloria.gob.pa) (última consulta: 28-5-2007).

comarcas de Wargandi y Mandungandi<sup>6</sup>. A grandes rasgos, la comarca de Kuna Yala abarca 200 kilómetros de la costa atlántica panameña, entre cabo Tiburón (frontera con Colombia) y un punto situado a 120 kilómetros de Puerto Colón. La región comprende más de 300 islas de origen coralino –de las cuales 60 están habitadas– y 14 comunidades costeras.

Aunque la comarca de Kuna Yala está constituida por mar y tierras, las aguas marinas rodean a los kunas las 24 horas del día. Hasta el día de hoy las comunidades de la comarca no están bien comunicadas por tierra con el resto del territorio nacional. El mar es, desde hace siglos, la principal vía de comunicación con el exterior. En el siglo XVI, cuando los kunas todavía vivían en la tierra firme, se aliaron y mantuvieron relaciones comerciales con los piratas ingleses y franceses a través del mar. Entre 1690-1757 establecieron relaciones con la colonia francesa del Darién, y entre 1698-1700 con la escocesa<sup>7</sup>. A principios del siglo XIX, cuando empezó la migración gradual de los kunas hacia las islas, desarrollaron el comercio marítimo del coco con los colombianos. Desde la segunda mitad del siglo XX, miles de turistas llegan a la región a bordo de lujosos cruceros para conocer el “paraíso kuna”. En definitiva, para las comunidades de la comarca el mar, además de ser la principal vía de comunicación con el exterior, también es su principal fuente de alimentación. Actualmente el 80% de las proteínas animales del régimen alimentario kuna provienen del pescado<sup>8</sup>.

La importancia estratégica y económica del mar<sup>9</sup> no se ve sin embargo reflejada en las demandas territoriales kunas. La mayoría de reivindicaciones que las organizaciones tradicionales y no gubernamentales kunas han formulado en los últimos años sólo

---

<sup>6</sup> También existen comunidades kunas en Colombia, pero no serán consideradas en este artículo por tratarse de grupos de tamaño muy reducido.

<sup>7</sup> Gallup, 2002.

<sup>8</sup> Ventocilla *et al.*, 1995.

<sup>9</sup> Sobre la importancia material y simbólica del mar en la sociedad kuna *cf.* Martínez (2004)

tienen en cuenta las tierras que limitan con la provincia de Panamá o del Darién<sup>10</sup>.

Este olvido del mar en las demandas territoriales kunas también se hace evidente al considerar la definición de los límites marinos de Kuna Yala en la legislación nacional y kuna. Según la Ley 16 de 1953 y la Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala de 1995, el mar domina una gran porción de la geografía kuna:

Ley 16 del 19 de febrero de 1953:

*“Artículo 1: La Comarca de San Blas, creada por la Ley Segunda de 16 de septiembre de 1938, comprende la porción continental e insular del territorio nacional que se extiende a lo largo de la costa del Atlántico, dentro de los linderos siguientes: por el Norte, el Mar de las Antillas, desde el Cabo tiburón (77:35”) hasta un punto de Playa colorada al Oeste de la Punta de San Blas (78:35”); por el este de la República de Colombia por medio de una línea que partiendo del Cabo Tiburón termina en el Cerro Gandi, tocando las cabeceras del río de la Miel; por el Oeste, el Distrito de Santa Isabel, de la Provincia de Colón, desde el punto indicado en la Playa Colorada, en línea recta al Sur, hasta encontrar las aguas del Río Mandinga; y por el Sur, la Cordillera de San Blas, el Distrito de Chepo de la Provincia de Panamá y Pinogana de la Provincia de El Darién hasta Cerro Gandi.*

*Parágrafo 1: Quedan incluidos dentro de los límites descritos las Islas de Oro, San Agustín y Pinos; los Islotes de Pájaros, Puyadas y Arévalos; los Cayos de Arenas, Mosquitos, Limones, Piedras, Ratón y La Concepción; el Archipiélago de las Mulatas, con todas sus islas e islotes y las demás islas, islotes, arrecifes y cayos comprendidos en el litoral, así como la porción del Corregimiento de Armila”<sup>11</sup>*

Y en el Artículo 2 del capítulo 1 de la Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala de 1995 consta que:

*“ La Comarca Kuna Yala comprende la porción continental e insular, incluyendo todas las islas, islotes, cayos y arrecifes del territorio*

---

<sup>10</sup> Sobre las demandas territoriales kunas a lo largo del siglo XX, cf. Howe 1995, 1997, 1998 y 2002.

<sup>11</sup> Congreso General Kuna, 2001.

nacional, que se extiende a lo largo de la costa atlántica dentro de los siguientes límites:

- a. *Por el norte, el Mar Caribe desde Gugimur (Cabo Tiburón) hasta el sitio denominado Ursudoge (Caletones) cerca de Playa colorada, al oeste de la Punta de Kuna Yala (San blas).*
- b. *Por el este, la República de Colombia por medio de una línea que, partiendo de Guigimur (Cabo Tiburón), termina en Cerro Gandi, tocando las cabeceras de Acha-gandi (Río de la Miel)*
- c. *Por el oeste, el distrito de Santa Isabel, de la provincia de Colón, desde el sitio denominado Ursudoge (Caletones) con coordenadas de 79° 05' 55" y 9° 33' 24", desde ahí sigue en línea imaginaria recta al sudoeste, hasta encontrar el nacimiento del Río Mandinga en Diamma Yala (Cerro Brewster).*
- d. *Por el sur, el distrito de Chepo, desde la cima de Diamma Yala (Cerro Brewster), continúa en dirección este, siguiendo la línea divisoria continental hasta el punto donde la serranía de Cañazas se une a la cordillera de Kuna Yala (San Blas); y el distrito de Pinogana de la provincia del Darién, desde la unión de la serranía de Cañazas con la cordillera de Kuna Yala (San Blas), continúa hacia el sudeste por esta última cordillera hasta la cima de Cerro Gandi en los límites con la República de Colombia<sup>12</sup>.*

Cuarenta y dos años separan estas dos leyes pero, en los dos casos, los límites del territorio marino kuna son vagos e imprecisos. No se habla ni de coordenadas exactas ni de un número determinado de millas desde la costa. Los únicos puntos exactos que citan se refieren a la tierra firme. El mar a pesar de ser la principal fuente de recursos y la vía de comunicación por excelencia no está delimitado<sup>13</sup> y no forma parte de las demandas territoriales

---

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> Este hecho es común a muchos contextos latinoamericanos. Como han demostrado Getches (2002) y Toledo (1997) hasta el día de hoy ni el derecho nacional ni el internacional contemplan la protección de las aguas en territorios indígenas.

kunas. ¿Cómo entender esta paradoja? ¿Será que no puede hablarse de territorialidad en las zonas marítimas indígenas?

## LA TERRITORIALIDAD Y EL MAR

En general, las zonas marítimas controladas por poblaciones indígenas se caracterizan por ser lugares de libre acceso, en los que difícilmente se puede hablar de territorialidad. Sin embargo, existen tan pocos estudios sobre la territorialidad en relación a la gestión de recursos comunales marinos que no es posible descartar la presencia de derechos territoriales en el mar. De hecho, algunos investigadores, como por ejemplo Akimichi (1984), han constatado que en algunos casos se puede hablar de territorialidad en la pesca. Una territorialidad que tendría como objetivos garantizar el acceso y la conservación de los recursos, así como evitar conflictos. Otros autores<sup>14</sup> han mostrado la existencia de territorialidad en lugares que se consideraban de libre acceso. También se han reportado casos en los que el mar era un lugar de libre acceso para algunos tipos de pesca, mientras que para otros, los individuos y las comunidades habían desarrollado sistemas de tenencia de los recursos<sup>15</sup>. Sistemas que podían establecerse a través de reglas formales o informales y que se servían de un espacio delimitado o de otros mecanismos de control<sup>16</sup>.

Algunos trabajos han detectado que la presencia de una territorialidad marítima pesquera está en conexión con la pesca comercial. Así, por ejemplo, Begossi ha señalado que en algunas comunidades dedicadas a la pesca comercial del camarón o de la sardina observan derechos territoriales<sup>17</sup>, pero que en sistemas tradicionales donde impera la pesca de subsistencia no se suelen limitar zonas de pesca<sup>18</sup>. La experiencia kuna aparentemente vendría a confirmar esta última hipótesis.

---

<sup>14</sup> Acheson, 1981; Akimichi, 1984; McCay y Acheson 1987; Berkes, 1989.

<sup>15</sup> Acheson, 1981; Berkes, 1989.

<sup>16</sup> Ostrom, 1990; Bromley, 1992.

<sup>17</sup> Begossi, 1995.

<sup>18</sup> Begossi y Seixas, 1998.

Las reglas que marcan el acceso, control y transmisión de las tierras no tienen nada que ver con las de las aguas. Mientras que en tierra firme existen parcelas colectivas o individuales, el mar no está delimitado, es una zona de libre acceso. Todos los habitantes de la región pueden pescar en sus ríos y costas. El mar, por lo tanto, parece ser una realidad inapropiable.

Pero que el mar sea una realidad inapropiable, no quiere decir que el acceso a sus recursos no esté regulado. Por un lado, según el artículo 205 (capítulo XVI) de la Ley fundamental de la comarca de Kuna Yala<sup>19</sup>, sólo los kunas pueden explotar los recursos marinos de la comarca. Los no indígenas necesitan la autorización del Gobierno kuna para pescar en las aguas de la comarca<sup>20</sup>. Por el otro, el artículo 206<sup>21</sup> de la misma Ley establece que el Congreso General Kuna es el encargado de decretar vedas sobre los recursos amenazados por la sobreexplotación. Las primeras iniciativas para regular la explotación de la langosta se dieron en 1994, cuando en el seno del CGK se discutió la introducción de una veda. Aunque no se llegó a aprobar en esta ocasión, a partir de este encuentro un grupo de biólogos kunas decidieron hacer talleres para sensibilizar a los buceadores y langosteros de la fragilidad de los recursos marinos. Su iniciativa no tuvo el éxito esperando, pues para la gran mayoría de pescadores la langosta constituía su principal fuente de riqueza, pero abrió un largo período de debate sobre el acceso a los recursos marinos. A finales de los noventa, se descartó

---

<sup>19</sup> La Ley fundamental también afirma que en Kuna Yala no se puede bucear con tanques y tampoco se permiten motos acuáticas. El hecho que los buceadores se sumerjan a pulmón libre favorece la conservación de la especie.

<sup>20</sup> La ley fundamental no ha sido ratificada por el Gobierno panameño, por lo que no es respetada por las poblaciones vecinas. Por este motivo, las intrusiones de botes pesqueros provenientes de la costa de Colón, frecuentes desde principios del siglo XX, no son perseguidas por las autoridades panameñas.

<sup>21</sup> Artículo 206, cap. XV, “El CGK reglamentará el tiempo de veda, que será de seis meses cada año y que deberá ser de carácter obligatorio. La directiva del Congreso notificará los detalles de las fechas fijadas previamente”.

la prohibición total de las capturas y la introducción de áreas de protección.

Después de escuchar a todas las partes implicadas en el uso de los recursos marinos, en febrero de 2000, en un Congreso General Kuna (CGK) extraordinario celebrado en la comunidad de Tigre, las autoridades de la comarca resolvieron decretar una veda sobre la pesca, captura y venta de la langosta en toda la comarca<sup>22</sup>, del 1 de marzo al el 31 de mayo de cada año. Se ordenó entonces a las autoridades de las comunidades de la comarca que cumplieran con esta resolución y realizaran inspecciones a los negocios y ventas particulares de compra y venta a fin de sancionar a los infractores y decomisar las langostas. También informaron sobre la nueva regulación a la autoridad marítima nacional, a las compañías compradoras, la autoridad nacional del ambiente y a las aerolíneas que compran y transportan las langostas.

Tres años después, en un congreso celebrado en Sasardi Nuevo del 13 al 16 de noviembre de 2003, las autoridades valoraron la veda y constataron que ni los buceadores, ni los intermediarios, ni las avionetas, ni nadie en Kuna Yala ni Panamá la respetaba. Ante esta situación, consensuaron una nueva resolución<sup>23</sup>. Decidieron mantener la veda de la pesca de la langosta en toda la comarca de marzo a mayo y prohibir el almacenamiento de langostas en *galu* (cercados) durante estos tres meses. Las autoridades se habían dado cuenta que muchos buceadores continuaban capturando langostas y las guardaban para venderlas al terminar la veda. También resolvieron prohibir la captura de hembras con huevos y langostas que no alcanzaran los 8 centímetros entre los ojos y donde empieza la cola, o que no llegaran a un peso mínimo de 1 libra. Esta resolución tenía que ser revisada cada tres años por el equipo técnico del Congreso.

En un CGK celebrado en San Ignacio Tupile del 17 al 21 de junio de 2004, se revisó la resolución para incluir otras especies marinas, como el pulpo, el cangrejo y la gambobia. También se propuso una resolución para aplicar una veda del 1 de abril al 30

---

<sup>22</sup> Resolución no. 3, CGK, Tigre, 24-2-2000.

<sup>23</sup> Resolución 1, CGK, Sasardi Nuevo, 16-11-2003.

de septiembre sobre las tortugas marinas y establecer zonas de refugio en los lugares de anidamiento, pero no se aprobó. Hasta el día de hoy cangrejos, pulpos y conchas marinas (*gambobias*) no están sujetas a ninguna reglamentación.

Durante estos últimos años las autoridades de la comarca han hecho todo lo posible para concienciar a la población de la importancia del buen manejo de los recursos marinos. Incluso utilizan un programa de radio que emite el CGK a través de radio nacional para anunciar el inicio y el fin de la veda. Pero aunque los comuneros conocen las disposiciones del Congreso, muchos no las respetan. El principal problema que afrontan las autoridades de Kuna Yala no es la conciencia, sino el valor comercial de la langosta. Una libra puede llegar a dar una ganancia de cinco dólares al intermediario y de tres al buceador. Hay langostas que incluso pueden llegar a costar 80 dólares. Pese a que cada día sea más peligroso, muchos jóvenes ven en la langosta una manera de conseguir dinero fácil y mantener a toda su familia.

A pesar de su incumplimiento, estas resoluciones de los años 2000 y 2003 muestran que en Kuna Yala se intenta reglamentar la explotación de algunas especies, pero no se restringe el acceso a los lugares de explotación. El Congreso General Kuna nunca ha delimitado zonas de protección ni ha prohibido el acceso a determinadas zonas. Por lo que no se puede hablar de una regulación comarcal del espacio marino. Sin embargo, en algunos lugares sí existe una regulación local del espacio. Las aguas de los cayos Maokí, en el extremo noreste de la comarca, son las únicas que no son accesibles a todos los kunas. Las familias propietarias de estas islas<sup>24</sup> cobran, a través de sus autoridades locales, un impuesto a quienes quieran pescar en ellas. Si bien entre los kunas no existe la propiedad privada de la tierra o el mar, se respetan derechos de posesión (usufructo). Por esta razón, los que no son de estas comunidades y quieren tirar la red o pescar con sedal en la zona deben pedir permiso y pagar una especie de peaje que consiste

---

<sup>24</sup> Las islas de Maokí son plantaciones de cocos y están bajo el control de varias familias de los seis pueblos (conjunto de comunidades del sector central de Kuna Yala).

en 0,35 dólares. Las autoridades de los seis pueblos suelen controlar a los pescadores que frecuentan las islas.

Todo parece indicar que, salvo la excepción de los cayos Maokí, en Kuna Yala no hay restricciones sobre el acceso y explotación de los lugares de pesca. Sin embargo, esta falta de control sobre el espacio no significa que los kunas menosprecien el mar y sus recursos ni que el espacio marino no forme parte de su territorio, sino todo lo contrario. Del pescado depende la supervivencia de la mayoría de las familias de la comarca. Como ya he apuntado más arriba, todo indica que en los sistemas tradicionales donde domina la pesca de subsistencia es normal que no se limiten zonas de pesca<sup>25</sup>. La ausencia de zonas reservadas obedece a que la distribución de los recursos marinos es impredecible en el tiempo y el lugar, los recursos marinos continúan siendo abundantes, los motores permiten la movilidad de los pescadores, persisten relaciones de reciprocidad entre los comuneros y se garantiza el derecho de explotación exclusivo a los kunas. Es muy probable que por todos estos motivos los kunas no hayan creído conveniente limitar el acceso al mar. Los únicos sistemas de control que han considerado necesarios establecer conciernen el acceso a los recursos más explotados y con valor comercial. De esta manera podemos afirmar que la apropiación del mar no se hace a través del espacio, sino a través de la relación –material o simbólica– que los kunas establecen con los seres que lo pueblan.

## CONCLUSIONES

Cuando los kunas, al negociar con el Estado o agencias internacionales, hablan de territorio suelen referirse a procesos relacionados con la delimitación de las tierras de Kuna Yala próximas a la provincia de Panamá o del Darién. Normalmente la idea de territorio está asociada a la idea de jurisdicción sobre las tierras, no a la de regulación de los recursos forestales y marinos. Sin embargo, la ausencia de los recursos –tanto forestales como acuáticos– y del mar en las demandas territoriales ante el Estado

---

<sup>25</sup> Begossi y Seixas, 1998.

no significa que no exista una territorialidad kuna sobre el mar. Si partimos de una definición de territorialidad amplia, es decir, que contemple las acciones, prácticas, móviles, intenciones, recursos, procesos cognitivos y las historias particulares que acompañan la construcción de los territorios, constatamos que los recursos y algunos espacios marinos son regulados y reivindicados a nivel interno. En el ámbito local es indiscutible que el mar forma parte del espacio vivido cotidianamente por los kunas. Si no está presente en las demandas territoriales no es porque no sea social y materialmente relevante para los habitantes de Kuna Yala. Su invisibilidad tiene mucho más que ver con la influencia de la concepción occidental del territorio sobre las demandas kunas que con la representación local del medio ambiente.

Como he anunciado al principio de este artículo, los territorios indígenas son vulnerables ante la globalización y lo son porque las demandas de las organizaciones y autoridades indígenas ante el Estado y las agencias internacionales muchas veces no van al encuentro de las representaciones locales del espacio y de los recursos. El caso kuna muestra con claridad que no tenemos que ver la territorialidad sobre el mar como una jurisdicción sobre un espacio concreto, sino como una relación con los seres que pueblan el mar. Una relación que desde hace más de una década intenta ser reglamentada por las autoridades tradicionales de la comarca.

La experiencia kuna muestra cómo a pesar de su relevancia, el mar y sus recursos no han logrado determinar la imagen que proyectan los propios kunas de su territorialidad. Ante las audiencias extranjeras sus demandas territoriales se basan en la idea de jurisdicción y delimitación de tierras. Para concluir es necesario señalar que esta distorsión puede llegar a ser realmente peligrosa para las generaciones venideras. Si un día los kunas no pudieran confiar en el mar su autonomía y supervivencia se verían en peligro. Al omitir el mar y centrar sus reivindicaciones territoriales en las tierras, un elemento constitutivo del medio ambiente kuna ha quedado completamente desprotegido ante las posibles agresiones externas. En definitiva, es necesario tener en cuenta la significación del mar y la importancia de sus recursos al

negociar con el exterior. No debería olvidarse que en el fondo Kuna Yala es una tierra de mar.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACHESON, J.M. (1981) Anthropology of fishing, *Annual Reviews of Anthropology*, 10: 275-316.
- AKIMICHI, T. (1984) Territorial Regulation in the Small-scale Fisheries of Itoman, Okinawa. K. RUDDLE y T. AKIMICHI (eds.), *Maritime Institutions in the Western Pacific*. Senri Ethnological Studies 17, National Museum of Ethnology, Osaka, Japan: 37-88.
- ALLIES, P. (1980) *L'invention du territoire*, Pug, Grenoble.
- ALVARADO, E. (2001). *Perfil de los pueblos indígenas de Panamá*. Unidad Regional de Asistencia Técnica (RUTA) y Ministerio de Gobierno y Justicia (MGJ), Panamá.
- BAGNASCO, A. (1977) *Tre Italie: La problematica territoriale dello sviluppo italiano*. Il Molino, Bolonia.
- BAREL, Y. (1981) *Territoires et codes sociaux*. Centre de recherche sur l'urbanisme, Grenoble.
- BEGOSI, A. (1995) Fishing spots and sea tenure: incipient forms of local management in atlantic forest coastal communities, *Human ecology*, 23 (3): 387-406
- BEGOSI, A. y SEIXAS, C.S. (1998) *Do Fishers Have Territories? The Use of Fishing Grounds at Aventureiro (Ilha Grande, Brazil)*, Conferencia, VII conference of the International Association for the Study of Common Property, Vancouver, British Columbia, Canada.
- BERKES, F. (ed.) (1989) *Common-property resource: ecology and community-based sustainable development*. Belhaven Press, Londres.
- BERQUE, A. (1986) *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Gallimard, París.
- BERQUE, A. (1992) Espace, milieu, paysage, environnement. A. BAILLY, R. FERRAS y D. PUMAIN (dir), *Encyclopedie de géographie*, Economica, París: 351-369.

- BERQUE, A. (2000) *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin, Paris.
- BONFIL BATALLA, G. (1982) El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. VV.AA. *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, FLACSO, San José: 131-145.
- BONNEMAISON, J. (2000) *La géographie culturelle*. Éditions du CTHS, Paris.
- BRENNER, N. y THEODORE, N. (eds.) (2002) *Spaces of Neoliberalism. Urban Restructuring in North America and Western Europe*. Blackwell Publishers, Londres.
- BROMLEY, D.W. (1992) *Making the commons working: theory, practice, and policy*. Institute for Contemporary Studies, San Francisco.
- BRUNET R. (1999) *La France : Anatomie Du Territoire*, Breal, París.
- CLAVAL, Paul (1995) *La géographie culturelle*. Nathan université, Paris.
- CONGRESO GENERAL KUNA (2001) *Anmar igar. Normas kunas*. Manos Unidas, Panamá.
- CRANG, M. (1998) *Cultural geography*. Routledge, USA/Canada.
- DUNCAN, J.S. (1990) *The city as text: The politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FERNÁNDEZ, F. (2004) Antecedentes para el estudio cultural del paisaje urbano en la Nueva España del siglo XVI. *GeoTrópico*, vol. 2 (1): 10-20, disponible en: [http://www.geotropico.org/2\\_1\\_F-Fernandez.pdf](http://www.geotropico.org/2_1_F-Fernandez.pdf) (última consulta 6-6-2007)
- FREMONT, A. (1999) *La région, espace vécu*, Flammarion, París.
- GALLUP-DIAZ, I. (2002) *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics and the Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750*. Electronic Book. Columbia University Press, New York. [www.gutenberg-e.org](http://www.gutenberg-e.org)
- GETCHES, D. (2002). "Derechos de los pueblos Indígenas al Agua y Normas Internacional". En: <http://www.colsan.edu.mx/investigacion/aguaysociedad/Seminario/Seminario.htm> (última consulta: 27-5-2007).

- GIDDENS, A. (1998 [1984]) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- HOWE, J. (1995). "La lucha por la tierra en la costa de San Blas (Panamá), 1900-1930". *Mesoamerica*, 29: 57-76.
- HOWE, J. (1997). "The Kuna and the World: Five Centuries of Struggle". M. L. SALVADOR, *The art of being kuna. Layers of meaning among the kuna of Panamá*. Ucla Fowler Museum of Cultural history, Los Angeles: 85 -102.
- HOWE, J. (1998) *A people who would not kneel. Panama, the United States, and the San Blas Kuna*. Smithsonian Institution, Washington.
- HOWE, J. (2002) "The Kuna of Panama: Continuing Threats to Land and Autonomy". D. MAYBURY-LEWIS (ed) *The politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres: 81-105.
- LITTLE, P.E. (2005) Indigenous Peoples and Sustainable Development Subprojects in Brazilian Amazonia: The Challenges of Interculturality. *Law & Policy*, Vol. 27, No. 3: 450-471.
- MARTÍNEZ MAURI, M. (2003). *Médiation et développement. L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá)*. Collection Itinéraires N° 16. Publications de l'IUED, Ginebra.
- MARTÍNEZ MAURI, M. (2004) "El mar kuna. Representación y uso de los recursos marinos en Kuna Yala (Panamá)", *Revista perifèria*, n° 1, Universitat Autònoma de Barcelona. [www.periferia.name](http://www.periferia.name) (última consulta: 26-11-2006)
- MCCAY, B. y ACHESON, J.M. (1987) *The Questions of the Commons: the Culture and Ecology of Communal Resources*. The University of Arizona Press, Tucson.
- MIGNOLO, Walter (1995) *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, & Colonization*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- OSTROM, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Actions*. Cambridge University Press, Cambridge.

- RAFFESTIN, Claude. (1979) *Pour une géographie du pouvoir*. Librairies Techniques (LITEC), París.
- RONCAYOLO, M. (1982) "Territorio", *Enciclopedia Einaudi*, 33, París.
- STOLCKE, V. (2000) La Naturaleza de la Nacionalidad, *Desarrollo económico. Revista de Ciencias Sociales*, 157, 40, Abril-Junio.
- SURRALLES, A. y GARCIA HIERRO, P. (eds.) (2004) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA, doc. 39, Copenhague.
- TOLEDO, V. (1997) "Todas las aguas. Notas sobre la (des)protección de los derechos indígenas sobre las aguas, el subsuelo, las riberas, las tierras". En: *Anuario Liwen* N° 3, Temuco: CEDM LIWEN.
- TOLEDO, V. (2005). "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras de la globalización?". P. DAVALOS (Ed) (2005): *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO, Buenos Aires: 67-102.
- TURCO, A. (1999) *Terra Eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*. Edizioni Unicopli, Milano
- VENTOCILLA, J.; HERRERA, H.; NUÑEZ, V. (1995) *Plants and Animals in the life of the kuna People*, Hans Roeder, editor. University of Texas Press. Austin.



# FORMAS Y CONTEXTOS DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA INDÍGENA EN UN MUNICIPIO DE GUATEMALA<sup>1</sup>

Gemma Celigueta Comerma  
Doctorante EHESS (París)

## INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XX, los indígenas de Guatemala llamaron la atención nacional e internacional por su implicación en la escena política. Su participación en las guerrillas, el premio Nóbel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992 o la firma en 1995 del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas dentro del proceso de paz guatemalteco fueron, entre otras, una muestra de esta implicación. El surgimiento, y posterior triunfo electoral del *Xel-ju*, una organización política local creada en 1972 por un grupo de indígenas de Quetzaltenango<sup>2</sup>, se inserta plenamente en este

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión de “El camino de los elegidos: Itinerarios, conflictos y contextos de la representación política indígena en Quetzaltenango (Guatemala)” publicado en Assies, W. y Gundermann, H. (eds.) *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, IWGIA, Colegio de Michoacán y Universidad católica del norte (en prensa).

<sup>2</sup> El municipio está situado en la región más densamente poblada y con más población indígena del país, el altiplano occidental guatemalteco, y destaca por ser el centro administrativo y comercial del mismo. Según el XI censo de población del 2002, Quetzaltenango cuenta con 127.569 habitantes de los cuales 63.714 se clasifican como indígenas y 63.855 como no indígenas. De todos ellos, 120.496 habitantes son clasificados como población urbana y 7.073 como rural (XI censo de población, 2002). Según el mismo censo de población, de las 47.606 personas

contexto de movilización indígena. Sería sin embargo un error considerar al *Xel-ju* únicamente como el resultado de esta coyuntura porque si en algo insiste la historia de este lugar es en la continua presencia de algunos de ellos en la escena política.

Me refiero, desde luego, a las autoridades indígenas, quienes durante la colonia fueron las autoridades legítimas de esos territorios más o menos autónomos que fueron los pueblos de indios. Aunque ejercieran de intermediarias entre los indios del común y el resto de la sociedad colonial, no eran los representantes políticos de la corona sino de los indígenas de su pueblo. Me refiero también a las autoridades indígenas de las municipalidades de los siglos XIX y XX, ya fueran éstas mixtas (es decir, de indígenas y ladinos<sup>3</sup>) o solo de indígenas. Y esto a pesar de los ataques a las instituciones con las que hasta entonces habían gestionado este territorio (*cofradías*, *cabildo*, municipalidades y alcaldías indígenas), a pesar del modelo de nación homogénea y centralista imperante y a pesar también de la interpretación anti-indígena de algunas de las nociones introducidas por el sistema liberal como el progreso, la ciudadanía y la civilización.

Gobernadores, alcaldes o concejales, casi siempre intermedarios, las autoridades indígenas no sólo tuvieron que negociar el gobierno de la población indígena con otras autoridades coloniales,

económicamente activas en el municipio, 4.284 se dedicaban a la agricultura, 8.061 a la industria manufacturera textil y alimenticia, 4.167 a la construcción, 13.189 al comercio y el resto, unos 17.000, a servicios.

<sup>3</sup> El término clasificatorio de ladino, utilizado en Guatemala para designar a la población que no es indígena, sugiere más bien una identidad cultural hispanizada que un mestizaje biológico, aunque su significado cambia con el tiempo y el contexto en el que se usa. Utilizado desde principios de la Colonia para nombrar a los indios que hablaban castellano y más tarde para referirse a la población rural hispanizada, el significado de ladino terminó abarcando a toda la población que no era indígena. Aunque desde la segunda mitad del siglo XX, ladino y no-indígena son utilizados como sinónimos, actualmente se observa cierta tendencia a usar el término de ladino como si fuera un pueblo o grupo étnico más de Guatemala.

nacionales o internacionales, sino que también trataron de incidir en la representación social del indio, y por ende la de ellos mismos y la posición que ocupaban en tanto que sus autoridades, en un sistema, colonial primero y nacional después, que los dominaba y que determinaba fuertemente esta representación. En tanto que autoridades se preocuparon por defender y plantear sus propias definiciones de lo indígena en diferentes contextos. Como *principales* de un pueblo de indios, como ciudadanos, alcaldes y concejales de una municipalidad o más adelante como líderes de organizaciones indígenas; en diferentes momentos de su historia trataron de demostrar su capacidad para liderar y representar ya fuera a los indios del común, a la raza indígena, a la mano de obra o a la población a desarrollar en medio de una fuerte competencia por este liderazgo. De hecho, existe una clara relación entre la identificación de este sector de la población, con las representaciones que se le asocian (representaciones estigmatizantes pero también valorizantes) y las autoridades que los han gobernado, desde luego las autoridades coloniales y nacionales, pero también las autoridades indígenas, cuya existencia depende en última instancia de la existencia de este grupo.

Si elijo presentar esta historia enfatizando su punto de vista, no es porque hayan sido las suyas, las únicas propuestas políticas de los indígenas de Quetzaltenango, ni porque los indígenas de este lugar hayan presentado siempre un frente unido y común (en realidad se trata de un municipio muy heterogéneo con grandes diferencias internas) sino porque me interesa enfatizar la continuidad de aquellos que ocuparon las instituciones y las posiciones sociales específicas que permitieron reivindicar y en ocasiones ejercer esta representación. Finalmente, su pretensión de mantenerse como autoridades específicas a pesar de los avatares de la historia, no solo presume una serie de discursos y prácticas de resistencia, sino que a menudo supone imaginarse, y a veces tratar de llevar a cabo, alternativas a los modelos que los apartan de esta pretensión (García-Ruiz, 1999) como son los modelos de nación o de civilización. Visto así, el *Xel-ju* se insertaría en una continuidad. La de la lucha por la representación política de un sector de la población de Quetzaltenango. El desafío, dentro de la constante voluntad de algunos indígenas por representar políticamente a esta

población, consiste en poder identificar las diferentes formas que toma esta representación política según la época y el contexto. Veamos algunos ejemplos.

## TRANSFORMACIONES EN LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA INDÍGENA

Después de la derrota de los ejércitos *k'iche'* en 1524, los españoles fundaron Quetzaltenango en el antiguo territorio de *Xe lajuj*, uno de los centros de población más importantes del reino *k'iche'*<sup>4</sup>. Siguiendo a la política de administración colonial, se concentró a la población y se estableció el *cabildo* de indios, integrado por miembros descendientes de los linajes gobernantes prehispánicos (Carmack, 1979: 190). El *cabildo* pasaba a ser la institución que gobernaría a partir de entonces el pueblo de indios, núcleo de la vida social, económica y política indígena. El hecho de que el pueblo de indios fuera considerado como una comunidad, es decir como un cuerpo indivisible y autónomo, facilitó además, esta función de representación de las autoridades indígenas que podían personificar la vida colectiva litigando contra comunidades vecinas, funcionarios o miembros de la iglesia. En este sentido, el sistema comunal, aunque no eximió a los pueblos de indios de la estratificación social o del conflicto interno, sí configuró una única representación política indígena que se alargó en el tiempo (Alda 1999: 10-22).

Sin embargo, a medida que el período colonial fue avanzando, la posibilidad de formar parte del *cabildo* indígena dejó de estar

---

<sup>4</sup> Carmack (2001: 34) afirma que *Xe lajuj*, *Utatlán*, *Atitlán* e *Iximché*, los centros urbanos más importantes de los reinos pre-hispánicos del actual territorio de Guatemala, tendrían probablemente poblaciones que oscilaban entre los 10000 y 20000 habitantes. Martínez Peláez (1998: 79) también considera a *Xe lajuj* como uno de los pocos centros urbanos de la Guatemala pre-hispánica. La importancia política y estratégica de *Xe lajuj* queda reflejada en el hecho de que los *k'iche'* se enfrentaran a los españoles en sus cercanías.

directamente relacionada con el antiguo gobierno *k'iche'*. A lo largo del siglo XVIII desaparecieron los *caciques* (descendientes de la “nobleza” indígena pre-hispánica con privilegios hereditarios como el estar exonerados del pago de tributos) que se diluyeron en la categoría más amplia de *principales* (nobleza local) y todos los mayores cabezas de los linajes *principales* pudieron optar a formar parte del cabildo (Carmack 2001:423-424, Alda 1999: 23). Es también por ese entonces que comienza a desaparecer –tempranamente en Quetzaltenango<sup>5</sup>– la relación prehispánica entre linaje, territorio y organización social propia del *calpul* o la *parcialidad* (segmentos de territorio pertenecientes a un patrilineaje), dejando a la gestión comunal como la principal garante de la autoridad indígena. A partir de entonces, las formas de acceso al gobierno de los indígenas se relacionarían sobretudo con el desempeño de una serie de cargos en el *cabildo* y en las cofradías proponiendo, en este sentido, una nueva forma de gobierno indígena. La necesidad de aprender y demostrar una habilidad política a través de los años también aseguraba la permanencia de la autoridad en manos de los hombres de más edad solo que ahora fungían como patriarcas de la comunidad y no solo del linaje. En este sentido, la gestión comunal de los recursos del pueblo y también de las cofradías ayudó a crear nuevas identificaciones sociales más allá del parentesco.

Algunos *principales* lograron sacar provecho de su privilegiada posición como autoridades en beneficio propio. Su posición les proporcionó ciertas ventajas competitivas que se tradujeron en un mayor acceso a las fuentes de crédito, a los negocios con los españoles o al trabajo de otros indígenas con los que les ligaban relaciones de reciprocidad, parentesco y en ocasiones, salario o deudas (Grandin 1999: 74-107). Pero fue sobretudo con la acumulación de tierras que algunos *principales* aventajaron al resto de los indígenas. En Quetzaltenango, a medida que la

---

<sup>5</sup> Según Grandin (1999: 59) en el siglo XVIII ya no se mencionan a los *calpules* o *parcialidades* dentro de las áreas urbanas de Quetzaltenango. En cambio, en otros lugares como por ejemplo Totonicapán, todavía existen *parcialidades* que gestionan los bosques comunales.

organización comunal se fue desligando de la organización social y territorial de las *parcialidades*, la tierra también se fue fragmentando en pequeñas propiedades individuales, permitiendo que ésta fuera comprada y heredada. El resultado fue la coexistencia de una compleja mezcla de uso y tenencia privada y colectiva de la tierra que se prolongó en el tiempo. En este contexto, algunos indígenas, sobretodo *principales*, comenzaron un proceso de acumulación de tierras, asegurándose los derechos de propiedad de aquellas que cultivaban o bien adquiriendo otras nuevas (Grandin 1999: 55-59).

Así, cuando el aumento de la población limitó seriamente el acceso a los bienes del común, algunos de ellos ya se habían consolidado como propietarios. A lo largo del siglo XVIII, Quetzaltenango va a convertirse en el centro de una pujante economía regional<sup>6</sup> de la que participarán tanto indígenas como europeos, criollos y castas o *ladinos*<sup>7</sup> (Taracena 1997: 9, 20). Paralelamente, Quetzaltenango verá como se duplica su población en a penas 40 años. Aunque la población indígena aumentó con la llegada de hombres y mujeres de otros pueblos de indios que buscaban beneficiarse de la creciente prosperidad económica del lugar, a finales del siglo XVIII, la proporción de población no indígena había llegado a igualar o incluso superar a la indígena.

---

<sup>6</sup> En el siglo XVIII, Quetzaltenango pasó de ser una región periférica a desarrollarse económicamente gracias a la creciente demanda interna de productos de la región, resultado de la especialización de la provincia de Guatemala en el cultivo y exportación del añil (Taracena 1997: 9). A todo ello se le sumaban las consecuencias del creciente contrabando de textiles industriales europeos que junto al terremoto de 1773 y el posterior traslado de la capital, hundieron a muchos de los talleres y gremios allí ubicados, aumentando la demanda de los productos de los Altos y haciendo de Quetzaltenango un lazo comercial entre las provincias de Chiapas, las Verapaces, el sur y la capital (Martínez Peláez 1998: 235).

<sup>7</sup> En la región de los Altos, este concepto ya evocaba a finales del siglo XVIII una amplia gama social que reunía a mestizos, españoles empobrecidos, indígenas “aladinados”, negros y mulatos libres (Taracena 1997: 9).

Ya fuera porque no eran indígenas o porque eran originarios de otros pueblos, el resultado es que a finales del siglo XVIII por lo menos la mitad de la población de Quetzaltenango ya no reconoce a los *principales* como sus autoridades legítimas (Grandin, 2000: 57). Por si fuera poco, los mismos indígenas del común comienzan a cuestionar su autoridad ante el fracaso de los *principales* por protegerlos de las restricciones que estaban sufriendo con el masivo aumento de la población (Grandin, 2000: 64).

Por lo tanto, si bien todos estos cambios no habrían de significar la ruina económica de los *principales* de Quetzaltenango, sí habían de cuestionar las formas de gobierno de lo que hasta entonces había sido un pueblo de indios, obligando a una recomposición general de lo indígena liderada por una elite que ya no puede ejercer su autoridad apoyándose únicamente en los lazos de reciprocidad comunal, resultado de su administración de los asuntos indígenas (Grandin, 2000: 137-138). De hecho, el siglo XIX se va a caracterizar por una dinámica política particular de resistencias, alianzas y negociaciones entre autoridades indígenas y no indígenas, desplegadas alrededor del control de los recursos (la tierra, los impuestos y la mano de obra indígena) en el nuevo espacio municipal. En general, los primeros tratarían de conservar sus propias instituciones en un intento por mantener el máximo posible de autonomía frente a los segundos y éstos, eliminarlas, creando otras nuevas bajo su control.

A la larga, dicha dinámica institucional favorecería no solo la identificación conjunta de una población heterogénea con intereses distintos (criollos, peninsulares, indígenas hispanizados y mestizos) que terminaría reconociéndose como *ladina*, sino también su oposición común al indígena y a la ideología comunal que se le asociaba. Una identificación política que en 1806 crearía el primer ayuntamiento de españoles de Quetzaltenango, en 1821 aboliría el cabildo indígena e instauraría una municipalidad mixta en donde las autoridades indígenas pasaban a ser alcaldes terceros o regidores de segunda fila (Grandin, 2000: 78), en 1825 elevaría el antiguo pueblo de indios a la categoría de ciudad y en 1838 crearía su propio estado, el Estado de los Altos. Aunque dicho intento secesionista fracasó, la revolución liberal de 1871 consolidaría este

proceso, elevando lo *ladino* a la representación hegemónica de la nueva nación guatemalteca (Taracena 1997: 401-408).

Sin embargo, estos cambios políticos tampoco habrían de significar el final de una representación política indígena, sino más bien su transformación. La particular combinación de discursos y prácticas comunales con discursos y prácticas propios del liberalismo y el capitalismo, permitiría que los antiguos *principales* de Quetzaltenango afianzaran su autoridad con el resto de los indígenas a la vez que su posición de intermediarios con los ladinos, permaneciendo como representantes indígenas en la municipalidad. Así, continuaron ejerciendo de alcaldes, concejales y jueces de paz, regulando el acceso a los bienes comunales restantes (bosques y pastos) o dirigiendo algunas instituciones indígenas como las cofradías, a la vez que prestaban dinero, alquilaban tierras a los indios más pobres o les proporcionaban trabajo (Grandin 1999: 274-276). De hecho, el mayor riesgo para su autoridad y también para su función de representantes políticos, no radicaría tanto en la desaparición de las tierras comunales agrícolas, como en algunas de sus consecuencias. Es decir, en la combinación de una erosión de su legitimidad cultural como líderes con la posible disolución de los indígenas como grupo social, tal como proponía el discurso nacionalista ladino.

En efecto, a pesar de su exitosa transformación en una elite socio-económica, los *principales* se resentirían de la erosión de los lazos comunales en los que se había legitimado su autoridad. A partir de entonces, se verían cada vez más obligados a depender de sus alianzas con el Estado, perdiendo legitimidad, provocando un aumento del faccionalismo y amortiguando su capacidad de respuesta política. Esta pérdida de legitimidad de los *principales* sumada al aumento de la población, provocarían a la larga la necesidad de ampliar el control sobre el común con el establecimiento de una serie de intermediarios (los alcaldes auxiliares) <sup>8</sup> que bajo la tutela de las autoridades indígenas, habrían de colaborar en el gobierno de esta población; espe-

---

<sup>8</sup> En 1899, por ejemplo, el alcalde indígena tenía bajo su autoridad directa a 49 empleados k'iche'. En 1910 este número había aumentado a 137 (Grandin, 2000: 136).

cialmente de aquella que vivía más alejada del centro urbano y también de su influencia (Grandin 1999: 111-136, 145, 286). De hecho, la capacidad de negociación y resistencia de los dirigentes indígenas estaría siempre directamente relacionada con su capacidad de influencia sobre los indios del común. Mientras lograran mantener cierto grado de autoridad sobre los mismos, su presencia como representantes políticos en la municipalidad estaba garantizada.

Por ello, y ante las dificultades por mantener una representación política particular en el nuevo contexto municipal decimonónico, habrían de basar buena parte de su campo político en la defensa, adaptación y mantenimiento de esta representación, tanto desde un punto de vista interno, tratando de conservar su autoridad sobre los indios que vivían en el territorio municipal, como externo, tratando de salvaguardar cierta autonomía; elaborando representaciones alternativas sobre lo indígena o exigiendo una mayor presencia en las instituciones locales, ahora gestionadas por los ladinos. Algunos autores insisten tanto para Guatemala en general (Alda 1999: 34) como para Quetzaltenango en particular (Grandin 2000: 156-157) en la convivencia simultánea de distintas lecturas del proyecto nacional decimonónico. Mientras para la elite liberal, la ciudadanía solo podía ser compatible con la asimilación de los indígenas y la homogenización de la población, los dirigentes indígenas tratarían de justificar la continuidad de una autoridad indígena a partir de estos mismos derechos políticos planteados por el liberalismo. En este contexto, la elite de Quetzaltenango habría de elaborar representaciones alternativas de lo indígena en las que poder seguir siendo sus autoridades.

Por ejemplo, cuando en 1894 se disuelve definitivamente la municipalidad indígena (que había sido instaurada en 1840 con la llegada del gobierno conservador), y se establece de nuevo la municipalidad mixta, las autoridades indígenas responden creando una nueva institución, una sociedad llamada *El Adelanto*. La sociedad *El Adelanto* es la primera sociedad de ayuda mutua y beneficencia indígena de Quetzaltenango creada en 1894 por cincuenta y dos *k'iche'* de la ciudad, miembros destacados de la sociedad quetzalteca, con la finalidad expresa de “*trabajar por la*

*regeneración de su raza y por el progreso material de la ciudad*" (Estatutos de la sociedad El Adelanto en Quijivix, 1998: 16), principalmente mediante la educación. Para ello crearían, a lo largo de 40 años, hasta 9 escuelas para indígenas financiadas parcialmente por esta elite (Quijivix, 1998: 25-36). Por lo tanto, al igual que los reformadores liberales, los socios de *El Adelanto* también promovían el progreso aunque con una gran diferencia. Para esta elite no era necesario que los indios dejaran de serlo para conseguirlo. En nombre de la regeneración de la raza, los antiguos *principales* del pueblo de indios colonial, ahora regidores, patronos y también socios de *El Adelanto*, se aseguraban una continuidad como autoridades indígenas<sup>9</sup>, convirtiéndose en agentes privilegiados del cambio.

Pero a la vez que trataban de gestionar lejos de la interferencia de los ladinos, algunos de los asuntos que los podían legitimar como autoridades, también buscaron la forma más ventajosa de representar a los indígenas en la nueva municipalidad mixta. Las autoridades *indígenas* intentaron paliar los efectos de la abolición de su municipalidad exigiendo y consiguiendo entre otras cosas que se aumentara su representación en la misma. Desde 1895 y hasta 1933 el tercer alcalde y los últimos 10 de los 20 regidores de la municipalidad de Quetzaltenango van a ser siempre *k'iche'* aunque bajo la supervisión de los concejales ladinos. El tercer alcalde o alcalde indígena fungía además como juez de paz y tenía a su disposición un amplio cuerpo de alcaldes auxiliares diseminados por todas las aldeas del municipio que se encargaba de vigilar que las leyes fueran respetadas (Grandin, 2000: 136-137). De esta manera, el final de la autonomía indígena trajo nuevas formas de representación política en la municipalidad, fruto de su adaptación a este contexto.

---

<sup>9</sup> Esta continuidad de *El Adelanto* con la municipalidad indígena es aun más evidente si tenemos en cuenta que varios de sus fundadores sirvieron como tercer alcalde o alcalde indígena de la municipalidad mixta, como regidores y como cofrades. La primera sede de *El Adelanto* se establecería además en el edificio que había sido construido especialmente para albergar a la municipalidad indígena antes de que ésta fuera definitivamente eliminada (Quijivix, 1998: 17-19).

Sin embargo, y a pesar de los intentos de esta elite indígena por atenuar el creciente deterioro de su autoridad, el proceso era imparable. Cuando el progresivo empoderamiento de los ladinos, los intermediarios potenciales, la capacidad de control del Estado o la diversidad de los indígenas aumentaron; se les apartó, como nunca antes lo habían estado, de la política municipal. Con la llegada del general Jorge Ubico a la presidencia de Guatemala en 1931, se redujo drásticamente su capacidad de representación política. Se nacionalizaron las escuelas para indígenas que la sociedad *El Adelanto* había abierto en los últimos 40 años (Quijivix, 1998: 43), se expropió el edificio que había pertenecido a la municipalidad indígena y después a *El Adelanto* (Quijivix, 1998: 17) y el alcalde indígena perdió su función de juez de paz (Barrios, 1998: 93). En 1934, Ubico modificó completamente la estructura del consejo municipal eliminando a todos los alcaldes (indígenas y ladinos), designando desde el ejecutivo a un intendente municipal (ladino) y reduciendo el número total de concejales de 20 a 9 ó 7 (de los cuales solo 2 ó 3 eran indígenas<sup>10</sup>).

A partir de entonces y hasta el último cuarto del siglo XX, los indígenas se quedarán cantonados en aquellas comisiones municipales que requirieron de una relación constante con la mano de obra indígena; por ejemplo, la comisión de ejidos, bosques y caminos que también se ocupaba de las ya muy escasas tierras comunitarias. Esta última comisión vino a heredar las funciones de lo que había sido la alcaldía indígena dentro de la municipalidad mixta. De ella dependerán los alcaldes auxiliares de las aldeas, lo que permitirá que los concejales indígenas continúen ejerciendo como intermediarios de la población indígena (la mano de obra) de los alrededores de la ciudad (Hupp, 1969. 143). Dicha asociación final de lo indígena con lo colectivo también demostraba, como a pesar de las transformaciones ocurridas y a pesar también de los esfuerzos invertidos por los antiguos *principales*; era muy difícil

---

<sup>10</sup> Según Barrios (1998: 91-113) a partir de 1934 y hasta la revolución democrática de 1944, el número de regidores indígenas se redujo de 11 a 4, 3 ó 2. Los ladinos en cambio pasaron de 14 a un número situado entre los 7 y los 10 regidores, incluido el alcalde.

imaginarse y mantener una representación política indígena fuera de la gestión comunal.

La viabilidad de las reformas de Ubico nos demuestra lo frágil y dependiente que se había vuelto a principios del siglo XX, la autoridad de esta elite indígena que ya depende más de las redes clientelares establecidas con otras autoridades que del reconocimiento entre sus pares indígenas; pero también nos demuestra como el Estado podía ahora prescindir de sus servicios gracias a una multiplicación de los posibles intermediarios y al perfeccionamiento del control de la población (ley de *cédula de vecindad* en 1931o reformas del ejército en 1935 y 1936 (Taracena 2002: 199-200).

A todas estas limitaciones, se le añadiría, con la revolución democrática de 1944, la introducción de los partidos políticos y la confrontación electoral como único sistema para acceder a la municipalidad. A partir de entonces serán sobre todo los partidos políticos quienes, controlados fundamentalmente por los ladinos, presentarán a elección popular<sup>11</sup> sus propuestas para el consejo municipal. Aunque en la práctica los partidos políticos continuarán proponiendo en los últimos puestos de sus listas (los correspondientes a la comisión de ejidos, bosques y caminos) a los *k'iche'* más ricos y conocidos, la capacidad de negociación de esta elite quedaba prácticamente desmembrada, individualizada en múltiples relaciones personales establecidas con la mano de obra indígena y las autoridades ladinas. Pero sobretodo pierde sentido la pretensión de una única representación política de lo indígena por parte de una elite racial. Una pretensión que será sobre todo cuestionada por la aparición de nuevos sectores que dicen representar los intereses de los campesinos o de los obreros sin importarles si son o no indígenas. El sistema de partidos políticos, aunque en teoría había de abrir las puertas de la municipalidad a otros sectores de la población, tampoco traería consigo un aumento del poder político de los indígenas de Quetzaltenango, pertenecieran o no a una elite. Los puestos de poder los dominarían los hombres del partido y los indígenas continuarían ocupando la cada vez menos notoria concejalía de bosques y ejidos. Habría que

---

<sup>11</sup> Excepto las mujeres analfabetas quienes no podrán votar hasta 1965.

esperar hasta los años 70 para que de nuevo se volviera a proponer en Quetzaltenango un proyecto político indígena.

## **NACIMIENTO DE UNA ORGANIZACIÓN POLÍTICA INDÍGENA: EL *XEL-JU***

Pocos años antes de la creación del *Xel-ju*, la representación política indígena en Quetzaltenango ha quedado prácticamente reducida a la nada. Por un lado, la gran heterogeneidad de los indígenas del municipio, la pérdida de autoridad de una elite racial y la multiplicación de los grupos que dicen representar los intereses de estos sectores, sumado a un discurso político que en nombre de la unidad de la nación, niega las diferencias de los indígenas; en su conjunto han limitado las posibilidades de una representación política indígena. Por otro lado, una discriminación real está negando a aquellos individuos clasificados como tales, el acceso en igualdad de condiciones a las instituciones políticas del Estado. Va a ser en nombre de esta discriminación, y no en la de su autonomía como hemos visto hasta ahora, que un grupo de indígenas de Quetzaltenango propondrá la creación de su propia organización política.

Muchas y variadas son las causas del nacimiento del *Xel-ju*. En el apartado anterior ya se han explicado las grandes transformaciones históricas que precedieron su nacimiento. Otras instituciones presentes en la época, como ciertas hermandades y cofradías, las cooperativas<sup>12</sup>, la Gremial Nacional de Trigueros de

---

<sup>12</sup> La mayoría de las cooperativas, principalmente agrícolas y de ahorro y crédito que surgieron en esta época, deben entenderse dentro del modelo desarrollista del estado que dominará la segunda mitad del siglo XX. Además del estado, la Iglesia Católica y en menor medida algunas iglesias protestantes también fundaron cooperativas que se erigieron en promotoras del desarrollo impulsando nuevas técnicas agrícolas, la escolarización de los hijos de sus miembros o la creación de comités pro-mejoramiento en su territorio. Algunos *k'iche'* de Quetzaltenango se destacaron como “promotores” del cooperativismo.

Guatemala<sup>13</sup>, el concurso de reina indígena<sup>14</sup> o la Academia de la Lengua Maya-K'iche', establecida en Quetzaltenango en 1959 por la figura precursora de Adrián Inés Chávez<sup>15</sup>, ofrecieron también

---

<sup>13</sup> Esta asociación fue creada por los productores de trigo de la región para presentar un frente común a los molineros guatemaltecos. Frente al control administrativo y político de la Gremial por parte de los productores ladinos, varios *k'iche'* discuten en 1968 la necesidad de proponer un candidato indígena a la junta directiva de la Gremial, planteándose también la posibilidad de postular a un alcalde indígena.

<sup>14</sup> En el año de 1934, el mismo en el que se modifica la estructura municipal, algunas autoridades indígenas agrupadas en *El Adelanto* organizaron un concurso para elegir a una “*representante de su raza*” en el marco de las festividades de la Feria de la Independencia de Quetzaltenango. Con el concurso de reina indígena, la elite *k'iche'* no solo se proponía representar su propia visión de la raza, sino también continuar con su labor como dirigentes enseñando a votar a todos los indígenas del municipio. De hecho, varios de los futuros políticos indígenas de Quetzaltenango realizarían sus primeras campañas electorales en los grupos de jóvenes que en los años 50 y 60 postulan candidatas a reina indígena con anuncios en la prensa y en la radio, actos sociales de presentación o caravanas de coches. “*Un día -cito a uno de los futuros miembros del Xel-ju- nos dijimos bueno, ya dejémonos de coronar y descoronar reinas y entremos a algo más fuerte, y fue cuando nace el Xel-ju*”.

<sup>15</sup> Maestro nacido en 1904 en San Francisco el Alto (Totoncapán), Chávez logró reunir alrededor de la Academia a un número importante de investigadores y eruditos sobre temas indígenas. Chávez se destacó sobre todo como estudioso de la lengua *k'iche'*. Precursor de la normalización lingüística de las lenguas mayas, creó un alfabeto para poder transcribir los sonidos propios del *k'iche'* mediante grafías inventadas por él. Pero la obra que le daría mayor prestigio sería sin duda la publicación en 1979 de una versión-traducción del *Popol Vuh* que él llamaría *Pop Wuj*, escrita a 4 columnas en *k'iche'* y en castellano (Guzmán Böckler, 1997: xxiii). Es indudable la importancia que esta versión del *Pop Wuj* de Chávez y su misma persona han tenido y tienen todavía hoy en el movimiento indígena y maya guatemalteco. En Quetzaltenango, Chávez se preocupó por la enseñanza del *k'iche'*

un espacio de encuentro y discusión para los *k'iche'* de Quetzaltenango que habría de influir en el nacimiento de la futura organización política.

Pero más allá de las instituciones y personas particulares que influyeron en la creación del *Xel-ju*, deben destacarse dos procesos generales que acompañan la creación de cualquier organización indígena en los años 70. Me refiero al acceso de algunos indígenas a los estudios secundarios y a la universidad y a la influencia del movimiento indígena. Los estudios son, a mi entender, una de las claves para comprender el surgimiento del *Xel-ju*. Y lo son desde dos puntos de vista que se relacionan íntimamente. Primero, porque estudiar significaba anular la diferencia discriminadora que les separaba de los ladinos y de su legitimidad para gobernar y para gobernarlos y segundo, porque si bien estos estudios son entendidos hasta cierto punto como una liberación, como la clave que les permitirá acceder a ciertos privilegios hasta entonces exclusivos de los ladinos, significan también un enfrentamiento directo con la discriminación de la escuela cuya máxima expresión es el abandono de su lengua, el *k'iche'*. Una discriminación que según un líder del *Xel-ju*, no depende del status social.

*Cuando llegué a la escuela primaria, todos, incluso los maestros decían, ahí viene un indito, cuando llegué a la escuela secundaria me decían todos mis compañeros, porque todos eran ladinos, ahí viene ese indio, cuando llegué a la Universidad, éramos 4 indígenas, entonces me decían ahí viene ese indión, ahora después de graduado dicen ahí va ese indiaz.*

Es en el momento que se comienza a competir con los ladinos en su mismo terreno (y es por ello que se hace más patente la discriminación), que se abandona la reivindicación de ciertos espacios e instituciones diferenciadas indígenas y se reivindica el derecho a ocupar los mismos espacios en igualdad de condiciones. Frente a la evidencia de esta discriminación, algunos indígenas de Guatemala reaccionarán cuestionando las representaciones

---

impartiendo cursos a muchos de los indígenas que no lo habían aprendido con sus familias.

sociales del indio, reafirmando con ello una identificación política indígena. También entre algunos indígenas de Quetzaltenango, y no solo entre aquellos que forman parte de las organizaciones indígenas, se suelen contar los relatos de aquellos que se avergüenzan de serlo. De aquellos que esconden sus apellidos indígenas por miedo a la discriminación, de aquellos que se avergüenzan de sus madres vestidas con el traje indígena, que prefieren relacionarse con ladinos y que se casaron con ladinas esperando subir así de status social. Entre estas historias, las que más circulan, las preferidas, son aquellas que se refieren a los matrimonios de indígenas con ladinas, especialmente de indígenas adinerados con ladinas pobres en donde se explica como el doctor X o el licenciado Y se casó con una ladina que o bien los maltrataba y ridiculizaba por ser indios o bien les acabó robando el dinero. La moraleja de estos relatos es que, por mucho que se intente, es imposible dejar de ser “indio”, por lo que más vale reivindicarse como tal.

También los relatos de creación del *Xel-ju*, contados por sus fundadores resaltan mediante las experiencias vividas de cada uno de ellos, pero sobretodo mediante la interpretación que hacen de esas experiencias a la luz del contexto general de movilización, la necesidad de crear una organización política propia de los indígenas de Quetzaltenango. Una nueva organización que legitima su creación en la discriminación que sufren como indígenas. Es en este sentido que insiste la versión oficial de la creación del *Xel-ju*. La explicada por uno de sus fundadores (Cajas, 1998: 18), donde se cuenta cómo en 1970, la Democracia Cristiana (el partido que hasta entonces se había destacado por incorporar a más indígenas en las listas municipales) le ofende ofreciéndole el último puesto de la lista municipal (el correspondiente a la comisión de bosques y ejidos) y por ello decide crear junto a un amigo, una organización política indígena.

El 17 de noviembre de 1972, 15 *k'iche'* quetzaltecos se reúnen en una casa particular con el objetivo de fundar una organización política ya que “*había elementos indígenas lo suficientemente aptos para dirigir los destinos de la ciudad*” (Acta n°1 transcrita en Aguilar, 1998). Se recogen en acta los principios mediante los cuales debe regirse esta organización y que destacan, por un lado,

la necesidad de que los indígenas participen en las elecciones municipales y, por el otro, la exigencia de que la organización que los postule sea autónoma de cualquier otra formación política. Sin embargo, ganar una campaña electoral no era lo mismo que tener la voluntad de hacerlo creando una organización. El *Xel-ju* tendría que esperar 23 años y participar en 4 campañas electorales antes de conseguir la alcaldía de Quetzaltenango y cuando lo logró, en 1995, esta organización había cambiado mucho.

## HISTORIA DE 4 CAMPAÑAS ELECTORALES

Para las elecciones de 1974, los líderes del *Xel-ju* se concentran en demostrar que representan políticamente a los indígenas cuyo voto intentan atraer. Es en este sentido que eligen un nombre que evoca el nombre *k'iche'* de Quetzaltenango (*Xe Lajuj Noj*) y un símbolo, el *tum* y la *chirimía*<sup>16</sup>, que dibujan rodeado por los 20 glifos ideográficos del calendario maya. Es en este sentido también que eligen a un candidato a alcalde y una planilla municipal completamente integrada por indígenas. Pero mientras por un lado evidencian su pertenencia indígena, por el otro tendrán que convencer de su propia capacidad para gobernar ante la descalificación general de lo indio. Para ello buscarán a un candidato a alcalde entre aquellos *k'iche'* que en ese entonces tenían títulos universitarios (un abogado) y cierta experiencia política (diputado durante el gobierno reformista posterior a 1944) a pesar incluso de que no fueran del *Xel-ju*. Como consecuencia de esta identificación indígena, su organización va a ser cuestionada tanto por los ladinos que la tildan de racista, como por algunos profesionales *k'iche'* que los culpan de perjudicar sus intereses promoviendo identificaciones “*del pasado*” (Cajas, 1998: 31-33).

A pesar de la derrota, durante los 4 años siguientes el *Xel-ju* logra aumentar su capacidad organizativa y afianzar su discurso indianista, gracias sobre todo a un incremento de la movilización

---

<sup>16</sup> Instrumentos musicales utilizados antiguamente para convocar a la población y transmitir las noticias y, por lo mismo, sonido que podía preceder a un temido motín de indios.

indígena tanto a nivel nacional como internacional<sup>17</sup>. A raíz del terremoto de 1976<sup>18</sup>, se crearon en el país nuevas organizaciones que van a marcar el futuro de esta movilización. Estas organizaciones se caracterizaron por su alcance nacional, su relación con otras organizaciones internacionales y la voluntad de sus líderes por erigirse en representantes de los indígenas del país.

En Quetzaltenango por ejemplo, se formó un comité de emergencia para el terremoto. Según Cajas (1998: 35), este comité fue organizado por el *Xel-ju*<sup>19</sup> y se estableció en la sede de la Sociedad *El Adelanto* donde se llegaron a recoger hasta 800 unidades de ropa “indígena”. Un artículo de un miembro del *Xel-ju* aclara el interés que podían tener en gestionar esta ayuda. El autor se presenta como testigo afirmando que fueron los ladinos los que gestionaron la distribución de la ayuda internacional en Guatemala apoyados por el ejército. Además del robo y la mala organización, el autor deslegitima esa gestión por ignorar completamente las necesidades específicas de los indígenas repartiendo, por ejemplo, zapatos de tacón alto entre las mujeres de las aldeas rurales (*Ixim* n°16, enero 1979). El contraste presentado con el comité organizado por el *Xel-ju* es claro. Son las

---

<sup>17</sup> Es entonces cuando se crea, por ejemplo, el *World Council of Indigenous Peoples* (WCIP) inaugurado en 1975 y disuelto en 1996. Esta organización tuvo un status consultivo en el Consejo Social y Económico de las Naciones Unidas ([www.theartic.is/articles/topics/samisynopsis/kafli\\_0300.htm](http://www.theartic.is/articles/topics/samisynopsis/kafli_0300.htm)). Según Cajas (1998:34), un representante del *Xel-ju* asistió a la asamblea de pueblos Indígenas que se celebró en 1975 en Vancouver (Canadá) para fundar este consejo. Cojtí (1997: 135-136) también cita a la WCIP como la primera instancia internacional indígena con una presencia activa en la ONU.

<sup>18</sup> El 4 de febrero de 1976 un gran terremoto sacude el país dejando un saldo de más de 20.000 muertos, 70.000 heridos y un millón de personas sin hogar (Pérez Brignoli, 1994: 142).

<sup>19</sup> Cajas (1998: 35) afirma que el *Xel-ju*, como organización fundadora del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, recibió una ayuda económica de esta institución que posteriormente entregó a una asociación Indígena de Tecpán (Chimaltenango), un lugar muy afectado por el terremoto.

mujeres indígenas de Quetzaltenango, organizadas por el *Xel-ju*, las que van a hacer llegar esta “ayuda cultural” a las áreas afectadas por el terremoto. Pero si estos líderes están descalificando a los ladinos para gobernarlos, los dirigentes de los partidos políticos también van a cuestionar cualquier intento de representación política indígena autónoma. Como resultado de este contexto de movilización, los partidos en contienda comenzarán a incorporar a indígenas conocidos en sus filas, cuestionando una única representación partidista de lo indígena.

La represión que se desataría en el país a partir de 1978, traería consigo la desaparición de muchas de las organizaciones que habían surgido en los 70. También el *Xel-ju* se retiraría de las contiendas electorales para resurgir en 1990. La apertura democrática de 1984 convenció a algunos de los antiguos líderes del *Xel-ju* para intentar de nuevo su participación electoral. Y como un signo de los nuevos tiempos en los que se habla de reconciliación y paz, el *Xel-ju* comienza a ampliar su discurso político buscando atraer también a otros grupos sociales que no se identifican especialmente con lo indígena. En la prensa dicen de sí mismos que “*ya no son racistas sino integracionistas*” (Prensa libre del 10 de marzo de 1990 citado en Bastos y Camus, 1996: 111). Otra de las consecuencias de esta apertura política es que se abren también las puertas de la cooperación internacional para tratar de paliar los efectos de la crisis económica de los 80 y favorecer el final del ya largo conflicto armado entre la guerrilla y el gobierno de Guatemala. La posibilidad de acceder a parte de este financiamiento va a incentivar la creación de nuevas organizaciones o la reorganización y ampliación de las antiguas<sup>20</sup>. Los líderes del *Xel-ju* también van a aprovechar este auge organizativo para asegurar la permanencia y el reconocimiento del *Xel-ju* más allá del período electoral, afianzando las relaciones de algunos de sus líderes con ciertas organizaciones internacionales y creando otras nuevas que les permitan estar presentes en diferentes espacios de discusión sobre lo indígena como, por ejemplo, la educación.

Sin embargo, y a pesar de su discurso “integracionista”, el *Xel-ju* continuaba identificándose y alimentándose políticamente de este

---

<sup>20</sup> En Quetzaltenango por ejemplo, en el período comprendido entre 1988 y 1992 aumentan en algo más de un tercio el número de organizaciones con sede en esta ciudad (Velásquez Cotí, 1998: 14).

sector del municipio y de las relaciones que establecían entre sí (parentesco, compadrazgo, vecindad, patronazgo). Por ello en 1990, habría de molestarles especialmente la candidatura a alcalde de uno de los *k'iche'* más ricos y conocidos de la ciudad: un doctor que trató de movilizar las mismas relaciones sociales que los miembros del *Xel-ju*. Aunque este doctor obtuvo pocos votos, se sacaron cuentas. Si esos votos hubieran sido para el *Xel-ju*, habrían ganado (Cajas, 1998: 47; Aguilar, 1998: 32). Este conflicto demostraba de nuevo como más allá de la identificación indígena (identificación que por otra parte, este doctor nunca reivindicó), la capacidad de representar políticamente dependía en gran parte de las relaciones sociales que se pudieran movilizar.

Después de las elecciones de 1990, algunos miembros del *Xel-ju* se dedican a consolidar sus relaciones de cara a la futura campaña electoral. Mientras que por un lado continúan relacionándose con otras organizaciones indígenas y de la cooperación internacional en el contexto de las celebraciones y contra celebraciones del Vº centenario y de las negociaciones de paz; por otro tratan de ampliar y combinar esta identificación indígena con otro tipo de identificaciones que les permitan abarcar y representar al mayor número posible de habitantes del municipio: “*La administración municipal debe tener sus raíces en la gente que vive en una ciudad que es de todos, indígenas y ladinos, pobres y ricos*”. (*Xel-ju*'95 n°1: 3). Para ello, multiplican y diversifican sus discursos políticos, acciones y miembros con los que se crearán grupos y alianzas específicas. Así, mientras que por un lado continúa valorizándose la identificación con lo indígena, por el otro se invita a todos los sectores del municipio a votar por el *Xel-ju* mediante un discurso intercultural y plural legitimado en la discriminación que sufren muchos sectores del municipio (como por ejemplo los jóvenes o las mujeres). Una pluralidad que quieren representar con la presencia de ladinos y mujeres (tres ladinas y dos *k'iche'*) en su propuesta de planilla municipal. Para abarcar esta variedad social, el discurso político del *Xel-ju* se vuelve más amplio y flexible, más conciliador, más neutro, adoptando públicamente el tema poco controvertido y de interés común del desarrollo del municipio.

Gracias a este contexto favorable tanto nacional como internacional, el *Xel-ju* va a poder consolidar su influencia en las

áreas rurales más empobrecidas del municipio (la misma mano de obra indígena de antaño) promoviendo un tipo de relación mediatizada por el desarrollo que el *Xel-ju* de la municipalidad practicará a lo largo de la segunda mitad de los 90. De hecho, durante esta campaña electoral, el *Xel-ju* se va a presentar como un “*movimiento social*” (*Xel-ju*'95 n°2: 3), casi como una organización de desarrollo cuya propuesta de gobierno estará saturada de conceptos tales como *género*, *democracia participativa*, *pluralidad*, *desarrollo*, *interculturalidad* y *sustentabilidad* con el claro propósito de presentarse como una alternativa política, desmarcándose de los desprestigiados partidos<sup>21</sup>, a los que tacha de corruptos y poco representativos. A pesar de esta pluralidad que les permite llegar al poder, poco después del triunfo del *Xel-ju*, la revista maya *Iximulew* (30 de enero de 1996) publicaba un artículo de Estuardo Zapeta titulado: “*Quemé Chay: victoria de Xel-ju' es muestra del resurgimiento maya*”. No obstante, a la luz de nuestro recorrido histórico, la novedad no fue —como se dijo— que un indígena fuera el alcalde de Quetzaltenango, sino que también lo fuera de aquellos que no eran indígenas.

## LA GESTIÓN MUNICIPAL DEL PRIMER GOBIERNO DEL *XEL-JU*

Desde la creación del *Xel-ju* en 1972 hasta su triunfo en 1995, sus líderes han pasado de pretender representar políticamente a los indígenas quetzaltecos a querer representar a todos sus habitantes. Para ello han diversificado discursos, acciones y alianzas que tratan de adaptarse, por un lado, a la pluralidad de este territorio y, por el otro, a sus interlocutores internacionales y

---

<sup>21</sup> Según el informe de desarrollo humano de las Naciones Unidas para Guatemala (2000: 101-106), el desinterés de los ciudadanos para participar en actividades políticas y su desconfianza en los partidos políticos iba en aumento. En cambio, el 73% de las personas entrevistadas participaban en algún tipo de organización, la mayoría de ellas religiosas.

nacionales sensibilizados con el tema indígena. Sin embargo, administrar un municipio significa realizar acciones concretas además de propuestas. Significa ejecutar obras de infraestructura, planificar proyectos, negociar con diferentes sectores o buscar financiamiento.

Aprovechando un contexto general favorable a la descentralización de los recursos y competencias del estado, la primera administración del *Xel-ju* ambiciona situar a la municipalidad como la principal y legítima gestora y coordinadora de las políticas de desarrollo realizadas en su territorio. Para ello buscarían coordinar a las organizaciones y sectores de la población que pudieran contribuir a este objetivo. A pesar de esta sensibilidad descentralizadora y las leyes que la acompañaban<sup>22</sup>, la mayoría de las municipalidades guatemaltecas continuaron enfrentándose a una falta crónica de recursos, a la que se añadía ahora una mayor demanda de servicios que cumplir. Por lo tanto, la municipalidad de Quetzaltenango, al igual que otras municipalidades guatemaltecas, tuvo que buscar alternativas para completar sus ingresos, como la participación económica de los vecinos (33% del total de ingresos de la municipalidad de Quetzaltenango entre 1996 y 1997) o la cooperación internacional (7% del total de ingresos) (Municipalidad de Quetzaltenango, 1997: 65).

Esta necesidad de organizar a la población no se debía únicamente al deseo de que los vecinos contribuyeran económicamente a las políticas municipales o, incluso, a una estrategia para crear redes clientelares que aprovechar durante el período electoral. En Quetzaltenango, existía aun otro motivo que volvía

---

<sup>22</sup> La Constitución, redactada en 1985, reafirmó la autonomía de los municipios (art. 253) que había sido negada por la Junta Militar de 1982 y defendió una administración del territorio descentralizada como pilar básico para el desarrollo integral del país (art. 224). Para posibilitar esta descentralización, la Constitución creó los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural financiados por el gobierno central (artículos 224-229) y estableció que el 8% (10% a partir de 1993) del presupuesto general de los ingresos ordinarios del Estado debía distribuirse anualmente entre las municipalidades (art. 257). En los '90 se crearon también los Fondos Sociales.

imprescindible esta organización: la necesidad de aumentar la eficacia de la municipalidad en un corto período de tiempo y demostrar así la capacidad del alcalde y los concejales del *Xel-ju* (es decir de un grupo clasificado en su mayoría como indio) para administrar el municipio. Seis meses después de la toma de posesión de Rigoberto Quemé en la alcaldía, la ciudad amaneció con las paredes pintadas. ¡*Afuera indio Quemé!* –decían– ¡*Quemé Chay componé las calles!* ¡*indio Quemé trabajá!* o ¡*Afuera indios shucos!* (Velásquez Nimatuj, 2002: 126). Al malestar por el mal estado de las calles se le unió el rumor de que el alcalde renunciaría pronto a su cargo porque era incapaz de asumir la gestión municipal. Aunque varias organizaciones y personalidades del país expresaron su apoyo y solidaridad condenando estos actos como racistas, quedó claro que una parte de la población quetzalteca iba a tener muy poca paciencia con la administración del alcalde “indio”. Los prejuicios existentes se encargaban de convertir cualquier error en la prueba de que los concejales del *Xel-ju* no estaban capacitados para gobernar. Y esta capacidad se traducía a los ojos de los vecinos, en obras realizadas.

Para la estabilidad de este gobierno municipal era pues de vital importancia poder realizar obras y para realizar obras era necesario organizar a la población. La primera administración del *Xel-ju* encontró un eco a dicha necesidad en la democracia participativa o en la promoción del desarrollo. Era necesario por lo tanto identificar a los beneficiarios que iban a pagar, organizarlos si no lo estaban ya, mantenerlos organizados y gestionar solicitudes de colaboración con organismos nacionales e internacionales a través de la municipalidad o a través de otros intermediarios en contacto con ella. Con tal fin se creó toda una infraestructura protagonizada por los concejales y las correspondientes oficinas técnicas, pero también por nuevas organizaciones creadas expresamente desde la municipalidad o que colaboraban con ella. En este período se promoverá, la organización de comités pro-mejoramiento, de jóvenes, de empresarios, de agricultores, de alcaldes auxiliares, de mujeres o incluso, de una nueva organización de desarrollo. Otro de los sectores que se tomó en cuenta para facilitar la organización de la población en Quetzaltenango fueron nuestros conocidos alcaldes auxiliares de

las aldeas que rodeaban el centro urbano. Los mismos cuya dirección había terminado siendo la única razón de una representación política indígena en la municipalidad a mediados del siglo XX. La primera administración del *Xel-ju* se propone fortalecer el papel de estos intermediarios en beneficio de la organización de la población, estableciendo nuevas modalidades de elección interna incluso en aquellos lugares en los que ya no existían<sup>23</sup>. Pero más allá de su función como intermediarios, la administración de Rigoberto Quemé veía en la existencia de los alcaldes auxiliares un enorme potencial como futuros organizadores de la población. Los veían como promotores del desarrollo, como impulsores de comités pro-mejoramiento de su sector. Incluso recibieron cursos (financiados por la Agencia Española de Cooperación Internacional) en donde se les explicó su nueva función desarrollista.

Lejos de ser una novedad, la organización de la población en comités de vecinos y comités pro-mejoramiento tiene ya una larga tradición en Guatemala, ligada evidentemente a la promoción del progreso, la modernización y el desarrollo en el país. Así catequistas, cooperativistas, iglesias evangélicas, ONGs y promotores del desarrollo en general o incluso en algunas zonas, el ejército, se darán a la tarea de promover la organización de la población durante sobretodo la segunda mitad del siglo XX. Como su nombre indica, estos comités son agrupaciones de vecinos que se reúnen con el objetivo de introducir cambios en la zona en la que viven; es decir asfaltar la calle, introducir agua, hacer drenajes, construir algún edificio comunitario o plantar árboles. En tanto que población organizada dichos comités y sus líderes pueden convertirse (o no) en actores de primera importancia en su territorio y por lo tanto en presas codiciadas de cualquier organización o persona que quiera intervenir o tener cierta influencia en ese lugar. De ahí la voluntad de muchos de estos organismos-organizadores por crear ellos mismos los comités,

---

<sup>23</sup> De los 21 cantones y aldeas citados en el informe trienal del primer gobierno del *Xel-ju*, sólo 13 tienen alcalde auxiliar en 1996 mientras que en 1997 y 1998 hay un alcalde auxiliar para cada uno de estos lugares (Municipalidad de Quetzaltenango, 1998: 16).

convertirse en sus principales intermediarios y tener así cierta influencia en la población. De ahí también los conflictos por “robarse” a la población organizada y consolidarse como sus principales intermediarios con otros organismos de financiamiento y organización. Otro de los problemas desde el punto de vista de los organizadores, consiste en que una vez conseguido el objetivo inicial (por ejemplo la calle asfaltada) los comités acostumbran a disolverse perdiendo su capacidad de influencia y movilización. Para tratar de evitar precisamente esto, algunas organizaciones pueden preocuparse por mantenerlos activos buscándoles nuevos proyectos. Es finalmente la capacidad de estos organismos para influir en la población, la que legitima su existencia y la de los técnicos e intermediarios que hacen de ello su trabajo. Es igualmente esta capacidad la que les otorga cierto poder.

Una de las organizaciones creadas con este objetivo fue la ong *Muni-k'at*, que se inaugura pocos meses después de la crisis originada por las pintadas en las paredes. La idea era crear una organización no gubernamental que tuviera una capacidad de respuesta más rápida y autónoma que la burocracia municipal a las necesidades arriba planteadas de organización y financiamiento (Hernández Fernández, 1999: 17). Una organización que fomentara el municipalismo ante la competencia de otras instituciones nacionales e internacionales, es decir que promoviera a la municipalidad como la legítima –véase democrática– gestora y coordinadora de las políticas de desarrollo realizadas en su territorio. Una organización que lograra atraer la asistencia técnica y financiera de la cooperación y que permitiera coordinar a los concejales con los diferentes sectores sociales organizados en el municipio. La relación con la municipalidad era clara puesto que el presidente de *Muni-k'at* era el mismo alcalde.

Obviamente, las redes establecidas mediante estas prácticas del desarrollo fueron decisivas para la reelección en 1999 de Rigoberto Quemé y el *Xel-ju*. Al igual que ocurre en muchos otros países, destaca en Guatemala la multiplicación de los mediadores en el escenario político local. Las relaciones entre instituciones y organizaciones nacionales, internacionales y locales, pero también las relaciones de todas estas instituciones y sus líderes con otros líderes de la población organizada, forman una compleja jerarquía

de intermediarios en donde los recursos tanto humanos como económicos y simbólicos son intercambiables y políticamente aprovechables. Aquellos que tienen mayor capacidad para movilizar estos recursos son finalmente aquellos que también pueden disfrutar de una mayor capacidad de representación política, de negociación y también de poder. Una representación política que se caracteriza hoy por ser múltiple, fragmentada, variada y cambiante; que se refiere a identificaciones distintas según los contextos y que está determinada por gran cantidad de redes sociales y mediadores en donde las lealtades obedecen sobre todo a la eficacia de los servicios prestados.

Las reñidas elecciones de 1999 en Quetzaltenango terminaron sin embargo, con un conflicto post-electoral altamente mediatizado en el que se debatieron de nuevo temas como el racismo o la representación política de los indígenas. Cuando se anularon las elecciones municipales por una supuesta compra de votos del *Xel-ju*, algunas personas recordaron las pintas en las paredes y acusaron al partido opositor, el Frente Republicano Guatemalteco (FRG) de racistas. A pesar de que dicho partido insistió a través de sus propias candidatas indígenas, de que el alcalde y el *Xel-ju* no eran los únicos representantes indígenas de Quetzaltenango, la presión nacional (sobretudo de líderes y organizaciones indígenas o de derechos humanos), internacional (cartas de apoyo de ONGs) y sobretudo la cercanía de la segunda vuelta electoral para las presidenciales (en las que se presentaba el FRG) pusieron punto final al conflicto, confirmando el resultado electoral que daba la victoria al *Xel-ju*. La resolución de dicho conflicto demostró como a pesar de los cambios ocurridos, el *Xel-ju* continuaba encontrando en la representación política de los indígenas, una de sus mayores fuentes de legitimidad. Y esto, a pesar de las dificultades por establecer una representación que podía ser reivindicada por muchos (como los candidatos del FRG) y a pesar igualmente de que esta representación cambiara y se construyera según los interlocutores y los contextos.

## CONCLUSIONES

Con este recorrido a través de las distintas formas de representación política indígena en Quetzaltenango, he tratado de subrayar la relación existente entre la identificación, clasificación y definición de un sector de la población y las diferentes autoridades que quieren gobernarlo. En él destaca la vigencia de una clasificación más allá de los cambios culturales, sociales y económicos ocurridos en el municipio. Una clasificación basada en el origen racial, étnico o cultural de algunos de sus habitantes, que interactúa y varía ante los diferentes contextos descritos pero que se mantiene, reivindicada por sus representantes políticos. En este sentido puede afirmarse que el grupo difícilmente existiría como tal, como una unidad política se entiende, sin la existencia de estos representantes (Bourdieu, 1984: 49-50)<sup>24</sup>. Es bajo esta premisa que hemos seguido a principales de un pueblo de indios, a propietarios y patrones de una ciudad y más tarde a profesionales, técnicos de organizaciones y candidatos políticos en sus reivindicaciones por ejercer esta representación. Es también bajo esta premisa que se han analizado las características de una representación legitimada en la raza, la discriminación o la pluralidad del municipio. No quiero decir con ello que los indígenas son aquello que sus representantes quieren que sean (de hecho cualquier identidad colectiva la vive cada quién como puede y como quiere en el tiempo que le ha tocado vivir) sino que la lucha por su representación ha sido a lo largo de los siglos, uno de sus principales campos políticos. Una lucha por la representación política entendida tanto en sus sentidos descriptivos o simbólicos, es decir formulando representaciones sociales distintas, invirtiendo estigmas o proponiendo nuevas (di)visiones de la sociedad como en sus

---

<sup>24</sup> “C’est parce que le représentant existe, parce qu’il représente (action symbolique), que le groupe représenté, symbolisé, existe et qu’il fait exister en retour son représentant comme représentant d’un groupe” (Bourdieu 1984: 49) / Es porque el representante existe, porque representa (acción simbólica), que el grupo representado, simbolizado, existe y hace existir a cambio a su representante como representante de un grupo (traducción propia).

sentidos de acción, es decir en conflictos con los representados, con otros posibles candidatos a representantes y con las representaciones e intereses de cada uno de ellos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR VELÁSQUES, J. M. (1998) *El Comité Cívico Xel-ju: Origen, Desarrollo Social y Político en el Municipio de Quetzaltenango*, maestría en gerencia para el desarrollo sostenible presentada en la Universidad Autónoma de Madrid-Quetzaltenango.
- ALDA MEJÍAS, S. (1999) *Indígenas y política en Guatemala en el siglo XIX: conflicto y participación en la administración local*, tesis doctoral Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE GUATEMALA (1985) *Constitución política de la República de Guatemala reformada por la consulta popular acuerdo legislativo 18-93*, Guatemala: Jiménez & Ayala.
- BARRIOS ESCOBAR, L. (1998) *La alcaldía indígena en Guatemala de 1821 a la revolución de 1944*, Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- BASTOS, S. y CAMUS, M. (1996) *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*, Guatemala: FLACSO.
- BOURDIEU, P. (1984) "La délégation et le feticisme politique" en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, pp. 49-55.
- CAJAS MEJÍA, R. (1998) *Lógica local de participación política maya. La experiencia de Xel-ju en Quetzaltenango 1972-1998*, maestría en gerencia para el desarrollo sostenible presentada en la Universidad Autónoma de Madrid-Quetzaltenango.
- CARMARCK, R. (1979) *Historia Social de los Quichés*, Guatemala: Seminario de Integración Social.
- CARMARK, R. (2001) *Kik'ulmatajem le K'iche'aab'. Evolución del Reino K'iche'*, Guatemala: Cholsamaj.

- COJITÍ, D. (1997) *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala)*, Guatemala: Cholsamaj.
- COMITÉ CÍVICO XEL-JU (julio 1995) *Xel-ju' 95. Por la restauración moral y cívica de nuestra ciudad*, n°1, Quetzaltenango: Editorial Nuestra América.
- COMITÉ CÍVICO XEL-JU (septiembre 1995) *Xel-ju' 95. Por la restauración moral y cívica de nuestra ciudad*, n°2, Quetzaltenango: Editorial Nuestra América.
- GARCÍA DE LEÓN, J. L. (1979) "Tercer aniversario del terremoto", *Ixim* n°16, enero de 1979, Guatemala: S.C.
- GARCÍA-RUIZ, J. (1999) "De la resistencia a la alternativa. Entre "etnoresistencia" discursiva y "etnoestrategia" operativa: construcción de la identidad socio-política y dinámicas de la acción colectiva en el llamado "movimiento maya" en *Estudios y Documentos*, n°13, Quetzaltenango: Ediciones Muni-k'at, pp. 35-66.
- GRANDIN, G. (1999) *The Blood of Guatemalans: The Making of Race and Nation, 1750-1954*, Yale University: PhD Thesis.
- GRANDIN, G. (2000) *The Blood of Guatemala. A history of race and nation*, Durham: Duke University Press.
- GUZMÁN BÖCKLER, C. (1997) "20 años después: Recuerdos de la primera edición del "Pop Wuj" en CHÁVEZ, ADRIÁN I. *Pop Wuj. Poema mito-histórico ki-chè*, San José-Costa Rica: Liga Maya Internacional-TIMACH, pp.xv-xxiv.
- HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, M. (1999) "El centralismo del estado, la gobernabilidad y la pobreza" en CARDONA, ROAKEL *Bajo los diez pensamientos. La nueva gobernabilidad local en Quetzaltenango*, Quetzaltenango: Muni-k'at, pp.13-19.
- HUPP, B. F. (1969) *The urban indians of Quetzaltenango (Guatemala)*, Master of Arts presentada en la Universidad de Texas-Austin.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2002) *XI censo nacional de población*, Guatemala: documento digital.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, S. (1998) *La patria del Criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México: Fondo de Cultura Económica.

- MUNICIPALIDAD DE QUETZALTENANGO (1997) *Informe bienal de la administración municipal 1996 y 1997*, Guatemala: Cholsamaj.
- MUNICIPALIDAD DE QUETZALTENANGO (1998) *Informe trienal de la administración municipal 1996-1997-1998*, Quetzaltenango: Muni-k'at.
- Naciones Unidas en Guatemala (2000) *Guatemala: la fuerza incluyente del desarrollo humano. Informe de desarrollo humano del 2000*, versión electrónica.
- PÉREZ BRIGNOLI, H. (1994) *Historia general de centroamérica: de la posguerra a la crisis (1945-1979)*, Costa Rica: FLACSO.
- QUIJIVIX YAX, U. (1998) *Propuesta de un modelo organizativo, administrativo y gerencial para la Sociedad El Adelanto*, maestría en gerencia para el desarrollo sostenible presentada en la Universidad Autónoma de Madrid-Quetzaltenango.
- TARACENA ARRIOLA, A. (1997) *Invencción Criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, San José-Costa Rica: Porvenir.
- TARACENA ARRIOLA, A. (2002) *Etnicidad, estado y nación en Guatemala (1808-1944)*, Guatemala: Nawal Wuj.
- TZUNUM, G. V. (1985) *Historial del certamen de la belleza indígena de Quetzaltenango*, Quetzaltenango: Gof.
- VELÁSQUEZ COTÍ, C. (1998) *Diagnóstico socio-organizacional del municipio de Quetzaltenango. Ámbitos de acción y propuestas para el fortalecimiento del poder local*, Quetzaltenango: CECI-Muni-k'at.
- VELÁSQUEZ NIMATUJ, I. A. (2002) *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*, Guatemala: Nawal Wuj.
- ZAPETA, E. (30 de enero de 1996) "Quemé Chay: Victoria del Xel-ju' es muestra del resurgimiento Maya", *Iximulew*, n°4, Guatemala: CECMA-Cholsamaj-siglo XXI, pp.8.

# LOS“MULATOS” DE ESMERALDAS (S. XVI) ¿TIRANOS O DEFENSORES DE LOS INDIOS?

Jean-Pierre Tardieu  
Universidad de la Reunión

Mucho se ha hablado de la dominación negra en la provincia de Esmeraldas, en la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito<sup>1</sup>. En estas líneas nuestro propósito consistirá principalmente en valorizar, en la medida de lo posible, la evolución de las mentalidades a través de las referencias a la actuación de Alonso de Illescas y de sus descendientes, quienes supieron resistir de varias maneras a los intentos de control de parte de la sociedad dominante<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> En los últimos años del siglo XIX, Federico González Suárez le dedicó unas líneas en su imponente *Historia General de la República del Ecuador*, Quito: Imprenta del Clero, t. 2: 1891, t. 4: 1893. Desde entonces no faltaron las referencias en la historiografía ecuatoriana e internacional. Pero fue necesario esperar a la segunda mitad del siglo XX para que los estudios se hicieran más precisos, con el capítulo dedicado por John Leddy Phelan en su monografía *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century* (1967), el artículo de José Alcina Franch “El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas, Ecuador” (1974) y el estudio del padre Rafael Savoia, “El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867)” (1988). En los umbrales del siglo XXI salió el libro de Rocío Rueda Novoa, *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas* (2001).

<sup>2</sup> Para tener una visión global de las diversas expediciones que intentaron dominar la provincia de Esmeraldas, se consultará: José Alcina Franch, Encarnación Moreno y Remedios de la Peña, “Penetración española en Esmeraldas (Ecuador): Tipología del descubrimiento”, *Revista de Indias* 143, 1976, págs. 65-121.

Al sacerdote Miguel Cabello Balboa debemos gran parte de los conocimientos relacionados al personaje, presentados en *Verdadera descripción y relación de la provincia y tierra de Esmeraldas, contenida desde el Cabo llamado de Pasao hasta la Bahía de la Buenaventura*<sup>3</sup>, publicada en 1583. La visión que brinda del cabecilla negro presenta la marca de un profundo subjetivismo. Ni él ni los diferentes personajes que intervinieron en la reducción de los “mulatos” podían entender cuál era la verdadera personalidad de los Illescas y de sus allegados y los verdaderos fundamentos de su comportamiento frente a los indios y los españoles.

## 1. LA MISIÓN DE MIGUEL CABELLO BALBOA

### 1.1. La “tiranía” del negro Alonso de Illescas

El relato insiste pesadamente en la crueldad de Alonso de Illescas, el “negro”, quien se mostraba “odioso” para con los indios que no se doblegaban ante su sed de poder. Adoptando el vocabulario de la época, le calificó de “tirano cruel” en las primeras líneas del capítulo sexto, para dar a entender que, según el sentido que da a la palabra el diccionario de Covarrubias, se apoderó por “fuerza y maña”, “sin razón ni derecho”, de los naturales y de su territorio.

#### *La “entrada” de negros de 1553*

Alonso, afirma el sacerdote, era oriundo de Cabo Verde. Como el archipiélago luso era un lugar de agrupamiento de esclavos raptados por la costa occidental de Africa, era más probable que el

---

<sup>3</sup> Miguel Cabello Balboa, *Obras*, vol. 1, edición de Carlos A. Ribadeneyra, Quito: Ed. Ecuatoriana, 1945, págs. 3-76. Utilizaremos esta edición en el desarrollo siguiente. Hay una breve biografía de Miguel Cabello Balboa en la presentación de otra obra suya: *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo* (1586), Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos, Instituto de Etnología, 1951. Hace unos años, José Alcina Franch publicó una nueva edición: Miguel Cabello Balboa, *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, Madrid: C.S.I.C., Instituto de Historia, 2001.

joven fuera llevado de allí a las islas por los negreros. Su conocimiento de este litoral donde extensas lagunas se interponen entre playas arenosas y exuberantes selvas húmedas explicaría en gran parte su habilidad en moverse por los esteros y los bosques de la provincia de Esmeraldas, en condiciones climáticas igualmente muy parecidas<sup>4</sup>. No era nada imposible que el joven “Alonso” –su nombre debía ser más bien bañol, berbesí, bioho, bran, etc.– fuera uno de esos jóvenes campesinos que se transformaban en briosos guerreros durante los enfrentamientos tribales suscitados posiblemente por las mañas de los factores portugueses. Llegaría a Sevilla con motivo de los intensos intercambios existentes entre el puerto luso de Lagos y la ciudad hispalense, a una edad que sólo podía girar alrededor de los dieciocho años. En la capital del Betis, donde se quedó hasta los veinticinco años, consiguió hacerse ladino. No se sabe por qué motivo su dueño decidió venderle en el Nuevo Mundo.

El traslado de Alonso de Panamá a Lima se hizo en un barco de la carrera del Pacífico, con pequeños lotes de esclavos entre diversos “géneros de Castilla”. Debido a una tempestad buscó refugio en la ensenada del río Portete, al sur de la bahía de San Mateo, para que la tripulación y los viajeros pudiesen descansar algo y buscar víveres frescos y agua potable con la ayuda de 17 negros y 6 negras. En esto reanudó el temporal que tiró el barco a los arrecifes. Los siervos aprovecharon la oportunidad huyendo al

---

<sup>4</sup> En lo que se refiere a las dificultades que se opusieron al dominio del entorno esmeraldeño por los españoles, J. Alcina Franch, E. Moreno y R. de la Peña precisan lo siguiente que no es inútil para nuestro propósito:

Por otra parte, el bosque tropical ofrece uno de los ambientes más hostiles para las instalaciones humanas: la densidad de la vegetación es tal que la visión del paisaje se hace imposible, dificultando tremendamente la comunicación y facilitando, por el contrario, el extravío; pero, al mismo tiempo, la vitalidad vegetal es de tal naturaleza, que cualquier camino abierto, requiere un esfuerzo continuo para mantenerlo en condiciones de utilización. Todo ello ha debido significar un cúmulo de obstáculos de gran magnitud para la operación de penetrar en el territorio de Esmeraldas. *Op. cit.*, pág. 72.

monte. Los marineros y los pasajeros se pusieron en camino hacia la población más próxima, es decir Manta, por arenales totalmente inhospitalarios, muriendo casi todos de hambre y de sed.

Valiéndose pues de las armas sacadas del barco, se adentraron los fugitivos en la tierra. Llegaron a la población de Pidi<sup>5</sup> cuyos hombres huyeron, abandonando a hijos y mujeres. Luego, vueltos del susto, empezaron éstos a agredir a los invasores, aunque, frente a su terca defensa, pronto se vieron obligados a negociar. Así se formó la primera alianza, dominada por el negro Antón, de quien no dice más el documento. No se contentaron los antiguos esclavos con este primer éxito. Un segundo enfrentamiento concretó su plan de expansión, esta vez con los indios campas. La muerte de seis negros y de algunos indios pidis durante el enfrentamiento patentizó lo encarnizado de la lucha. La muerte de sus coterráneos les incitó a los pidis a que sacudieran el yugo, pero la represión de parte de los once negros sobrevivientes fue particularmente cruel, a decir del sacerdote. Para suplir la gravísima inferioridad numérica, no le quedaba más al caudillo que imponer el terror: “dieron ocasión [los pidis] a que los negros, once que quedaron, por industria de su caudillo hiciesen tal castigo y con tanta crueldad, que sembraron terror en toda aquella comarca”. Solucionado este problema, surgió otro un año después, el de la rivalidad por el poder con la muerte de Antón.

### *Toma del poder por Alonso de Illescas*

Esta pequeña guerra civil provocó la muerte de tres africanos, quedando sólo siete hombres y tres mujeres del grupo inicial. ¿Quién venció? Todo deja suponer que fue Alonso de Illescas. Si bien las condiciones favorecieron el crecimiento del grupo, efectuó

---

<sup>5</sup> Los pidis formaban parte del grupo étnico de los niguas, que evocaremos más adelante. Los niguas, según J. Alcina Franch, ocupaban “una gran parte de la cuenca del río Esmeraldas, desde los Yumbos hacia el mar, y la costa, desde la desembocadura del Esmeraldas hasta el sur del cabo San Francisco y la zona de Portete, precisamente donde se señala el desembarco de los negros”. *In: op. cit.*, pág. 36.

una segunda toma de conciencia de que no podría seguir dominando a los naturales por las buenas, de modo que se dio en masacrar a buen número de los indios sumisos, según asevera Cabello Balboa con términos significativos de su juicio hacia los africanos:

Y no dejaron vivos a más de aquella cantidad que ellos pudiesen sujetar buenamente ; el cual decreto se puso a ejecución, con tanta crueldad, como se puede creer de gente desalmada y bárbara.

La dimensión cristiano-céntrica del relato se sitúa obviamente en la representación diabólica del negro: califica el sacerdote esta decisión de “decreto que sólo ellos y el demonio lo pudiera imaginar”. Tal comportamiento les hizo aún más temibles para los otros indios, tales como los niguas. Se acercaron a los negros, ofreciéndole su amistad a Alonso. Este, con el transcurrir del tiempo, ya había aprendido su lengua. Incluso se casó con la hija de un indio principal, instaurando así una verdadera política matrimonial, posiblemente inspirada de las costumbres africanas. Se alió con los parientes de su esposa, en particular con el cacique de Bey, en la bahía de San Mateo, llamado Chilindauli, dueño de muchas riquezas. Convidados a una de sus numerosas fiestas, Alonso y sus compañeros esperaron que sus huéspedes cayesen en la más honda borrachera, según su costumbre, para matarles y apoderarse de sus tesoros. Se impuso de este modo a toda la tierra que recorría con tanta frecuencia y crueldad “que se hizo ser conocido de las gentes de toda aquella tierra y odioso no sólo a los naturales sino también a los españoles a cuya noticia vino su desvergüenza.”

La crueldad en que tanto énfasis puso Cabello Balboa no debía ser otra cosa que la manifestación desesperada del deseo de sobrevivir. Porque si leemos entre las líneas, los negros no se contentaron con someter a los naturales de la manera más despiadada. Dominados éstos, no vacilaron en hacerles compartir ciertos conocimientos suyos. A los pueblos situados entre el río Atacames y el río Portete, les enseñaron cómo usar fraguas con fuelles hechos con pellejo de puerco montés. No olvidemos que en muchas etnias de la sabana africana, la metalurgia utilizaba

herramientas de factura parecida<sup>6</sup>. Por si fuera poco, desde sus primeros contactos en tiempo de los antecesores de Alonso, les educaron a los niguas en las artes de la guerra para que dejaran de pelear de manera brutal, mostrándoles cómo valerse de “ardides y de cautelas” para vencer al enemigo<sup>7</sup>. Así que se estuvo gestionando, bajo el control de los negros, la formación de una federación de pueblos indios que antes vivían de un modo más primitivo<sup>8</sup>.

Además ya se había manifestado el mestizaje, predominando los enlaces con las indias, de quienes nacieron los famosos “mulatos”. Así les llamaron efectivamente los españoles, aunque se trataba más bien de zambahigos o zambos, palabra que todavía no era de uso común<sup>9</sup>. No obstante el poder permaneció entre las manos de

---

<sup>6</sup> Véase lo que dicen H. Baumann y D. Westermann acerca de estas fraguas con fuelles de pellejo usadas por los wolofes, los peules, los mandés, los pueblos situados en el centro de Togo y los yorubas en: *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, París: Payot, 1970, págs. 381, 415 y 357.

<sup>7</sup> Incluso se puede emitir la hipótesis que el grupo inicial de negros adoptó los procedimientos de las sociedades secretas de Africa. Alonso de Illescas se portaba de una manera que bien se podría comparar con el papel desempeñado por el gran maestro del “poro” entre los kpelés, quien se encargaba de todo lo que tenía una relación con la preparación de los iniciados a la vida de la tribu: vida sexual, religión, baile, guerra, etc. Consúltese a este respecto: H. Bauman y D. Westermann, *op. cit.*, pág. 384.

<sup>8</sup> Por las razones que acabamos de exponer vamos más allá del valioso análisis propuesto por J. Alcina Franch: “El caso planteado, en mi opinión, es un caso de supervivencia de un grupo humano reducido en un medio socio-cultural hostil. La respuesta a esta situación de supervivencia se produce a través de tres actividades diferentes: agresión, adaptación y mestizaje”. *In: op. cit.*, pág. 43.

<sup>9</sup> El mismo Garcilaso de la Vega el Inca señala que “al hijo de negro y de india, o de indio y de negra, dicen mulato o mulata”; *in: Comentarios reales de los Incas*, Libro IX, cap. XXXI, “Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones”. De entonces en adelante se siguió empleando el término para designar a los zambos de Esmeraldas como

los negros, bien determinados a quedarse con él mientras existiesen como grupo étnico<sup>10</sup>.

---

veremos más abajo, aunque el vocablo zambahigo apareció hacia 1560 según asevera Corominas. Para más detalles al respecto, véase: Jean-Pierre Tardieu, “La taxinomie du métissage en Amérique latine. Quelques aspects sémiologiques”, *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*. Actas del coloquio organizado en la Sorbona por el C.R.A.E.C. los 28 y 29 de noviembre de 1997, *Les Langues néo-latines* 305, 1998, págs. 11-22.

<sup>10</sup> Interesa comparar la visión que quiere imponer Cabello Balboa con una referencia sacada de la obra *Mission a las Indias* (1620) del jesuita Jerónimo Pallas. Este italiano, llegado al Perú en 1617, llegó a ser “socio” del provincial y rector del colegio San Pablo de Lima. Se supone que sacaría sus informaciones de fuentes fidedignas:

... y obligados de la necesidad uuieron de pelear con los indios que hallaron la tierra adentro, que aun entonces no estauan en el gouierno y doctrina de los españoles, digo, los de aquel distrito: y quedando vencedores los negros en los primeros encuentros se apoderaron de las mugeres y de la tierra porque los indios que escaparon viuos se huyeron a los montes y se passaron a otras partes. Los hijos pues destos negros conquistadores y de aquellas indias son los que hasta oy duran y se llaman indios mulatos. Viuen con algún modo de republica y anse diuidido en parcialidades y dellas algunos son christianos sugetos a los doctrineros de los distritos del contorno. Gouiernanse por capitanejos o caciques a quien obedecen y respectan fidelissimamente.

A diferencia de Cabello Balboa, Pallas insistió en el hecho de que los negros se vieron “en la necesidad de pelear” y sus descendientes, los mulatos, se mostraban “fidelísimos” ante sus “capitanes”, lo cual hizo su fuerza. Gerónimo Pallas, *Mission a las Indias. Con advertencias para los Religiosos de Europa, que lo huuieren de emprender, como primero se vera en la historia de un uiage, y después en discurso. Al muy Ro Pe Mutio Vitelleschi VI Preposito General de la Compañia de Iesus. Por el Pe Geronymo Pallas de la misma Compañia* (1620), Archivo Romano de la Compañía de Jesús (A.R.S.I.), Peru 22, pág. 194. Los datos biográficos sobre Jerónimo Pallas proceden de Carlos

Un nuevo enfrentamiento consolidó esta situación. Unos años antes, en la bahía de San Mateo, habían logrado escapar unos esclavos negros de un barco procedente de Nicaragua que había echado el ancla en tal lugar. Les recibieron los naturales de Dobe. Uno de los miembros del primer grupo, Andrés Mangache según datos suministrados por el capitán Pedro de Arévalo que veremos a continuación, estaba amancebado con una india nicaragüense del barco. Al poco tiempo ésta dio a luz a Juan y Francisco, quienes, por lo tanto, no eran zambos de la tierra, aspecto que facilita la comprensión de los hechos. A éstos la documentación les dio el nombre de “mangache” o “manganche”<sup>11</sup>. El retrato de Francisco (de Arrobe) y de sus dos hijos, Pedro y Domingo, obsequiado por el oidor Barrio de Sepúlveda al rey<sup>12</sup>, permite situar la llegada de su padre antes de 1543. El cuadro, pintado por Andrés Sánchez Galque en 1599, pone la edad de cada uno de los personajes retratados, o sea 56 años para Francisco<sup>13</sup>.

En un primer tiempo se observaron los dos bandos, pero cuando Alonso de Illescas se percató de que no le sería dable reducir a estos posibles rivales, prefirió suprimir todo riesgo ordenando la muerte de su caudillo. Al serle necesario explicarse frente a Cabello Balboa, arguyó de sus buenas intenciones, siendo su único propósito defender a los españoles naufragados por la costa de los malhechos de los “mangaches”, justificación que valoriza un buen

Sommervogel s.j., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1896.

<sup>11</sup> El nombre procede de un río de la región nota Rafael Savoia (*op. cit.*, pág. 53), quien recogió el dato de “El memorial de las cosas notables y sucesos ... del viaje del Fray Gaspar de Torres Mercedario de la Provincia de Cayapas, 20 de noviembre de 1597”, citado por Fray Joel Monroy L., *Los religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito*, t. 1, Quito: Editorial Labor, 1935.

<sup>12</sup> Se encuentra el cuadro actualmente en el Museo de América de Madrid.

<sup>13</sup> J. Alcina Franch, basándose en otros datos, propone como fecha de llegada 1540 o 1541. Véase: Introducción a *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, *op. cit.*, pág. 21.

sentido diplomático<sup>14</sup>. Si los hijos del finado acabaron por aliarse con el asesino de su padre, no habrían olvidado el agravio, apunta el cronista.

### *Enfrentamiento con los españoles*

Sería pecar de ingenuo creer que las primeras empresas de conquista de la tierra las motivó el deseo de librar a los indios del yugo de los negros y zambos. Fue más bien la codicia la que incitó a los españoles a organizarlas para hacerse con las míticas riquezas de Esmeraldas. Salido de Quito, Juan de Rojas se vio obligado a renunciar ante la aspereza de la naturaleza y la hostilidad de los naturales. Le pasó igual al capitán Baltasar Balderrama, vecino de la misma ciudad.

Debíase de sospechar que la actitud de Alonso de Illescas tenía algo que ver con la resistencia de los naturales, y se tomó como pretexto sus abusos para con los indios de paz en la región de Puerto Viejo para reanudar las expediciones a los pocos años. Llegado a la evocación de tales acontecimientos, adoptó Cabello Balboa un vocabulario profundamente significativo de los prejuicios de la clase dominante: era menester acabar de una vez con “tan pernicioso monstruo”. ¿Cómo no ver la gradación en las connotaciones ideológicas usadas por el sacerdote, el cual, refiriéndose al “negro”, pasó sin vacilar del demonismo a la

---

<sup>14</sup> Según Adam Szaszdi, frente a Cabello Balboa, Illescas habría acusado a los Mangaches de las exacciones cometidas por sus propios hombres. Para afirmar esto se basa en unas líneas de Pedro de Arévalo, buen conocedor del contexto, acerca de Francisco de Arobe, hijo de Andrés Mangache:

Y ha sido siempre muy amigo de españoles, y como tal, y cristiano bautizado, los ha recogido y tratado bien a muchos que a la dicha bahía, donde él ha residido y reside, han aportado perdidos y destrozados, de los navíos que en aquel paraje se han perdido, que han sido muchos, en diferentes tiempos, y de ordinario se pierden en aquella costa ...

*In:* Adam Szaszdi, “El trasfondo de un cuadro: <<Los Mulatos de Esmeraldas>> de Andrés Sánchez Galque”, *Cuadernos Prehispánicos* 12, Valladolid, 1987, pág. 100.

monstruosidad? No bastó la determinación para vencer los obstáculos : fracasaron también los capitanes Alvaro de Figueroa, salido de Guayaquil, y Alonso de Vera.

Cabello Balboa se demora en la evocación de la quinta expedición que encabezó en 1570 Andrés Contero con la ayuda de su yerno, Martín de Carranza. Hecho preso en condiciones que no explicita el sacerdote, Alonso de Illescas se hizo amigo de un canario, Gonzalo de Avila, que se había dedicado a la trata con Guinea donde se quedó diez años antes de pasar a Cabo Verde y luego a la Española y Panamá. Camino del Perú, éste se puso al servicio de Contero. Aceptó el canario prestarle su ayuda al negro y a su familia para escapar.

Alonso de Illescas tenía dos hijos, Enrique y Sebastián, y dos hijas, Justa que se quedó entre las manos de Contero y se casó con un esclavo suyo, y María, amancebada después con Gonzalo de Avila. Estos aparte, tenía el caudillo otros muchos hijos con sus numerosas esposas, según la tradición africana de afianzar las alianzas políticas con tribus vecinas merced a múltiples enlaces matrimoniales. De María nació una hija mulata, Magdalena, que tenía dos años cuando le vio Cabello Balboa.

Según éste, y bien se ha de creer su aseveración si tomamos en cuenta las antiguas costumbres africanas de la iniciación, la habilidad guerrera de los Illescas se debía al drástico entrenamiento militar ofensivo y defensivo impartido a los chicos:

Es cosa maravillosa el ejercicio de las armas en que esta gente entretiene y ocupa a sus hijos, porque así se ejercitan y gastan el tiempo en tirar dardos a un terrero, como los bien nacidos en escuelas y letras; una o dos horas por la mañana, están tirando a un tronco que tienen hincado en una placeta, y otras tantas, por la tarde, se tiran los unos a los otros, para enseñarse a baraustar y obviar el golpe, y dando del contrario con aquellas rodelejas que decimos estar hechas de cuero de venado.

Pero no sería de creer que esta preparación militar sólo iba dirigida en contra de los españoles. El mismo Cabello Balboa suministra detalles que ponen de realce la benevolencia de Alonso de Illescas a su respecto, siempre y cuando no intentasen reducir

su libertad y su poder. Prueba de ello es el hecho de que cuando los campaces mataron al capitán Martín de Carranza cerca de su santuario, situado no muy lejos de la bahía de San Mateo, el “negro y sus secuaces” vengaron su muerte.

## 1.2. Las ambigüedades de Alonso de Illescas

En rigor buscaba Alonso un término medio que le permitiera mantener un *statu quo* provechoso para ambos bandos, intentando dar a los españoles pruebas patentes de que no era enemigo suyo.

### *De enemigo a aliado*

La superioridad momentánea de que gozaba, debida a los factores expuestos más arriba, no conseguiría contrarrestar el avance español en sus dominios. Supo mostrarse el caudillo negro lo bastante inteligente como para cambiar de estrategia. Al fin y al cabo, no sólo era un buen jefe militar sino que se hizo también un excelente negociador. Por eso puso en tela de juicio este cambio el cronista:

Para soldar las pasadas quiebras y arraigarse en buena opinión con las gentes, Alonso de Illescas, y para que cesase la fama que tenía de tirano cruel, tomó y eligió un remedio, no menos artificioso que los demás, de que había usado, y este fue, estar siempre a la mira, para ver si algún barco daba al través por aquella playa, y que llevase gente a quien poder socorrer o si pasaban españoles perdidos, cosas la una y la otra que muy de ordinario subceden en aquella costa, para que en viendo que hay necesidad de su ayuda, ofrecerla y darla con muy buena voluntad, mostrándose como se ha mostrado en este particular, muy caritativo y amigable, porque realmente muchas personas se hubieran perenido si su favor y ayuda no los hubiera puesto en salvamento ...

No quiso el clérigo incurrir en la contradicción de admitir que no era el “negro” el monstruo cuya crueldad esbozó renglones arriba. Intentó reducir el alcance de una muestra de generosidad para con unos naufragados. A decir la verdad, sería posible que Alonso pusiera fin a unas prácticas comunes entre sus semejantes antes de que él tomase el mando del grupo. En una relación

mandada al Consejo de Indias entre 1570 y 1571, el licenciado Salazar de Villasante, oidor de la Audiencia de Quito, afirmó claramente que los negros sobrevivientes del naufragio solían agredir y matar a los españoles que tomaban tierra para robarles<sup>15</sup>.

En 1577 se estrelló un barco con trece pasajeros en un punto de la costa situado entre la bahía de San Mateo y la de Atacames. Sanos e ilesos, los viajeros decidieron seguir el litoral hasta alcanzar Puerto Viejo, dejando a dos mujeres con sus esposos. Dos sobrevivientes llegaron al pueblo al cabo de muchos días de sufrimientos. Mientras tanto, Alonso de Illescas y su yerno, Gonzalo de Avila, dieron con los naufragados. Estaba preparando Alonso una canoa para llevarles hasta Manta cuando de Puerto Viejo llegaron los socorros después de cuarenta días de espera. De creer a nuestro cronista, Gonzalo de Avila informó a sus compatriotas de que él y su suegro estaban dispuestos a ponerse al servicio del rey, proposición de la que se habría retractado después frente al mismo sacerdote. Enterados de los hechos, el obispo, fray Pedro de la Peña, y el presidente de la Real Audiencia, García de Valverde, nombraron a Miguel Cabello Balboa para reducir a Alonso de Illescas y a su gente “al gremio de la Santa Madre Iglesia y servicio de su Majestad”.

#### *La misión de Miguel Cabello Balboa*

Recibió el sacerdote sus provisiones el 28 de julio de 1577. Brindaban el perdón general para toda la gente de Alonso de Illescas y el nombramiento de éste como “gobernador de aquellas provincias”. Cabe subrayar un hecho que nos parece trascendental: tal medida, del todo excepcional si tenemos presentes los orígenes de Alonso, pone de manifiesto primero la impotencia de los españoles para reducir al negro y a sus “secuaces” por la fuerza, y el deseo de llegar a un acuerdo. De esclavo a gobernador de una rica provincia, no es poca la evolución.

---

<sup>15</sup> “Relación de la ciudad y provincia de Quito”, in: P. Ponce Leiva, *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito*. Quito: Marka / Ed. Abya-Yala, t. 1, 1992, t. 2, 1994, pág. 92.

Llegó Cabello Balboa a la bahía da Atacames el 22 de agosto. A fines de septiembre apareció una gran canoa capitaneada por el mismo Alonso de Illescas. Empezó un intercambio a gritos, manifestando Cabello Balboa el mayor respeto para con su interlocutor:

-Llegue señor don Alonso Illescas, goce del bien y merced que Dios Nuestro Señor y su Majestad le hacen en este día.

-Alonso me llamo yo, dijo el negro, y no tengo don.

-El rey que puede, repliquélo, da y pone el don, como más largamente entenderá, venido que sea a tierra.

El sacerdote le explicó a Alonso el motivo de su misión y le presentó las provisiones reales de indulto para él y los suyos y el nombramiento como gobernador de la provincia y de sus naturales. Reconociendo las armas reales, Alonso, en señal de sumisión, puso las provisiones en su cabeza y pronunció las palabras siguientes:

Señor Vicario, mi cabeza y las de mis hijos y compañeros os encomiendo, como a mi Señor padre ; la tierra y cuanto hay en ella, es de su Majestad, y desde luego, en su real nombre, os doy la obediencia mía y de los que están a mi cargo; los mulatos, contenidos en esta provisión, residen nueve o diez leguas de mi casa; yo, en vuestro nombre, iré y los haré venir ante vos, para que, pues a mi no me quieren obedecer, a vos, en nombre de su Majestad, os obedezcan; y vos les diréis cómo deban acudir a aquello que yo como su Capitán les mandaré.

Aparentemente, estas palabras, cuyo énfasis se debe a las ínfulas de escritor de Cabello Balboa, equivalen a un verdadero homenaje feudal. Pero, bien miradas, afirman con mucha solemnidad el deseo del caudillo negro no sólo de quedarse con todo su poder sino el de ampliarlo con la obligación hecha por la Corona al segundo grupo de zambos de someterse a su autoridad. Esta es otra prueba de inteligencia política de parte de Illescas, quien supo sacar fuerza de flaqueza para fortalecer su control de la región. Se trataba pues de un verdadero trueque.

Se fue Alonso el viernes 27 de septiembre para regresar el martes 8 de octubre con una flota de balsas que seguía su canoa.

Desembarcaron unos cincuenta indios adornados con mucho oro, los zambos Juan y Francisco, caudillos del segundo grupo de negros y zambos, y los dos hijos de Alonso, Enrique y Sebastián con sus mujeres, siendo una de ellas hija del cacique Chilindauli, señor de Dobe. Alonso y Gonzalo de Avila venían también con sus esposas. Sin embargo aplazó Alonso el momento de confesarse y de bautizar y casar a sus hijos, pretextando que prefería esperar la llegada de “madrinas y comadres españolas” para que enseñasen a sus esposas cómo servir a sus maridos y criar a sus hijos. So pretexto de dar al futuro bautismo toda su solemnidad y todo su valor social, ocultaba Alonso su voluntad de no romper los lazos matrimoniales establecidos por veinticuatro años de presencia entre los indios de Esmeraldas. Como tenía veinticinco años al naufragar su barco por la costa, Alonso habría alcanzado entonces en 1577 unos cuarenta y nueve años de edad. Al conocimiento que adquirió de los españoles en su juventud, se añadía una ya vieja experiencia de su nuevo entorno humano. No estaba dispuesto a renunciar a la estructura social construida con tanto ahínco que le valió la fama de crueldad varias veces aludida por Cabello Balboa.

Corroboración esta hipótesis el hecho de que, al irse de nuevo Alonso sin comprometerse de un modo concreto, no consintió que le siguieran, so pretexto de lo malsano del sitio donde vivía. Sin embargo, para que no lo tomasen a mal sus interlocutores, propuso que le acompañase alguien designado por el sacerdote, quien escogió al diácono Juan de Cáceres. El regreso tierras adentro de la comitiva se efectuó el jueves 10 de octubre.

El día 15 regresó al campamento el diácono en compañía de Gonzalo de Avila, del mulato Juan y de los dos hijos de Alonso. Le avisaron a Cabello Balboa que pronto llegaría una flota de balsas para la fundación del pueblo. Ahora bien no se cumplió tan fácilmente lo prometido. Sólo llegó una canoa cuyos indios no se acercaron al campamento, quizá por ver que llegaba por el mar una balsa. Nos preguntaremos si estas precauciones no traducían la desconfianza de los indios sometidos a Alonso, quien al fin y al cabo quizá no era tan poderoso como se lo creían los españoles o si no buscaba un pretexto el caudillo para aplazar su decisión. El primero de noviembre la expedición abandonó la playa.

### *Nuevas expediciones*

Las autoridades, pensando en la posibilidad de llegar hasta Alonso por la sierra, confiaron otra misión a Cabello Balboa, recién nombrado vicario de los yumbos y de los niguas. Salido de Quito tan pronto como el 10 de febrero, el sacerdote bajó a la provincia de Niguas, donde encontró a dos indios que acababan de huir de su casa. Empezó la expedición el 11 de marzo, navegando sus miembros en balsas por un río que acabaron por descubrir, al cual dieron el nombre de “el Negro” quizá en referencia a Alonso de Illescas<sup>16</sup>. Más tarde se enteraron de que efectivamente había remontado su corriente para agredir a los niguas. Ya sabía bastante el vicario sobre la posibilidad de alcanzarle por la sierra, y regresó a Quito donde el obispo fray Pedro de la Peña decidió, a pesar de su dignidad y de su edad, integrar personalmente una nueva misión para buscar un camino hacia el mar. Se efectuó la salida de Quito el miércoles 13 de agosto de 1578. En Gualea encontró la expedición a cuatro niguas que le contaron cómo “habían venido a aquella tierra los atrevidos negros y mulatos”, prueba de que estaban por el buen camino. El obispo pudo volver a su sede episcopal y la Audiencia confió la dirección de la misión militar al capitán Andrés Contero de Guayaquil, que, como sabemos, pretendía tener derecho a la gobernación de Esmeraldas, y a su teniente gobernador, el capitán Bartolomé Marín, vecino de Archidona, en la gobernación de los Quijos. Pero la expedición se interrumpió con el levantamiento de los indios quijos en Baeza y Archidona, en cuya represión participó Cabello Balboa.

Así que bien tenía razón el caudillo negro en no fiarse de las proposiciones de la Real Audiencia. De reducirse a un pueblo en la bahía de San Mateo, no cabe duda de que las promesas de los oidores no habrían pasado de papel mojado a pesar de la solemnidad con que fueron expresadas. Contero no estaba dispuesto a renunciar a sus derechos, más por codicia que por el

---

<sup>16</sup> El río Esmeraldas recibe efectivamente por su derecha un afluente llamado El Negro. Ver: Manuel Villavicencio, *Geografía de la República del Ecuador*, New York, 1858, ed. de Quito: Corporación Editora Nacional, 1984, pág. 94.

sentido de sus responsabilidades. Alonso de Illescas no había olvidado el trato que les infligió a él y a su familia. Por eso adoptó la mayor prudencia en sus negociaciones con Cabello Balboa, torciendo las razones de manera a aplazar una eventual sumisión que obviamente no era de su agrado, lo cual no engañó al vicario.

## 2. LA INTERVENCIÓN DE FRAY ALONSO DE ESPINOSA

Con la represión del levantamiento de los quijos, se olvidó el asunto de Esmeraldas. Pero, a los dos años, más precisamente el 22 de febrero de 1580, Francisco de Auncibay, oidor de la Audiencia de Quito, llamó la atención del Consejo de Indias sobre la importancia de la bahía de San Mateo para la economía del territorio: por ella “las mercaderías entrarían más breue y barato y es la cosa más importante que ay agora en esta tierra<sup>17</sup>.” Por supuesto las reivindicaciones de Alonso de Illescas, tales como las presenta la carta, eran un estorbo de importancia para el establecimiento del camino necesario al traslado de las personas y de las mercancías: él y sus indios de guerra “dizen poseer las Esmeraldas”. Por eso solicitó Auncibay que el rey le diera el permiso necesario para la construcción de un pueblo en la bahía y la busca de un camino hasta Quito sin ningún gasto de parte del tesoro real. Esto suponía que se hiciese preso al negro y se le castigase “de los robos y muertes que a hecho”. Aparentemente pues, el cambio de actitud de parte de Alonso de Illescas no había conseguido mejorar la opinión que tenían de él los mayores responsables del territorio<sup>18</sup>. Frente al poco éxito de una expedición

---

<sup>17</sup> Como notan J. Alcina Franch, E. Moreno y R. de la Peña la sierra ecuatoriana, “con una economía típicamente agraria”, necesitaba un mercado de exportación para sus productos. De lo contrario corría riesgo de colapso (*op. cit.*, pág. 70). Añadiremos que esta necesidad de exportar para alcanzar precios más altos fue la que, a nuestro modo de ver, justificó en gran parte el empeño del cabildo de Quito en “pacificar” la provincia de Esmeraldas, y las tensiones que surgieron al respecto entre los ediles y la Real Audiencia.

<sup>18</sup> Archivo General de Indias, Sevilla (A.G.I.), Quito, 8, R. 14, N. 41.

confiada a Diego López de Zúñiga, la Audiencia aceptó que un fraile trinitario entrase en contacto con “el negro que allí ha estado alzado”.

## 2.1. La solicitud del fraile

Sabemos más acerca del propósito de dicho fraile merced a una carta que dirigió al rey con fecha de 22 de mayo de 1585, en la que cuenta su experiencia de lo ocurrido en Esmeraldas entre 1583 y 1585<sup>19</sup>.

Cuando Diego López de Zúñiga desembarcó en la bahía de San Mateo, lo primero que hizo fue enviar a un grupo de soldados para prender a los negros y zambos, no por los crímenes que hubieran cometido sino “con intinción de dalles tormento por la codicia y ansia del oro”. Era contar sin la habilidad de los perseguidos en valerse de su conocimiento del terreno. En cambio, cuando el fraile llegó a su población fue bien acogido. ¿Cuál fue la influencia de Espinosa sobre Alonso y sus allegados? Resulta difícil saberlo. El caudillo mandó un hijo suyo a López de Zúñiga para informarle que él y los suyos se reducirían al servicio de Dios y de la Corona dentro de catorce días. Pero los españoles se fueron cinco días antes de que venciese el plazo, en busca de un río rico en oro. Al llegar Alonso, se enfadó por el poco respeto que merecía de los españoles:

Corriose y afrentose del poco caso que del se hazia siendo como es la llave de la tierra por estar como esta deuaxo de su mano y dominio y estas an sido las causas porque alçaron la vbidencia que tenian dada a vuestro gouernador en nombre de vuestra magestad ...

Subraya el fraile que si no se llevó a cabo la sumisión de los negros, zambos e indios de su obediencia, la culpa no la tenían éstos sino la codicia de los españoles. Pese al descontento de Alonso y de sus hombres, Espinosa consiguió convencerles de que

---

<sup>19</sup> “Representación de Fray Alonso de Espinosa a S. M. Solicita se envíe persona autorizada para reducir la provincia de Esmeraldas. 1585 –mayo 22– Quito”, in: *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito (D.H.A.Q.)*. Investigación y compilación por José Rumazo, Madrid: Afrodisio Aguado, 1949, t. 5, págs. 7-14.

escribieran a la Real Audiencia para expresarle su deseo de someterse. Dos indios principales le acompañaron hasta Quito, con sus atuendos tradicionales, para acreditar sus cartas que fueron remitidas al oidor Pedro Venegas de Cañaverál. Le entregaron también, como prueba de buena voluntad de parte de Alonso, a seis naturales que estaban presos entre su gente, ciertos de ellos desde hacía treinta años. Las cartas llamaban la atención de la Audiencia en el hecho de que ninguna empresa de pacificación había acertado “a causa de las ansias y codicias tan desordenadas que an tenido en buscar oro y esmeraldas”. Los dos caciques se hicieron portavoces de las condiciones de los negros y zambos de Esmeraldas : diez años de exención de encomienda para los indios, libertad y exención de tributo para los negros y zambos, otorgamiento del título de gobernador y protección contra cualquier reivindicación de parte de su antiguo amo para Alonso de Illescas. Notemos que las exigencias se hicieron más precisas, si las comparamos con las expresadas a Cabello Balboa, tanto para los negros y zambos como para los indios sometidos por éstos. Y no carece de interés la intervención de los dos caciques, la cual daba a entender de un modo muy nítido que no se sentían como las víctimas de la “tiranía” del caudillo negro como se pretendía. Aparentemente la sumisión era voluntaria, encontrando los indios alguna ventaja en ella.

Pedro Venegas de Cañaverál no cambió de parecer. Por eso habría renunciado el fraile a su misión, dirigiéndose personalmente al rey. Insistió Espinosa para que no se diesen encomiendas sobre los indios sometidos al negro, los cuales deberían pasar bajo el control directo de la Corona. Parece pues que ésta era una preocupación fundamental de dichos naturales. Por fin informó el fraile al Consejo que la Real Audiencia se había opuesto a su regreso entre los “súbditos” de Alonso a quienes había empezado a predicar la fe cristiana.

## 2.2. El sometimiento de Juan Mangache

La Corona se mostró interesada por la carta de Espinosa, encargando el 1º de febrero de 1586 al doctor Miguel Barros de San Millán, recién nombrado presidente de la Audiencia de Quito, que

suministrase más amplia información sobre lo referido por el trinitario, en particular sobre el gran deseo de “ciertos negros que auitan entre los naturales” de la provincia de “tener quien los doctrinasse” y que decidiese lo que más conviniese<sup>20</sup>.

Un informe general del 23 de septiembre de 1586 llevó al conocimiento del gobierno central la evolución de la situación<sup>21</sup>. A primera vista no había adelantado el control de la provincia de Esmeraldas, por falta de órdenes precisas al respecto. Todavía se estaban esperando las cédulas reales que nombraban al capitán Rodrigo de Ribadeneyra como jefe de la expedición, favor que habría obtenido directamente del Consejo<sup>22</sup>. En cambio, las cosas habían progresado notablemente en cuanto al grupo de negros, ya que la Audiencia había aceptado que “viniese un don Juan Mangache a esta tierra, el qual a dado a V. Mgd el vasallaje en su nombre del y del Illescas negro y aqui fue regalado y baptisado y le vestimos ...”.

Conviene que nos demoremos un instante en esta breve referencia por su carácter hondamente significativo. Primero no acudió Alonso de Illescas en persona a este encuentro que podía ser trascendental para el porvenir de su comunidad. Fue Juan Mangache, un zambo al fin y al cabo, el que rindió pleitesía ante la Real Audiencia en nombre del viejo caudillo negro, quien no debió fiarse de las promesas de indulto de los oidores por saber a qué atenerse. Los Mangache, si bien se aliaron con Illescas, nunca se mostraron muy presurosos a obedecerle por no olvidar quizá que ordenó la muerte de su padre. Por cierto la acogida fue cordial. El vestirse el “mulato” con la ropa española regalada por las autoridades correspondía al abandono de su estado de bárbaro al que aluden muy a menudo los relatos y al ingreso legal en la sociedad colonial. La ceremonia del bautismo fue el broche de oro del encuentro, significando la plena adhesión a los valores de dicha sociedad. De todos modos, es evidente que el caudillo seguía llevando la batuta: fue él quien pidió que se le mandase a un

---

<sup>20</sup> A.G.I., Quito, 209, L. 1, fol. 66r.

<sup>21</sup> A.G.I., Quito, 8, R. 20, N. 53, 1.

<sup>22</sup> Adam Szaszdi evoca los apoyos de que gozaba Rodrigo de Ribadeneyra en la Corte; *op. cit.*, pág. 118.

“padre trinitario” para que instruyese a sus indios que le tenían mucho amor. Se trata por supuesto de fray Alonso de Espinosa cuya influencia en los súbditos de Illescas patentiza tal petición. Esta, además, nos permite evocar de nuevo una deducción que hemos sacado más arriba, conviene a saber la preocupación que tenía Alonso por los indios de quienes se sentía responsable. Poquito a poco se va esbozando la semblanza del “negro”, bien diferente del “monstruo” evocado por las primeras líneas de Cabello Balboa. Pero no pasemos por alto una última referencia de los oidores Auncibay y Venegas de Cañaverál: el provisor del obispado se negó a dar su permiso al regreso del fraile entre dichos indios. ¿Le indignaría al canónigo la presunción de Espinosa?

### 2.3. Los desmanes del trinitario

El ocho de febrero del año siguiente 1587 el informe de los oidores sobre el estado de su jurisdicción facilitó amplias referencias en cuanto a las actuaciones de Juan Mangache y fray Alonso de Espinosa sin decir ni una palabra acerca de Alonso de Illescas. ¿Habría fallecido el viejo caudillo o le habrían apartado del poder? Por fin se le había permitido al trinitario volver a Esmeraldas con el zambo. Rodrigo de Ribadeneyra les prestó la ayuda de dos soldados Diego Felipe y un tal Medina, y de seis o siete indios yanaconas. Se enteraron los oidores de la muerte de Felipe, ordenada a su modo de ver por “el mangache” y el fraile<sup>23</sup>. Volvió el segundo soldado con algunos yanaconas para entregar una carta suya a la Audiencia, cuyo contenido les pareció a los oidores “muy desbergonzado”. En ella, Juan reivindicaba la posesión de la tierra y amenazaba con no someterse de seguir Ribadeneyra como gobernador, puesto que afirmaba corresponderle. Tomando en cuenta los riesgos que pudieran correr los españoles en la costa, los oidores decidieron hacer la vista gorda y seguir negociando. Se adueñaron, con la complicidad de don Carlos, el cacique de los

---

<sup>23</sup> Según A. Szazdi, se debía esta acusación a la hostilidad de Ribadeneyra. Era “un caso de difamación maquiavélica: la Real Audiencia ni mostró causa probable, ni tampoco llegó a acusar criminalmente a Espinosa y a Mangache, como hubiera sido su obligación en caso de existir indicios contra ellos”; *op. cit.*, pág. 126.

indios niguas, de dos cartas que Espinosa mandó a Diego López de Zúñiga y Pedro de Arévalo, vecinos de Quito, para rogarles que fuesen a verle con el fin de tratar de cosas importantes. Estos dos personajes, obedeciendo las órdenes de los oidores, fueron a entrevistarse con el trinitario y así se prepararon con los consejos de un escribano las capitulaciones que él quería imponer a la Audiencia. Por fin aceptaron Espinosa y Juan Mangache salir de su refugio. Los oidores ordenaron la detención del fraile y de Juan por el mismo motivo, es decir la muerte del soldado Diego Felipe. Según las primeras indagaciones efectuadas, se dedicaba el fraile, con poco respeto por su hábito, al comercio entre los naturales. Para darse importancia inventaba pretextos, a cual más estrafalario, como el haberse enfrentado con un inmenso barco de velas negras en la bahía de San Mateo<sup>24</sup>.

El 8 de marzo de 1587 confirmó el licenciado Auncibay al Consejo de Indias sus sospechas en cuanto a la responsabilidad de Juan Mangache en la muerte de Diego Felipe. Se sabía más sobre Espinosa. Si nos atenemos a los datos suministrados por el oidor, no quedaba muy claro el estatuto del fraile, quien no habría profesado ante un prelado. Se valdría del hábito de los trinitarios, que no tenían casas en la jurisdicción de la Audiencia, para encubrir sus fechorías sin correr riesgo de ser denunciado por los superiores de la orden.

### **3. LA ACTUACIÓN DEL DOCTOR BARRIO DE SEPÚLVEDA**

#### **3.1. Sumisión de don Francisco de Arobe**

Se encargó la pacificación de los “mulatos” al doctor Juan del Barrio de Sepúlveda, oidor llegado en 1596 de Panamá durante la crisis de las alcabalas. Lo que se sabe respecto a su actuación se debe en parte a la relación del capitán Pedro de Arévalo, vecino de Quito, hombre de confianza del oidor en este asunto<sup>25</sup>. Aparentemente Arévalo se interesó primero por los motivos de éxito de los negros en 1553: si llegaron a dominar la región, dio a

---

<sup>24</sup> A.G.I., Quito, 8, R. 21, N. 54, 1.

<sup>25</sup> *D.H.A.Q.*, *op. cit.*, págs. 15-37.

entender que no fue únicamente por la violencia sino también por su capacidad de adaptarse, lo que llamaremos su “inculturación”:

Los cuales se mezclaron entre los dichos yndios y tomaron sus ritos y ceremonias y traje y las mugeres que les parecio de las mas principales y cacicas y se fueron apoderando y señoreando de aquella tierra e yndios della como lo an estado y estan de mas de sesenta años a esta parte.

Uno de los detalles más interesantes que facilita la relación concierne el número de los “mulatos” o zambahigos, que serían más de cincuenta. Poca cosa, al fin y al cabo, frente a los centenares e incluso miles de indígenas. Pero, por su nacimiento de indias principales y de cacicas, se transformaron en “señores absolutos” de la tierra. Dos se destacaron después de la muerte de sus padres. Francisco, hijo de Andrés Mangache y hermano de Juan Mangache, tendría aproximadamente sesenta años, asevera Arévalo<sup>26</sup>. Entre sus hijos ya eran hombres Pedro, de 20 años, y Domingo, de 18 años. De creer al capitán, siempre se habría portado con mucha benevolencia frente a los españoles. El segundo difería mucho por su comportamiento guerrero y por su astucia: se trataba de Alonso Sebastián de Illescas, hijo de Alonso de Illescas, de unos 54 años. Era padre de Juan de Illescas que tenía algo como 18 años. Retirado en las regiones de Campaz y Coacha que le había dejado su padre, ningún español le había visto, a pesar de las numerosas expediciones organizadas contra él.

Aceptó Francisco de Arobe presentarse de nuevo ante la Real Audiencia en Quito, con sus dos hijos mayores y muchos indios para someterse al rey y a la iglesia, según capitulaciones preparadas de antemano. Para la enseñanza de los que se habían

---

<sup>26</sup> En particular los datos suministrados por el cuadro de Andrés Sánchez Galque. A. Szaszdi cree posible que Francisco de Arobe fuera cuñado de Sebastián de Illescas, basándose en la carta de Barrio de Sepúlveda al rey de 15 de octubre de 1600 en que el oidor califica al primero de “pariente” del segundo ; *op. cit.*, pág. 128, n. 16 bis.

quedado en la tierra, se les dio a otro mercedario, fray Juan Bautista de Burgos<sup>27</sup>, quien se instaló en el pueblo de San Mateo.

### 3.2. Sumisión de don Alonso Sebastián de Illescas

Resultó mucho más arduo atraer a Alonso Sebastián de Illescas y a sus hijos. Por fin aceptó someterse Alonso Sebastián de Illescas con su hermano Baltasar Antonio y unos doce indios de su parcialidad. Llegó a Quito en julio de 1600 en compañía de fray Juan Baptista de Burgos, quien jugaría un rol de primera importancia en las negociaciones. La acogida fue más solemne. Vestidos a la española, el caudillo y sus hombres fueron recibidos por el presidente, los oidores y el fiscal. Como habían sido bautizados en San Mateo por fray Juan Bautista de Burgos, don Alonso Sebastián y don Baltasar Antonio, su hermano, solicitaron la confirmación que les fue conferida por el obispo fray Luis López, en presencia de la Real Audiencia, del corregidor de Quito, de muchos regidores, del cabildo eclesiástico, de religiosos de todas las órdenes y de numerosos españoles e indios. El doctor Del Barrio aceptó ser padrino de don Alonso Sebastián y el fiscal Blas de Torres Altamirano lo fue de don Baltasar Antonio. Se volvieron los huéspedes a su tierra el 19 de julio de 1600 con muchos regalos, en particular con herramientas para construir su iglesia.

Según el “asiento y concierto” firmado el 13 de julio de 1600, el jefe de los Illescas se dejó convencer por las palabras de Francisco de Arobe a quien había recibido la Audiencia en noviembre de 1598. Este salió de San Mateo “de su agradable voluntad”, con sus hijos, “otros yndios a el sujetos” y un fraile descalzo de la orden de San Francisco. Fue él quien obtuvo del doctor Del Barrio el indulto –la “rreal prouission de perdon y seguro”– para que don Alonso Sebastián pudiera llegar sin dificultad hasta Quito. La preparación del viaje se efectuó en San Mateo donde el que todavía seguía llamándose don Sebastián, acompañado por dos hermanos suyos, su hijo don Juan, otros parientes e indios, se reunió en febrero de

---

<sup>27</sup> Fray Juan Bautista de Burgos era nativo de Nebrija en Andalucía. Véase: F. González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*, t. 4, *op. cit.*, pág. 38.

1600 con don Francisco, fray Juan Bautista de Burgos, Baltasar de Medina y Juan Baez. En señal de aceptación de las proposiciones de la Audiencia, el caudillo mulato besó la carta y se la puso en la cabeza. Como había alguna duda sobre si estaba bautizado, recibió en la iglesia del pueblo el bautismo (*¿sub conditione?*) de mano del fraile mercedario quien lo impartió también a don Juan y a algunos indios. Se decidió que don Sebastián se presentaría en julio en Quito. Al poco tiempo dos indios sometidos a don Sebastián, que estaban pescando en el río Bunchi, encontraron cerca de su pueblo de Coacha al capitán Alonso Sánchez de Cuéllar, maestre del barco naufragado el 6 de enero con once españoles y cuatro negros. Deseoso de dar una prueba de su lealtad a la Corona, don Sebastián les acogió en su casa durante un mes antes de llevarles a San Mateo. Cuando estuvo listo para emprender el viaje hacia Quito, pasó de nuevo por el dicho pueblo para recogerles y dirigirse con su hermano don Antonio hacia la capital de la Audiencia adonde llegaron el jueves 6 de julio de 1600. El capitán Pedro de Arévalo, por orden de los oidores, se adelantó ocho leguas para ofrecer a los recién llegados “bastimentos, matalotaje y caualllos”. La recepción solemne se efectuó en la sala del Real Acuerdo de la suprema administración en presencia del presidente Miguel de Ibarra, de los oidores Juan del Barrio de Sepúlveda, Pedro de Aguiar y Acuña, Ferrer de Ayala, y del fiscal Blas de Torre Altamirano. El doctor Del Barrio se ocupó de la manutención de los huéspedes de la Audiencia.

En nombre de ellos, de sus propios hijos, deudos, parientes, descendientes y de los indios a ellos “subjetos”, don Alonso Sebastián y don Baltasar Antonio y sus hijos, se sometieron de su “propia y agradable voluntad” a la Corona real. Esta expresión, en sus labios, no era meramente convencional. No se presentaron los jefes zambos de Esmeraldas como los hijos de los esclavos que sometieron a los indios de la región por la violencia, sino como hijos y señores naturales de la tierra vinculados con los indígenas. Se situaron de un modo extraño en un contexto nítidamente feudal, dando a entender el texto que bien podrían extender su poder sobre los indios en el porvenir, si fuera conveniente para la misma Corona:

... nos entregamos y ofrecemos por basallos y sujetos de vuestra rreal perssona el Rey don philipe tercero deste nombre y los demas sus subçessores de su rreal corona de castilla y como a tal a nuestro rrey y señor natural damos la paz y obediencia de la dicha tierra y prouincia de las esmeraldas donde nosotros nacimos y nos emos criado y rresidido y bibimos y poseemos con nuestras mujeres hijos y descendientes deudos e yndios de la parte y parcialidades que en la dicha prouincia habitamos y tenemos y tubieremos y adquiriremos en su rreal nombre y para su rreal seruicio ...

Con este texto, los zambos pasaron de hijos de esclavos, aunque libres por su condición de hijos de indias, a señores feudales que, según los esquemas medievales, se ponían al servicio del rey a cambio del reconocimiento de sus feudos establecidos y de su posible extensión en conformidad con los intereses reales. Como en todo convenio de este tipo, se comprometieron los nuevos vasallos a no agredir a los otros vasallos del soberano, tratándose en este caso de los indios de paz, lo cual podía ser para la Audiencia una manera de controlar la “tiranía” de los zambos. Pero en realidad no renunciaron del todo a sus empresas dominadoras, y éste nos parece un elemento trascendental del acuerdo que no olvidaron los zambos en el futuro:

... y de no hazer la [la guerra] a los yndios comarcanos a las dichas prouincias que son y fueron xpianos y le ouieren dado paz y fueren sus obedientes vasallos, ni a otros algunos sin su expresa licencia y desta audiencia en su rreal nombre so pena de caer en mal casso si lo contrario de lo susodicho que ansi juramos y prometemos hizieremos.

Bien mirado la aparente evolución de la mentalidad de los Illescas disfrazaba su deseo de mantener e incluso aumentar el poder adquirido por su padre. Así las cosas, no había dificultad para que los Illescas y sus indios “sujetos” admitiesen juntarse en “pueblos formados en la parte y lugar que mejor pareciere”, según el principio colonial de la reducción por motivo religioso, siendo la fe cristiana el telón de fondo de cualquier pacto feudal. Fieles a la táctica ideada por el fundador de la línea prometieron seguir brindando su ayuda a los naufragados o viajeros que pasasen por su territorio, so pretexto del mismo pacto feudal. Tomadas estas

precauciones, manifestaron los zambos su voluntad de participar en la empresa del camino del mar a Quito. Así pues cada una de las dos partes sacaba un provecho de este acuerdo.

Efectivamente cumplieron los zambos lo prometido, como lo declaró en sus escritos administrativos el mismo doctor Del Barrio el 16 de marzo de 1601<sup>28</sup>. El 30 de diciembre de 1600 el padre Juan Bautista de Burgos informó al doctor Del Barrio de su estadía entre los zambos. El once de noviembre, día de San Martín, entraron en el pueblo que por este motivo llamaron San Martín de los Campaces. Construyeron una casa para el padre y una iglesia que se acabó para la Presentación de la Virgen, o sea el 21. En ella dijo la primera misa el mercedario con motivo de la fiesta de la Inmaculada, es decir el 8 de diciembre. Luego, según lo convenido, se dedicó el religioso a bautizar a la esposa, a los hijos, a los criados de don Alonso Sebastián y a los indios sometidos al zambo. Su regreso a San Mateo estaba previsto para el principio del mes de enero de 1601.<sup>29</sup>

La presencia del religioso fue el pretexto para adelantar una fiesta tradicional que solían hacer los zambos e indios cada seis años. La describió Baltasar de Medina en una carta al oidor fechada igualmente en 30 de diciembre:

Tambien quiero dar aviso de un brauo recibimiento que le hizieron al padre vicario toda la gente de esta tierra ; y es ansi que esta gente solian hazer una fiesta señalada, de seis años, y agora por la venida del Padre Vicario a esta tierra la hizieron antes del tiempo, y fue la fiesta que todos los mulatos y yndios, chicos y grandes, vinieron cargados de pajaros, de faisanes, de perdizes, y pabas y paugies y pajaros de mil maneras, y animalejos y sabandijas de muchas suertes. Que fue cierto, para reciuir gran contento, y duro la fiesta diez dias ...<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> “Libro donde se asientan los acuerdos que se hazen por el oydor mas antiguo desta rreal audiencia que reside en esta ciudad de San francisco de Quito ...”, in: Hugo Burgos G., *Primeras doctrinas en la Real Audiencia de Quito. 1570-1640 (P.D.R.A.Q.)*, Quito: Ed. Abya-Yala, 1995, págs. 377-379, 384-385.

<sup>29</sup> *P.D.R.A.Q., op. cit.*, págs. 371-373.

<sup>30</sup> *Id.*, págs. 374-375.

Así fueron testigos fray Juan Bautista y su compañero de un evento cuyo significado no entendieron. A juzgar por su periodicidad y su solemnidad, dicha fiesta correspondería a una manifestación de vasallaje de parte de los indios de la región para con don Alonso Sebastián. Pero, más que una prueba de adhesión, andando el tiempo, estos diez días de regocijo comunitario debieron de favorecer el surgimiento entre sus actantes de una toma de conciencia: la de pertenecer a un grupo social coherente y estructurado. A todas luces la presencia de los jóvenes servía para mantener y fortalecer estos lazos identificadores.

Obviamente habían evolucionado las relaciones entre los zambos y los indios. De la violenta dominación evocada por las primeras relaciones, justificada con los motivos que hemos intentado destacar, aquéllos, debido al continuo mestizaje físico y cultural, habían pasado a una actitud protectora. ¿No habría querido don Alonso Sebastián darle a entender su responsabilidad al fraile para que les informase de ella a las mayores autoridades del territorio? Esta referencia de Baltasar de Medina contribuye, a nuestro parecer, a aclarar las reticencias de los zambos a doblegarse a una voluntad ajena que no tomase en cuenta sus especificidades. La reducción al seno de la Iglesia y la sumisión a la Corona no significaban para ellos, ni mucho menos, el abandono de su identidad, sino su reconocimiento, e quizá su reforzamiento<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Nos parece muy idealizada la visión que suministra el padre Jorge Villalba Freire de la aparente sumisión de los mulatos: “La esclavitud no les hizo odiar a sus amos ni al hombre blanco; y tampoco quebrantó su dignidad humana, pues los vemos tratar de igual a igual, de potencia a potencia, con el gobierno real, y exigir condiciones razonables, convirtiéndose en una provincia confederada y amiga, bajo un mismo rey y un mismo presidente”. *In: El licenciado Miguel de Ibarra, sexto presidente de la Audiencia de Quito, su gobernador y capitán general, 1550-1608*, Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1991, pág. 177.

## FUENTES

- Archivo General de Indias, Sevilla (A.G.I.), Quito, 8, R. 14, N. 41.  
A.G.I., Quito, 209, L. 1, fol. 66r.  
A.G.I., Quito, 8, R. 20, N. 53, 1.  
A.G.I., Quito, 8, R. 21, N. 54, 1.  
Archivo Romano de la Compañía de Jesús (A.R.S.I.), Perú 22.  
Pallas, Jerónimo. Mission a las Indias. Con advertencias para los Religiosos de Europa, que lo huieren de emprender, como primero se vera en la historia de un uiage, y después en discurso. Al muy Ro Pe Mutio Vitelleschi VI Preposito General de la Compañía de Iesus. Por el Pe Geronymo Pallas de la misma Compañía (1620)

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, J. (1974) *El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas, Ecuador*.
- ALCINA FRANCH, J. (2001) *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, Madrid.
- ALCINA FRANCH, J.; MORENO, E. y PEÑA, R. de la (1976) "Penetración española en Esmeraldas: Tipología del descubrimiento", *Revista de Indias* 143, pp. 65-121.
- BAUMANN, H. y WESTERMANN, D. (1970) *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, París.
- BURGOS, H. G. (1995) *Primeras doctrinas en la Real Audiencia de Quito. 1570-1640* (P.D.R.A.Q.), Quito.
- CABELLO BALBOA, M. (1951) *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo (1586)*, Lima.
- CABELLO BALBOA, M. (1945) *Obras*, Vol. 1, Quito.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, F. *Historia General de la República del Ecuador*, T. 2 : 1891, T. 4 : 1893, Quito.
- JOEL MONROY L. FRAY (1935) *Los religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito*, T. 1, Quito.
- PHELAN J. L. (1967) *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*.
- PONCE LEIVA, P. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito*, T. 1: 1992, T. 2: 1994, Quito.

- RUEDA NOVOA, R. (2001) *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas*.
- RUMAZO, J. (1949) Investigación y compilación por “Representación de Fray Alonso de Espinosa a S. M. Solicita se envíe persona autorizada para reducir la provincia de Esmeraldas. 1585 - mayo 22 - Quito”, en: *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito (D.H.A.Q.)*, T. 5, Madrid.
- SAVOIA, R. (1988) *El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867)*.
- SOMMERVOGEL, C. s.j. (1896) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris.
- SZASZDI, A. (1987) “El trasfondo de un cuadro: “Los Mulatos de Esmeraldas de Andrés Sánchez Galque”, *Cuadernos Prehispánicos* 12, Valladolid.
- TARDIEU, J.-P. “La taxinomie du métissage en Amérique latine. Quelques aspects sémiologiques”, “Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale”, *Actas del coloquio organizado en la Sorbona por el C.R.A.E.C* del 28 y 29 de noviembre de 1997, “Les Langues néo-latines”, 305, 1998.
- VEGA, G. de la *Comentarios reales de los Incas*, Libro IX, cap. XXXI.
- VILLALBA FREIRE, J. (1991) *El licenciado Miguel de Ibarra, sexto presidente de la Audiencia de Quito, su gobernador y capitán general, 1550-1608*, Quito.
- VILLAVICENCIO, M. (1984) [1858] *Geografía de la República del Ecuador*, primera ed. en New York, 1858; Quito: 1984.



# RITUAL Y RESISTENCIA CULTURAL EN SANTO DOMINGO

Javier Laviña  
Universidad de Barcelona

La colonización española en Santo Domingo estuvo marcada por la esclavitud. En primer lugar llegaron esclavos ladinos que estaban al servicio de los oficiales reales o de los conventos de frailes<sup>1</sup> en la isla, estos esclavos provenían en gran parte de la península ibérica<sup>2</sup>, andaluces, levantinos o castellanos que tenían ya ese estatus jurídico en la metrópoli. Sin embargo, la realidad demográfica, pérdida de población indígena y económica, lavaderos de oro y pequeñas plantaciones azucareras, de la colonia se fue imponiendo y los esclavos tuvieron que participar en estos sectores productivos primarios.

La experiencia esclavista dedicada a la producción que los catellanos desarrollaron en Canarias con el cultivo y elaboración de la caña de azúcar se trasladó a Santo Domingo, una parte importante de la mano de obra siguió llegando de la península,

---

<sup>1</sup> Cfr. Sáez, José Luis. *La iglesia y el mundo esclavo en Santo Domingo. Una historia de tres siglos*. pp 28-32. Santo Domingo 1994.

<sup>2</sup> Cfr. Cortés López, José Luis. *La esclavitud negra en la España Peninsular del siglo XVI*. Salamanca 1989; Franco Silva, Alfonso. *La esclavitud en Andalucía 1450-1550*. Granada 1992, Heers, Jacques. *Esclavos y sirvientes en la España Mediterránea durante la Edad Media*. Valencia 1989; Hernando Josep. *Els esclaus islámicas a Barcelona: blancs, negres, llors i turcs. De la esclavitut a la llibertat*. Barcelona 2003. Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en Granada en el siglo XVI*. Granada 2000. Ares Queija, Berta y Stella, Alessandro. (coord). *Negros, mulatos, zambaigos. Derrroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla. 2000.

pero los esclavos ladinos se negaron a trabajar en la agricultura y minería y huían a los montes<sup>3</sup>.

Para solventar este problema se recurrió al tráfico del Mediterráneo pese a los problemas que podían suponer los negros islamizados por la mala influencia que pudieran ejercer sobre las poblaciones indígenas, pero la corona prohibió la presencia de moros en las colonias y se adoptó el tráfico con África subsahariana como solución más viable para el abastecimiento de la mano de obra esclava. La práctica que tenían los esclavistas peninsulares respecto a los negros islamizados era que les parecían más fáciles de convertir al cristianismo<sup>4</sup> que los esclavos moriscos o del Mediterráneo oriental, sin embargo, la corona prohibió también su presencia en las colonias<sup>5</sup>.

El recurso de mano de obra esclava negro africana fue tomando cuerpo y se inició, a pequeña escala<sup>6</sup>, un tráfico regular de esclavos, sin embargo, los africanos también plantearon algunos problemas en los nuevos territorios y la corona decidió prohibir la presencia de wolof en las Indias en septiembre de 1532, “por ser como diz que son soberbios e inobedientes y reboluedoers e incorregibles”<sup>7</sup>. El conjunto de prohibiciones y normas para admitir esclavos en América fue adquiriendo cuerpo legal; se regulaban las características religiosas o étnicas que debían tener los esclavos, con la prohibición expresa de moriscos, negros islamizados y wolof. De esta manera se iniciaba, así mismo, el proceso de

<sup>3</sup> Encinas, Diego de. *Cedulario indiano*. Libro IV, fol 384. Madrid 1946.

<sup>4</sup> Hernando, Josep. *Els esclaus islàmics a Barcelona: blancs, negres, llors i turcs. De l'esclavitud a la llibertat (s. XVI)*. pgs 172-202. Barcelona 2003.

<sup>5</sup> Encinas, Diego de. *Cedulario indiano*. Libro IV, fol 383-384. Real cédula que manda que no pasen a Indias esclavos ni negros que se hayan criado con moriscos, aunque sean de casta de negros. Valladolid 16 de julio de 1550. Madrid 1946.

<sup>6</sup> Es el período que Zeuske define como esclavitud sin imperio, Zeuske, Michael. *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklaverei Kultur und Emanzipation*. Zurich 2004.

<sup>7</sup> Encinas, Diego de. *Cedulario indiano*. Libro IV, fol 383. Madrid 1946.

estereotipación de las poblaciones esclavas en América que se mantuvo a lo largo de todo el periodo esclavista.

La incorporación de africanos supuso un nuevo elemento de complejidad social en el mundo americano, a las prácticas religiosas llevadas por los esclavos había que sumar las religiones indígenas más un catolicismo popular, alejado de los dogmas tridentinos. Los garantes de la fe tuvieron que emplearse a fondo para mantener a raya las prácticas religiosas surgidas al calor y lluvias de los trópicos y unas nuevas formas de religiosidad impregnaron la vida espiritual del Nuevo Mundo.

Si la población blanca estaba controlada, los intentos por controlar la vida espiritual de los esclavos fueron aún mayores, si cabe, sin embargo tanto los esclavos como los libres de color supieron mantener en la clandestinidad rituales y sistemas religiosos que han llegado hasta la actualidad.

## **LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS ESCLAVOS**

Desde los inicios de la colonización la corona española tuvo un especial interés en mantener la unidad religiosa en las colonias. De ahí las restricciones impuestas a importación de esclavos e las ciudades andaluzas, ya que muchos de ellos eran esclavos musulmanes. Para atajar el problema se acordó que sólo entrasen en las Indias de Castillas esclavos bozales del África Sub-sahariana. Pese a esta prohibición expresa, al menos en los primeros años, llegó un contingente importante de esclavos islamizados, sin embargo y pese a la preocupación de la corona, no parece que al medida surtiera un efecto ni tan siquiera disuasorio, muchos de los esclavos africanos que llegaron a América habían entrado ya en contacto con el islam, que tuvo una rápida expansión por África.

Los tribunales eclesíasticos se preocuparon de perseguir estas manifestaciones sin gran éxito, pero lo cierto es que las persecuciones puntuales de algunos delitos servían para mantener durante algún tiempo una cierta calma, los practicantes tuvieron

que buscar estrategias basadas en la discreción y el secretismo que les permitieron la supervivencia.

Los propietarios de esclavos tenían una gran preocupación por mantener la paz social en la colonia. Para ello contaban con la corona que limitaba la capacidad de movimiento de los esclavos mediante la legislación y con la iglesia que desarrollaba los mecanismos de control ideológico mediante la cristianización. Pese a los esfuerzos nunca se logró el sometimiento, pese a que muchos esclavos aceptaban su condición social.

## LA CRISTIANIZACIÓN EN EL ESPACIO RURAL

El control de la vida religiosa de los esclavos rurales dependía, al margen de las órdenes que dieran las autoridades, de los propietarios o mayorales que, además de preocuparse por la aplicación de las leyes, debían, y este era el objeto fundamental, dirigir la actividad productiva. Cuando la colonización se estaba consolidando y los esclavos eran ya una realidad social la corona ordenó a los obispos que a cuenta del diezmo pusiesen clérigos en las haciendas para cuidar de la salud espiritual de los moradores, especialmente de los esclavos<sup>8</sup>, para cumplir esta orden el regidor Alonso de Ávila elaboró un censo en el que se contabilizaban las fincas que había en la colonia y el número de personas que vivían en ellas<sup>9</sup>. Pese a la orden de la corona no parece que se construyeran capillas ni se dotaran de clérigos a las fincas, las dificultades para encontrar religiosos dispuestos a instalarse en el campo se impusieron a las órdenes reales.

Un siglo más tarde, pese a que el número de esclavos había disminuido notablemente, el obispo de Santo Domingo insistía en la necesidad de la cristianización obligando a los propietarios o mayordomos a enseñar la doctrina a los esclavos cada día antes de la cena y los domingos y festivos dos veces en el día, así como la

---

<sup>8</sup> Archivo General de Indias (A.G.I) Justicia leg. 12 CXLIX. Real Cédula para dotar de clérigos los ingenios y haciendas. Madrid 4 de febrero de 1533.

<sup>9</sup> A.G.I. Justicia Leg. 12 CXLIX . Relación de ingenios y haciendas. Santo Domingo 28 de julio de 1533.

obligación que tenían los propietarios de trasladar a los esclavos a las iglesias de los pueblos cercanos para que asistieran a la misa dominical<sup>10</sup>. El sínodo marcaba los castigos a los que se verían sometidos los amos si no cumplían las disposiciones sinodales, estas no sólo eran económicas sino que los propietarios podían ser llevados ante el Tribunal del Santo Oficio, si no enterraban a los esclavos bautizados en los cementerios.

Para comprobar si los propietarios y mayores cumplían las órdenes sinodales, se estableció que los sacerdotes indagasen en la confesión sobre el cumplimiento de sus obligaciones morales para con los esclavos, imponiendo penas económicas para quien impidiese el matrimonio entre esclavos y hasta la excomunión para quien diera refugio a los negros cimarrones; otras dos cuestiones sobre las que se pronunció el sínodo fue sobre el abandono de esclavos viejos o enfermos y sobre el trabajo de los esclavos en días festivos. Ambas cuestiones se prohibieron.<sup>11</sup> Pese a las buenas intenciones del arzobispo los propietarios siguieron actuando en función de la defensa de sus intereses.

Esta presión obligó a los dueños de esclavos a mantener, al menos, una apariencia de cristianización y a los esclavos el ocultar sus rituales bajo el manto de la iglesia. Las prácticas de rituales afroamericanos debieron estar muy extendidas, hasta el punto que en el primer código negro dictado para Santo Domingo se prohibía “a los negros esclavos atroparse o acuadrillarse so pretexto de atabales, bancos o nupcias con negros de otras haciendas”<sup>12</sup>, estas órdenes se repieron en todas las ordenanzas que se dictaron para América<sup>13</sup>, lo que demuestra la ineficacia de las órdenes reales o de

---

<sup>10</sup> A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Leg 93 doc, 67. Sínodo de Santo Domingo 30-VI-1610.

<sup>11</sup> A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Leg 93 doc, 67. Sínodo de Santo Domingo 28-X-1685.

<sup>12</sup> Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros en la América española*. p 170, Alcalá de Henares 1996.

<sup>13</sup> Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros...* pags, 170, 199, 250, 286.

los obispos y la capacidad de resistencia de los esclavos para mantener algunos rituales.

En el caso de esclavos que permanecían en los lugares de trabajo el control del grupo sólo podía afectar al horizonte cultural, de plasmación más difícil en el plano temporal y también, por lo tanto, menos palpable desde el punto de vista histórico porque muchas de las representaciones de orden religioso no quedaron recogidas en los testimonios escritos de propietarios ni de autoridades eclesiásticas de las colonias porque en apariencia no afectaba al desarrollo de la marcha de la hacienda. Los esclavos mantuvieron así las prácticas religiosas adaptadas a las nuevas circunstancias, lo que les proporcionaba espacios de libertad frente a los propietarios. Pese a las dificultades para conocer de forma clara cuáles eran estas prácticas podemos afirmar que los perseguidos por mantener culto demoníaco posiblemente estaban llevando a cabo rituales afroamericanos en los que se reafirmaban como grupo diferencial y que daba una cierta estructura social. El ritual recreaba un orden simbólico perdido por la esclavitud y restauraba el orden social los practicantes reconocían la autoridad religiosa del oficiante, al margen de cual fuera su estatus en la estructura interna de la dotación.

## **NEGROS LIBRES Y ESCLAVOS EN EL MUNDO URBANO**

La ciudad colonial representaba el poder de la monarquía, en ella se establecían las autoridades civiles militares y religiosas, de manera que el control podía ser más efectivo, sin embargo los libres de color se establecían en extramuros, porque así lo establecían las ordenanzas de las ciudades, de manera que estas zonas se convirtieron en espacios de libertad de los excluidos del sistema. Las normas de convivencia urbana respondían a los patrones de vida e intereses de los grupos dominantes y recurrían a las atribuciones de los alcaldes de barrio que debían velar por el cumplimiento de las mismas<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. Bernand, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid 2001; Chavez Carvajal. M<sup>a</sup> Guadalupe.

Entre los esclavos sospechosos de alterar el buen orden colonial estaban los conocidos como esclavos ganadores, que se alquilaban en la ciudad y sólo tenían que presentarse ante el amo para entregarle el salario acordado. El arzobispo de Santo Domingo se quejó a la corona del desorden moral que provocaban estos esclavos, especialmente las mujeres, que iban medio desnudas porque sus amos no les daban vestido y así provocaban a los hombres y cabía la posibilidad de que el patrimonio de los propietarios aumentase mediante la reproducción de las esclavas<sup>15</sup>. La corona dio apoyo al arzobispo pero la realidad de la ciudad no cambió y en 1719 se dio un bando de buen gobierno en el que se prohibía a los esclavos y esclavas vivir fuera de las casas de los amos para evitar escándalos y pecados públicos<sup>16</sup>. Ni este bando ni las posteriores ordenanzas de buen gobierno decretadas por el Cabildo de Santo Domingo pusieron fin a los desórdenes ni a los pecados públicos de los esclavos ganadores ni de los negros libres.

Pese a la vigilancia, los esclavos y libres de color de las ciudades aprovecharon espacios que les cedía el poder para mantener elementos culturales propios y diferenciados, que nosotros interpretamos como formas de resistencia a la transculturación, estos espacios eran las cofradías y algunas formas rituales de rendir tributo a los muertos.

Las cofradías de negros eran instituciones que estaban funcionando ya en España y que entre otras funciones servían para resolver conflictos sociales en el espacio de lo simbólico. Moreno en la obra citada habla de la preeminencia de paso que tenía la hermandad de los negros de Sevilla, sobre otras hermandades de

---

*Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*. Morelia 1994.

<sup>15</sup> Cfr. A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Leg 316. Carta del arzobispo de Santo Domingo, Antonio Álvarez de Quiñones al rey. Santo Domingo 10 de febrero 1713.

<sup>16</sup> A.G.I. Audiencia de Santo Domingo Leg. 254. Bando de buen gobierno del capitán general Fernando Constanzo y Ramírez, Santo Domingo 27 de marzo 1719.

blancos. De manera que las tensiones de color o estatus social que podían surgir en las relaciones entre las dos comunidades podían resolverse en el seno de la hermandad acogida en la iglesia.

Junto a esta característica, las cofradías eran sociedades de ayuda mutua y estaban constituidas en las iglesias bajo la advocación de un santo patrón. Los cofrades disfrutaban de cierto estatus y reconocimiento social, por pertenecer a la agrupación, y también formaron parte de las instituciones que promovían la integración social<sup>17</sup>.

En América las cofradías de gentes de color tuvieron las mismas funciones que en la península, y también cabe destacar su función social integradora de los esclavos en el mundo colonial, sin embargo los cofrades aprovecharon los resquicios que quedaban al descubierto para generar y mantener rasgos identitarios frente a otros grupos de la colonia. Las cofradías reorganizaron el caos social que supuso la esclavitud y sirvieron como base de la resistencia cultural afroamericana<sup>18</sup>. Estas instituciones se dieron, fundamentalmente, en las ciudades. Pero también encontramos cofradías de negros en zonas rurales, como la de san Juan en Baní.

En la colonia de Santo Domingo las cofradías de negros tuvieron un origen temprano, en 1592 se fundó en Santo Domingo la cofradía de negros de Nuestra Señora del Carmen y Jesús Nazareno, que celebraba actos religiosos en las vísperas de los santos patronos y salía en procesión los días que marcaban las ordenanzas de la cofradía. Esta no fue la única hermandad de negros de la isla. Sólo entre la ciudad de Santo Domingo y sus alrededores había 5 cofradías de negros y mulatos a fines del siglo XVII, que fungieron

---

<sup>17</sup> Cfr. Moreno, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla*. Sevilla 1997. Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en Granada...*pp 422-423. Granada 2000.

<sup>18</sup> Cfr. Friedemann, Nina, S. "Cabildos refugios de africanía en Colombia" *Montalban*, N° 5, pp 121-135. Caracas 1998. Laviña Javier. "Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad afroamericana". En VVAA. *Estrategias de poder en América Latina*. pp 151-164. Barcelona 2000. Tardieu, Jean-Pierre. *Los negros y la iglesia en Perú. Siglos XVI-XVII*. Quito 1977. 2 t.

como sociedades de adaptación al nuevo mundo pero también como comunidades de resistencia en la colonia.

Tanto las ordenanzas de las cofradías como sus actuaciones en público se sometían al poder del obispo y funcionaban como cualquier agrupación de esta naturaleza, al margen del color o el origen de sus integrantes. Sin embargo algún comportamiento en los barrios ocupados por negros, donde las cofradías tenían un mayor predicamento levantó las sospechas de las autoridades y la audiencia de Santo Domingo recibió la orden de investigar las actividades de estas agrupaciones. La audiencia contestó al rey que las cofradías de negros eran de una enorme piedad y que sus celebraciones estaban bajo control. Pese a este informe de la audiencia, las fiestas celebradas por las cofradías de negros duraban varios días y se tocaban atabales en honor de los santos; celebraciones festivas de carácter irregular, al menos por lo que hace referencia al toque de tambores<sup>19</sup>. El hecho de que las cofradías celebraran las festividades de sus santos con toques de atabales indica el trasfondo “afro” de la celebración. El tambor no sólo es un instrumento musical, en el caso de las celebraciones festivas afroamericanas sirve como elemento de comunicación con las divinidades.

Al margen de esta diferencia, el funcionamiento de las cofradías de negros con respecto a otras era también importante, en las cofradías de blancos las mujeres podían asistir a los capítulos que celebraban pero sus funciones quedaban reducidas a ser las esposas o madres de los cofrades, sin embargo, en las cofradías de negros y mulatos las mujeres tenían derecho a participar como cofrades, tenían derecho a voto y podían elegir los cargos representativos de las mismas<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Leg. 53. Informe de la Audiencia de Santo Domingo sobre el funcionamiento de las cofradías de negros. Santo Domingo 12 de diciembre de 1631. Laviña, Javier. “Afroamerikanischen. Feste un Toten Rituäl” *Comparativ*. 13 (2), pp 68-80. Leipzig 2003.

<sup>20</sup> Davis, Martha Ellen. *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicina populares*. p 199. Santo Domingo 1987. Larrazabal Blanco, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. p 136.

## RESISTENCIA Y RITUAL DE MUERTE

Las prácticas de origen africano fueron calificadas y perseguidas por las autoridades coloniales como expresiones religiosas heterodoxas y en muchos casos calificadas de demoníacas. Como consecuencia de las persecuciones que sufrieron los rituales afroamericanos sus prácticas se llevaron a cabo en las noches. Sólo tenemos informaciones sesgadas de estas prácticas en algunas zonas y de carácter discontinuo. Aparecen denuncias en momentos puntuales o en algún lugar concreto pero, tras la persecución de las mismas, no volvemos a tener referencias hasta pasado cierto tiempo. La ausencia de referencias a prácticas de origen africano no significa que la persecución hubiera surtido efecto; en muchos casos las prácticas se llevaban a cabo en áreas rurales, lejos del control de amos y de la iglesia, o bien los propietarios no denunciaban a los esclavos para evitar la pérdida de la mano de obra. Cualquier esclavo denunciado a un tribunal por prácticas heterodoxas era encarcelado, con lo que el amo perdía al trabajador durante el tiempo en que duraba la investigación más el tiempo que cumplía la condena, y si se volvía a incorporar nadie le garantizaba ni su estado de salud ni sus condiciones físicas. Los castigos que sufrían variaban desde la pena de azotes hasta la condena a trabajos al servicio de la corona, en galeras o en obras públicas o bien la cárcel. Ante la posibilidad de perder al esclavo los propietarios preferían no denunciar las prácticas. Así pues, bien por falta de control o bien para evitar las pérdidas económicas las intervenciones de las autoridades civiles o eclesiásticas eran escasas.

Entre estos escándalos públicos que se pretendieron atajar estaban los toques de tambor en los velorios. El problema debió ser de gran trascendencia porque en el primer código de negros redactado para Santo Domingo se prohibían estas manifestaciones

---

Santo Domingo 1967. Lambertus, Abelardo. "Aspectos históricos y sociológicos del culto a los luases en la República Dominicana" *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, N° 15, pp 171-182. Santo Domingo 1980

religiosas<sup>21</sup>. De nuevo el fracaso de su cumplimiento se manifestó en 1814 cuando el gobernador y capitán general de la colonia, Carlos Urrutia, emitió un bando de buen gobierno en el que: “a los negros de casta se les prohíbe que en los velorios de sus compañeros no hagan llantos al son de sus atabales, ni otros instrumentos teniendo por delante el cadaver, por ser esta una ceremonia propia de los usos supersticiosos de su tierra”<sup>22</sup>. La prohibición se hacía extensiva a fiestas de santos y de la cruz. Los velorios de muerto suponen una concepción de la vida y muerte muy próxima a la que tienen algunos pueblos de África. La muerte es una forma diferente de relación con los vivos y la realidad. Vida y muerte son inseparables e interdependientes, ya que la vida de un individuo tiene sentido en tanto pertenece a una comunidad y participa de los elementos sagrados de la misma. La muerte,

---

<sup>21</sup> Malagón Barceló, Javier. *El código negro carolino. Santo Domingo* 1974. En 1784 se volvió a redactar un nuevo código para Santo Domingo, que también publica Lucena en la misma obra código de legislación par el gobierno moral, político y económico de los negros de la isla Española. Capítulo primero. Del gobierno moral de los siervos, Ley 2. Prohibimos por esta razón bajo las mas severas penas las nocturnas y clandestinas concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren, o de sus parientes, a orar y cantar en sus idiomas en loor del difunto, con mezcla de sus ritos, y de hacer bailes que comúnmente llaman Bancos, en su memoria y honor, con demostraciones y señas (que anticipan regularmente antes de que expiren) indicantes del infame principio de que provienen en muchas de sus castas, singularmente en los Minas y Carabalies (de que hay el mayor numero), es a saber el de la Methempsychosis, aunque adulterada, o transmigración de sus almas a su amada patria, que es para ellos el paraíso mas delicioso. Por lo cual se deberá formar un breve tratado moral, dirigido a desterrar en los negros sus erróneas pero bien arraigadas, nociones e ideas, en las divinidades de su patria, según sus diferentes castas, que varían igualmente en sus ritos. Archivo General de Indias. Sección, Audiencia de Santo Domingo. Legajo 1034. Lucena *Los códigos negros en la América española*. Alcalá de Henares 1996. pagina 199.

<sup>22</sup> Archivo General de la Nación AGN (Santo Domingo). Archivo Real de Bayaguana. Libro 21. N°26.

entendida como un tránsito hacia otras formas de vida, precisa de una ritualidad que permita al espíritu del difunto su incorporación con los ancestros. Si no se lleva a cabo el ritual funerario el espíritu estará vagando sin encontrar reposo.

En otras prácticas con panteones menos complejos que los de origen yoruba toman protagonismo los cultos de muerte. El culto a los muertos formaba parte de la tradición de grupos africanos con sistemas religiosos menos elaborados; aunque también formaban parte de las religiones de origen yoruba. En aquellos casos la invocación al difunto pretendía no sólo rendir culto al espíritu del muerto sino también su integración en el más allá.

Si tenemos en cuenta el concepto complejo de alma en muchos sistemas africanos, puesto que hay varios estadios de alma, los cultos que se deben llevar a cabo son también en distintos tiempos correspondientes a cada estadio para que, finalmente, el alma del difunto encuentre su lugar<sup>23</sup>.

Los ritos y cultos a la muerte están influenciados por las creencias de los pueblos que los practican, si en el caso del Palenque de San Basilio el universo bantú marca los rituales de enterramiento en las comunidades afrodominicanas la práctica del vudú se entremezcla en el culto a los muertos.

A doce kilómetros al norte de Santo Domingo nos encontramos con la actual Villa Mella, población ocupada por gente de color. La presencia de negros en la zona se remonta a los inicios de la colonización por el establecimiento de ingenios azucareros en épocas tan tempranas como 1493. Desde entonces y hasta principios del siglo XX el azúcar marcó la dinámica poblacional. En primer lugar mano de obra esclava africana llevada a la colonia y posteriormente, en la época contemporánea se ha dado un flujo de trabajadores haitianos, que de forma estacionaria o definitiva, atraviesan la frontera en busca de oportunidades que no se encuentran al otro lado.

---

<sup>23</sup> Mulago, Vicente. *Simbolismo religioso africano*. Madrid 1979.

El origen de esta población parece congo y la cofradía del Espíritu Santo es la que más adeptos tiene sin olvidar otras prácticas muy influenciadas por el vudú haitiano.

Según la tradición local el Espíritu Santo se apareció llevando los “congos”, tambores de dos membranas que se toca con las manos; junto a estos dos tambores se toca la canoita, un idiófono sobre el que percute otro palo, el nombre le viene de la forma de canoa, el conjunto instrumental se completa con dos pares de maracas.

Tras la “aparición” del Espíritu Santo se fundó una cofradía en su honor para conmemorar la fiesta y encargarse de los ritos de entierro de los cofrades. La participación de los cofrades en las festividades y rituales es obligatoria porque de no hacerlo tendrían que asumir las consecuencias del incumplimiento<sup>24</sup>. En la cofradía del Espíritu Santo de Villa Mella, los cargos de los cofrades son hereditarios, del padre al hijo mayor y de la madre a la hija mayor<sup>25</sup>.

Entre los rituales de muerte se dan los propiamente dichos del velorio y del entierro, los celebrados en el noveno día, el cabo de año, toques en honor del difunto que se celebra en el primer aniversario y el banco, que se lleva a cabo a partir del tercer año de la muerte<sup>26</sup>. El primero de estos ritos supone la separación inicial del difunto y hay que prepararlo de forma adecuada. La preparación consiste en el lavado y vestido adecuado para el difunto, el vestido debe ser blanco y no tener bolsillos, el cuerpo debe ser colocado en un túmulo con los pies hacia la puerta, de esta forma encontrará el camino. Tras el entierro la casa donde murió

---

<sup>24</sup> Hernández Soto, Carlos. *Morir en Villa Mella. Ritos funerarios afrodominicanos*. Pp 27-34. Santo Domingo 1998.

<sup>25</sup> Davis, Martha Ellen, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*. Santo Domingo 1987.

<sup>26</sup> Para el ritual de muerte en Villa Mella ver, Hernández Soto, Carlos. *Morir en Villa Mella. Ritos funerarios afrodominicanos*. Pp 42-168. Santo Domingo 1998. Davis, Martha Ellen, *La otra ciencia. El vudú dominicano...* 190-203, Santo Domingo 1987. Rodríguez Vélez, Wendolina. *El turbante blanco*. Santo Domingo 1982.

queda vacía hasta la celebración del novenario porque los muertos están todavía presentes en ese tiempo. Para el velorio se tocan determinados toques de los congos mientras se rezan oraciones, los toques en los velorios son una tradición anterior al siglo XVIII, en la que como dije anteriormente, el código carolino prohibió este tipo de ritual, “prohibimos por esta razón bajo las más severas penas las nocturnas y clandestinas concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren o de sus parientes a orar y cantar en sus idiomas en loor del difunto con mezcla de sus ritos y de hacer los bailes que común mente llaman bancos, en su memoria y honor”<sup>27</sup>. Caben destacar tres cuestiones en esta prohibición, la primera la falta de eficacia de las prohibiciones, la segunda la capacidad de ocultar los ritos, que se han mantenido hasta hoy, y por último la coincidencia del nombre, al menos de la tercera despedida del difunto.

A partir del octavo día se realiza el novenario, donde de nuevo se reúnen los familiares y amigos y se inicia la fiesta. Se come, se bebe y se baila en memoria del fallecido. Desde este momento y hasta la celebración del banco, es decir hacia el tercer año, el espíritu del muerto está en un estadio intermedio, no es aceptado en el más allá de forma plena y es rechazado en el mundo de los vivos por los conflictos que puede producir. Las apariciones de los muertos se pueden dar tanto en ceremonias religiosas, prácticas de vudú, donde los muertos montan a los mediums y expresan sus deseos o quejas como en situaciones de la vida cotidiana, estas apariciones, presencia de los difuntos en el mundo de los vivos es una creencia casi generalizada en las comunidades afroamericanas; para evitar encuentros desagradables con los difuntos se exige a los familiares y amigos un conjunto de rituales que posibiliten el paso al más allá<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Malagón Barceló, Javier. *El código negro carolino*. P 164, Santo Domingo 1974.

<sup>28</sup> Cfr. Hernández Soto, Carlos. *Morir en Villa Mella...* Para el caso colombiano ver Friedemann, Nina S; Patiño Rosselli, Carlos. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. “El canto y el baile de muerto

La necesidad de los tres rituales de separación; entierro, novenario, cabo de año y banco muestran una concepción del alma entre los habitantes de Villa Mella con enormes similitudes a la de algunos grupos bantúes, entre cuyas creencias se encuentra que “la desmaterialización se realiza por etapas, a medida que el cadáver se descompone. Al principio de su vida nueva los espíritus de los muertos residen en el cementerio (en el bosque, a una cierta distancia de las casas de los vivos); de allí vienen durante la noche a visitar a sus familiares. ... La separación definitiva, o paso definitivo a otro mundo, se realiza el día en que se clausura el duelo con una fiesta, casi dos años después de la muerte. El heredero suplica al difunto que no regrese a importunar a los sobrevivientes. Pero nada impedirá a los ya muertos interesarse por todo aquello que de cerca o de lejos se refiere a su familia...”<sup>29</sup>.

Esta concepción africana de un alma que se incorpora por etapas al espacio de los muertos se aprecia en el caso del que hemos hablado. Los muertos, incorporados al más allá se hacen notar y están presentes en la vida cotidiana de muchos pueblos afroamericanos. Por lo que el ritual y la fiesta de la muerte son necesarios para que el espíritu pueda gozar de su nuevo estatus dentro de la sociedad.

Estos rituales que hoy en día se siguen practicando en la población de Villa Mella, y en otras comunidades afroamericanas formaron parte de la resistencia a la cristianización impuesta desde la colonia y, forma parte de los elementos identitarios de estas poblaciones y a la vez muestra como a partir de los cultos de muerte y otros cultos practicados por población de origen afro se generó una resistencia en el espacio ritual y simbólico, pese a que en muchos casos también se seguía el ritual católico estas otras

---

ayudan al difunto a irse de este mundo tranquilo y contento” p 71 Bogotá 1983. Schweglwer. Armin. “Chima ‘n “kongo”. *Lengua y rito ancestral en el Palenque de San Basilio* (Colombia). 2 vols. Frankfurt-Madrid 1996.

<sup>29</sup> Mulago, Vicente. *Simbolismo religioso africano*. pp. 190-191. Madrid 1979.

manifestaciones de religiosidad muestran la capacidad de resistencia en una de las situaciones más relevantes de la existencia del ser humano, la respuesta ante la muerte y las formas de rendir tributo a los difuntos.

## FUENTES

Archivo General de Indias (A.G.I) Justicia leg. 12 CXLIX.  
A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Leg 93  
A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Leg. 53.  
A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Leg 316.  
A.G.I. Audiencia de Santo Domingo Leg. 254  
A.G. I Audiencia de Santo Domingo. Legajo 1034.  
Archivo General de la Nación AGN (Santo Domingo). Archivo Real de Bayaguana. Libro 21.Nº26.

## BIBLIOGRAFÍA

ARES QUEIJA, B. y STELLA, A. (coord.), (2000) *Negros, mulatos, zambaigos. Derrroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla.

BERNAND, C. (2001) *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Madrid.

CHAVEZ CARVAJAL, M<sup>a</sup> G. (1994) *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*, Morelia.

CORTÉS LÓPEZ, J. L. (1989) *La esclavitud negra en la España Peninsular del siglo XVI*, Salamanca.

DAVIS, M. E. (1987) *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*, Santo Domingo.

ENCINAS, D. (1946) *Cedulario indiano*. Libro IV, Madrid.

FRANCO SILVA, A. (1992) *La esclavitud en Andalucía 1450-1550*, Granada.

- FRIEDMANN NINA, S. y PATIÑO ROSELLI, C. (1983) *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*, Bogotá.
- FRIEDMANN NINA, S. (1998) “Cabildos refugios de africanía en Colombia” *Montalbán*, Nº 5, pp 121-135, Caracas.
- HEERS, J. (1989) *Esclavos y sirvientes en la España Mediterránea durante la Edad Media*, Valencia.
- HERNÁNDEZ SOTO, C. (1998) *Morir en Villa Mella. Ritos funerarios afrodominicanos*, Santo Domingo.
- HERNANDO, J. (2003) *Els esclaus islámicas a Barcelona: blancs, negres, llors i turcs. De la esclavitud a la llibertat*, Barcelona.
- LAMBERTUS, A. (1980) “Aspectos históricos y sociológicos del culto a los luases en la República Dominicana”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, Nº 15, pp 171-182, Santo Domingo.
- LARRAZABAL BLANCO, C. (1967) *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, Santo Domingo.
- LAVIÑA, J. “Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad afroamericana” en GARCÍA, P.; GUSSINYER, J.; IZARD, M.; LAVIÑA, J.; PIQUERAS, R.; TOUS, M.; ZUBIRI, M<sup>a</sup> T. (2000) *Estrategias de poder en América Latina*. Pp 151-164, Barcelona.
- LAVIÑA J. (2003) “Afroamerikanischen. Feste un Toten Ritual” *Comparativ*. 13 (2), pp 68-80, Leipzig.
- LUCENA SALMORAL, M. (1996) *Los códigos negros en la América española*, Alcalá de Henares.
- MALAGÓN BARCELÓ, J. (1974) *El código negro carolino*, Santo Domingo.
- MARTÍN CASARES, A. (2000) *La esclavitud en Granada en el siglo XVI*, Granada.
- MORENO, I. (1997) *La antigua hermandad de los negros de Sevilla*, Sevilla.
- MULAGO, V. (1979) *Simbolismo religioso africano*, Madrid.
- RODRÍGUEZ VÉLEZ, W. (1982) *El turbante blanco*, Santo Domingo.

- SÁEZ, J. L. (1994) *La iglesia y el mundo esclavo en Santo Domingo. Una historia de tres siglos*, Santo Domingo.
- SCHWEGLER, A. (1996) "Chima 'n "kongo". *Lengua y rito ancestral en el Palenque de San Basilio (Colombia)*. 2 vols, Frankfurt-Madrid.
- TARDIEU, J.-P. (1977) *Los negros y la iglesia en Perú. Siglos XVI-XVII*, 2 vols, Quito.
- ZEUSKE, M. (2004) *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklaverei Kultur und Emanzipation*, Zurich.

# FRONTERAS MOVEDIZAS: LA CIUDAD Y EL ARRABAL DE PANAMÁ EN EL S. XVIII

Silvia Espelt Bombín  
Universidad Newcastle

A través de un conflicto que se produce entre 1754 y 1755, esta ponencia presentará una aproximación a los africanos y afroamericanos libres en la ciudad de Panamá en el s. XVIII.<sup>1</sup> Me centraré en el análisis de la respuesta que presentaron el alférez Raymundo Gomez y su hermano Gabriel Gomez, mulatos propietarios de una tienda, a un bando emitido en 1754 por el Gobernador Manuel de Montiano, que prohibía a la población de color el ejercicio del oficio de mercader y la tenencia de tiendas en el Intramuros de la ciudad de Panamá.<sup>2</sup> Con este caso de estudio quiero demostrar que la sociedad panameña del s. XVIII no era dualista, dividida en la elite blanca por un lado y las castas por el otro, si no que existía la movilidad social y había un grupo de afroamericanos económica y socialmente emergentes.

El contexto de este conflicto es un pleito comercial que se desarrolló desde el año de 1711 hasta finales de la década de 1760,

---

<sup>1</sup> Este estudio de caso forma parte de mi tesis doctoral, que está en proceso de elaboración, sobre Africanos y Afroamericanos en la Ciudad de Panamá en el s. XVIII. Algunas de las ideas e interpretaciones sugeridas en esta ponencia pueden variar a medida que el contexto del caso de estudio se complementa con el análisis de otra documentación de la época.

<sup>2</sup> He optado por dejar los nombres y apellidos tal y como están en los documentos, razón por la cual el apellido Gómez no está acentuado. Para el caso de los hermanos Gomez, consultar Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHNM), Consejos, legajo 20627. Castillero Calvo trata este conflicto en su artículo de 1999.

en el que la elite blanca y criolla promovió e impuso de forma progresiva una serie de normas legales restrictivas sobre la libertad de comercio de la población de color.<sup>3</sup> En 1711 sólo se prohibió que los esclavos fueran vendedores ambulantes pero, a lo largo de las siguientes décadas, se legisló en contra de que la población de color libre fuera dueña de tiendas en el Intramuros y pudiera comerciar con sedas, lencerías u otros géneros nobles, y especies al por menor.

Antes de proceder a analizar el caso propuesto, y para una mejor comprensión de la importancia de estas medidas restrictivas, conviene presentar brevemente la situación económica, social y político-administrativa del Istmo de Panamá en el s. XVIII.

## **EL ISTMO DE PANAMÁ EN EL S. XVIII**

Durante el segundo y tercer cuarto del s. XVIII, el Istmo experimentó un período de declive económico. Hay varios factores que contribuyeron a esta crisis económica, principalmente la destrucción de las defensas de Portobelo por parte de Vernon, el fin de las Ferias de Portobelo en 1739, la extinción del régimen de flotas y la recepción errática del situado procedente del Perú. No contribuyeron a mejorar la situación los incendios que asolaron la ciudad de Panamá y su Arrabal en 1737, 1756 y 1781, la inclusión del Istmo de Panamá en la jurisdicción del Virreinato de Santa Fé, y la supresión de la Audiencia de Panamá en 1751.<sup>4</sup> Paralelamente, se produjo un aumento del contrabando durante la primera mitad del siglo y las tres últimas décadas, de manera que el historiador Alfredo Castillero Calvo propone que esta fue una de las actividades por las cuales la economía del Istmo no colapsó, juntamente con la trata esclavista, el situado, y un precario mantenimiento del comercio.<sup>5</sup>

---

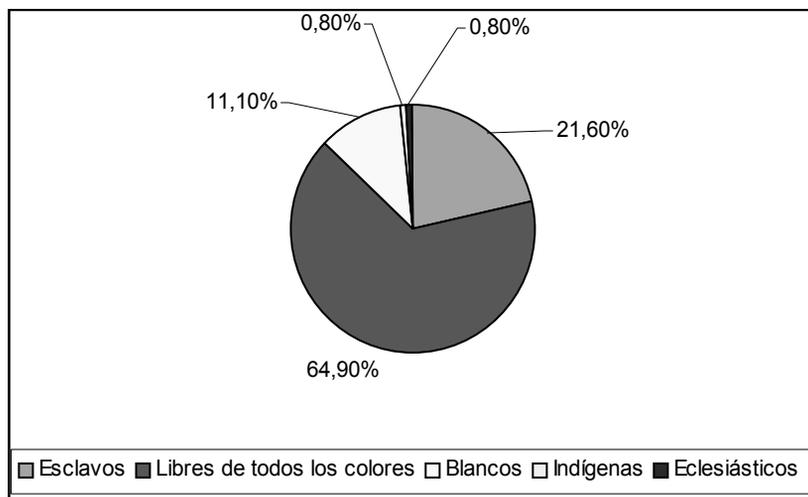
<sup>3</sup> En los documentos consultados para Panamá a mediados del s. XVIII, se denomina población de color a negros, mulatos, mestizos, zambos y otras castas.

<sup>4</sup> Vila Vilar (1989: 733-734, 736-737); Araúz (1980: 19-21).

<sup>5</sup> El aumento del contrabando durante la primera mitad del siglo se produjo en gran medida por el asiento y el navío de permiso concedidos

La población del Istmo decreció progresivamente a lo largo del siglo, de tal modo que pasó de tener 69.539 habitantes en 1736 a 62.655 habitantes en 1780, obviando la población que quedaba fuera del control español. Esta tendencia poblacional cambió en las dos últimas décadas del siglo, ya que en 1803 la población había aumentado hasta 87.412 habitantes.<sup>6</sup>

El siguiente gráfico muestra la composición socio-racial de la ciudad de Panamá en 1790:<sup>7</sup>



---

por España a Inglaterra a raíz de la Paz de Utrecht de 1713. Consultar Castillero Calvo (2004b: 457-487); Araúz (1980: 34); Vila Vilar (1989: 733). Por otro lado, algunos autores, entre ellos Araúz, Jaén Suárez, y Porras, han propuesto que durante la segunda mitad del s. XVIII se produce una ruralización del país. Castillero Calvo sostiene la posición contraria. Al respecto, consultar: Castillero Calvo (2004b: 480-487); Araúz (1980: 22); Jaén Suárez (1977: 61-74); Porras (1953: 355-414).

<sup>6</sup> Araúz (1980:22-23) propone que durante el s. XVIII se experimentó un crecimiento demográfico que alcanzó su clímax en la década de 1840, basado en la aculturación de indígenas y la ampliación del contingente militar en el Istmo.

<sup>7</sup> Figueroa Navarro (1978: 12); Castillero Calvo (2004a: 287); Montero Atencio (1973: 184).

A partir de este esbozo poblacional se puede observar que más de las tres cuartas partes de la población de Panamá era de color. La ciudad de Panamá no era una excepción en el Istmo, ya que en 1754, Portobelo presentaba un cuadro étnico muy parecido: de 1738 habitantes, el 84,56 % de la población era de color, siendo un 24,56% de ellos esclavos.<sup>8</sup>

## **LA ESTRUCTURA URBANA DE LA CIUDAD DE PANAMÁ**

La actual ciudad de Panamá se fundó en 1673, después de que la anterior fuera atacada y destruida por Henry Morgan en 1671. En el momento de diseñar la nueva Panamá, se planteó la necesidad de combinar la función comercial con la defensiva. En consecuencia, la planificación de la ciudad siguió el modelo ortogonal típico de las ciudades coloniales hispanas, con una plaza mayor alrededor de la cual se agrupaban los edificios más importantes, y a su vez se rodeó por una muralla.

El elemento más importante a destacar en la nueva ciudad de Panamá es la distribución espacial de los habitantes. Según Castillero Calvo, el intramuros fue dividido en 300 lotes, que se asignaron a los 300 vecinos de los grupos dominantes, mayormente formados por españoles y blancos criollos, que se trasladaron a ella con sus esclavos domésticos. El resto de la población, negros, mulatos, zambos, mestizos, indígenas y blancos pobres, se asentaron en el Arrabal de Santa Ana, alrededor de la parroquia del mismo nombre, a cierta distancia de las murallas.<sup>9</sup> En consecuencia, algunos autores sostienen que la ciudad de Panamá se convirtió en una ciudad elitista, ya que la parte de la población que no estaba físicamente asentada en el intramuros, era la misma que quedaba excluida en mayor medida de los sectores dominantes

---

<sup>8</sup> El Censo de 1754 incluye el pueblo de Palenque, cercano a Portobelo. “Informe del Gobernador de Portobelo sobre los lugares anexos a su jurisdicción, y numero de personas que se hallan de existencia”, Portobelo, 9 de Septiembre de 1754. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Gobierno, Audiencia de Panamá, 130, N. 26.

<sup>9</sup> Castillero Calvo (1999a, 2004a, 2004b).

de poder (excluyendo a los esclavos, que vivían en el Intramuros, pero que su estatus jurídico les impedía ocupar cargos de relevancia en la ciudad).<sup>10</sup>

## ANTECEDENTES Y CONTEXTO DEL CASO DE ESTUDIO

El caso de estudio que quiero analizar, la respuesta de los hermanos Raymundo y Gabriel Gomez al auto del Gobernador Montiano de 1754, se enmarca en el pleito comercial que he mencionado en la introducción, y que se desarrolla de 1711 a 1765.

El origen del conflicto se dio en 1711, cuando los mercachifles, vendedores ambulantes blancos, solicitaron que se prohibiera a esclavos y esclavas la venta ambulante.<sup>11</sup> Las amas (“*matronas viudas*”) de esos esclavos recurrieron primero al Procurador General y posteriormente a la Audiencia de Panamá para que sus esclavos pudieran ejercer la venta ambulante, pero los mercachifles ganaron en ambos casos.

A partir de esa fecha, a las peticiones de los mercachifles se les unieron las de los comerciantes españoles y criollos dueños de tiendas en el Intramuros de la ciudad. A lo largo del siglo se solicitaron medidas cada vez más restrictivas respecto a la libertad de comercio de la población de color, tanto esclava como libre. Y a pesar de que en 1725 los Mercachifles solicitaron que se prohibiera ser vendedor ambulante a los libres de color, la Audiencia no lo mandó hacer efectivo hasta 1737.

Un cambio importante se produjo en 1749 cuando, a petición de los mercachifles, el gobernador de Panamá, Dionisio de Alcedo y Herrera, prohibió a “*ninguna Perzona, dequalquiera estado, calidad y condición que sean Negras, Mulatas y Gente de Color de esta Ciudad Vecinos y Moradores de Ella...*”, vender por las calles géneros y mercancías de Castilla, vender estos géneros en tiendas

---

<sup>10</sup> Leis (1999: 31-44); Castellero Calvo (2004a: 285-312).

<sup>11</sup> Los Mercachifles son definidos por la documentación de la época como “los mercaderes que por menor venden por las calles”. En: AHNM, Consejos, 20627: “Informe de Geronymo Macias de Sandoval”, de 8 de Noviembre de 1759.

situadas en el Arrabal y obligó a la introducción en el Intramuros de la Ciudad las tiendas que pudieran vender esa mercancía legalmente.<sup>12</sup>

Esta medida tan restrictiva se justifica en el mismo documento alegando que en el Arrabal de Santa Ana se comerciaba abiertamente mercancía de Castilla, a pesar de que era ilegal. Y la razón por la que se quería regular esta venta ilícita, además de por la política de supresión del contrabando que se daba en el Istmo, es que estos vendedores no pagaban los impuestos sobre las mercancías.<sup>13</sup>

Quizás la emisión de este auto de 1749 tenga que ver con el vencimiento de la exención del pago del derecho que alcabalas que la ciudad de Panamá había conseguido como consecuencia, en parte, de la destrucción ocasionada por el incendio de 1737. Por lo tanto, y los comerciantes habrían tenido que volver a pagar impuestos sobre los productos, y por eso reclamaban un mayor control sobre la venta de los mismos.<sup>14</sup>

## EL CASO DE ESTUDIO

A finales del mes de noviembre de 1754, treinta y cuatro mercaderes propietarios de tiendas de la ciudad de Panamá se reunieron en una Junta. En ella, escogieron a cuatro diputados a los que dieron poderes para que representaran sus intereses ante las autoridades. Los apoderados presentaron al Comisario de Comercio del Perú las siguientes peticiones:

---

<sup>12</sup> Consultar AHNM, Consejos, 20627: Auto de Dionisio de Alcedo y Herrera de 27 de septiembre de 1749.

<sup>13</sup> El Gobernador Dionisio de Alceda y Herrera fue nombrado para intentar frenar el gran volumen de contrabando que pasaba por el Istmo, así que no sería ajena a su política la proclamación de un Auto restringiendo la venta ilegal. (Araúz 1980: 21).

<sup>14</sup> Consultar AHNM, Consejos, 20627, y el “Informe del estado de la Ciudad de Panamá y solicitud de prórroga de la suspensión del pago de las alcabalas”, Ciudad de Panamá, 1753. AGI, Gobierno, Audiencia de Panamá, 107.

La repetición del bando de 1749 prohibiendo el comercio ambulante por parte de la población de color;

La prohibición de venta de especies al por menor en las pulperías, y que sólo se pudieran vender comestibles;

La obligación de introducir todas las tiendas (o *bancos* o *camillas de viento*) que vendieran productos de Castilla en el Intramuros (justificando esta petición en la existencia de una ley de Castilla que ordenaba que todas las tiendas estuvieran en el interior de las ciudades);

La prohibición a toda persona que no fuese “español legítimo” de tener tienda pública de mercader. Específicamente, los mercaderes consideraban que no se podía permitir la existencia de “...*Personas indeseantes en el exclarecido Cuerpo de nuestro Comercio, causandole corrupcion dañosa*”, alegando que hasta ese momento, el cuerpo de comerciantes había tenido como miembros a “*personas españolas y limpias de toda mala raza*”.<sup>15</sup> Alegaban también que era de entre el cuerpo de los Mercaderes que surgían los hombres que ocupaban los cargos políticos de responsabilidad en el Istmo (regidores, veinticuatro, alcaldes...) y que por ello había que mantener condición de hidalguía de sus miembros. En consecuencia, exigían que los que quisieran ser mercaderes tendrían que demostrar su origen en la Aduana y el Registro.

El Comisario de Comercio del Perú accedió a esta petición de los Mercaderes, y el 28 de noviembre emitió un bando a su favor. Pero el Gobernador de Panamá, Manuel de Montiano, declaró nula esta providencia, alegando que el Comisario de Comercio no tenía jurisdicción sobre esos aspectos, y que se había extralimitado en sus funciones.

Sin embargo, la revocación del bando por parte del Gobernador fue por motivos de competencia jurisdiccional, no porque el bando fuera inadecuado. Así, el 20 de diciembre de 1754 Montiano emitió un Auto que prohibía a “los de color” la tenencia de tiendas, otorgándoles cuatro meses de plazo para retirar y vender las mercancías de Castilla que tuvieran en las tiendas, y cerrarlas.

---

<sup>15</sup> Informe de Don Manuel Cordero, Panamá, 8 de Diciembre de 1754. AHNM, Consejos, 20627. Manuel Cordero era uno de los apoderados de los comerciantes.

Posteriormente, Montiano ordenó que se notificara a la población de color que era dueña de tiendas en el Intramuros que tenían que entregar la llave de las mismas, para poder llevar a cabo un inventario de las mercancías '*comprometidas*' que tenían en las tiendas. Además, para evitar que los dueños introdujeran más mercancías, también tenían que aceptar que las tiendas se cerraran con un candado desde el momento en que se comunicara el Auto.

En el momento de emisión del Auto, hubo tres personas propietarias de tiendas en el Intramuros que fueron consideradas mulatas. Una de ellas era Martín de la Calle, pero presentó un certificado conforme era blanco. Las otras dos eran los hermanos Raymundo y Gabriel Gomez, copropietarios de una tienda en el interior de la Ciudad de Panamá.

Cuando el escribano que se ocupaba del caso intentó comunicarles el Auto, ambos rehuyeron escucharle y darse por enterados, y no le dieron la llave de la tienda alegando múltiples excusas: que tenían otros recados más urgentes antes de acompañarle a la tienda; que uno de ellos estaba enfermo y no podía recibirle; que la llave la tenía el otro hermano. Para agravar la cuestión, los hermanos Gomez fueron acusados por los apoderados de los mercaderes blancos de introducir mercancía de Castilla en su tienda durante la noche, contraviniendo la orden del Gobernador.

En consecuencia, el 23 de diciembre se dio orden de encarcelamiento para Gabriel Gomez, pero no para su hermano, por desobedecer el Decreto, e igualmente se le requisó la llave de la tienda. Al día siguiente, los Gomez enviaron una carta al Gobernador en la que le solicitaron que "... se sirva de suspender por aora las dichas Providencias y admintirnos a Juicio contencioso dandonos traslado de los fundamentos con que seno pretende remover para alegar, y probar lo que nos conbenga, manteniendonos en el interin en la actual posecion de la tienda..."<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Esta y todas las citas que siguen sobre la carta presentada por los hermanos Gomez, se pueden consultar en AHNM, Consejos, 20627, *Carta de Raymundo Joseph y Gabriel Gomez al Gobernador de Panamá*, diciembre de 1754.

Es importante remarcar que los hermanos Gomez esquivaron y evadieron al representante del gobierno para evitar que se les comunicara el Auto que les obligaba a cerrar la tienda. Es interesante este hecho, primero porque muestra un signo de resistencia que acarreó la cárcel para uno de los hermanos, y también porque en la carta en la que piden la merced, alegan que nunca se les ha comunicado debidamente su obligación de entregar la llave.

En esa carta al Gobernador, Raymundo y Gabriel Gomez presentaron los motivos por los cuáles debían permitirles mantener la tienda. Estos motivos fueron una respuesta al contenido de la petición que los delegados del Gremio de los Mercaderes blancos hacen al Cónsul del Comercio del Perú. Dada la importancia de esta carta para el caso de estudio, la analizaré detalladamente.

Alegaron que abrieron una tienda en el Intramuros porque el oficio de platero ya no les daba suficientes ingresos, y esa era la única opción para poder mantener a su dilatada familia. Además, tuvieron que abandonar el oficio de plateros porque estaban gravemente enfermos (escupían sangre por la boca). Asimismo, pedían que se tomara en consideración que su opción de abrir una tienda debía ser alabada, porque otros oficiales de platero habían optado por abandonar la ciudad o se habían vuelto holgazanes, mientras que ellos estaban contribuyendo a la economía de la ciudad y de su tierra.

Con esta justificación, los hermanos Gomez podrían querer remarcar que la razón por la que abrieron una tienda no fue su ambición personal, si no que la situación económica y su estado de salud no les dejaron más salida que dedicarse al comercio. Al mismo tiempo, subrayaban que ellos eran ciudadanos honrados que se preocupaban por el mantenimiento económico del Istmo y de la ciudad.

Criticaban a los Mercaderes blancos afirmando que, “los denominados Mercaderes que lo pretenden no pueden constituir Cuerpo de Comercio capaz de incomodar en los pueblos a sus naturales, ni son Otra cosa que una congregazion de hombres aplicados al trabajo que si fueron Plevellos en España no los puede hazer nobles la Mercancía, y sifueron Ydalgos ò dicho exerzicio los aya supositado no tienen derecho ni privilegio alguno para excluir

alos que no le sean iguales en Calidad.” Sugerían además que no todos los españoles pasaron a las Indias con las licencias necesarias de la Casa de Contratación, y que no todos los Mercaderes de la Ciudad de Panamá eran hidalgos, sino que habían muchos plebeyos, incluso de “*peor condición*” que los mismos mulatos; la única diferencia es que desde el momento en que los españoles se hacían ricos, no se les pedían referencias. Pedían que, así como no se prohibía comerciar a los gitanos o descendientes de moriscos, los mercaderes blancos no tenían derecho a negarles a los mulatos el ejercer como comerciantes. Más aún, sugerían que, a pesar de mulatos, ellos eran hijos de un matrimonio sin rasgo de servidumbre, de calidad tan honrada a su abuelo le dieron una dispensa para ser escribano real, y algunos de sus familiares son clérigos y escribanos públicos.

Con estos alegatos, los hermanos Gomez no sólo demuestran que eran una familia relevante en la ciudad de Panamá, si no que también eran conscientes de la discriminación que sufrían por el hecho de ser miembros de las castas, y que conocían el oficio de comerciante y las leyes que lo regían mejor de lo que podría suponer el alegato del punto anterior de que era lo “único que les permitiría mantener a su dilatada familia”.

Presentan dos leyes reales, una de Castilla y la otra de Partida, que permiten a cualquiera puede ser mercader, incluso los esclavos con permiso de sus amos. A modo de ejemplo, presentan las ciudades de México y Lima, donde hay mulatos, cuarterones y mestizos con tiendas abiertas, y negros que son mercachifles.

Esto demuestra que los hermanos Gomez, y posiblemente las personas que les daban apoyo, tenían un conocimiento de la situación en que otros africanos y afroamericanos vivían en el resto de América, perfectamente comprensible al ser Panamá uno de los principales lugares de tránsito de las colonias españolas.

Finalmente, remarcan que su afán no es pertenecer un gremio de tenderos o mercaderes blancos, y que tampoco quieren los privilegios que éstos tienen. Su afán es mantener sus tiendas y poder vivir de ellas, cumpliendo con las leyes ordinarias.

En definitiva, mostraban al Gobernador que eran conscientes, a pesar de todas las peticiones anteriores, de su estatus inferior, y que no pretendían acaparar importancia económica y social, a

pesar de que su petición comportaba la aceptación de un ascenso social.

Durante los días de Navidad que van del 25 de Diciembre de 1754 al 8 de Enero de 1755, no consta documentación sobre el caso. El primer documento que consta en el pleito comercial es una carta fechada en 8 de enero de 1755. En ella, Nicolas Antonio de Palma, uno de los diputados del Gremio de Comerciantes, solicitaba explicaciones al Gobernador sobre porqué no se les había comunicado que los hermanos Gomez tenían una dispensa del gobernador, fechada en el día 7 de enero, que les permitía mantener la tienda abierta, hecho que habían descubierto el día 8 de enero cuando procedían a hacer un inventario de la misma.

La breve respuesta de Montiano a Nicolas de Palma incluía las siguientes líneas: *“Respecto de que la licencia concedida a Raymundo y Gabriel Gomez, fue un privilegio particular concedido por las justas causas que alegaron, y se tubieron presentes, y que por no ser materia contenciosa, no sepuso con los autos...”*

Este hecho comporta que los hermanos Gomez, a pesar de no haber actividad administrativa y política durante los días de Navidad, consiguieron que su petición fuera escuchada y aprobada por el Gobernador, quien consideró que su causa era tan justa que no había ninguna necesidad de seguir por la vía judicial, sino que les concedió una dispensa (o gracia) personal.

Más importante aún, consiguieron que, a pesar de las alegaciones durante los meses siguientes de los representantes del gremio de los comerciantes, el Gobernador Montiano decidiera no reabrir el caso. Las razones que dio el Gobernador fueron que sería peligroso continuar con el contencioso, porque se acaba de descubrir una conspiración para asaltar a los propietarios ricos del Intramuros por parte de un grupo de gente de color liderados por un zambo, y porque había mucha gente de color viviendo en la ciudad de Panamá. Además, en Febrero de 1755 se había producido un levantamiento esclavo en la ciudad de Portobelo, hecho que no contribuía a mitigar los miedos del Gobernador, y la necesidad de crear una estabilidad.

La decisión del Gobernador Manuel de Montiano fue remitir el caso al Virrey de Santa Fé. No fue hasta 1759 que el entonces Virrey de Santa Fe, Joseph Solís Folch de Cardona, se pronunció

respecto al caso de los hermanos Gomez. Es relevante remarcar que durante esos cuatro años, la tienda de los hermanos Gomez permaneció abierta, y que nadie intervino para cerrarla.

Por lo tanto, en 1759 el Virrey de Santa Fé emitió un bando en que se les permitía mantener la tienda abierta, y se extendía el derecho a sus descendientes y a toda la familia. Para ese mismo año, en la ciudad de Panamá había dos tiendas más que estaban fuera de la legalidad, perteneciendo una de ellas a un mulato, Carrasquilla, y la otra a un indígena. En 1760, el mismo Virrey emitió un decreto que permitía el comercio y la tenencia de tiendas a los mulatos, cuarterones y mestizos en la Ciudad de Panamá.

A pesar de este triunfo aparente, desde 1759 el gremio de los comerciantes blancos volvió a organizarse para recuperar la prohibición del comercio para los de color, y el pleito legal les llevó a un segundo Decreto en Santa Fé (1762) emitido por el nuevo Virrey, Pedro Messia de la Cerda, que prohibió el comercio a la población de color de la ciudad de Panamá.

No fue hasta 1765 que el pleito quedó definitivamente resuelto.

El Consejo de Indias emitió una sentencia que permitió la tenencia de tiendas y el comercio a la gente de color libre, exceptuando a los negros. Esta exclusión puede ser muestra de

## CONCLUSIONES

Hay varios aspectos que quiero resaltar del estudio de caso que acabo de presentar. El primero de ellos, la resistencia presentada por parte del Alférez Raymundo Gomez y su hermano Gabriel Gomez a la prohibición de mantener su tienda abierta. Resistencia física ejemplificada en evitar ser comunicados el Auto que les obligaba a cerrarla, y evitando dar la llave para que se llevara a cabo el inventario, a pesar de que a uno de ellos le acarreó la cárcel.

Por otra parte, quiero resaltar el conocimiento de los hermanos Gomez, y de las personas que les asesoraron, de la realidad en otras ciudades de América, de las leyes y procedimientos judiciales. También lo es que resaltarán la honradez de su familia, las dispensas recibidas anteriormente por otros miembros de su

familia para ocupar cargos de escribanos y clérigos, y su propia incapacidad (enfermedad) para realizar un oficio en “*más adecuado a su origen*”. Por lo tanto, eran plenamente conscientes del lugar que les estaba reservado en la estratificada sociedad colonial, pero también de los medios y recursos que podían utilizar para adaptarla a sus necesidades.

Es significativo que la respuesta del Gobernador fuera concederles un privilegio particular, es decir, una dispensa, y considerar que no era necesario seguir por la vía judicial. Si se tiene en cuenta los cargos desempeñados por sus familiares y por ellos mismos, se puede sugerir que la realidad social de la ciudad de Panamá era muy diferente de lo que querían pretender los comerciantes. A pesar de que la elite criolla y blanca quería mantener una división entre ellos y el resto de las castas o “los de color”, para el siglo XVIII y en sólo tres generaciones, encontramos que en la familia Gomez, hubo un escribano real, dos escribanos municipales, un clérigo y dos comerciantes, todos ellos con dispensa para poder ejercer su oficio, y con contactos suficientes entre la elite de la ciudad de Panamá para poder intervenir en su favor.

Esto lleva a sugerir en la posibilidad de que existiera un grupo de familias mulatas y mestizas, entre ellos la familia Gomez, que formaba un grupo económico y socialmente emergente, que se distinguía de la población de color sin capacidad económica. Esta afirmación se veía reforzada por el siguiente caso. A pesar de que en el caso de estudio que he presentado, los hermanos Gomez luchan por mantener su tienda a título individual, a finales de la década de 1750 y durante toda la década de 1760, los comerciantes de color recurrieron su caso agrupados en el “Gremio de los de color”. Los apoderados de este Gremio de los de color serán el alférez Gabriel Gomez, Ascensio Carrasquilla y Pedro Rangel.

Por otro lado, la pretendida construcción de la ciudad de Panamá de tal forma que separara de forma clara la elite blanca de las castas, en este caso a través de la muralla que separaba el centro de la ciudad y el Arrabal de Santa Ana, y el control del comercio, no era una realidad. Las continuas solicitudes de mercachifles y mercaderes de que se prohibiera el comercio ambulante por parte de los de color esclavos y libres, la solicitud de que las tiendas tenían que estar en el Intramuros, y que las

bodegas del Arrabal no podían vender mercaderías de Castilla y otros productos, demuestra que la actividad comercial estaba muy lejos de quedar bajo control de la elite, y la muralla no actuaba de barrera real entre las castas y la elite urbana.

Se podría afirmar que esta permeabilidad de las murallas se favoreció por los tres incendios que sufrió la ciudad de Panamá a lo largo del s. XVIII (1737, 1756 y 1781), que provocaron la destrucción de muchas de las casas y la redistribución de la población, tanto del Intramuros al Arrabal, como viceversa en el caso de las tiendas. Consta en la documentación que después del primer incendio de 1737, gran parte de la elite abandonó la ciudad, yéndose al campo o estableciéndose en el Arrabal, contribuyendo a la descentralización del comercio, en un periodo caracterizado por el auge del contrabando.

## FUENTES PRIMARIAS

- Archivo Histórico Nacional Madrid (AHNM):  
Consejos, 20627.  
Archivo General de Indias (Sevilla):  
Gobierno, Audiencia de Panamá, 130, N. 26.  
Gobierno, Audiencia de Panamá, 107.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARAÚZ, C. A. (1980) *La independencia de Panamá en 1821: antecedentes, balance y proyectos*, Panamá: Dirección de Turismo Histórico, Social e Interno del Instituto Panameño de Turismo.
- CASTILLERO CALVO, A. (dir) (2004a) *Historia General de Panamá*, Vol. I, Tomo I: “Las sociedades originarias – El orden colonial”, Panamá: Comité Nacional del Centenario de la República.
- CASTILLERO CALVO, A. (dir.) (2004b) *Historia General de Panamá*, Vol. I, Tomo II: “El orden colonial”, Panamá: Comité Nacional del Centenario de la República.

- CASTILLERO CALVO, A. (1999) "Conflictos sociales y vida urbana: El Paradigma Panameño", *Revista Lotería*, n° 426, Panamá, pp. 60-86.
- COPE, R. D. (1993) *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison: University of Wisconsin Press.
- DE LA GUARDIA, R. (1977) *Los Negros del Istmo de Panamá*, Panamá.
- DIAZ, M. E. (2000) *The Virgin, the King and the Royal Slaves of El Cobre. Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780*, Stanford: Stanford University Press.
- ESPELT BOMBIN, S. (2006) "Color y orden urbano en Panamá, s. XVIII", En Vvaa : *Homogeneidad, diferencia y exclusión en América. X Encuentro/Debate América Latina Ayer y Hoy*, Barcelona, pp.345-354.
- FIGUEROA NAVARRO, A. (1978) *Sociología del Arrabal de Santa Ana en Panamá (1750-1850)*, Panamá: Impresora Panamá.
- GARAVAGLIA, J. C., MARCHENA, J. (2005) "La sociedad colonial ibérica en el siglo XVIII", volumen II en FONTANA, P. (dir.) *América Latina de los orígenes a la independencia*. Barcelona: Editorial Crítica.
- JAÉN SUÁERZ, O. (1998) *La Población del Istmo de Panamá. Estudio de Geohistoria*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- LEIS, R. (1999) "La ciudad imaginada: las aristas del poder" en *Revista Lotería* 427, Panamá, pp. 31-44.
- MENA GARCÍA, M. C. (1997) *La Ciudad de Panamá en el s. XVIII. Trazado urbano y técnica constructiva*. Panamá: Editorial Portobelo.
- MONTERO ATENCIO, J. A. (1973) *Economía y sociedad en Panamá en el s. XVIII. Un ensayo de demografía*. Tesis inédita de la Universidad Complutense de Madrid.
- MÖRNER, M. (1967). *Race mixture in the History of Latin America*. Boston: 1997.
- PORRAS CASTRO, H. F. (1999) "Papel histórico de los grupos humanos de Panamá" en VVAA *Grupos humanos, Nación e Independencia de Panamá*, Panamá, pp. 355-414.
- RUBIO, A. (1999) *La ciudad de Panamá*, Panamá.

- SCOTT, J. C. (1985) *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, New Haven.
- TELLO DE UGARTE, A. M. (1977) *Panamá en la segunda mitad del s. XVIII. Factores de Unión y Separación con el virreinato de Nueva Granada*. Tesis inédita de la Universidad Complutense de Madrid.
- VILAR VILAR, E. (1989) "Panamá" en *Historia General de España y América*. Tomo XI-2: *América en el s. XVIII. La Ilustración en América*, Madrid, pp. 733-743.

# LA LUCHA TERRITORIAL SARAKAKA, SIGLOS XVII-XXI

Richard Price  
College William and Mary

En un caso histórico que será presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en algún momento de 2007, los Cimarrones Saramakas lucharán nuevamente por sus derechos territoriales contra el gobierno de Surinam. El gobierno sostiene que, legalmente, el territorio Saramaka le pertenece al Estado y que, por lo tanto, es legítimo que el Estado lo ofrezca en arriendo a las compañías multinacionales de extracción de oro y madera sin tener en cuenta la opinión de los Saramakas, como lo ha estado haciendo desde hace muchos años. Los Saramakas dicen que los derechos sobre su propio territorio se basan en un tratado del Siglo XVIII con los colonizadores holandeses y en el Artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Si los Saramakas ganan el caso, su victoria establecería de una vez por todas los derechos de los indígenas y los cimarrones sobre sus territorios tradicionales en toda América.

Debe aclararse desde el principio que, de acuerdo con el abogado en derechos humanos Fergus MacKay:

Los Cimarrones se consideran y son percibidos como distintos culturalmente de otros sectores de la sociedad surinamesa y se regulan de acuerdo con sus propias leyes y costumbres<sup>1</sup>. Como

---

<sup>1</sup> Aloeboetoe et al. Case. Reparations (Art. 63[1] of the American Convention on Human Rights), Judgment of September 10, 1993. Traducción: « En lo que a esto respecta, la evidencia muestra que... los miembros de la tribu... están gobernados por sus propias normas. ... En

tales, cumplen los requisitos de pueblos tribales de acuerdo con los criterios de definiciones internacionales y mantienen derechos similares a los de los pueblos indígenas bajo las leyes internacionales<sup>2</sup>. La Comisión Interamericana de los Derechos Humanos y la Corte han considerado varios aspectos de la historia, cultura y organización social de los Saramakas durante los trámites relacionados con el caso *Aloeboetoe et al contra Surinam*<sup>3</sup>. Tanto la Corte como la Comisión... tratan a los Cimarrones de Surinam como pueblos indígenas y se aplican las mismas normas y reglas como ocurriría en los casos relacionados con los pueblos indígenas<sup>4</sup>.

En primer lugar, analicemos los reclamos de los Saramakas con base en el tratado. En septiembre de 1762, representantes del Gobierno Colonial Holandés viajaron a contracorriente por el río Surinam, bastante río arriba de la plantación más distante de los

---

el caso que surja alguna disputa en torno a esta cuestión, los Saramakas no la submiten a los tribunales ordinarios, y no se presentan en los juzgados para resolver las cuestiones mencionadas. Cabe resaltar que, en el caso que nos ocupa, Surinam reconoció la existencia de un derecho consuetudinario' para los Saramakas. » [para. 58] Véase también, inter alia, Ellen-Rose Kambel y Fergus MacKay 1999:66-70, y Transcript of the Testimony of Richard Price in the Aloeboetoe Et Al Case, Corte Interamericana de Derechos Humanos (1993), págs. 93-94.

<sup>2</sup> Véase, Proposed American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su 1333 sess., 26 febrero 1997, en OEA/Ser.L/V/II.95.doc.7, rev. 1997, págs 654-676, art. 1(2); International Labour Organization Convention No. 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries 1989, Artículo 1, y World Bank Operational Directive 4.20 on Indigenous Peoples (1991).

<sup>3</sup> Aloeboetoe et al. Case. Reparations (Art. 63[1] of the American Convention on Human Rights), Judgment of September 10, 1993. Series C No. 15. Véase también Report No. 03/90, Case 10.150, Suriname, OEA/Ser.L/V/II.77 doc. 23 1990.

<sup>4</sup> Este párrafo es citado del "Memorandum," fechado de 15 febrero 2005, escrito por Fergus MacKay, abogado de los Cimarrones Saramakas en el caso 12.338.

blancos, hasta la embocadura de la Sara Creek. Entretanto, los representantes de los Cimarrones Saramakas viajaron varios días río abajo desde sus poblados, muy adentrados en el bosque tropical, para reunirse con ellos y firmar un tratado de paz con sus antiguos amos. El 19 de septiembre de 1762, estos hombres sellaron el tratado que acabó con casi un siglo de contienda, cuando los líderes de ambas partes se cortaron las muñecas y mezclaron su sangre (junto con caolín y otros ingredientes) en una vasija de calabaza, antes de que cada hombre, blanco y negro, "bebieran el juramento sagrado"<sup>5</sup>.

El Artículo 3 del tratado, el que tiene que ver con el territorio, indica simplemente:

Ellos [los Saramakas] continuarán viviendo en el mismo territorio donde tienen sus poblados en la actualidad, y si llegaran a desear mudarse a otra zona, deben informar al gobernador [colonial] y no se mudarán hasta que reciban un mensaje de que tal desplazamiento ha sido aprobado.

Este tratado entre los Saramakas y el gobierno colonial de Surinam se renovó en 1835. Los términos del nuevo acuerdo le permitieron a los Saramakas continuar residiendo en su territorio tradicional, así como especificar los límites al norte de esa zona ("dos días a remo río arriba desde [el puesto militar] Victoria").<sup>6</sup>

Los Saramakas, como otros Cimarrones de Surinam, consideran sus tratados históricos con los colonizadores como algo sagrado y eterno. Desde su perspectiva, la independencia de Surinam en 1975 no cambió de ninguna forma la validez de los acuerdos entre los Saramakas y el gobierno del país. Para los Saramakas, los tratados establecieron su derecho eterno a vivir en el territorio por el que pelearon y murieron sus antepasados, el área río arriba desde las plantaciones más distantes de los blancos. Desde el punto de vista de los Saramakas, la tierra es suya, y no de nadie más, para usarla como mejor les convenga.

---

<sup>5</sup> Véase Richard Price 1983a:167-181, Price 1983b:36-40, 159-165, y Bilby 1997.

<sup>6</sup> Anon., "Politieke contracten met de Boschnegers in Suriname." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 71(1916):371-411, citación de pág. 385.

La Republica de Surinam, que reemplazó a la colonia holandesa luego de su independencia en 1975, interpreta de otra manera los acuerdos de la época colonial, alegando que no fueron hechos por el Estado actual y que ya no son válidos<sup>7</sup>.

Este es el centro, por lo tanto, del primero de los desacuerdos a ser adjudicados por la Corte.

En segundo lugar, repasemos los reclamos territoriales de los Saramakas con base en la Convención Americana sobre Derechos Humanos. El Artículo 21 ("Derecho a la Propiedad Privada") de la Convención, de la cual Surinam es signatario, establece:

1. Toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes. La ley puede subordinar tal uso y goce al interés social.

2. Ninguna persona puede ser privada de sus bienes, excepto mediante el pago de indemnización justa, por razones de utilidad pública o de interés social y en los casos y según las formas establecidas por la ley.

Tanto los Saramakas como el gobierno están de acuerdo en que la Constitución de Surinam no reconoce los derechos a la propiedad colectiva (es decir, los derechos de un pueblo o una tribu) y que los Saramakas, por lo tanto, no tienen el "título legal" sobre sus tierras de acuerdo con la Constitución de Surinam. El Estado de Surinam alega que, ante la falta de tales títulos legales, todo el territorio Saramaka pertenece por omisión al Estado. Los Saramakas, sin embargo, en reclamo de que su territorio tradicional de hecho les pertenece sin importar si a actual constitución de Surinam lo reconoce o no, alegan que el Estado los ha estado privando de sus derechos humanos de disfrutar de su propiedad, como fue establecido en el Artículo 21 de la Convención Americana.

En suma, el tratado del siglo 18 y la Convención Americana del siglo 20 forman la base legal para la querrela de los Saramakas contra el Estado de Surinam, que será adjudicada en 2007 por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en San José de Costa Rica. Los Saramakas exigen que su territorio tradicional les

---

<sup>7</sup> Richard Price, "Executing Ethnicity: The Killings in Suriname." *Cultural Anthropology* 10(1995):437-471, en particular pág. 456.

pertenece, mientras el Estado de Surinam sostiene que le pertenece al Estado. Lo que está en juego es no sólo quién es el propietario del territorio y puede vivir en él, sino también quién tiene los derechos a las ganancias provenientes de la extracción de oro y la madera que se realice dentro de ese territorio, y quiénes tienen los derechos de decidir quién puede participar en tales actividades.

Veamos ahora los antecedentes históricos de este caso, desde los inicios del siglo XVII hasta los sucesos más recientes, que culminaron en la organización de los Saramakas para llevar ante una corte internacional su lucha con el gobierno de su propio país.

Desde hace mucho tiempo, los cimarrones de Surinam han sido la población de cimarrones más grandes del hemisferio: en la actualidad, suman alrededor de 120,000 personas. Ellos son los más independientes de todos los pueblos cimarrones en América, de punto de vista cultural, político y económico. En los últimos 50 años, ellos son también los más asediados por las fuerzas que provienen más allá de sus fronteras.

Los Saramakas —uno de los dos grupos más importantes de los cimarrones de Surinam, con 55,000 personas— son descendientes de africanos importados a la colonia de Surinam al fin del siglo XVII y el comienzo del siglo XVIII para trabajar en la caña y otros cultivos de exportación. La mayoría de sus antepasados escaparon de las plantaciones de Surinam entre 1690 y 1712. La mayoría había pasado poco tiempo como esclavos, muchas veces periodos de meses más que de años. En el momento de su fuga, no obstante, la mayoría hablaba la lengua Dju-tongo o la cercana lengua Sranan-tongo, a partir de las cuales ellos desarrollaron muy rápidamente su propia lengua distintiva, el Saramaka. Mientras enfrentaban el desafío de la construcción de instituciones —políticas, familiares, religiosas—, libraban una guerra contra los colonizadores y trataban de sobrevivir en un ambiente ajeno y hostil, los Saramakas recurrieron a las inmensas riquezas de sus antepasados africanos. Los prófugos, que luchaban por su supervivencia individual y colectiva, tenían incentivos fuertes para la rápida construcción de una nación. Los ladrillos de su estructura social se volvieron pronto clanes por línea materna (matri-clanes), de los cuales existe alrededor de una docena en la actualidad. Cada

clan tiene uno o varios capitanes y, por costumbre, tiene la propiedad colectiva de la tierra en la que sus miembros viven, labran la tierra, cazan y pescan.

Los colonizadores reservaron castigos especiales para los esclavos capturados: desjarretarlos (un método que consiste en cortarle los tendones de las corvas a una persona para que no pueda correr ni caminar normalmente), amputarles las extremidades y varias penas de muerte por tortura. A principios del siglo XVIII, Herlein informó que un prófugo Saramaka capturado, "cuyo castigo debe servir de ejemplo para los demás", fue sentenciado a que lo descuartizaran vivo y tiraran los trozos al río. Lo tumbaron en el suelo, con la cabeza apoyada en una viga grande. Del primer golpe que le dieron, en el abdomen, le reventaron la vejiga, pero él no emitió el menor sonido; el segundo golpe de hacha intentó desviarlo con la mano, pero le segó la mano y el alto vientre, sin que tampoco emitiera ni un sonido. Los esclavos hombres y mujeres se reían, diciéndose unos a otros: "¡Eso es un hombre!" Finalmente, el tercer golpe, en el pecho, lo mató. Le cortaron la cabeza y el cuerpo lo cortaron en cuatro trozos que hundieron en el río.

Varios años después, cuando dos expediciones militares enviadas contra los Saramakas capturaron a algunos miembros de una aldea, el tribunal criminal profirió las siguientes sentencias:

El negro Joosie será colgado en la horca mediante un gancho de hierro que le atraviese las costillas, hasta que muera. Será decapitado y su cabeza será exhibida sobre una estaca cerca de la ribera del río, donde quedará a merced de los buitres. En cuanto a los negros Wierrie y Manbote, serán amarrados a una estaca y quemados vivos a fuego lento, mientras son torturados con hierros al rojo vivo. Las negras Lucretia, Ambira, Aga, Gomba, Marie y Victoria serán amarradas a una cruz para ser despedazadas vivas y decapitadas, y sus cabezas serán expuestas cerca de la ribera del río, sobre estacas. Las negras Diana y Christina serán decapitadas con un hacha y sus cabezas serán exhibidas en postes cerca de la ribera del río.

No voy hablar hoy de las grandes expediciones organizadas por los colonos contra los Saramakas durante muchas décadas. Basta decir que después de casi cien años de guerra continua, los colonos

decidieron buscar una paz permanente con sus ex esclavos. En 1762, como hemos recordado, se firmó un tratado de paz. Los Saramakas no debían atacar la colonia ni sus plantaciones. Los colonos no enviarían fuerzas militares contra los Saramakas nunca más. Los Saramakas no debían recibir a nuevos cimarrones que lograran escapar de los colonos. Los colonos debían enviar cada año una gran cantidad de mercancías a los Saramakas: desde tela y ollas hasta escopetas y pólvora. Por su parte, los Saramakas, como hemos visto, tendrían que dejar sus aldeas en el mismo sitio donde se encontraban y no mudarse sin avisar a los colonos. Para los Saramakas, este último acuerdo del tratado de 1762 sirve como base para la idea de que les pertenece todo aquel territorio tradicional.

En la década de 1960, cuando Sally Price y yo comenzamos a hacer trabajo de campo entre los Saramakas, habían pasado ya 200 años de paz entre los Saramakas y el gobierno colonial. Los antropólogos se referían todavía a los Saramakas como una "tribu" que funcionaba como "un Estado dentro de un Estado". Los Saramakas, como otros pueblos cimarrones, atendían sus asuntos políticos y judiciales bajo la autoridad de líderes máximos y capitanes locales. Los forasteros los conocían por prácticas exóticas como la poligamia, la adivinación, la posesión de espíritus, la escarificación del cuerpo y el culto a sus antepasados, así como por sus distintivos estilos de música, baile, artes plásticas y otros innumerables aspectos de la vida diaria que reflejaban una inflexible herencia de independencia y una diferencia radical con otras poblaciones de Surinam. Las relaciones que los Cimarrones tenían con el mundo externo se limitaban básicamente a los viajes de trabajo de los hombres, que les proporcionaban el efectivo necesario para comprar jabón, sal, herramientas, tela, queroseno, utensilios de cocina y otras necesidades para la vida en los pueblos enclavados en el bosque tropical. Los Saramakas sentían un tremendo orgullo por los logros de sus antepasados heroicos y, en general, seguían siendo los amos de su reino forestal.

Durante el pasado medio siglo, el mundo de estos pueblos ha sufrido transformaciones drásticas. La primera incursión importante ocurrió en la década de 1960, cuando el gobierno colonial de Surinam, en colaboración con la multinacional

estadounidense del aluminio Alcoa, se apropió (sin consulta ni compensación) de la tierra donde vivían 43 pueblos<sup>8</sup> que le daban alojamiento a unos seis mil Saramakas: casi 50% de la tierra (unos 1,400 kilómetros cuadrados) que habían sido garantizados bajo el tratado del siglo 18. El propósito era construir una presa hidroeléctrica con el fin de proveerle energía a la fundición de aluminio de Alcoa, cerca de la capital, Paramaribo. Durante este periodo también hubo una modernización relativamente gradual entre los Cimarrones: motores fuera de borda que les facilitaron la movilidad dentro y más allá del interior, la construcción de pistas de aterrizaje en el interior, radios y grabadores de cinta que permitieron una comunicación más cercana con la costa, generadores impulsados por gasolina en algunos de los pueblos que permitieron llevar iluminación eléctrica y un refrigerador ocasional, y un aumento de las escuelas misioneras que prepararon a los muchachos, y a veces a las muchachas, para sus contactos con los Criollos y otros pueblos no Cimarrones.

En la década de 1970, hubo transformaciones más drásticas, cuando Surinam cortó sus lazos con Europa y se volvió una república independiente. Este cambio tuvo consecuencias profundas para los Cimarrones por lo que se refiere a soberanía territorial, independencia política, integridad cultural y oportunidades económicas, por no mencionar problemas básicos de salud y dignidad personal. Surinam se volvió independiente de los Países Bajos en 1975. Desde entonces, el Estado de Surinam ha estado aplicando una política cada vez más militante y destructiva contra los Cimarrones, despojándolos eficazmente de sus derechos a la tierra y sus riquezas potenciales, además de poner en peligro su derecho de existir como un pueblo distinto. En 1980, el ejército de Surinam tomó el poder en un golpe de estado y el país cayó en una espiral descendente que continúa hasta hoy: una economía que se desploma, una fuga de cerebros masiva y un aumento notable de la pobreza, las drogas y los delitos. En 1986, cuando estalló la guerra civil entre los Cimarrones y el ejército nacional, miles de Cimarrones huyeron y cruzaron la frontera hacia la Guayana

---

<sup>8</sup> El cálculo de pueblos inundados varía entre 28 y 43, según si incluyan aldeas pequeñas.

Francesa: unos 10,000 Cimarrones Ndyuka en calidad de refugiados, confinados a campamentos rodeados por alambre de púas, e innumerables más (principalmente Saramakas) como inmigrantes clandestinos que trataron de construir una nueva vida, tratando al mismo tiempo de permanecer invisibles a las autoridades francesas, acusadas con la expulsión de ilegales. La lucha que de 1986 a 1992 enfrentó a los Cimarrones con el ejército nacional de Surinam, trajo a la memoria muchos de los horrores que sufrieron sus primeros antepasados para alcanzar la libertad. Las medicinas africanas que quedaron enterradas durante 200 años fueron desenterradas y llevadas al campo de batalla. Los hombres y muchachos Cimarrones, a menudo armados con escopetas de caza, se enfrentaron con un ejército equipado con armas automáticas, tanques y helicópteros artillados que arrojaban NAPALM. Pueblos enteros fueron arrasados, particularmente en la región Cottica Ndyuka, y los soldados gubernamentales mataron a centenares de mujeres y niños con machetes y balas.

En 1992, cuando se declaró el fin oficial de la guerra civil, se cerraron los campamentos de refugiados en la Guayana Francesa y sus ocupantes recibieron permisos de residencia o enviados de regreso a Surinam. En cuanto a los "ilegales" restantes en la Guayana Francesa, que ahora suman varios miles, la calidad de vida generalmente sube o baja dependiendo de las decisiones tomadas en París sobre la política de inmigración. En 1997, por ejemplo, los hombres Saramakas de varias zonas rurales en la Guayana Francesa nos dijeron que habían enviado de vuelta a sus mujeres a Surinam porque ellas no podían correr lo suficientemente rápido cuando los gendarmes hacían incursiones en sus establos y le prendían fuego a sus casas. En la actualidad, en medio de un clima posterior a los ataques terroristas del 11 de septiembre y con el ministro del Interior Nicolás Sarkozy combatiendo la inmigración a lo largo de Francia, el gobierno se ha vuelto aún más agresivo con los Cimarrones que residen ilegalmente en la Guayana Francesa. Hoy, aproximadamente un tercio de todos los Saramakas viven en la Guayana Francesa, la mayoría de ellos ilegalmente, y otro 15% dentro y en los alrededores de la capital de Surinam, Paramaribo.

Aproximadamente la mitad de los Saramakas, unas 25,000 personas, continúa manteniéndose en las riveras superiores del Río Surinam, el área que es el centro de esta demanda.

Entretanto, en Surinam, la vida de los Cimarrones se ha transformado, quizás irreparablemente, con pobreza y desnutrición desenfundadas, la degradación grave de los recursos educativos y médicos, y la propagación del SIDA y la prostitución. La restauración oficial de la paz en 1992 tuvo un precio, pues los Saramakas y otros Cimarrones fueron empujados a firmar un acuerdo con el Estado que se enfocó en los derechos a la tierra, los minerales y otros recursos naturales, todos los cuales son reclamados ahora oficialmente por el Estado. El gobierno se ha embarcado en un programa riguroso que apunta a la unificación legal, la homologación y, finalmente, la apropiación de sus minorías Cimarronas (así como las amerindias), insistiendo en que bajo la ley de Surinam, ni los Cimarrones ni los pueblos indígenas tienen ningún derecho especial y que hay que darle prioridad a "los intereses del desarrollo general del país", algo que significa cada vez más los intereses privados de los funcionarios del gobierno y sus camaradas. Gran parte del bosque por el que los antepasados de los Cimarrones derramaron su sangre fue subastado en la década de 1990 por el gobierno federal a las corporaciones madereras y mineras de China, Indonesia, Malasia, Australia, Canadá, Estados Unidos y Brasil. Esas corporaciones han traído maquinaria pesada al territorio de Saramaka, han construido caminos a través del bosque y, desde hace ya varios años, han estado explotando sus minas y bosques, afectando gravemente la agricultura, la caza y la pesca de los Saramakas. En varias ocasiones, el gobierno de Surinam ha enviado soldados al bosque para proteger a las empresas chinas y otras firmas extranjeras de los Saramakas, prohibiéndole a las mujeres Saramakas, por ejemplo, que participen en sus granjas de subsistencia.

En octubre del 2000, la Asociación de las Autoridades Saramakas (capitanes locales que representan a los clanes matrilineales que poseen las tierras tradicionales de los Saramakas) presentaron la Petición 12.338 ante la Comisión

Interamericana de los Derechos Humanos en Washington, DC<sup>9</sup>. Dos años después, a solicitud de los abogados de los Saramakas, yo sometí un informe en respaldo a las medidas precautorias, que incluyeron secciones tituladas "Amenazas inmediatas al ambiente forestal y su efecto en la dieta y en la cultura material", "Amenazas inmediatas a la vida religiosa de los Saramakas", y "Amenazas a la supervivencia cultural: el espectro del Etnocidio"<sup>10</sup>. Este informe acompañó la solicitud de los Saramakas a la Comisión para que ordenara la suspensión inmediata de las actividades de explotación minera y forestal en su territorio. En agosto de 2002, la Comisión emitió medidas precautorias, en las cuales le pidieron al Estado de Surinam que "tome las medidas apropiadas para suspender todas las concesiones, incluso los permisos y las licencias por la industria maderera y la exploración de minas y otras actividades de desarrollo de recursos naturales en tierras usadas y ocupadas por los 12 clanes Saramakas, hasta que la Comisión haya tenido la oportunidad de investigar las demandas sustantivas formuladas en el caso".

En marzo de 2006, la Comisión sometió su informe final del caso de acuerdo con el Artículo 50 de la Convención Americana, y le pidió a los Saramakas que sometieran alguna información final, antes de que el caso pasara oficialmente a la Corte para juicio. A continuación, resumo la información sometida por los abogados de los Saramakas y que perfila el caso que presentarán a la Corte el próximo año.

Los Saramakas empiezan alegando que "sin derechos territoriales garantizados, la integridad física y cultural del pueblo Saramaka está amenazada permanentemente". Ellos bosquejan la reducción de los recursos agrícolas y de caza que provocó el proyecto hidroeléctrico de la década de 1960 y que obligó a la

---

<sup>9</sup> Los párrafos siguientes son basados en documentos sometidos para este caso, en particular "Information Submitted [21 abril 2006 por los abogados de los Saramakas] Pursuant to Article 43(3) of the Rules of Procedure of the Inter-American Commission on Human Rights."

<sup>10</sup> Annex A de "Supplemental Submission in Support of Admissibility and Request for Precautionary Measures," July 2002, págs. 23-28.

reubicación de miles de personas en regiones ya pobladas. Inmediatamente después, señalan:

Esta base de tierras y recursos se ha visto más reducida y degradada por las actividades de los concesionarios madereros autorizados por el Estado y se quejaron sobre el asunto en la Petición 12.338. Estas concesiones se emitieron también sin previo aviso o sin hacer esfuerzo alguno por obtener el consentimiento de los clanes Saramakas afectados, por lo que las actividades que tuvieron lugar en ese respecto se realizaron sin respeto a sus derechos. Es más, cuando los Saramakas se quejaron repetidamente de esta situación, la única respuesta del Estado fue enviar al Ejército Nacional al área para proteger los intereses de los concesionarios madereros. Surinam también desatendió las medidas de precaución recomendadas por la Comisión en agosto de 2002 y, desde esa fecha, ha otorgado concesiones adicionales en territorio de los Saramakas, dos de las cuales continúan operando en la actualidad.

Ellos citan entonces de mi propia declaración jurada sometida en respaldo de las medidas de precaución en 2002:

Parece claro que si hay más destrucción del delicado ecosistema del bosque, los Saramakas no podrán sobrevivir físicamente en su territorio tradicional.... Los Saramakas siempre han vivido en un equilibrio delicado con su ambiente natural y han continuado haciéndolo hasta hoy. La gran mayoría de su comida proviene del bosque y del río y hacen la mayoría de sus materiales de construcción y oficios. El bosque es también donde se ubican sus sitios y templos más sagrados y es la fuente de casi todos sus ingredientes rituales y medicinales. Su destrucción traería inevitablemente la destrucción total del estilo de vida de los Saramakas.

A continuación, los Saramakas plantean los planes anunciados por el Estado de elevar el nivel del agua de la presa hidroeléctrica para aumentar el suministro de energía eléctrica para la refinación de la bauxita y describen la amenaza que representa para su territorio:

La expansión de la represa casi seguramente afectará directamente a cinco pueblos Saramakas con una población de alrededor de 1,000 personas... De acuerdo con un estudio de

viabilidad realizado en el 2000 por la compañía en operación, los niveles del agua en la represa aumentarán en uno a dos metros y... sus "efectos podrían incluir la inundación de casas y de recursos productivos o de infraestructura, así como la interrupción de actividades económicas". Concluye observando que... "los impactos del proyecto en las personas directamente afectadas de la región donde se localiza el proyecto también podrían ser significativos y probablemente podrían ser negativos en el equilibrio... es probable que el proyecto sea muy polémico, sobre todo entre los residentes de la región dañada, y serán objeto de un escrutinio profundo de los ecologistas. ... Afectará a los pueblos indígenas, sus derechos, tierra, cultura y sustento".

Los Saramakas plantean entonces, secamente, que cuando los Peticionarios trajeron previamente a la atención de la Comisión los planes del Estado de ampliar la represa, Surinam negó que tuviera alguna intención de extender la represa... y exigió que era técnicamente imposible hacer eso. En relación con esto, hicimos notar que Surinam sometió una propuesta de proyecto (todavía pendiente) de 880 millones de dólares a la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional en Sudamérica, titulada Proyecto de Desviación del Río Tapanahony, menos de cuatro meses después de que hizo estas declaraciones a la Comisión.

Los Saramakas concluyen su argumentación sobre la amenaza inminente a la integridad física y cultural de los pueblos Saramakas en caso de que no se reconozcan sus derechos territoriales, citando precedentes establecidos por la Corte y la Comisión.

Tanto la Corte como la Comisión han dado énfasis en la conexión fundamental entre el reconocimiento y la protección eficaz de los derechos de los pueblos indígenas y tribales de poseer y controlar sus tierras, territorios y recursos tradicionales y su propia supervivencia cultural y física. Citando el fallo de la Corte en el *Caso de la Comunidad Indígena Yakye Axa*, por ejemplo, la Comisión le insistió el 17 de marzo de 2006 a todos los estados miembros de la OEA que "hagan un esfuerzo especial por obedecer las decisiones que involucran a los pueblos indígenas, porque al hacerlo, no sólo reconocen, protegen e indemnizan a un grupo de personas, sino también respetan un estilo de vida especial porque,

como ha declarado la Corte, 'la cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a un estilo particular de vida, de existir, ver y actuar en el mundo, que parte de los lazos íntimos con sus tierras tradicionales y los recursos hallados allí, no sólo como su forma principal de subsistencia, sino también como una parte íntegra de su cosmovisión, religiosidad y, finalmente, su identidad cultural'".

Y los Saramakas concluyen:

Como resultado directo de los actos y omisiones de Surinam, que violan la Convención Americana, los pueblos de Saramaka están en una situación muy incierta: una situación que exige el escrutinio estricto y riguroso de cualquier amenaza adicional a su tierra y su base de recursos, así como la conducta del Estado que puede afectar los mismos. Sin un reconocimiento legal y la protección de las tierras tradicionales, territorios y recursos restantes de una manera que se ajuste a su tenencia tradicional de la tierra y sus sistemas de administración de la tierra, los Saramakas simplemente no podrán sobrevivir ni prosperar como un pueblo y una colectividad cultural distintos.

Los Saramakas sostienen a continuación que el Estado de Surinam ha ignorado de forma consistente las decisiones de los organismos internacionales de los derechos humanos salvo aquellas de la Corte (que es el único cuerpo internacional con jurisdicción obligatoria para Surinam). Los Saramakas citan varios casos en que Surinam ha ignorado los hallazgos adversos de la Comisión de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial y la Comisión de Derechos Humanos de la ONU. En los tres casos de Surinam que se han decidido por la Corte, en todos los cuales se halló culpable al Estado y se le exigió otorgar indemnizaciones significativas, el Estado ha obedecido las decisiones renuientemente.

Finalmente, los Saramakas sostienen que el gobierno de Surinam "no ha tomado y actualmente no está tomando en serio los derechos e intereses de los Peticionarios, además de que ha actuado y ha continuado actuando de mala fe en este caso". Ellos ofrecen varios ejemplos, desde las mentiras del Estado sobre el continuo otorgamiento de concesiones de explotación maderera a las multinacionales (a pesar de las medidas precautorias emitidas

por la Comisión) hasta las declaraciones del presidente de Surinam, quien acusó públicamente a los Saramakas que presentaron la queja ante la Comisión de ser unos terroristas internacionales. Los Saramakas agregan que la táctica más reciente del gobierno es sostener que ellos no recurrieron a los representantes apropiados para presentar una queja ante la Comisión: que sólo el *gaama*, el líder máximo tradicional de los Saramakas, puede hacer eso. (Éste es un argumento interesante de parte del Estado, ya que en 2005, después de la muerte del líder máximo, el Estado intervino en la designación del nuevo líder de los Saramakas, poniendo en su lugar a un hombre que básicamente se somete al juego de ellos. Por otro lado, no debe ser difícil argumentar ante la Corte que los capitanes que están presentando la queja son, de hecho, los funcionarios legítimos para hacerlo, en vista de que los derechos de las tierras y territorios han sido controlados durante 200 años por los capitanes de clanes y no por el líder máximo.)

Cuando la Corte sesione en 2007, los Saramakas presentarán a seis testigos Saramakas: tres capitanes mayores, otro hombre Saramaka que asiste a la escuela de derecho en Surinam y que ha participado activamente en este caso desde el inicio, un hombre Saramaka que resultó afectado por el desplazamiento forzado de la década de 1960 debido al proyecto hidroeléctrico, y una mujer Saramaka cuya granja de subsistencia fue arrasada por una compañía maderera china. Además, los Saramakas presentarán cuatro así denominados peritos: un profesor en leyes de propiedad en Surinam; un experto internacional en Geomática que ayudó a los Saramakas a hacer un mapa detallado del territorio donde ellos y sus antepasados han vivido y cultivado durante siglos; un profesor finlandés de Derechos Humanos que testificará sobre las leyes internacionales pertinentes; y yo, que fui llamado a testificar "sobre la estructura social Saramaka, los sistemas tradicionales de tenencia de la tierra y derecho usual, la economía de los Saramakas: cacería, recolección, pesca y cultivo, las relaciones culturales y espirituales con las tierras, el territorio y los recursos, y los derechos de los Saramaka y las relaciones con el Estado".

Los Saramakas dicen que durante su comparecencia ante la Corte buscarán las siguientes indemnizaciones del Estado:

Primero, "por daños y perjuicios materiales causados por los efectos continuados y no mitigados por la pérdida irrecuperable de casi cincuenta por ciento del territorio Saramaka, que comenzó con la construcción del dique de Afobaka en 1963 y 1964, y por la degradación medioambiental y la destrucción de los recursos de subsistencia y culturales perpetrados por los concesionarios madereros chinos y locales. También buscamos un fallo que compense a los pueblos Saramakas por el valor de mercado de sus recursos madereros, que fueron extraídos y expropiados sin su consentimiento por las compañías madereras". Agregan que presentarán "a la Corte las valoraciones apropiadas sobre la naturaleza y magnitud de los daños y perjuicios materiales antedichos". Segundo, los Saramakas buscan compensaciones morales por el dolor y el sufrimiento que han experimentado durante décadas por la omisión de Surinam de reconocer sus derechos territoriales, y presentan detalles numerosos.

Pero los Saramakas buscan otras formas de compensación también, sobre todo "una orden que obligue al Estado, antes de 18 meses, a que adopte medidas legislativas, administrativas y de cualquier otro tipo, necesarias para crear un mecanismo eficaz de delimitación, demarcación y titulación de las tierras, territorios y recursos de su posesión tradicional, de acuerdo con el derecho, valor y costumbres de los pueblos Saramakas; así como una orden que obligue al Estado a adoptar o enmendar medidas legislativas, administrativas y de cualquier otro tipo, como sea necesario, para reconocer y afianzar el derecho de los pueblos Saramakas de dar o abstenerse de dar su consentimiento libre, precedente e informado a actividades que puedan afectar las tierras, territorio y recursos tradicionalmente poseídos". Éste, entonces, es el meollo de las demandas de los Saramakas para el reconocimiento oficial de su territorio y recursos materiales colectivos.

Los Saramakas también piden que el Estado les ofrezca una disculpa pública oficial y la creación de un fondo de desarrollo, que sea administrado por los Saramakas, de "por lo menos 4,000,000.00 de dólares estadounidenses en capital, para invertirlo en salud, educación, administración de recursos y otros proyectos en el territorio Saramaka". Ellos agregan que "Cualquier adjudicación adicional por daños y perjuicios materiales y morales deberá

agregarse a este fondo y usarse para los mismos propósitos". Finalmente, los Saramakas piden que el Estado pague todos los costos de haber presentado esta demanda compleja a la Comisión y a la Corte desde el año 2000.

Los Cimarrones de Surinam han planteado dos casos anteriores a la atención de la Comisión y la Corte, y han ganado ambos. El primero (*Aloeboetoe et al vs. Suriname*) estuvo relacionado con la muerte a manos del Estado de siete hombres Saramakas, y se decidió en favor de los Saramakas en 1993. El segundo (*el pueblo de Moiwana vs. Surinam*) involucró la matanza a manos del Estado de por lo menos 39 civiles desarmados en el pueblo Cimarrón Ndyuka de Moiwana en 1986, que se decidió en favor de los Cimarrones en 2005. En este último caso, se estableció un fondo de desarrollo comunitario de 1,300,000 dólares para los lugareños supervivientes y se les pagó una compensación por daños y perjuicios de 1,690,000 dólares a 130 personas identificadas como "víctimas". Además de otras indemnizaciones en este caso de Moiwana, el fallo estableció (bajo la rúbrica "Reconocimiento del título colectivo a las tierras tradicionales") que el Estado "debe asegurar los derechos de propiedad de los miembros de la comunidad de Moiwana con respecto a sus territorios tradicionales", incluso "la creación de un mecanismo eficaz para la delimitación, demarcación y titulación de sus territorios tradicionales"<sup>11</sup>. Los Saramakas que traten de obtener el reconocimiento para, y el control sobre, su territorio tradicional tienen así un precedente legal importante que involucra a otro grupo de los Cimarrones de Surinam.

Yo podría agregar que la jurisprudencia pertinente se basa mayormente en el caso histórico conocido como *La Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni contra Nicaragua*, sentenciado por la Corte en 2001. Como dos eminentes juristas lo escribieron:

En este caso, la Corte sostuvo que el derecho humano internacional de disfrutar de los beneficios de la propiedad, particularmente como se afirmó en la Convención Americana de los Derechos Humanos, incluye el derecho de los pueblos indígenas a la protección de sus tierras tradicionales y la tenencia de sus

---

<sup>11</sup> Véase MacKay 2006.

recursos.... Ésta es la primera decisión legalmente obligatoria de parte de un tribunal internacional para mantener los derechos colectivos a la tierra y los recursos de los pueblos indígenas a pesar de la omisión de un Estado para hacerlo. Fortalece una tendencia contemporánea en los procesos de la ley internacional que ayuda a facultar legalmente a los pueblos indígenas cuando presionan a favor de sus demandas por la libre determinación como grupos distintos y con derechos territoriales garantizados<sup>12</sup>.

Entonces, por lo que se refiere a las demandas Saramakas, la Corte ya ha sostenido que en el caso de las comunidades indígenas que han ocupado tierras ancestrales de acuerdo con sus costumbres, pero que no tienen un "título real" sobre la propiedad, la simple posesión de la tierra debería bastar para obtener el reconocimiento del Estado a la propiedad comunal<sup>13</sup>. La Corte sacó esta conclusión tras considerar "los lazos únicos y perdurables que ligan a las comunidades indígenas [y los Cimarrones] a su territorio ancestral". Según la Corte, "la relación entre una comunidad indígena y su tierra debe reconocerse y entenderse como la base de su cultura, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica.... Para tales pueblos, el nexos comunal con su territorio ancestral no es meramente una cuestión de posesión y producción, sino que consiste en los elementos materiales y espirituales que deben ser integrados y disfrutados totalmente por la comunidad, para que puedan conservar su herencia cultural y legarla a generaciones futuras"<sup>14</sup>. La Corte decidió que los miembros de tal comunidad deben ser considerados dueños legítimos de sus tierras tradicionales y, como una consecuencia, tienen el derecho al uso y goce de ese territorio. Cualquier interferencia con la habilidad de los miembros de la comunidad a ejercer el uso y goce comunal de su propiedad

---

<sup>12</sup> S. James Anaya y Claudio Grossman, "The Case of *Awas Tingni v. Nicaragua: A New Step in the International Law of Indigenous Peoples*," *Arizona Journal of International and Comparative Law* 19/1(2002):1-15, citación de págs. 1-2.

<sup>13</sup> Cfr. *Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community. Judgment of August 31, 2001. Series C No. 79*, para. 151.

<sup>14</sup> Cf. *Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community*, para. 149.

tradicional constituiría una violación por parte del Estado al Artículo 21 de la Convención Americana.

Exactamente qué es lo que pasará con el caso de los Saramakas ante la Corte en Costa Rica es difícil de predecir. Hay problemas legales complejos que involucran el derecho internacional de tratados que pueden interferir con la habilidad de los Saramakas de basar las demandas territoriales en sus tratados históricos. (Éstos tienen que ver con problemas legales técnicos que provienen de un párrafo aparte en la sentencia de 116 párrafos emitida por la Corte en el caso *Aloeboetoe*, que no tengo tiempo para detallar ahora)<sup>15</sup>. Pero parece probable que, con base en los precedentes de *Awas Tingni* y *Moiwana*, los Saramakas bien podrían ganar su caso aun cuando la base legal de sus reclamos se basa principalmente en la Convención Americana.

Dado el cuidado y la precisión con que los Saramakas, con la ayuda de Organizaciones No Gubernamentales simpatizantes, han podido trazar su territorio tradicional, hay ahora por lo menos alguna oportunidad de que no sea demasiado tarde para salvar una buena parte de su territorio tradicional de la depredación de las compañías multinacionales mineras y madereras, que continúan, mientras yo estoy hablando aquí el día de hoy, explotando para sí mismos los recursos naturales que les pertenecen legítimamente a los Saramakas<sup>16</sup>.

Espero que todos ustedes se unirán a Sally y a mí en el seguimiento de este caso en las noticias, a medida que se desarrolle durante el próximo año.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ANAYA, S. J. y GROSSMAN, C. (2002) "The Case of Awas Tingni v. Nicaragua: A New Step in the International Law of

---

<sup>15</sup> Véase Price, "Executing Ethnicity," pág. 461.

<sup>16</sup> Por mas detalles sobre las depredaciones recientes de las empresas multinacionales en territorio Saramaka, véase Price y Price 2001 y 2004, y Kambel y MacKay 1999.

- Indigenous Peoples." en *Arizona Journal of International and Comparative Law* 19(1):1-15.
- ANON (1916) "Politieke contracten met de Boschnegers in Suriname." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 71:371-411.
- BILBY, K. (1997) "Swearing by the Past, Swearing to the Future: Sacred Oaths, Alliances, and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons." *Ethnohistory* 44(4): 655-689.
- KAMBEL, E.-R. y MACKAY, F. (1999) *The Rights of Indigenous Peoples and Maroons in Suriname*, Copenhagen: IWGIA Document 96.
- MACKAY, F. (ed.) (2006) *Moiwana zoekt gerechtheid: De strijd van een Marrondorp tegen de staat Suriname*, Amsterdam.
- PRICE, R. (2nd edition, Chicago, 2002) [1983a] *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore.
- PRICE, R. (1983b) *To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*, Ann Arbor.
- PRICE, R. (1995) "Executing Ethnicity: The Killings in Suriname." *Cultural Anthropology* 10:437-471.
- PRICE, R. y PRICE, S. (2001) "Maroons under Assault in Suriname and French Guiana." *Cultural Survival Quarterly* 25(4):38-45.
- PRICE, R. y PRICE, S. "Os Direitos Humanos dos Quilombolas no Suriname e na Guiana Francesa," en FONSECA, C.; VERIANO TERTO Jr. i CALEB FARIAS ALVES (eds.) (2004) *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*, Porto Alegre. 199-220.

# CUANDO ESTOS MONSTRUOS DECLARARON LA LIBERTAD DE LOS ESCLAVOS: TERRITORIALIDAD Y CONFLICTO EN EL BAJO AMAZONAS<sup>1</sup>

José Luis Ruiz-Peinado Alonso<sup>2</sup>  
Universidad de Barcelona

La división de la Amazonia a partir de los tratados internacionales creaba unos límites que no establecían una línea divisoria clara entre unos y otros, al modelo europeo, en donde se separan áreas ampliamente pobladas. Estas nuevas fronteras representaban un espacio a la vez físico y psicológico, basado en interacciones entre sociedades nativas independientes y un frente poblador heterogéneo, con componentes indígenas, europeos, *caboclos* y africanos. La frontera es, por tanto, un espacio de encuentro donde diferentes sociedades interactúan y ponen de relieve aspectos y elementos principales de su propio sistema de valores.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “*Foi nesta Vila d’Alenquer que estes monstros declararão a liberdade à Escravatura.*” Oficio de 12 de abril de 1824, de la Junta Provisoria y de Defensa de Santarém. APEP. Arquivo Publico do estado do Pará. Belém.

<sup>2</sup> Este artículo se encuadra dentro del grupo de investigación Culturas Indígenas y Afroamericanas: Historia(s), Identidades y Ciudadanía (CINAF), con la ayuda de la AAUR-AGAUR número 2005S6R00647, de la Generalitat de Catalunya.

<sup>3</sup> Piqueras, Ricardo. *Entre el hambre y el dorado: Mito y contacto alimentario en las huestes de conquista del XVI*. Diputación de Sevilla, 1997: 57. La conquista/colonización supone, por tanto, la desestructuración de la comunidad indígena (conquista) y simultáneamente se implanta en ella una nueva relación social (colonización). Esta sociedad implantada es nueva aunque la mayor parte de su población sea indígena, porque es nueva en la forma de apropiarse la producción material, nueva en las relaciones jerárquicas y nueva en su proyecto. Así, cada núcleo conquistado y

En la Amazonia buena parte del control y administración de los pueblos indígenas recayó en manos de órdenes religiosas. El papel de la Iglesia se volvía fundamental para consolidar el poder en los nuevos territorios conquistados y, sobre todo, para controlar a los pueblos indígenas contactados por los europeos. La frontera se extendía al paso de los conquistadores y exploradores, pero su demarcación y control pasaba, en la mayoría de las ocasiones, a ser una labor misional. Por tanto, la relación entre las fronteras y los misioneros es un hecho clave en la historia de Brasil y, particularmente, de la Amazonia.<sup>4</sup>

Las fronteras externas son definidas y demarcadas a partir de los intereses de los estados. Las fronteras internas, en cambio, son objeto de duras disputas entre los diferentes actores sociales implicados en su construcción, tanto en la época colonial como postcolonial.<sup>5</sup>

---

simultáneamente colonizado pasó a formar parte del sistema colonial en continua expansión. Moreno Fragnals, M. *Cuba/España, España/Cuba: historia común*. Barcelona: Crítica, 1995. Sobre la frontera del hambre: construyendo el espacio histórico. Mena García, M. C. *Pedrarías Dávila o, "la ira de Dios". Una historia olvidada*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1992.

<sup>4</sup> *Fronteras de la Cristiandad*, como señalan Alirio Carvalho y Rafael Chambouleyron en sus estudios sobre los jesuitas. Carvalho Cardoso, Alirio & Chambouleyron, Rafael. "Fronteiras da Cristiandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII), en Mary del Priore; Flávio Gomes (Org.). *Os senhores dos ríos. Amazônia, margens e história*. Río de Janeiro. Editora Campus, 2003.

<sup>5</sup> En el caso de las Américas, desde la llegada de Colón surgió una disputa entre las diferentes monarquías por fijar sus límites. Estas marcas fronterizas se reconocieron sobre el papel y rápidamente fueron sancionadas por bulas papales y tratados internacionales, siendo el más emblemático el Tratado de Tordesillas (1494), por el cual se repartía el mundo entre dos potencias, sin ni siquiera saber el alcance de las mismas, y cortando por la desembocadura del Amazonas. Previamente se dará el tratado de Alcáçovas-Toledo de 1479-1481. El océano es dividido en dos partes, separados por una línea que pasa al sur de las islas Canarias. El espacio situado al norte de esa línea pertenece a Castilla, siendo el sur para Portugal. Con el tratado de Tordesillas, la línea divisoria es vertical y divide por primera vez el

Los documentos de que disponemos nos informan de la ocupación de estas fronteras, territorios desconocidos, disputados por varias potencias europeas. Son episodios que envuelven directamente a las poblaciones que viven en ella, en la mayoría de los casos no de forma espontánea, sino siguiendo esa tradición de aventura colonial. El litigio de las fronteras alimentó de modo especial las compilaciones de documentos a través de los informes de los misioneros que estuvieron involucrados. Sin embargo muchas veces se omitieron las visiones de otros grupos que también estuvieron envueltos en la creación de esa Amazonia que ha llegado hasta nuestros días.

En el interior de la selva las amplias relaciones que crearon los *mocambos* (cimarrones) con los diferentes grupos indígenas se basó en una amplia red de intercambios.<sup>6</sup> Todo ello se dio a través de

---

planisferio terrestre en dos partes. Se crean dos espacios de fronteras, repartidos a partir de los cálculos geográficos.

<sup>6</sup> A lo largo del período esclavista luso/brasileño se emplearon varios términos para definir a las comunidades de cimarrones: “mocambos” y “quilombos”. Mocambo procede de *mu-kambo*, que en quimbundo significa “madriguera”. Kent, R.K. "Palmares: un estado africano en Brasil". En *Sociedades Cimarronas*. En PRICE, R. (comp.). México D.F.: Siglo XXI.1981: 137, Schwartz, Stuart B. "El mocambo: resistencia esclava en la Bahía colonial". En PRICE, Richard (comp.). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI. P. 162-184, 1981: 164-165). Para los esclavos huidos en São Tomé y Príncipe significaba “la cima de las colinas donde encontraron refugio”; de hecho, la palabra es “la horquilla de encaje en la techumbre de las casas”. Alencastro, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000:66. Quilombo, por su parte, no aparece hasta mediados del siglo XVI como una variación aportuguesada del término *kilombo*, palabra originaria de los pueblos de lengua bantú (lunda, ovimbundu, mbundu, etc.). El término tuvo varias acepciones según las diferentes épocas. Para los portugueses de Angola, se menciona con frecuencia la existencia de quilombos como centros de poder local; un decreto real enviado a Angola en 1663 menciona lo siguiente: “E porque este preto hé dos fidalgos desse Reino, a que chamão Quilambas”. Brasio, Antônio. *Monumenta Missionaria Africana: Africa Occidental, 1ª série (1656-1665)*, Vol. XII, Academia Portuguesa da História, Lisboa. (MMA). 1981: 458. Schwartz afirma

unas complejas relaciones que nos hablan de una historia compartida como resultado de las experiencias de estos grupos frente al empuje de la sociedad esclavista de la cual habían huido.

Tras pasaron varios siglos de luchas que involucraron la época colonial y las independencias, controlando sus territorios, a partir de los cuales mantuvieron diferentes formas de organización social, de estrategias de subsistencia y de relacionamiento entre ellas. Todo ello les permitió crear una marcada identidad de permanencia a partir de compartir una historia de resistencia común y una forma de vida totalmente adaptada al medio.<sup>7</sup>

## LA DEMARCAÇÃO DEL TERRITORIO

En 1697 los portugueses construyeron un fuerte a orillas del Amazonas, en lo que en la época colonial era conocido como Bajo Amazonas, llamado *Santo Antonio Pauxis* por la deformación del nombre de los indígenas que vivían *Pawichi*. Este fue construido sobre una población indígena obligada a trabajar en su

---

que la palabra 'quilombo' comienza a usarse en Brasil a partir de 1691, con relación al famoso quilombo de Palmares, y que su empleo se extendió a partir de ese momento. Según este autor, la coincidencia cronológica entre Palmares y la generalización del término quilombo no es casual, ya que Palmares constituía la recreación de una institución africana, el kilombo, diseñada para unir a pueblos distintos y hacer posible una organización militar efectiva. La explicación radica en que en Palmares, aunque había personas africanas de muy distinto origen, al igual que indias, mulatas e incluso blancas, las tradiciones angoleñas eran predominantes. No es pues extraño que los palmarinos se refirieran al quilombo como *Ngola janga*, "Pequeña Angola", y de hecho en algunos documentos las autoridades coloniales hablan de "los gentiles de Angola que viven en Palmares". Schwartz, Stuart B. *Slaves, peasants and rebels, reconsidering Brazilian slavery*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press. 1992: 124-128. En la Amazonia brasileña las autoridades utilizaron la palabra mocambo para designar a los grupos de esclavos negros huidos. En los territorios holandeses eran llamados de bosch-neger.

<sup>7</sup> Frikel, Protasio. "Tradições Histórico-Lendárias dos Kachuyana e Kahyana". En Revista do museu paulista. Vol. IX, p. 203-234, 1955.

construcción y concentrada bajo la administración de misioneros y militares.

La elección del emplazamiento estuvo determinada al ser la parte más estrecha del inmenso río, allí donde su cauce se reduce a cerca de dos kilómetros de anchura, de forma que fuera posible controlar todo el tráfico fluvial que se movimentara en la región.<sup>8</sup> El fuerte constaba de una guarnición militar que alojaba a un batallón, un presidio y una misión. A su vez, los militares y misioneros eran los encargados de realizar las *descidas* (descensos) de los indígenas procedentes de zonas amazónicas tan distantes como las del río Madera y más próximas como las del río Trombetas y sus afluentes.<sup>9</sup>

En un principio la misión estuvo regentada, como tantas otras, por jesuitas. Sin embargo, los conflictos con los militares del fuerte llevaron a la corona a sustituirlos por los *Capuchos da Piedade* (franciscanos), enviados expresamente a la región del Gurupá por las autoridades portuguesas.<sup>10</sup> El mandato real instaba a los franciscanos a ocupar las tierras anexas al fuerte Pauxis, así como

---

<sup>8</sup> Todas las embarcaciones que pasaban por delante de la guarnición debían ser registradas para el pago de los correspondientes diezmos a la corona portuguesa y para impedir, teóricamente, el contrabando y la entrada de naves extranjeras para las cuales estaba vetado su curso, especialmente el del contrabando de oro y piedras preciosas procedentes de Minas Geráis y de las tierras del Perú. Reis, Arthur Cezar Ferreira. *História de Obidos*. Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979:18.

<sup>9</sup> Muniz, João de Palma. *Delimitação Obidos- Alemquer: relatório*. Pará. Instituto Lauro Dodré, 1923.

<sup>10</sup> La orden de los franciscanos de la provincia de la Piedad, fundada en España a finales del siglo XV por Fray Juan de Guadalupe, se instaló en Portugal en 1500 bajo el auspicio del duque de Bragança. Posteriormente, en 1692 la corona portuguesa envió una nutrida representación de la orden al Amazonas para sustituir a los jesuitas debido a los problemas que tenían con las autoridades civiles y militares. Al parecer, los franciscanos no se entrometían tanto en los asuntos cotidianos de la colonia y, aunque buenos *batalhadores da cristiandade*, se dedicaban más a lo espiritual. Maria Adelina Amorim, *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e cultura na primeira metade de seiscentos*, CEHR, Lisboa, 2005

todas aquellas ubicadas por encima de la aldea *Urubucuará*, de forma que pudieran “domesticar” también a las comunidades del río Trombetas y sus afluentes.<sup>11</sup>

Los *Capuchos da Piedade* se encargaron de explorar los ríos del Bajo Amazonas para “atraer” a grupos indígenas a sus misiones con el objeto de evangelizarlos y, a continuación, emplearlos como mano de obra en las propias misiones o transferirlos a las haciendas de los colonos asentados en la zona. Durante la expansión portuguesa por los valles de estos ríos en los años treinta y cuarenta del siglo XVIII, se efectuaron numerosas incursiones al interior de la selva para la extracción de *drogas do sertão* y para el apresamiento de esclavos indígenas.<sup>12</sup>

En este marco se encuadra el viaje del misionero Francisco de San Marcos en 1727, que emprendió el primer viaje de

<sup>11</sup> ANTT. Arquivo Nacional Torre do Tombo. Lisboa. Ordem dos frades Menores. Província de Santo António. Maço 18, s/n, fl. 1.

<sup>12</sup> La mano de obra indígena en el Estado de Grão-Pará y Maranhão, durante el siglo XVII, se centró en la recolección/exportación, constituida de una variada gama de frutos y raíces silvestres, recogidas en la selva, principalmente: cacao, vainilla, urucu (tinte rojo), andiroba (aceite de semillas), jengibre y algo de tabaco. A partir del siglo XVIII se desenvuelve el comercio de la zarzaparrilla, el añil y otros vegetales, incluso con técnicos enviados desde Castilla para mejorar la producción. Todas ellas conocidas como *drogas do sertão* y que requerían de mano de obra indígena capaz de localizarlas en la selva y de transportarlas por los ríos hasta las villas o ciudades. Pero como señala Rafael Chambouleyron la presencia africana asociada a los cultivos de caña de azúcar, minas y la construcción de fortalezas ha sido obviada. Para esta época la presencia africana en la región no puede ser relegada a un segundo término, aunque la principal fuerza de trabajo sea la indígena. Chambouleyron, Rafael. “Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)” en revista Brasileira de História. São Paulo, v. 25, n° 52, 2006:79. A partir de las reformas llevadas a cabo por el Marqués de Pombal, ministro de Marina y Asuntos Ultramarinos, se incorporaron las regiones amazónicas a las redes comerciales metropolitanas. Hasta este momento habían estado controladas por las misiones, especialmente las jesuíticas, las cuales éste expulsó.

reconocimiento y *descida* de diferentes grupos indígenas partiendo de la aldea de San João Baptista do Nhamundá. Gracias a la ayuda prestada por el comandante del fuerte Pauxis, este viaje por el río Trombetas y alguno de sus afluentes, se saldó con la conversión de varios grupos indígenas que se extendían hasta la zona considerada como fronteriza con la colonia Guayana holandesa. Fue el primer misionero en dejar constancia escrita de sus exploraciones y de los intereses que le motivaron a realizar esta exploración, salvar las almas de los indígenas y ponerlas al servicio de la corona portuguesa.<sup>13</sup>

*“e dirigiendo minha jornada pello río das Trombetas tam incognito como perigoso que ninguem o tinha cometido: Cheguei enfim aos certões do gentio que confinan com Olanda.[...]pellos religiosos filhos da Provincia da Piedade, que com tanto trábalo, perigo, e zello foi o Río das Trombetas descuberto neste presente anno de 1727 a custa de sua Religiam; movidos só de interesses espirital, salvaçam das almas e serviço de Vossa Real Magestade”.*

La entrada se realizó a partir de las informaciones obtenidas en la misión a través de los hijos de los principales *Toxauas* (Caciques), recabando datos de la disposición de abundantes tierras con una importante población indígena que pudieran servir para fundar nuevas aldeas al servicio de Corona<sup>14</sup>.

Seguía la lógica de la ocupación efectiva de estos espacios de frontera, la paulatina instalación de nuevas aldeas indígenas/fuertes militares a partir de los cuales ir ocupando los

---

<sup>13</sup> Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa. Projeto Resgate. Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará. Disco 2/16. Caixa 11. Documento 964.

<sup>14</sup> “Os Principaes deta tal Nacão, que tambem o sibredito Indio e India me pedem os arranxe e citúe nesta Aldea-sam estes: Teumigé. Nixi. Mexacari. Canahó Noam. Nibasto. Tomaxi. Oamató. Takitó. Sagoavamoná. Toporocarí. Borobitó. Xavari. Macoavi e outros muitos que tambem etam subordinados ao ditos Principias Taumigá da Aldea de Mocoterei...” AHU. Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa. Projeto Resgate. Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará. Disco 2/16. Caixa 11. Documento 964. pg. 25.

espacios “vacíos”. Esta estrategia dará buenos resultados a las autoridades coloniales del Grão-Pará y Maranhão, al permitirles llegar al interior del Amazonas fuera ya de los límites del Tratado de Tordesillas, y demarcarla definitivamente a partir del tratado de Madrid (1750) y ratificado por el de San Ildefonso (1777).<sup>15</sup>

Antes de ser íntegramente registrada en las cartas geográficas del siglo XVIII, la frontera del Amazonas era dividida por ambos tratados como línea de frontera entre las posesiones de España y Portugal. Posteriormente se realizaron las demarcaciones con las Guayanas.

Mientras se negociaban las fronteras coloniales, en 1747 se produjo en el fuerte Pauxis una revuelta indígena que desencadenó

---

<sup>15</sup> La ocupación portuguesa del valle del río Madeira, río Branco y del río Negro se efectuó, de esta forma, a finales de la década de los años setenta del siglo XVIII, con un marcado carácter político-estratégico en la delimitación de las fronteras de la Amazonia portuguesa. Esta estrategia consistía en formar una barrera contra las posibles incursiones de sus vecinos españoles, franceses, ingleses y holandeses en el valle amazónico. Región fronteriza con los dominios españoles y holandeses en la Guayana, entraría decididamente en la escena política a partir del tratado de Madrid en 1750 entre España y Portugal para la demarcación de sus fronteras coloniales, posteriormente ratificado por el tratado de San Ildefonso en 1777. El Tratado de Madrid fue la tentativa más ambiciosa por acabar con el contencioso entre España y Portugal. La colonia de Sacramento y las Filipinas se cede al rey de España y las tierras jesuíticas del río Uruguay al de Portugal. El posterior tratado de San Ildefonso entregaba también a las islas de Fernando Poo y Annobón (Guinea Ecuatorial) a España, consiguiendo así una vía de acceso directo a los mercados de esclavos africanos. El Tratado de Madrid fue la tentativa más ambiciosa por acabar con el contencioso entre España y Portugal. La colonia de Sacramento y las Filipinas se cede al rey de España y las tierras jesuíticas del río Uruguay al de Portugal. El posterior tratado de San Ildefonso entregaba Colonia junto a las islas de Fernando Poo y Annobón (Guinea Ecuatorial) a España, consiguiendo así una vía de acceso directo a los mercados de esclavos africanos. Para Portugal significaba el reconocimiento a la ocupación de la amazonía y la renuncia a las aspiraciones de expansión que había promovido el marqués de Pombal. Halperín Donghi, T. *Reformas y disolución de los imperios ibéricos. 1750-1850*. 1985:77.

matanzas y numerosas fugas de indígenas hacia el área del río Trombetas. La historia oral de los kaxúyana cuenta cómo los pawichi emigraron hacia las cabeceras del río Erepecurú, afluente del río Trombetas.<sup>16</sup>

Poco tiempo después la administración del Pará entró de nuevo en conflicto con los misioneros a raíz de las disputas entre éstos y el capitán del fuerte, Ignacio Leal de Morais, por el control de los indígenas que vivían en la misión. Mendoça Furtado (hermano del Marques de Pombal) responsabilizó a franciscanos de los desórdenes en la región, resolvió deportar a varios de ellos y, finalmente, en 1757 aplicó el decreto de la expulsión de todas las

---

<sup>16</sup> Entre los grupos indígenas más afectados por la creación de la fortaleza destacan los kaxúyana. Concretamente, las migraciones de los karik.yana o arikiena (uno de los pueblos kaxúyana) por el Amazonas-Trombetas se desarrollaron entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del siglo XVIII. Aún hoy la ciudad de Óbidos es llamada por ellos “Pawidzetzpó” (*Pauxis antiguo*), u “Oriximiná-Pawichi”. Frikel, 1958: 169-170. En su viaje por el río Erepecurú en 1901 los exploradores franceses Coudreau se encontraron con ellos en las proximidades del *igarapé* de Agua Fría. Coudreau. O. Voyage au Cumina: 20 Avril 1900-7 Septembre 1900. París: A. Lahure, 1901. De hecho, la huida hizo que los pauxis se separaran, refugiándose en las cabeceras de los afluentes orientales del Cuminá y por encima de las cascadas del río Erepecurú, como el *igarapé* de Agua Fría, el Penecura y el Acapú. Fueron también lugares de encuentro, según ha quedado fijado en la memoria de los descendientes de estos mocambos que vivieron próximos a ellos y en los cuales entraban en la época de las primeras fugas y la fundación de los primeros mocambos en el río Erepecurú. Hasta la década de 1970 los encuentros con estos grupos se daban cada año con la recolecta de la castaña del Pará y de la caza de jaguares. Los mocambeiros subían el río y avisaban de su llegada disparando varias veces al aire en ciertos lugares determinados. Luego los indígenas les franqueaban el paso a sus aldeas e incluso participaban del comercio de intercambiar pieles por utensilios metálicos y comida (azúcar, etc.) que los cazadores llevaban para su estancia de varios meses en las zona. Así ha quedado referido por Zezinho de Souza e Izanor Melo, de la comunidad de Javari y Barri Vento, que durante muchos años fueron *gateros* (cazadores de jaguares).

misiones.<sup>17</sup> Dos años antes había comenzado la sustitución de los misioneros por colonos y soldados que asumieron sus funciones administrativas.<sup>18</sup> Previamente, un decreto firmado por el marqués de Pombal abolía la esclavitud indígena.<sup>19</sup>

Tras la expulsión de los misioneros todas sus aldeas fueron elevadas a la categoría de *vilas* o *lugares* y pasaron a la administración secular donde centralizar mejor la autoridad local en manos de civiles o militares. Un mandato real obligó entonces a que los nombres indígenas de estos pueblos fueran sustituidos por otros correspondientes a ciudades portuguesas. Fue así como el 25 de enero de 1758 el fuerte Pauxis se convirtió en la villa de Óbidos. Para ello, el gobernador Mendoça Furtado procedió a la instalación solemne del tradicional *Pelourinho* en el centro de la plaza.<sup>20</sup>

El fuerte creado para defender el río de las incursiones militares extranjeras, especialmente después de que franceses y holandeses ocuparan São Luis de Maranhão y Recife, servía también para impedir que naves extranjeras comerciaran a través del Amazonas,

---

17 APEP. Arquivo Publico do estado do Pará. Belém. Correspondencia de Mendoça Furtado.

18 Cruz, Ernesto. *Procissão do século-vultos e episódios da história do Pará*. Belém, Imprensa Oficial.1952: 189 y Reis, 1979:30.

19 Sin embargo, ello no impidió que los indios continuaran siendo objeto de exportación ilegal a otros territorios brasileños como mano de obra barata. La política indigenista del marqués de Pombal, representado en el Grão-Pará y Maranhão por su hermano Mendoça Furtado, pretendía incorporar rápidamente a la población indígena a la economía local trabajando en la recolección de *drogas de sertão*, en el servicio doméstico y en la producción agrícola (mandioca, banana) destinada al abastecimiento de aldeas y misiones. La producción destinada a la creación de excedentes debería nutrirse, por el contrario, de mano de obra africana. Las reformas pombalinas chocaban abiertamente con la política de los “resguardos” promovida por los jesuitas, y acabaron desmantelando el monopolio que ejercía la Compañía de Jesús sobre la explotación de la mano de obra indígena.

20 "...no sábado erigi em vila uma pequena aldeia que estava junto àquela chamada Fortaleza, unindo-lhe, para fazer mais populosa, duas aldeias dos padres da Piedade: a primera a menos de meia hora de caminho da Fortaleza e a outra a um dia de viagem e todas três juntas deram para construir a nova vila de Óbidos que erigi". Reis, 1979: 30.

ya que éste se había convertido en un monopolio vetado a los extranjeros. Además, se convertía en la pieza clave en la defensa de cualquier ocupación que pudiera provenir de las fronteras holandesas o británicas.

Las necesidades de control de la corona requerían una exploración sistemática de la zona y por eso en 1788 el obispo del Pará, Caetano Brandão, con motivo de una visita al interior de la provincia, ordenó a las autoridades locales de Óbidos realizar una exploración del Trombetas, ya que desde Lisboa se deseaba conocer su curso, hasta entonces totalmente ignorado hasta por los propios *sertanistas*.<sup>21</sup>

No obstante, este tipo de incursiones no se dieron y tanto el río Trombetas como sus afluentes continuaron siendo áreas preservadas de la afluencia de exploradores, ya fueran religiosos, militares o comerciantes. Las rebeliones de los diferentes pueblos indígenas y la llegada de esclavos africanos que se fugaron a las aldeas indígenas, creando posteriormente mocambos, obstaculizan el conocimiento y la ocupación de las cabeceras y de los cursos medios de estos ríos.

## LOS MOCAMBOS DEL TROMBETAS

Reconocidas oficialmente las fronteras del Imperio Portugués en América, se comenzaba a delimitar oficialmente lo que era la Amazonia brasileña. Este es un caso particular desde sus inicios coloniales ya que tardó en acercarse a Brasil. Creada y organizada sobre un gobierno autónomo desde 1621, Grão-Pará y Maranhão, fue una posesión administrativa portuguesa separada del virreinato de Brasil, y por tanto al margen de la mayor parte de los cambios que constituirían Brasil.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Reis, 1979:21-26

<sup>22</sup> La creación del Estado de Grão-Pará y Maranhão fue decidida el 13 de junio de 1621 (el cargo de gobernador sería atribuido el 23 de septiembre de 1623) y permaneció segregada del virreinato del Brasil hasta 1772. La creación en 1621 obedeció a una política de descentralización de sus vastas posesiones. (Chambouleiron, Rafael.

La llegada de esclavos africanos a la región amazónica a lo largo del siglo XVII e inicios del XVIII, se dio de forma irregular y no tan masiva como en Brasil. Atendió a las características propias de la formación de la sociedad colonial en la Amazonia, lejos de las rutas estables del Atlántico. La Corona fue la principal interesada en la organización del tráfico de esclavos, ya que le servía también para intentar integrar la economía y la sociedad regional en una red más amplia a través del sistema atlántico.<sup>23</sup>

El incremento de la mano de obra esclava africana comenzó a ser importante a partir la creación de la *Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão* (1755-1778). De impronta pombalina, esta entidad habría de monopolizar todos los negocios de importación y exportación, exentos de impuestos arancelarios, incluidos por supuesto los que afectaban a la introducción de esclavos africanos en la región. La creación de las infraestructuras donde cimentar estas complejas redes comerciales requirió fuertes inversiones económicas por parte de la metrópoli y de los poderes locales del Pará y Maranhão.<sup>24</sup>

Las características propias del norte siempre fueron vistas como una traba para el desarrollo de su economía con los parámetros implantados en el nordeste.<sup>25</sup> El éxito de la economía de Brasil era

“Conquista y colonización de la Amazonia portuguesa (siglo XVII)”, en *La Amazonia brasileña en perspectiva histórica*. Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006).

<sup>23</sup> Alencastro, 2000.

<sup>24</sup> Durante los 23 años de su existencia como monopolio del tráfico negrero, la Compañía no logró cumplir los objetivos previstos. La cifra total de esclavos que logró introducir fue de más de 25.365 africanos en los puertos de Belém y São Luís, aunque 1/3 parte de los africanos fueron reexportados hacia Mato Grosso. Bezerra, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará. Séc. XVII-XIX*. Ed. Paka-Tatu. Belém. 2001:28.

<sup>25</sup> Como analiza Magda Ricci los diferentes planteamientos sobre su desarrollo económico fueron sustentados por estas premisas, alejados de la prosperidad de la nación, siguiendo un proceso contradictorio de integración a Brasil, con una economía a primera vista bastante inestable hasta la ascensión del comercio del caucho entre 1870-1910. Ricci, Magda. “O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil:

el ejemplo a seguir para aplicar en la Amazonia, por tanto, la introducción masiva de esclavos africanos era primordial para tales planes, como eje vertebrador de una economía de exportación ligada al comercio internacional. Pero ello conllevaba que el éxito económico que suponía también representase el gran peligro de las revueltas de esclavos.

Tras la abolición de la esclavitud indígena en 1750, la llegada de esclavos africanos modificó las relaciones comerciales y en la expansión de la frontera, llegándose a dar el caso en las zonas de predominancia indígena, de llamar “negros” a los indígenas esclavizados.<sup>26</sup> En el Directorio de 1758, se describía esta práctica:<sup>27</sup>

*“Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, he sem duvida hum delles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; [...] Não consentirão os Directores daqui por diante, per pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que elles mesmos usem entre si desse nome como até agora praticavão; para que comprehendendo elles, que lhes não compere a vileza do mesmo nome, possam conceber aquellas nobres idéas, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra.”*

Para la virada del siglo XVIII al XIX las interrelaciones del tráfico de esclavos atingía ya un espacio aterritorial que

---

Movimentos sociais, levantes, e deserções no alvorecer do Novo Império (1808-1840)”, en Mary del Priore; Flávio Gomes (Org.). *Os senhores dos ríos. Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro. Editora Campus, 2003:165.

<sup>26</sup> El término está documentado en diferentes relatos de misioneros, como el de Laureano Montedoca de la Cruz, cuyo viaje por el río Amazonas se inició en Quito en 1647 y quien observó que: “*Assim não há tropas das que saem a fazer cativos que não volte carregada de gente que vende como escravos e os chaman de negros, e os governadores e capitães-mores daquelas praças ficam com a maior parcela desse bom trato*”. Porro, 1993:151.

<sup>27</sup> El Directorío regulaba las relaciones que se debían observar con las poblaciones indígenas del Pará y Maranhão, registrado en Belém a 18 de agosto de 1758 y que complementaba la ley de 7 de junio de 1755, que abolía la administración temporal que los regulares ejercían sobre los indios en las aldeas del estado. Directorío, 1758: 5-6.

sobrepasaba las fronteras coloniales. De hecho ya existía un Atlántico negro consolidado.<sup>28</sup>

## EN LOS MÁRGENES DE LAS FRONTERAS

En una amplia zona del río Amazonas que comprende el actual territorio brasileño del bajo y medio Amazonas y de amplias zonas de las Guayana inglesa, holandesa y francesa, se formaron desde la época colonial nuevas sociedades que hicieron de ese medio desconocido su nuevo hábitat en donde proyectaron la creación de nuevos grupos humanos, los cuales fueron capaces de articularse en diferentes formas de resistencia frente a la presión externa y que han perdurado hasta la actualidad.

Mercancías, hombres libres, indios *aldeados* y no contactados, africanos y afroamericanos, desertores militares, prófugos de la justicia forman una mezcla que se refugiaba en el interior de la selva. Así se creaba una especificidad en donde los intercambios de experiencias, herencias, lenguas y culturas de origen indígena, africano y de otras partes de Europa y de América se amalgamaban.<sup>29</sup>

Es difícil precisar la fecha exacta en que los primeros *mocambeiros* se establecieron en la región del Trombetas. Este dato es muy difícil de obtener en la historia oral de los descendientes de estos mocambos. Sin embargo, sabemos que a partir de 1799 hay constancia de expediciones militares organizadas para perseguir a esclavos huidos, lo cual nos hace suponer que a finales del siglo XVIII éstos ya estaban plenamente asentados en el Bajo Amazonas.<sup>30</sup> La cámara municipal de

---

<sup>28</sup> Alencastro, 2000.

<sup>29</sup> Sobre los desertores, muchos reclutas en la Amazonia de la década de 1830 habían sido rebeldes en los procesos revolucionarios de Pernambuco, Maranhão y Bahia, siendo deportados de sus provincias para servir en otras. Ricci, 2003:181.

<sup>30</sup> “Para a Câmara de Santarém. remeteo aVmces. aCopia incluza da Regia Provizão do Conselho Ultramarino dadada de 12 de maio de 1751 dirigida aeste Governador sobre oque sedeve praticar na aaprehensão

Santarém recibió un apremio del Presidente del Pará para ejecutar la legislación que desde 1751 instaba a los municipios a capturar esclavos fugados y aniquilar los mocambos.<sup>31</sup>

Este “primer” mocambo fue atacado a mediados de 1799 y fue el juez de paz de Óbidos el que dio cuenta de la detención de dos mocambeiros a los cuales se les incautó harina de mandioca, canoas y armas, y de la destrucción del mismo.<sup>32</sup>

Sabemos por la historia oral que los primeros esclavos africanos que huyeron se fueron a vivir a las *Malocas* (casas) indígenas que se habían establecido por encima de las primeras grandes cascadas de los ríos Trombetas y Erepecurú.

---

dos Escravos fugidos para que na intelligencia doseo contheudo aexecutem como devem Amesma Copia faraõ VMces. remeter as mais Cámaras do Amazonas e Tapajoz com igual recomendação edepois restituir a Secretaria deste Governo, Deus Ge. aVMces. Pará 3 de dezembro de 1799”. APEP, Códice 788, citado en Vergolino 1990: 194.

<sup>31</sup> A partir de un Oficio firmado por Francisco Xavier de Mendoza Furtado en 1752, referido a los castigos que debían recibir los esclavos africanos huidos de las plantaciones, sabemos que en 1772 el municipio de Monte Alegre logró apresar dos negros huidos. Y que en 1793 existía un gran mocambo en el río Curuá, área limítrofe entre los municipios de Óbidos y Alenquer, del cual procedía el mocambeiro Francisco, que relató lo siguiente en el interrogatorio posterior a su captura: “...*tinha fugido com os escravos de Sebastião José Vieira, morador desta Villa Óbidos para os campos do lago de Cucui e que lá estavam amocambados, não só elles como mais alguns escravos dos moradores desta mesma villa, e como tão bem alguns escravos de alguns moradores da Villa de Santarém, pois que todos lá existião no ditto mucambo, e que elle e mais alguns vinhão para furtar pacovas para mantenimiento, e ver se furtavão mais alguás pretas para a levarem para o ditto mucambo...*”. APEP, Códice 259, Oficio 21/02/1793, citado en Gomes. 58 y 59.

<sup>32</sup> La Cámara municipal de Óbidos, en la cual se hallaba presente el juez ordinario y presidente del Senado, Manoel José Gonçalves, dictó que se pagase el gasto que fuese, por orden del mismo Senado, para la expedición de la tropa que fue al “Mocambo de pretos fugidos no Río Coroá”, a las personas de quien se tomó los mantenimientos y demás aprestos. Cámara Municipal de Óbidos, Oficio de 4 de junio de 1800, Livro de Vereações, 1792-1825.

Las continuas fugas de esclavos hicieron viable que se organizaran cada vez mejor los mocambos y también se diera más cobertura a las intensas relaciones que ya mantenían con los diferentes pueblos indígenas. Izanor Melo (descendiente de los mocambos) narra como pasaban los huidos por la *maloca Uruá-Tapera* (la actual Oriximiná), donde los indígenas les prestaron cobijo y protección. Desde allí proseguían por tierra y luego en canoas por el río y los lagos hasta alcanzar el cauce del Erepecurú justo en la confluencia con el Cuminá, donde hoy en día existe la comunidad de descendientes de mocambos *Barri Vento*. A partir de este punto, algunos siguieron la huida siguiendo el curso ascendente del Erepecurú hacia las cascadas, mientras que otros atravesaron los lagos que conectan este río con el Trombetas y se asentaron en tierras a orillas de este último.<sup>33</sup>

Esta intensa cooperación, sellada en muchas ocasiones a través de relaciones de parentesco, no condujo, sin embargo, a la creación de comunidades conjuntas, sino que tanto los mocambos como los grupos indígenas siguieron funcionando según sus propios patrones socio-culturales y diferenciándose en sus formas de asentamientos. Así, la distribución de las aldeas indígenas era diferente de la de los mocambos, estas últimas diseñadas desde un punto de vista defensivo.

La complejidad de las relaciones entre ambos grupos también estuvo, claro está, salpicada de conflictos. Las disputas entre los diferentes grupos indígenas se vieron reforzadas por la presencia masiva de esclavos huidos instalados en los mocambos, dándose el caso de alianzas entre éstos y sus aliados para enfrentarse a otros grupos indígenas.<sup>34</sup> En la historia oral de las comunidades

---

<sup>33</sup> Izanor Melo, comunidad de Boa Vista do Cuminá.

<sup>34</sup> Existe constancia de enfrentamientos entre indígenas y mocambeiros en el río Erepecurú. Tras la abolición de la esclavitud, cuando los mocambos comenzaban a trasladar sus poblados hacia las áreas que en la actualidad ocupan sus descendientes, los indígenas que habitaban el Penecura y Agua Fría atacaron un mocambo en el que murieron dos mujeres negras (otras fuentes hablan de una) y, en represalia por ello, los mocambeiros (con la ayuda de los poderes mágicos del *pajé*), atacaron la maloca indígena capturando a una adolescente y a un niño, que se llevaron hacia la actual comunidad de la Cachoeira da Pancada,

indígenas también se recogen estos conflictos y la formación de los mocambos próximos a ellos:<sup>35</sup>

*"As relativamente poucas tradições que ainda pude colhêr, falam dessas lutas dos Kah.yana entre si, contra os seus aparentados Kachuyanas e contra os pretos mocambeiros. O aumento da força dos mocambeiros, escravos fugidos do baixo Amazonas que, no século passado, aos poucos, ocuparam todo o Trombetas até o Repartimento com o Uanamú ou Panamá, foi um dos fatores decisivos no abandono do rio Trombetas, propriamente dito, pelos Kay.yana... Mas mesmo êstes pequenos restos [en 1948] tendem a extinguir-se, especialmente pela mesclagem com os atuais Kachuyanas e Pinakoto do Erepecurú".*<sup>36</sup>

Poco a poco, los mocambos consiguieron mejorar su organización y ganaron un mayor control del territorio que ocupaban. Mientras, el enfrentamiento con la sociedad esclavista se radicalizó. Las fugas colectivas de esclavos, cada vez más generalizadas, se sumaron a partir de 1820 a una creciente crisis marcada por luchas políticas y económicas que desembocaron en la escisión de la clase dominante en vísperas de la independencia. La presión ejercida por los mocambos y el auge de la inestabilidad política llevaron a la Cámara municipal de Óbidos a pedir reiteradamente a las autoridades de Belém que colaboraran en mejorar los sistemas de defensa de este municipio. La gran escasez de armas de las Milicias de la villa era un problema real, ya que:<sup>37</sup>

*"...poder ocorrer a qualquer choque que possa haver seja de arte dos escravos ou de alguns insubordinados".*

---

en la cual acabaron ejecutando a la adolescente (Maria de Souza, comunidad de Javari).

<sup>35</sup> Los primeros habitantes indígenas del Erepecurú fueron los pianokoto, a los cuales se les fueron agregando y mezclando los restos del pueblo kah.yana procedente del río Trombetas ante el empuje de los mocambeiros

<sup>36</sup> Frikel, 1955:205.

<sup>37</sup> APEP. Códice 405, Oficio de 18 de enero de 1823, firmado por Manuel Muniz Tavares.

El control municipal se imponía sobre la autoridad de los propietarios de esclavos como garantía de la seguridad de todos ellos. Por eso se aprobaron una serie de ordenanzas municipales ratificadas por el presidente de la provincia del Pará encaminadas a reprimir la movilidad y capacidad de reunión de la población esclava y castigar severamente a los infractores.<sup>38</sup> Los actos de rebeldía y los disturbios provocados por la población esclava tenían seriamente preocupadas a las autoridades. Por ello se procedió a un control férreo de sus actividades en los centros de reunión instalados en la villa de Óbidos.<sup>39</sup> No obstante, fue imposible acabar con las continuas fugas hacia los mocambos.

La adhesión del Pará a la independencia de Brasil el 15 de agosto del 1823 marca el punto culminante en el resquebrajamiento del entramado social colonial y una escalada importante en los ataques a los mocambos. Así, entre 1822 y 1823 el teniente francisco Rodriguez Vieira, de sobrenombre el "Cautivo", lideró varias expediciones al área del Trombetas consiguiendo apresar al importante dirigente cafuzo Athanásio, esclavo del mayor Martinho da Fonseca Seixas, que en 1821 lideró la fuga de más de cuarenta esclavos hacia los mocambos.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> "As notícias de que a escravatura ia ser extinta provocaram, no meio dos elementos negros do Município, uma inquietação crescente. As fugas operavam-se à luz do dia. Na noite de Natal de 1822, a companhia de milícias esteve em armas para conter possíveis desconcertos da parte da gente negra". APEP, Códice 403, Oficio del juez ordinario de Óbidos João Pedro de Andrade, de 26-1-1823, citado en Reis, 1979: 40.

<sup>39</sup> Posteriormente se toleró la existencia de algunos centros donde la población negra podía gozar de un espacio propio, como la Iglesia de São Benedito o Igreja dos Pretos, construida a finales del siglo XIX en la periferia de la ciudad de Óbidos. Los negros de la ciudad se congregaban en la misma iglesia, frecuentada por parcelas de la sociedad.

<sup>40</sup> En 1827 se enviaron otras dos expediciones militares, esta vez con destino al río Curuá, con el objetivo de destruir cuanto mocambo encontraran a su paso sin saber a ciencia cierta ni el número de los mismos ni su ubicación exacta. La tropa movilizada se componía de más de un centenar de hombres procedentes de Santarém, Óbidos y

La esclavitud negra transita del mundo colonial al nuevo país, ya que el modelo socio-económico no varió en relación con el mantenimiento de las estructuras heredadas de Portugal. Los cambios políticos y sociales de esta primera mitad del siglo XIX buscaron en general tejer tenues líneas de patriotismo de un país repleto de heterogeneidades, en el cual la mayor parte de la población seguía amarrada a las cadenas del esclavismo.<sup>41</sup> La cuestión de la unidad nacional fue negociada por las elites políticas regionales de forma exitosa, reforzando la esclavitud en vez de cuestionarla.<sup>42</sup>

En la década de 1830 se dio la explosión social que sacudió la Amazonia brasileña en forma de revuelta popular conocida como *A Cabanagem*. En síntesis, entre 1835 y 1840 toda la Amazonia brasileña quedó bajo el control de los insurrectos, que tomaron la capital (Belém) y la mayoría de los pueblos (incluidos Santarém, Óbidos, Faro, Vila-Franca y Monte Alegre). No obstante, las luchas internas entre el sector dirigente de la revuelta dejaron rápidamente descabezada la organización rebelde. El planteamiento sobre la abolición de la esclavitud estuvo presente en esta división. Líderes negros tuvieron enfrentamientos con algunos dirigentes blancos que no estaban dispuestos a abolir la esclavitud, y por ello algunos fueron represaliados. Angelim, uno de los más destacados líderes fue el que más se opuso la libertad de los esclavos, mandando ajusticiar a uno de los líderes negros más importantes, Joaquim Antônio:<sup>43</sup>

*"Foi fuzilado em frente ao palácio do govêrno o célebre Joaquim Antônio, oficial da milícia rebelde, que tinha o comando de uma fôrça de mais de 500 homes e proclamava uma liberdade a seu jeito, incluída a de escravos em geral".*

---

Alenquer, y su misión se saldó con el hallazgo de apenas diez esclavos, de los cuales dos fueron apresados y otros dos asesinados. Posteriormente Athanáσιο logró escapar de la prisión en la que estaba recluso y regresó a los mocambos del Trombetas, instalándose al pie de un lago que pasó a denominarse Lago del Mocambo. Salles.1988: 232- 235.

<sup>41</sup> Ricci, 2003.

<sup>42</sup> Andrews, George Reis. *Afro-Latinoamérica: 1800-2000*. Ed Iberoamericana-Vervuert. Frankfurt. 2007:142.

<sup>43</sup> Citado en Salles 1988: 270

El estallido del conflicto tiene sus antecedentes inmediatos en la adhesión del Pará a la proclamación de independencia de Brasil. El choque de intereses económicos y el antagonismo entre diferentes facciones de las oligarquías locales arrastró consigo el eterno conflicto entre señores y esclavos y prendió la llama de la guerra en toda la provincia. Como comenta Magda Ricci la revuelta surgida por motivos políticos no sólo fue contra el presidente de la Provincia sino también contra las autoridades religiosas, los señores de esclavos, existiendo una estrecha imbricación entre religión y revuelta social.<sup>44</sup> Pronto se convirtió en un levantamiento generalizado de las clases populares que tomaron el control de toda la provincia.<sup>45</sup>

Ante el pánico de las autoridades locales e imperiales por la deriva de los acontecimientos, era detenido un mulato natural de “São Domingos” que en los interrogatorios confesó ser un emisario de las sociedades filantrópicas inglesas, que junto con otros miembros de la asociación, estaban envueltos en actividades anti-esclavistas y que, según sus declaraciones, trabajaban para conseguir la “*liberdade dos escravos*”.<sup>46</sup> Era la confirmación de un temor anunciado.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Ricci, 2003: 85.

<sup>45</sup> Chiavenato, Julio José. *Cabanagem. O povo no poder*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

<sup>46</sup> APEP. Secretaria da Presidência da Província. Caixa 79. Reservado n° 1. folio 7.

<sup>47</sup> El ministro de justicia brasileño había recibido un oficio secreto de los agentes diplomáticos de Brasil en Londres, en donde avisaban de la presencia de estos “individuos” descubiertos en el sur de Estados Unidos. Con “o fim de promoverem a liberdade dos escravos ião excitando a levantes, espalhando entre elles ideas de insubordinação” y claro está, tenían la sospecha de que también fueran enviados a Brasil. Ofício do agente consular de Brasil em Londres ao ministério dos Estrangeiros. S.l. 2 de setembro de 1835. Missões Diplomáticas Brasileiras: ofícios reservados Inglaterra, cod. 217.3.3 citado en Gomes, Flavio. “Nas fronteiras da liberdade: mocambos, fugitivos e protesto escravo na Amazônia colonial”. En Arquivo público do Pará. Belém, SECULT. 1996: 129.

Al igual que en el mundo caribeño y atlántico,<sup>48</sup> las autoridades del Pará, los militares, los propietarios de tierras y comerciantes, comenzaron a temer las consecuencias que tendría entre los esclavos, negros libertos y otros grupos, la abolición de la esclavitud en el resto de América. Todas estas premisas estaban presentes en las mentes de las elites y gobernantes del país.<sup>49</sup> El miedo era, por tanto, latente entre las autoridades.

La Amazonia brasileña es limítrofe con la Guayana Francesa y al igual que en el resto de las fronteras, la permeabilidad de las ideas y de las personas traspasaban de un lado al otro sin el menor control de las autoridades. La revolución francesa y la haitiana estaban asociadas con la caída del Antiguo Régimen en Europa, catalizadoras de las protestas sociales que habían estallado por todas las Américas y sobre todo el miedo a Haití.<sup>50</sup> Para éstas su preocupación esencial era cómo “evitar uma catástrofe semelhante à ocorrida na ilha de São Domingos”. Por eso se plantearon varias estrategias para evitar una revuelta generalizada de esclavos.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> “Las elites [...] hacían referencia frecuentemente a sus homólogos haitianos, arruinados y destruidos por la Revolución” (Andrews, 2007: 96-117). Blackburn, Robin. “Haitian Slavery, and the Age of the democratic Revolution”, William and Mary Quarterly 63. 2006: 643-674. Sobre el caso emblemático de la influencia de Haití en Cuba: González-Ripoll, Maria Dolores. Naranjo, Consuelo. Ferrer, Ada. García, Gloria y Opatrný, Josef. El rumor de Haití en Cuba: Temor, raza y rebeldía, 1789-1844. CSIC, Madrid. 2004.

<sup>49</sup> Mott, Luiz. "A Revolução dos negros do Haiti e do Brasil". En *História: questões e debates*. Nº 4, 1982: 55-63.

<sup>50</sup> APEP. Secretaria da Presidência da Província. Caixa 79. Reservado nº 1. folio 7. Y AHU. Arquivo Ultramarino de Lisboa – Projeto Resgate. AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 156, D. 11797. Knight, Franklin. “The Haitian Revolution” en *Revolutions in the Atlantic*. American Historical Review. Vol. 105. Issue 1. 2000: 108.

<sup>51</sup> Así lo aclara un informe de 1807 sobre la esclavitud, en donde ante lo acontecido en Haití se plantean varias alternativas para evitar un hecho semejante en la Amazonia. Partiendo del fin del tráfico de esclavos, se intenta fomentar el mestizaje de los africanos con las poblaciones nativas y sobre todo el control de los hacendados de sus levas de esclavos, que tendrían que reducirse a un número inferior por plantación y destinar una buena parte de ellos a la marina y la pesca,

En las filas de los insurgentes actuaron de forma conjunta indígenas, mulatos, *caboclos*, *cafuzos*, blancos, esclavos negros y libertos. Todos ellos tenían como denominador común vivir en una situación de marginación social y económica.<sup>52</sup> Todo el Pará se vio sacudido por movimientos de contingentes rebeldes que atacaron las ciudades y las áreas de producción, sumándose a las acciones de los esclavos. Los motines de las tropas militares y las deserciones de los soldados fueron crónicos.<sup>53</sup>

La fuga de esclavos tras la represión a la Cabanagem y el incremento de la deserción militar se convirtieron en un auténtico problema para las autoridades. Los esclavos optaron por liberarse del control de sus señores y muchos soldados comenzaron a darse a la fuga debido a que su alistamiento era obligatorio y a que vivían en condiciones extremadamente precarias.<sup>54</sup>

ya que sino: "...e mesmo afligen a razão por sua atrocidade, ou de sofrimos a qualquer hora, o exito urreroso de huma revolução tal como a tem sofrido os nossos vezinhos hoy, em os nossos dias". *Memoria sobre a escravatura*. AHU\_ACL\_CU\_003,Cx.39,D.3147. fl. 1.

<sup>52</sup> Mestizaje entre la población amerindia y la de origen africano. En diversos lugares de la América de habla hispana se les denomina *zambos* / *zambas*. Un "ilustre" explorador francés de principios de siglo describió a la población cafuza en los siguientes términos: "*Au point de vue moral et intellectuel le 'Cafuzo' est un type de croisement tout á fait inférieur; il est d'ailleurs peu fréquent*". Le Cointe, Paul. (1922). *L'Amazonie Brésilienne*. Paris, Augustin Challamel, 1922: 231. En la Amazonia brasileña se denomina así a la población resultado del mestizaje entre individuos blancos e indígenas que habita en las riberas de los ríos.

<sup>53</sup> A lo largo de toda la primera mitad del siglo XIX y especialmente a partir de la independencia del Pará en 1823, se dieron innumerables insurrecciones y levantes sociales, diferentes grupos envueltos en luchas que destruían fronteras y desorganizaban los mapas. Las fronteras externas e internas estaban en plena convulsión. Ricci, 2003:166.

<sup>54</sup> "Fas-se muito necessário formalizar em huma ilha que se acha ao pé destas Caxoeiras hum Destacamento composto dehum official, ealgumas Praças Militares para servir de Registro, e evitar afuga de Soldados eathé mesmo Escravatura principalmente desta Va, e de todas as mais...". APEP, Códice 783, Oficio de 19 de abril de 1825, del Comandante Militar de Santarém al Presidente de la Provincia.

Según el presidente de la provincia, João da Silva Carrão, en 1858 había más de dos mil mocambeiros en la provincia y el mayor de ellos en el Trombetas.

## EL MOCAMBO MARAVILHA

Nacía, en el curso alto del río Trombetas, el mocambo *Maravilha*, la única comunidad centralizada en toda la historia de estos grupos. La llegada de los fugitivos de la *Cabanagem* a la región está recogida por la historia oral de los kaxúyana, considerado como parte de su territorio indígena y que a partir de la *Cabanagem* intensificaron sus contactos, no exentos de conflictos con los mocambos. Así también se entablaron redes comerciales entre los mocambos, los kaxúyana, los *Trío* de la divisa entre Brasil y la Guayana Holandesa y a través de éstos, con los *bosch-neger* (cimarrones) Djuka. En *Maravilha* se materializaba la unión de los diferentes mocambos del río.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> En lo que respecta a las comunidades cimarronas, la dura represión tras la *Cabanagem* tuvo una importante consecuencia: el reagrupamiento de los mocambos del Trombetas por encima de las cascadas y la fundación del mocambo *Maravilha*. Se trataba de una única aldea (así es como se la denomina en la historia oral de los mocambos), situada en una isla en medio del río, protegida por cascadas y rápidos de agua que le proporcionaban una situación estratégica defensiva excepcional. Frikel, 1955: 226-229 y "Dez Anos de Aculturação Tiriyo, 1960-70: mudanças e problemas". En Publicações Avulsas. Nº 16, 1971: 5-87 y 40-41. Los conflictos también estaban presentes. Ton.hirama, el *pajé* (chaman) de la maloca kaxúyana Onom.to-humu, relató la guerra que se entabló entre su pueblo y los mocambos del río Trombetas: "Quando os pretos vieram morar no [mocambo] Maravilha, existia uma pequena maloca perto da boca do Kach.pakuru. era ela antes um sítio, pertencente a uma maloca se situação central. Na ocasião em que se deu o primeiro caso de agressão por parte dos pretos, achava-se ali somente um casal, um homem com sua mulher. Era hora de tomar banho. os dois estavam sentados na praia [era la época seca], a mulher atrás do marido, catando-lhe os piolhos. Foi nessa hora que encostou uma canoa com pretos do Maravilha. O chefe deles era um negro muito alto e forte, de estatura

Hasta 1855 las expediciones de castigo contra los mocambos estaban formadas por tropas diversas, guardia nacional, *capitães do mato* (rancheadores) e indígenas (imprescindibles como guías y remeros). Algunas también fueron organizadas por propietarios de esclavos que, reuniendo a sus subordinados, se lanzaban a la captura de los esclavos perdidos, aunque con escasos resultados.<sup>56</sup> El fracaso de estas expediciones hizo que los plantadores se afanaran en presionar a los políticos locales (que muchas veces eran ellos mismos), para que fuera la autoridad provincial la encargada de movilizar a las tropas y acabar con los mocambos.

En octubre 1855 parte la Guardia Nacional dirigida por el capitán João Mazimiano de Souza, junto con un *capitão-do-mato* y 190 soldados e indígenas Munduruku que sirven de prácticos, remeros y de sustento a la tropa.<sup>57</sup>

Las tropas decidieron no entrar directamente hacia el mocambo tras superar los rápidos y cascadas del curso medio del río, ya que

gigantesca, parecendo possuir mais fôrça que os outros juntos. O índio os conhecia; por isso, os dois continuaram catando piolhos. Os pretos se aproximavam, alguns com cacêtes na mão. O homem começou a desconfiar e quis levantar-se. Êle não tinha armas à mão. Mas os mocambeiros o assaltaram e o derrubaram, dando-lhe pancadas, enquanto o chefe dêles, aquele negro gigantesco, agarrou a mulher, colocou-a nas costas e embarcou-a na canoa. Em seguida, os outros também embarcaram e foram-se embora, deixando o índio bem batido na praia. Êsse prêto tinha, além da sua casa no Mocambo Grande do Maravilha, um sítio confronte, mas um pouco abaixo da ilha do mesmo nome. Ali êle morava naquela ocasião com sua família e para lá levou a mulher raptada.". Frikel, 1955: 227.

<sup>56</sup> Funes, Eurípedes A. "Nasci nas matas, nunca tive senhor". História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo, [Tesis doctoral inedita]. 1995:184.

<sup>57</sup> Los indígenas Munduruku estaban tutelados por los *capuchos da piedade*, franciscanos, en el río Tapajos al sur de Santarém. Estos indígenas fueron requeridos varias veces para servir en los ataques a los mocambos del bajo Amazonas. La utilización de indígenas se hacía indispensable para poder afrontar con un mínimo de garantías el éxito de la operación. Pero para ello tenían que contar con indígenas procedentes de otras áreas para que el factor sorpresa a los asaltos no fuera delatado en caso de utilizar indígenas próximos a los mocambos.

estarían expuestos a ser detectados rápidamente por la vigilancia del mismo. El ataque se producirá rodeando el mocambo por la selva y así contar con el efecto sorpresa para poder capturar al mayor número posible de ellos.<sup>58</sup>

El plano diseñado no funcionó, la voz de alarma puso en marcha la evacuación inmediata de toda la población, recogiendo las armas y utensilios necesarios para esconderse en los enclaves destinados para ello<sup>59</sup>, lugares secretos en los cuales guardaban las provisiones para no tener que volver al mocambo y donde esconder a los niños y ancianos mientras el resto distraía a los atacantes.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Ruiz-Peinado, José Luis. “Maravilha. Ataque y defensa de un mocambo en el Bajo Amazonas”. En 9 Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy: Relacions socials i identitats a américa. Barcelona. 2003. *Idem*.

<sup>59</sup> Las herramientas de metal y las pocas armas de fuego que podían disponer eran un bien muy preciado, ya que ellos eran incapaces de poder producirlos y por lo tanto tenían que obtenerlos a través del comercio con los pueblos vecinos, bien a través de los indígenas que intercambiaban productos con los pueblos del otro lado de las sierras de las Guyanas o bien bajando a Óbidos y negociándolo con los comerciantes a cambio de oro principalmente. También, aunque más difícilmente, con sus antiguos compañeros de cautiverio. Estos grupos ya utilizaban instrumentos de hierro así como otros productos adquiridos a través del intercambio con grupos indígenas a ambos lados de la “frontera”, grupos cimarrones y comerciantes holandeses. Las amplias relaciones entre poblaciones indígenas y posteriormente con los mocambos, entre ambos lados de *las fronteras* coloniales, permitieron crear un espacio transfronterizo controlado por estos pueblos. Frikel, 1955 y Ruiz-Peinado, José Luis. “Misioneros en el río Trombetas, la subida del padre Carmelo de Mazzarino. En *Boletín Americanista*. n° 54. Barcelona. 2004.

<sup>60</sup> “Dentro da mata, afastado da casa, os mocambeiros faziam tapiris com provisões e ranchos para qualquer eventualidade. Assim podiam fugir, quando necessário, sem levar nada de casa. Eles, como tb.os brancos sabiam que “quem corre fugido, tem que voltar á casa, ao menos para buscar farinha”. Nessas ocasiões de volta clandestina, muitas vezes o capitão do mato e sua gente, pegaram os pretos. Para evitar isso, os mocambeiros faziam esses “tapiris de rancho” na mata”. Ruiz-Peinado, 2003.

La llegada de las tropas fue de lo más desalentadora. Se encontraron *Maravilha* reducida a escombros. Los mocambeiros se habían vuelto a escapar y aunque se envió varias partidas para atraparlos, sólo encontraron las aldeas de los indígenas que ya estaban avisadas de la llegada de éstos. Las intensas relaciones que mantenían con los indígenas permitieron contar con la complicidad de no ser descubiertos

La Guardia Nacional probablemente nunca pensó que los mocambos junto con los indígenas serían capaces de darles una respuesta contundente a su ataque. Su estrategia defensiva había sido la de esconderse en las áreas más infranqueables de la selva, evitando la confrontación directa.

El ataque conjunto es quizás la culminación de esas experiencias vividas al margen del mundo colonial y que les había permitido crear un espacio común en las selvas amazónicas. Por eso es interesante ver la estrategia que utilizaron para diezmar a las tropas enemigas y convertir la destrucción de su mocambo central en una victoria frente a las autoridades del Pará. La misma técnica que utilizan aun hoy en día los Kaxúyana para pescar en los *Igarapés* (arroyos) envenenando el agua, les sirvió a éstos y a los mocambeiros de *Maravilha* para acabar con la mayoría de la tropas que subieron para destruirlos.<sup>61</sup>

*“Quando o Capt. do Mato chegou, aó achar escombros e casas incendiadas, descontentos, eles fiacaram alguns dias aquí descansando. Tinha, porem, varias malocas de indios na zona, amigos dos mocambeiros com os quais negociavam e até casavam. Os mocambeiros em fuga avisaram os indios. Estes se reuniram e resolveram uma ação comum, tb. Para a propia defesa. Foram ao igarapé do Maravilha, mas mais acima do mocambo, e bateram ali timbó [veneno] em quantidade. Pois achabam com razão que o pessoal ia beber agua do igarapé por ser fria e fresca, enquanto o do rio (Trombetas) é quente. E acordaram. Pela grande quantidade de timbó, o igarapé ficou envenenado. O pessoal todo ficou doente, com vomitos e dores no estomago e intestino. Todos moreram, tbm. O Capt. do Mato. Só os 2 indios mundurucú escaparam, porque desconfiavam da côr e do gosto da agua e beberam do rio grande”.*

---

61 *Idem.*

Para las tropas atacantes el final estuvo cerca, así quedó reflejado en el informe del capitán João Mazimiano de Souza:<sup>62</sup>

*“Assim terminou aquela diligencia vindo a morrer de molestia allí adquirida um terço da tropa que seguiu a bater o quilombo do Trombetas [...] “embora sinto até hoje os terriveis effeitos da moléstia que adquiri nos insalubres lugares que percorri”.*

Para algunos políticos y viajeros que frecuentaron la zona a finales del siglo XIX, el río Trombetas es majestuoso y útil para el desarrollo de la agricultura (especialmente para las plantaciones de cacao) y de la ganadería. Sin embargo, alertan de la insalubridad de sus aguas por culpa de las “fiebres”, asociada al descalabro del ataque militar contra Maravilha, pero sin reconocer que fueron los indígenas y los mocambeiros los causantes del estrago sufrido:<sup>63</sup>

*“Para a agricultura a região do Trombetas excederia a qualquer outra, que eu vi na provincia, si não fosse a sua extrema insalubridade... diz que neuma pessoa pode visitar o rio Trombetas sem ser atacada de febres intermitentes. Os soldados, que foram enviados, há alguns annos, contra os escravos figidos, foram terrivelmente accommettidos por ellas.”*

Mientras tanto, la decadencia de la producción agrícola comenzaba a alcanzar cotas alarmantes. Propietarios y también comerciantes veían disminuir sus lucrativos negocios y temían seriamente no sólo por la imposibilidad de expandirse sobre los territorios controlados por los mocambos, sino también por sus propias propiedades.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Funes, 1996.

<sup>63</sup> Derby, O. “O Río trombetas”, Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, Tomo I, (fascículos 1-4). Belém, 1898: 368. También ver Lê Cointe sobre los excelentes recursos del río Trombetas. Le Cointe, P. “L’Amazonie Brésilienne”, ed. Challamel, Paris, 1922.

<sup>64</sup> Así lo expresaría años después (1873) el clérigo Francisco Bernardino de Sousa: “E pois, além da grande falta de braços com que lutam os agricultores de Amazonas, em consequência da avultada emigração que aflui para os seringais, têm ainda de lutar com a praga dos mocambos, que são como uma viva e permanente ameaça!” Citado en Salles 1988: 238.

## LA AMENAZA EXTERNA

En 1834 el misionero protestante Thomas Yound (perteneciente a la Chuch Missionary Society) entró en contacto con grupos indígenas del río Branco. La presencia de ingleses en “territorio brasileño” levantó las protestas diplomáticas tras la denuncia realizada desde la guarnición brasileña de São Joaquim y de la misión católica. Para las autoridades británicas los campos de *Piarara* eran una área sin dueño, mientras que para las autoridades brasileñas eran suyas por el derecho de descubrimiento y de posesión realizada desde mediados del siglo XVIII por militares y misioneros. Este incidente se agravó en 1842 cuando dos destacamentos británicos expulsaron a las autoridades brasileñas, llegando más tarde a un acuerdo diplomático “neutralizando” la región ante un arbitrio internacional.<sup>65</sup>

El ministerio de asuntos exteriores del Imperio brasileño estaba preocupado con la posibilidad de una ocupación del río Branco y especialmente del río Trombetas por parte de las autoridades británicas. Según los informes que recibían de la delegación brasileña en Londres, existía un plan de ocupación de una parte importante del territorio norte de Brasil.<sup>66</sup>

Al igual que en la actualidad, cualquier ingerencia sobre asuntos indígenas por parte de otras naciones, era vista por las autoridades como una clara injerencia en su soberanía. Los indígenas pasaban a ser “nuestros” indígenas en el discurso imperial.<sup>67</sup> Las actividades de los grupos filantrópicos ingleses eran seguidos de cerca por la diplomacia brasileña.:

*“como envejo da nota dirigida a V. Exc. Por [...] em 20 de fevereiro ultimo, hum principio de philantropia na defensão das Tribus Indianas*

---

<sup>65</sup> Arthur Cezar Ferreira Reis. *A amazônia que os portuguses revelaram*. Ministério da Educação e Cultura.:75-76.

<sup>66</sup> APEP. Comissão de Limites. Caixa 79 (1841-1849). Folio 3.

<sup>67</sup> A mediados de los años 60 y 70 del siglo pasado la redefinición de las políticas indígenas frente a la consolidación de las fronteras nacionales, y concretamente sobre la frontera norte, llevó de nuevo a la elaboración de un discurso indigenista sobre la “propiedad” de los mismos y las demarcaciones con la Guayana Inglesa y Surinam.

*independientes que havitavão Pirará, e outros territórios daquel costado. Essa decantada philantropia há já dois annos que teve nascimento na Inglaterra a favor dos Indios do Pará na sociedade de geographia nos clubes e reuniões publicas...*<sup>68</sup>

Esta alarma sobre la “falsa filantropía” y sus intereses sobre las naciones indígenas iba acompañada de otra iniciativa aun peor, la filantropía a favor de los africanos y del fin de la esclavitud. Para mediados del siglo XIX el sistema económico, social y político del Imperio seguía basándose en el mantenimiento de la esclavitud como eje vertebrador de la nueva nación. Cualquier planteamiento crítico sobre su existencia atemorizaba los intereses de las elites políticas que ostentaban el poder.

*“Assim principou e divulgou-se a philantropia Inglesa a favor dos negros da Costa d’África. Aonde o interesse inglez falla a hipocrisia ajudava a colorir a perfidia”*<sup>69</sup>

Un conflicto permanente en la política nacional eran las iniciativas llevadas a cabo en Inglaterra contra el tráfico internacional de esclavos y contra la esclavitud en general. El miedo a las influencias externas como las de Haití era también reflejado en las disposiciones llevadas a cabo para acabar con la existencia de mocambos y el miedo a las revueltas de esclavos que se acentuaron a partir de las primeras décadas del siglo XIX.

La posibilidad de la ocupación de territorio brasileño vendría dado por la existencia de “*tribus de Indios independentes*” dentro del imperio y la falta de control sobre ellas. Este vacío podría ser aprovechado por los británicos para ir apoderándose de la vertiente que le correspondía a Brasil. Siendo, a juicio de los diplomáticos, el inicio del desmembramiento del Brasil como tal:

*“...do que resultará frear o Império semeado de Estados e provincias Inglesas, que tanto vale essa intimação, e acabar por desaparecer de todo em menos de hum seculo, podre e desmoronado.”*<sup>70</sup>

---

68 APEP. Comissão de Limites. Caixa 79 (1841-1849). Folio 4.

69 APEP. Comissão de Limites. Caixa 79 (1841-1849). Folio 4.

70 APEP. Comissão de Limites. Caixa 79 (1841-1849). Folio 4-5.

Para las autoridades provinciales la mejor solución volvió a ser el recurrir a la actuación de los misioneros como agentes del gobierno encargados de controlar a esos grupos indígenas y así tenerlos controlados para los intereses de salvar sus almas y de asegurar el territorio. Desde la época colonial el papel de los misioneros fue clave en el control efectivo de las poblaciones y por ende, de los nuevos territorios bajo la administración imperial. La acción de la iglesia católica volvía a ser un eje fundamental en la configuración y ocupación efectiva de las fronteras:<sup>71</sup>

*“Parece-me tambem ser de extrema necessidade de interessar já a religião nos nossos negocios, expondo secretamente ao Papa os esforços que estão fazendo os Ingleses para introducir a heresia na aquellas paragens, expedir-se a sua Santidade de mandar missionários para convertir á fé de Cristo e pratica da Santa Religião aquellos numerosos Indios seduzidos pelos Ingleses com inaudito escandalo de todos os direitos”.*

El eje del discurso sobre el control territorial pasaba por las poblaciones indígenas, pero curiosamente se omite la presencia de los mocambos que de facto ocupaban buena parte del río Trombetas y sus afluentes. Cabría preguntarse el por qué ni tan siquiera son citados en la documentación oficial, mientras sobre el terreno se lleva a cabo un gran esfuerzo por erradicarlos. Incluso para algunos parlamentarios paraenses la estrecha relación de los mocambeiros con los indígenas es la causa por la cual estos últimos viven subyugados por los ex esclavos. Así mismo alertan de las estrechas relaciones que mantienen indígenas y mocambeiros en un comercio que permite traspasar las fronteras y hacer de nexo de unión entre grupos cimarrones de Surinam y de Brasil, y del impedimento que supone su existencia para abrir la navegación del río Amazonas al tráfico internacional.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> APEP. Comissão de Limites. Caixa 79 (1841-1849). Folio 5.

<sup>72</sup> Ferreira Penna 1869: 175-176. Bastos 1937: 119-120. Derby 1897-1898: 370.

## DE NUEVO LOS MISIONEROS

Hasta entonces todos los intentos militares habían fracasado. La baza de los misioneros volvía a estar encima de la mesa. Así nos lo relata otro misionero franciscano.<sup>73</sup>

*“Depois da malograda tentativa do governo de castigar extinguir os mocambos do Trombetas, em 1855, o governo mandou a Frei Carmelo para domesticar, pacificamente, os pretos mocambeiros. E com mais resultado. Por alguns pretos que serviam de intermediários, Frei Carmelo enviou que ia fazer-lhes uma visita, espe. Fim de serviço religioso. Os mocambeiros aceitaram com a condição que viesse sem escolta, sem soldados, o que Frei Carmelo assegurou. Subiu de até a Porteira.”*

La introducción de misioneros obedecía a un plan del presidente Joaquim Raimundo de Lamare que, como varios siglos antes, volvía a ser una colaboración con los misioneros, con el fin de recabar información directa sobre los mocambos. El encargado de la *misión* fue fray Carmelo de Mazzarino, que llegó a convivir durante diez días entre los mocambeiros del río Trombetas iniciando así los primeros registros de bautizos en la comunidad.<sup>74</sup>

El viaje de este capuchino significó una nueva política por parte del gobierno hacia los mocambos instalados en las cabeceras de los ríos, pero también supuso un enfrentamiento de este religioso con parte de los hacendados de la zona.<sup>75</sup> Entre la destrucción total de los mocambos propuesta por los hacendados hasta la permisividad mostrada por los comerciantes que obtenían grandes lucros con el comercio clandestino con éstos, existía a finales del siglo XIX la

---

<sup>73</sup> Protasio Frikel, que aunque acabó como antropólogo en los años 60 del siglo pasado, andó recogiendo la memoria histórica de los pueblos indígenas y de las comunidades mocambeiras.

<sup>74</sup> "...acola achei cerca de 130 pessoas além de índios que estão no meio dos pretos, os quais estão divididos por muitos lugares e em cada um achei uma linda capelinha onde praticam alguns atos religiosos". APEP, Secretaria da presidência da província (1860-1869), Ofício de frei Carmelo Mazzarino ao presidente da província, 15 de enero de 1868, citado en Funes 1996: 476.

<sup>75</sup> Funes, 1995:186.

voluntad de conseguir un acuerdo para dismantelar la resistencia de mocambeiros y poder tener acceso a sus territorios. La estrategia empleada por los misioneros demuestra su participación en la política local como intermediarios de dos mundos que se temían pero que a la vez se mantenían interrelacionados.

Los sistemas de información eran fundamentales para la defensa de los mocambos. En varias ocasiones, los comerciantes que negociaban clandestinamente con los mocambeiros se convirtieron en sus principales vigías, así como los contactos que mantenían con los diferentes pueblos indígenas con los cuales mantenían relación. Pero también disponían de un último y eficaz sistema de información. Se trataba de los pequeños grupos de mocambeiros que estaban establecidos entre los lagos y canales que corren paralelos al río Trombetas por debajo de las primeras cascadas y que van desde el lago de Jacare, pasando por Tapagem y Abui, convirtiendo esa zona de cursos de agua en un laberinto desnorteante, especialmente indicado para poder disponer de grupos que sirven de vanguardia a la defensas de los mocambos.<sup>76</sup>

*“Quando Frei Carmelo subiu, os pretos que moravam (clandestinamente) no rio morto e suviram clandestinamente de vanguardia para os mocambeiros, julgavam que se tratava de uma diligencia do governo (camuflada). Frei Carmelo teve que pasar, por algum tempo, na casa de um preto amigo, o velho Florenciano, um lugar onde hoje existe a tapera do sitio, denominado Matheos. Florenciano subiu e foi avisar e acalmar a tropa revolucionada pelas noticias mandadas pelos vanguardas.”*

Es probable que los mocambeiros hubieran tenido varios avisos sobre la llegada del misionero a través de los contactos en la ciudad, los comerciantes, las vanguardias establecidas debajo de las cascadas y los espías que le vigilaron por si habían soldados escondidos. Aun así fue una tropa la que bajó a buscarlo y llevarlo hasta el mocambo de Campiche, teniendo la oportunidad de ver los

---

<sup>76</sup> Diario de Protasio Friel en Ruíz-Peinado. Este trozo del diario se basa en el testimonio oral de Antonio dos Santos y la *velha* Sofia, en la comunidad de Tapagem, en el río Trombetas, allá por 1945.

restos del anterior mocambo de Maravilha destruido por ellos mismos ante el ataque de la Guardia Nacional en 1855.<sup>77</sup>

*“Quando chegaram perto, os pretos que levavam tocaram “gamba”, (o tambor), sinal de aviso. Estes, chegando no porto do Campiche, os mocambeiros deserram em procissão, cantando hinos, para receber-lo. A capelinha, ali existente, estava aberta, com todos os Stos. do mocambo por eles mesmos, de vários tamanhos, arrumados em forma de escada o degráus. Assim Frei Carmelo entrou e fiz uma 1ª oração.”*

Cuando en 1855 las tropas atacaron el mocambo de Maravilha, los habitantes la incendiaron mientras emprendían la huida. No es casual que no incendiaran la capilla, ni tampoco que salvaran sus santos que perduran hasta nuestros días. Éstos son guardados por las mujeres más ancianas de las comunidades, son el vínculo directo entre sus dioses africanos y su recreación del catolicismo a partir de su paso por la esclavitud. Unas creencias que siguen sirviendo como un elemento más de identificación entre todos los miembros de la comunidad.

Los mocambeiros a su vez se sirvieron de él como transmisor de varias propuestas. Es interesante observar cómo para estas fechas las negociaciones y conflictos entre el gobierno y los mocambeiros servían para ir aproximando un acuerdo a la situación de *facto* en que se encontraban.<sup>78</sup>

*“Fei Carmelo alou-lhes que o tempo tinha mudado. Que havia “o ventre livre”, etc... Aconcelhou-os se mudaram para o rio morto, abaixo das cachoeiras, etc...A maior parte eccedeu ao conselho do padre, mudando-se para a Porteira e vizinhanças, até a boca do Cachorro, (os mais desconfiados), dentro do Mapuera e Porteira abaixo até o Jacare e Tapagem, onde hoje ainda mora a maioria deles. Mais houve um grupo de desconfiados que não queriam descer, julgando traição nas palavras e no procedimento do padre. Ficaram no Campiche, primeiramente, e depois arribaram, ninguem sabe para onde. Mas julgam que foram para as zonas centrais entre o Trombetas e Erepecurú, perto das Guianas. [os indios Katiciyaná falam que uma trilha de “negros brabos”*

---

<sup>77</sup> *Idem.*

<sup>78</sup> Ruiz-Peinado. 2003

*que denominan Mékóró, nas cachoeiras dos afluentes do alto Trombetas. Talvez sejam eles os restos e descendentes daqueles mocambeiros!!]— “Uma turma dos pacificados desceu com Frei Carmelo até a cidade (Obidos!). Ahi algum “blanco safado” reclamaram e queriam pega-los de novo. Mais Frei Carmelo se opunão e não deixou, pois tinha garantias do governo.”*

Carmelo de Mazzarino sirvió como intermediario entre los mocambos y el gobierno, haciendo las veces de interlocutor de los primeros en representación de los intereses del segundo. La guerra del Paraguay había creado expectativas de libertad entre los mocambeiros, ya que éstos conocían el decreto que otorgaba la manumisión a los esclavos que se alistasen para ir a la guerra. Los mocambeiros decidieron entonces proponer un pacto al gobierno. La propuesta remitida al presidente del Pará a través de fray Carmelo de Mazzarino declaraba que los mocambeiros se negaban a ir a la guerra pero, por el contrario, ofrecían comprar su carta de alforría por la cantidad de 300\$000 réis en un plazo de cuatro años, con un descuento para los ancianos. Exigían, además, quedar exentos de la obligatoriedad del servicio militar y de cualquier otra imposición por el período de seis años. En caso de que las autoridades no aceptasen el pacto, el mensaje era muy claro respecto a la alternativa que elegirían:<sup>79</sup>

*“...faltando uma das ditas condições não de que, acabada a Guerra do Paraguai e o governo não lhes tenha concedido a liberdade, estão resolvidos a transferir-se para a Colônia holandesa”.*

La provocación implícita en esta declaración radica en el hecho de que hacía poco tiempo que Holanda había abolido la esclavitud en sus territorios coloniales. Finalmente, el gobierno de la provincia rechazó la propuesta de los cimarrones y el 31 de octubre de 1870 el presidente interino del Pará, el canónigo Manuel José de Siqueira Mendes, firmó la ley n° 653 autorizando la destrucción de todos los mocambos del río Trombetas.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Cruz, 1952:131-132.

<sup>80</sup> Salles, 1988:235.

Para estas fechas las relaciones de los mocambeiros con la población de Óbidos eran ya frecuentes, sus vínculos con los esclavos que aun permanecían allá y especialmente con los comerciantes de la zona eran cada vez más intensos. Por eso no es de extrañar que Carmelo de Mazzarino tuviera sus contactos con negros de Óbidos vinculados a los mocambeiros.<sup>81</sup> Y que estos últimos comenzaran a sentirse seguros de su poder y a realizar sus transacciones comerciales en Óbidos ante la mirada atónita de las autoridades en la ciudad:<sup>82</sup>

*"...depois da subida do missionário, e vendo que impunes apontavam as povoações começaram a vir, até de dia, em face das autoridades as povoações, onde não só compram e vendem, como trazem seus filhos ao baptismo na freguezia, ousadamente declarando que são mocambistas. Diversas canoas delles vi de dia estacionadas no porto da cidade de Óbidos; vi alguns levarem os filhos ao baptismo, assim como em minha casa alguns estiveram de dia. Já não admira vê-los desembarcar de dia. O que mais admira é ver elles encontrarem-se com os senhores, pedir-lhes a benção e retirarem-se tranqüilos, scientes os senhores do dia e hora da partida".*

Estos hechos también están registrados en la historia oral de los mocambos. Así recuerda Donga lo que le transmitió su abuelo acerca de la osadía y libertad de que hacían gala los que acudían a Óbidos en aquellos años:<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> El universo religioso de los mocambos comprendía una larga tradición de uso de santos cristianos y capillas como lugares de culto. En 1871 Derby describe en estos términos la variante cristiana de la religiosidad en los quilombos del Amazonas: "ellos tienen en Conceição una capillita y muestran con mucho orgullo santos hechos de médula de los troncos de las palmeras. Celebran los días santificados con toda la pompa posible, y un padre que penetró en el quilombo, hace algunos años, fue recibido con entusiasmo". Derby 1898: 370.

<sup>82</sup> Rodrigues, de Souza, Nicolino José. (1875). Diário das Três Viagens: (1877-1878-1882). Río de Janeiro: Imprensa Nacional. 1946: 27.

<sup>83</sup> Azevedo Idaliana, Transcripción de las entrevistas grabadas con los negros del Trombetas. Obidos, Associação Cultural Obidense (ACOB). [Documento manuscrito], 1988:4.

*"Eu sei dizer que os patrões deles já ficavam certo naquelas quinzenas, que eles chegavam de noite e iam batiam na porat..." "Já chegou preto?" - "Cade tua canoa?" - "Tá em tal parte..." - "O que trouxe?". Aí pegavam os rapazes dele e iam desembarcar, todos troços. Desembarcavam, agasalhavam, quando nesta hora estavam tudo no fechado. Lá ia o almoço pra eles, lá eles dormian o dia..., pra noite eles aguentaram pra virem embora... Só remavam de noite. De dia, esta hora estavam dentro do igapó, nos lagos, agasalhados... Assim eles andavam. É. Era em Óbidos a valência deles... já tinha os patrões certos."*

La influencia de la presencia de misioneros fue recogida así mismo por los exploradores franceses, Henri y Otille Coudreau en su viaje por el río Trombetas en 1899, que también nos dan una leve información sobre los mocambos.<sup>84</sup>

Aunque los ataques se habían dirigido hacia el río Trombetas también existían mocambos en el río Erepecurú, con los cuales mantenían una fluida comunicación, a través de los lugares de refugio cuando bajaban a comerciar a Óbidos y por los senderos que existían entre ambas áreas, además de por las fiestas ya mencionadas de los mocambos.<sup>85</sup>

*"...tb. no Erepecurú existiam mocambos. Os dois grupos, do Trombetas e do Erepecurú, se davam muito beim e visitavam-se nas ocasiões das festas. Os mocambeiros do Erepecurú tinham noticias dos do Alto*

---

<sup>84</sup> "...nous arrivons à la 'Colonia', agglomération de quatre baraques. La 'Colonia' fut le petit centre que fondèrent le 'Mocambeiros', ou esclaves fugitifs vers 1866, quand ils descendirent de leurs 'mocambos' du Haut Trombetas sur la promesse de leur liberté qui leur fut portée alors par le P. Carmel sur l'ordre du gouvernement impérial qui voulait, Parair-il, enrôler quelques-uns de ces nègres pour la guerre du Paraguay. Une cinquantaine de ces Mocambeiros et de leurs deseendants vivent aujourd'hui, citoyens pacifiques et d'ailleurs passablement misérables, dans la partie du Trombetas située immédiatement en aval des premières cachoeiras. Immédiatement au-dessus de la 'Colonia', même rive sud, nous arrivons chez Raymond dos Santos, nègre d'une quarantaine d'annes, suffisamment civilisé, considéré par les autorites du Bas Trombetas comme le plus digne d'estime (tout est relatif), parmi les anciens fugitifs et leurs descendants". Coudreau, 1900:17.

<sup>85</sup> *Idem.*

*Curuá, mas não se davam com eles. Depois da pacificação dos mocambeiros do Trombetas, é do Erepecurú foram morar mais embaixo, abaixo das cachoeiras. O primer padre que visitou os do Erepecurú, parece ter sido Pe. Nicolino, fundador de Oriximina, aquem eles dão o nome de Mescolino.---*"

Sin embargo, no fue hasta la aparición en escena del padre Nicolino José Rodrigues de Sousa,<sup>86</sup> cuando la Iglesia encuentra una forma de penetrar en el universo de los mocambos para recabar información acerca de las riquezas que se extendían al norte de sus territorios, riquezas que Óbidos pretendía controlar y explotar. Fue en sus tiempos de vicario de Óbidos cuando el padre Nicolino, dedicado al registro de bautismos de mocambeiros, supo a través de ellos de la existencia de los famosos *Campos Gerais*, campos inmensos y llanos, apenas cubiertos de selva. Estos territorios se hallaban en la vertiente meridional de la sierra de Tumucumaque, cerca de la frontera con la colonia holandesa.

El padre Nicolino consiguió que algunos mocambeiros le guiaran hasta esa remota región en tres viajes (1877, 1878, 1882), fruto de los cuales recibió la consideración de haber sido el primer "hombre civilizado" que, atravesando el Erepecurú, alcanzó la zona y certificó así su existencia.<sup>87</sup> En realidad, no fue el primero y sólo el primer viaje fue coronado con éxito. Los dos últimos resultaron un completo fracaso y en el transcurso del tercero dejó la vida en el intento, así como una curiosa leyenda acerca de su muerte,<sup>88</sup> acontecida el 8 de noviembre de 1882.

---

<sup>86</sup> Este clérigo nació en la ciudad de Faro (Bajo Amazonas) en 1836, de madre indígena y baja extracción social. Cursó estudios religiosos en Óbidos y, con el tiempo, fue enviado a Francia para completar su formación. De vuelta a Brasil hizo carrera como vicario en Monte-Alegre y Óbidos.

<sup>87</sup> Le Cointe, 1922: 142.

<sup>88</sup> Entre los descendientes de los mocambos que siguen viviendo en esos ríos existe la leyenda de que el padre Nicolino deseaba hallar una iglesia de oro escondida en un lugar muy apartado de la selva, por encima de las cascadas. Según se cuenta, los que acompañaban al padre en su búsqueda llegaron cerca de un gran montículo que desprendía una fuerte luz. El padre Nicolino convenció a los

El padre Nicolino murió, según la historia oral, cuando procuraba una misteriosa capilla llena de oro, En estas zonas remotas de la Amazonia se volvía a “soñar” con *El Dorado* que siglos antes había sido procurado por Francisco de Orellana o por Walter Raleigh:

*“E’ conhecido a historia do Pº Nicolino e suas viagens em procura de uma antiga capela, onde, conforme a tradição e um documento por ele achado, os antigos jesuitas deixarem as riquezas das suas igrejas emissos. Conta-se que o Pº Nicolino, na sua ultima viagem, descobriu a capela, mas morreu logo depois”*<sup>89</sup>

Es muy probable que a las intenciones de explotación ganadera de esos vastos territorios se añadiera el deseo de averiguar de dónde extraían los mocambos el oro con el que comerciaban en Óbidos (que explicaría la búsqueda del padre Nicolino), y una clara voluntad de control político que pasaba por disponer de un rápido acceso por tierra hasta la región donde se asentaban los mocambos.

La razón principal de estos viajes no era la de atender almas suplicantes, sino abrir un camino a través del Erepecurú que comunicase fácilmente Óbidos con los inmensos llanos septentrionales,<sup>90</sup> con la idea de establecer un importante centro de ganadería controlado por los hacendados y otras personas notables

mocambeiros que le acompañaban de que se quedaran esperándole mientras él averiguaba de qué se trataba aquel fenómeno. Al aproximarse, descubrió que los potentes destellos salían de una capilla. Convencido de que aquélla era la iglesia de oro, abrió la puerta y en ese instante una llamarada lo dejó ciego, haciéndolo retroceder hasta donde estaban sus compañeros, a los cuales no quiso contar qué fue lo que llegó a ver en el interior del misterioso edificio.

<sup>89</sup> Capela do Pº Nicolino. Protasio Frikel. Papeles Avulsos. Archivo particular del profesor Roberto Cortés.

<sup>90</sup> Para llegar a esta región hay que seguir el curso del río Erepecurú franqueando temibles cascadas y rápidos, lo cual hace imposible que se pueda transportar ganado. En la época que el padre Nicolino recorrió esos lugares era imprescindible contar, además, con el permiso de los mocambeiros, los cuales no debían ver con buenos ojos que parte de su territorio se convirtiera en zona de paso. Paul Le Cointe calculó una distancia aproximada de 300 a 320 Km. entre Óbidos y los *campos gerais*. Le Cointe 1922: 142.

de Óbidos, que fueron quienes financiaron y dieron todo su apoyo al padre Nicolino en sus tres viajes.<sup>91</sup>

En 1888 llega la abolición de la esclavitud y, con ella, el cese teórico de dos siglos de hostilidades. Sin embargo, no estaba previsto que la manumisión se acompañara de otros derechos, como el reconocimiento a la posesión de tierras.

La proclama del fin de la esclavitud fue vivida con júbilo entre los esclavos que aun permanecían en plantaciones y ciudades. También se celebró en los mocambos. Concretamente, los mocambos del río Erepecurú vivieron varios días de fiesta en el *barracão de pedra*, lugar emblemático en la memoria de estas comunidades, ya que representaba “la frontera” en su huida hacia los mocambos. Por su parte, los propietarios de las haciendas, los comerciantes y las elites políticas de la zona debieron dormir más tranquilos. El 14 de mayo de 1888 llegaba un telegrama desde la presidencia del Pará a la Cámara municipal de Óbidos ratificando el fin de la esclavitud:

*"Tenho a satisfação de comunicar a Camara Municipal de Óbidos que, segundo declarou a esta Presidencia o Ministério d'Agricultura, Comercio e Obras Publicas com telegramma de hoje, foi hontem sancionada a lei, extinguindo a escravidão no Brasil, Devendo ser desde já executada. Congratulando-me com a mesma Camara pelo saudoso acontecimento. Recommendo-lhe que faça publica ao seno municipião parà todos os effeitos legaes".*<sup>92</sup>

A todo esto, en 1928, el general Rondon efectuó un amplio recorrido por la región del Trombetas-Erepecurú con el fin de establecer los límites de la frontera norte y contactar con los indígenas hasta entonces poco vistos por los blancos. En su viaje por el Erepecurú rumbo a la región fronteriza con las tierras de Surinam, frecuentó las haciendas de los terratenientes de Óbidos y allí solicitó un intérprete para que sirviera de guía e intérprete con los diferentes grupos indígenas que encontrara la expedición.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Rodríguez de Souza, 1946: 7-8.

<sup>92</sup> Câmara Municipal de Óbidos, Códice 2494 Oficio de 14 de Maio de 1988. Presidencia da Provincia do Pará

<sup>93</sup> Cruls Gastão. *A Amazonia que eu vi: Obidos-Tumucumaque*. São Paulo Companhia Editora Nacional, 1954: 27.

*“Existe Martinha, uma preta que já conviveu com os silvícolas do rio Cachorro [afluente del río Trombetas] e acompanhou a expedição Diniz, servindo-lhe de intérprete junto a tribu dos Pianacotós, aqueles que, certamente, iremos encontrar.”*

La frontera entre Brasil y la Guayana Holandesa e Inglesa fue fijada por el tratado de 5 de mayo de 1906, pero las demarcaciones finales, elaboradas por una comisión mixta, no se fijaron hasta 1935-1938, situando el límite del territorio brasileño en la cordillera de la sierra de Tumucumaque, siguiendo después por las sierras de Acary.<sup>94</sup>

Posteriormente, el franciscano/antropólogo Protasio Friel constató el declive demográfico que estaban sufriendo los diferentes grupos indígenas de estos ríos, y su interés por intentar “salvarlos” le llevó a reagruparlos con la ayuda del gobierno en la frontera con Surinam. En la década de 1960, los pueblos indígenas estaban muy diezmados y no suponían ya ningún peligro. El gobierno brasileño creó la reserva indígena Sakera-Takera en el extremo norte del país, controlada por los misioneros franciscanos con sede en Óbidos y con la inexpresiva presencia de la FUNAI. Lejos de facilitarles ninguna protección, servía para ocupar un espacio de frontera bajo la tutela de las misiones, reforzada con la presencia de un pequeño destacamento militar de aeronáutica (FAB) que asegurara la integridad del territorio nacional a través del proyecto Cala Norte, que pretendía conectar toda la frontera brasileña bajo un proyecto militar. De esta forma, los pueblos indios volvían a ser desplazados de sus tierras por los intereses de la sociedad blanca, cuatro siglos después de que los primeros europeos aparecieran por la cuenca amazónica.

El gobierno brasileño afianzaba su frontera norte, pero cuando surgieron las misiones y el destacamento militar en la frontera, los contactos entre indios y negros se interrumpieron. La frontera surgía y la relación de los mocambos de ambos lados desaparecía.

---

<sup>94</sup> La comisión demarcadora de las fronteras del sector norte fue comandada por el capitán de mar y guerra Braz Dias de Aguiar. Vinhaes, Ernesto. *Aventuras de um repórter na Amzônia*. Pôrto Alegre: Livraria de Globo, 1936.





# ENTRE RESISTENCIA Y NEGOCIACIÓN: HISTORIAS DE DOS CIUDADES BOLIVIANAS

Tristan Platt  
Universidad de St Andrews

La política boliviana se ha marcado, últimamente, por el recrudecimiento de un antiguo encono entre dos de las principales ciudades del país: La Plata (o Chuquisaca, hoy “Sucre”) en el sur; y La Paz (o Chuquiabo) en el norte. Cada una se empeña en negar a la otra la llamada “capitalía plena” de la República de Bolivia, en lo legal desde 1839 en manos de La Plata (que sólo entonces tomó para sí el nombre del Libertador José Antonio de Sucre), pero en lo ejecutivo apropiada desde principios del siglo XX por La Paz. Ahora, las maniobras del Prefecto y del Comité Cívico de Santa Cruz de la Sierra, pujante capital de los llanos orientales, han hecho florecer nuevamente esta rivalidad, que remite en primer lugar a la Guerra Civil de 1899, cuando el ejército chuquisaqueño del Presidente constitucionalista Severo Alonso fue derrotado por la oligarquía liberal paceña bajo el liderazgo del general Pando.

Hoy, sin embargo, la oposición ha tomado un vuelco más rancio: los discursos reivindicatorios de la “ciudad blanca” de Sucre, provocados desde Santa Cruz, enfrentan los “blancos” chuquisaqueños con los “indios” paceños, en un discurso racista de oposición al gobierno democráticamente elegido de Evo Morales. Discurso que enturbia seriamente esta “historia de dos ciudades”, y perjudica aún más lo que Josep Barnadas una vez llamó el “higiene mental” del país.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Josep Barnadas, en su prólogo a Javier Mendoza (1997). Tomo el término “encono” del trabajo de Mendoza.

En realidad, las rivalidades criollas de 1899 se superaron tan pronto como *ambos* grupos se dieron cuenta que “los indios” estaban movilizándose conjuntamente en *ambas* regiones contra “los blancos”, en lo que se interpretaba como un intento por “la indiada” de borrar de una vez el gobierno por una minoría criolla, la que por su parte se consideraba el único eslabón posible entre la “barbarie” y el “atraso” indígenas, y el “progreso” de la “civilización europea”. Y fueron los generales vencedores del Norte los que hicieron fusilar a los líderes indios, tales como Zárate Willka, y reprimir a sus tropas campesinas (Condarco Morales 1965).

Ahora que ha recrudecido, bajo una nueva máscara, el encono destructivo entre Sucre y La Paz, conviene preguntarse con más profundidad sobre sus raíces históricas; pues, el pasado siempre esconde sorpresas que pueden cambiar nuestras maneras de percibir el presente. Conviene reconocer, en primer lugar, que esta tensión interregional no procede únicamente del siglo XIX, sino que también tiene antecedentes mucho más antiguos: nos remite a una historia pre-republicana, pre-colonial, e incluso pre-incaica. La rivalidad entre el Norte y el Sur del macizo altiplánico es una tendencia recurrente de larga duración.

Además, el protagonismo de esta tensión no siempre ha estado en manos criollas: en otros momentos, la oposición se ha expresado por diferencias y rivalidades entre los sociedades originarias andinas que ocuparon cada región antes y después de la invasión europea. Evitando un ingenuo determinismo geográfico, debemos preguntar ¿cuál ha sido la dinámica de esta rivalidad geopolítica tan profunda y singular, que se ha mantenido a través de todos los cambios en las estructuras culturales, regionales e interregionales de poder? Y ¿cuáles fueron las “soluciones” al consiguiente problema político que han sido inventadas por gobiernos sucesivos: incaicos, coloniales y republicanos?

La tensión referida se agudiza en cuanto el norte boliviano está vinculado, históricamente, al antiguo Sur peruano (Puno, Arequipa, y la costa del Pacífico de Arica y Tarapacá); mientras que el Sur boliviano está vinculado con el Norte argentino (Jujuy, Salta, Tucumán) y la “frontera” guaraní con Paraguay. Se perfila una tensión centrífuga que remite a dos centros de gravedad coloniales (Lima y Buenos Aires), ambos obviamente mucho

mayores que el fragmento de cada jurisdicción que se encuentra dentro del territorio hoy boliviano. Esta tensión fue la razón de la incorporación del espacio altiplánico, primero en el Tawantinsuyu incaico y después en el Virreinato del Perú, hasta que en 1776 se incorporó al nuevo Virreinato de La Plata, con capital en Buenos Aires. Conocido desde el siglo XVI como el “Alto Perú”, a fines del siglo XVIII se convirtió en las “Provincias de Arriba” (vistas desde Buenos Aires), antes de volver a depender de Lima con el repliegue de Belgrano durante las Guerras de la Independencia hasta la derrota final de las tropas españolas en Ayacucho (1813-1825).

En 1825 las “Provincias de Arriba” se declararon independientes de ambas capitales virreinales,<sup>2</sup> con el apoyo de los Libertadores Simón Bolívar y el primer Presidente del país, Sucre. Y la tensión geopolítica entre los dos capitales virreinales se condensó, dentro de la nueva República, en la rivalidad ya existente entre La Plata y La Paz. Sin embargo, dentro de este nuevo espacio independiente, se mantuvo un “eje” o “divisoria” central, que bajaba desde Oruro hasta Cochabamba, los cocales de Tiraque, y los llanos de Santa Cruz de la Sierra: eje que hasta hoy abarca varios puntos desde donde sería posible “triangular” la “hipotenusa” conflictiva que conecta Sucre con La Paz, contribuyendo quizás a que se supere el encono interregional.

Ahora bien, nos llama la atención el hecho que este eje coincida con lo que, antes de la invasión española, era la frontera entre dos grandes provincias incaicas: el Collao y Charcas, cuya rivalidad y diferencia era un elemento recurrente en los siglos XV-XVII. Cada provincia, por su parte, fue compuesta por diferentes federaciones dominadas por aymara-hablantes, y se había incorporado al Tawantinsuyu con sus correspondientes santuarios religiosos: el lago Titicaca en el Norte y las minas de Porco y Potosí en el Sur (Platt, Bouysse-Cassagne, Harris 2006). Y sobre la frontera entre las dos provincias el Inka construyó un importante centro administrativo en Paria (cerca de Oruro), cuyos restos arqueológicos acaban de descubrirse (Condarco Castellón, Huarachi Mamani y Vargas Rosquellas 2006), además de fomentar un gran proyecto de producción maicera en el valle de

---

<sup>2</sup> Cf. José Luis Roca (2007).

Cochabamba, trayendo a los trabajadores desde distintas partes del Norte y del Sur del Altiplano (Wachtel 1981). Pensamos que, en definitiva, la rivalidad entre las antiguas provincias incaicas del Collao y de Charcas, la primera centrada en el lago Titicaca y la segunda en la zona minera-religiosa de Porco y Potosí, está en los orígenes del conflicto entre las modernas ciudades de Sucre y La Paz.

Pero hay otro detalle: se puede detectar una diferencia en las formas de relacionarse las federaciones aymaras de cada región con los Estados que sucesivamente han pretendido dominar el espacio altiplánico. A grandes rasgos, pensamos que es posible distinguir entre una relación con los Estados invasores más negociada y pactada en el Sur del país (Platt 1982; Serulnikov 2003, 2006), y una relación más crispada, tensa y subversiva que se encuentra en el Norte (Rivera 1984, Thompson 2002). Naturalmente, este contraste no es absoluto: han habido momentos insurreccionales en el Sur (Platt 1991a, 1991b), como también huellas de una política campesina más pactada en el Norte (Mendieta 2005). Estamos hablando de una diferencia de énfasis, incluso a veces de coyuntura política, mas que de un contraste “esencial”. Sin embargo, la diferencia es lo suficientemente llamativa para preguntarnos si no tenga algo que ver con la renovada hostilidad entre las dos ciudades que hoy presenciamos.

## **ANTECEDENTES: “ESENCIALISMO” E “HIBRIDISMO”**

Me vinieron las siguientes reflexiones a partir de la propuesta de la Universidad de Barcelona para una reunión sobre “Resistencia y Territorio”. Ahí fuimos invitados a “*cuestionar la idea de resistencia*”, siguiendo ideas foucaultianas que enfatizan el *margen de acción y adaptación* dentro de la conquista y la dependencia colonial, a través de la llamada “agencia de los subalternos” (Guha, Chakrabarty, Spivak, etc.). Y este debate me lleva a introducir otra perspectiva sobre el conflicto entre el Norte y el Sur de Bolivia. Quiero preguntar si no existen algunos contextos, espacios, incluso tradiciones histórico-culturales, donde la gente se dedican *más a resistir*, y otros contextos donde han buscado *más la negociación*. O

sea, el contraste entre la negociación y la resistencia puede no ser siempre una cuestión de perspectiva teórica, sino que también puede caracterizar dos formas diferentes de hacer historia social, elaborar estrategias políticas y/o ostentar estilos culturales, diferencias que de alguna manera pueden persistir a través de varios siglos de transformación.

Si el contraste entre el Norte y el Sur del Altiplano surandino se sitúa, efectivamente, en la diferencia entre sus respectivas maneras de relacionarse con los Estados invasores, entonces surge nuevamente el mismo problema: ¿cómo se ha podido mantener esta diferencia interregional a través de todos los cambios sociales, políticos, económicos y religiosos que han sobrevenido en el Altiplano desde la época del dominio aymara, pasando por la llegada de los Incas, de España, y, últimamente, de la República boliviana? ¿Quiénes son los portadores de esta diferencia persistente? ¿Cómo ha podido ampliarse a otros grupos sociales dentro de cada región, a veces encontrándose en manos de grupos aymaras y otras veces en manos de sus verdugos, las élites mestizas y/o hispano-criollas? ¿Acaso, si se formula el problema correctamente, se puede vislumbrar una salida política de este interminable y destructivo encono? ¿Hay algo que se puede *aprender* de tan larga rivalidad histórica entre los espacios de Chuquisaca y de Chuquiabo, y de las sucesivas “tácticas” de diferentes gobiernos para equilibrarles?

Nos encontramos en medio de una temática que ha provocado mucha discusión, últimamente a partir del conocido libro sobre los orígenes del nacionalismo de Benedict Anderson (1983). Por una parte, algunos quieren enfatizar la construcción de identidades sobre siglos, si no milenios, e incluso postulan alguna “esencia” nacional, regional o étnica que logra persistir incambiante a lo largo de la historia: en sus expresiones más extremas (y poco científicas), estas “esencias culturales” se atribuyen incluso a herencias genéticas. Tales posiciones implican una idea del tiempo que Anderson, siguiendo a Walter Benjamin, llamó “homogéneo y vacío”, atribuyéndolo a los nuevos nacionalismos del siglo XIX que —negando su propia historicidad— se construían como portadores de identidades originarias atemporales. Y al otro extremo, tenemos las posiciones opuestas que reivindican la constante

transformación de los individuos a través de la migración y del “mestizaje” biológico y cultural, un proceso de “hibridización” que disuelve cualquier supuesta “esencia étnica” en nuevas, y siempre pasajeras, configuraciones identitarias (Gruzinski 2002). Entre dos polos tan opuestos, ¿dónde se encuentra el término medio?

Ahora bien, Anderson contrastó la visión del tiempo como “homogéneo y vacío” con otra idea del tiempo, también prestado de Benjamin, como “simultáneo”. Aquí, el pasado se construye en el presente en base a las prefiguraciones de las contradicciones actuales que pueden reconocerse en el pasado; la política se hace al ritmo de las luchas que se han desplegado sucesivamente, recuperándose una afinidad que une diferentes momentos históricos en una sólo percepción de “simultaneidad”. Desde este punto de vista, las luchas de los oprimidos pueden tomar su inspiración incluso en las derrotas del pasado, que se reconocen, no como “fallos definitivos de la Historia” [con mayúscula], sino como anticipaciones de las persistentes injusticias actuales que conviene seguir intentando rectificar. Para Anderson, esta percepción “circular” o “simultánea” fue típica de las visiones religiosas (v.gr. judeo-cristianas) de la edad pre-moderna; pero para Benjamin se trata de una metodología y de una tarea que justifica la práctica de la historia en todo momento, en cuánto no debe permitirse que los que han muerto injustamente en el pasado se queden sin ser rememorados ni reivindicados por los que han heredado luchas afines en el presente.

En el caso boliviano, donde el dualismo indio-blanco ha vuelto a recurrir, una vez tras otra, en los discursos identitarios del país, la situación se complica en cuanto el “mestizaje” se ha visto por algunos sectores como una posible solución al “problema del indio” (e incluso del “blanco”), en la medida que permite trascender la “escena primordial” de la Conquista, cuyos efectos traumáticos no terminan de cicatrizar. La categoría de mestizo fue un elemento de las clasificaciones sociales de la Colonia que se prolongó en la República, y fue un grupo a menudo adscrito al aparato de control del Estado criollo, a pesar de que, en otros momentos, pudo aliarse con los indios (Platt 1991). No es de sorprenderse, entonces, si la afirmación del mestizaje como ideología “nacional” hoy se ha vuelto un disfraz para la persecución acentuada, cuando no la simple

negación, de los grupos que se reivindican “indios”, “indígenas”, u “originarios”. Y esto a pesar de que la reivindicación por estos grupos no se viste *necesariamente* de grandes ideologías decimonónicas (con sus proyecciones hacia un estado independiente, etc.), sino se basan sobretodo en el hecho que los derechos a la tierra y al territorio se esgrimen por tales grupos con referencia a sus “fueros” (Ondegardo 1990 [1571]), y a los títulos que les han sido reconocidos desde la Colonia, como poseedores “originarios” de la tierra –entendiéndose “originario” no como atribución “racial”, sino como categoría *legal*.

Por otra parte, la palabra “mestizo” a menudo se interpreta como resultado de un proceso biológico-cultural que convierte todo lo que se mezcla en una nueva homogeneidad, a la vez que se transforma continuamente en un kaleidoscopio cambiante de apariencias fenotípicas. Pero no todos los elementos culturales y sociales que se encuentran terminan diluyéndose de esta manera. Algunos elementos y estructuras persisten por siglos, aunque haya cambiado el contexto político, y con ello el campo semántico mayor en que se envuelvan. En los Andes, los patrones “verticales” de asentamiento, además de ciertas estructuras rituales, gestuales o iconográficas, a veces mantienen una continuidad funcional con sus antecedentes pre-hispánicos, mientras otras veces se borran; y en algunos casos las continuidades se conservan invisibles, *encubiertas* con apariencias políticamente más convenientes.<sup>3</sup>

Es evidente, en todo caso, que la situación que nos enfrenta hoy no puede comprenderse sin recurrir a la historia profunda del Altiplano. El enfrentamiento entre el Norte y el Sur de los Andes bolivianos se ha transmitido a pesar de todos los cambios

---

<sup>3</sup> Ejemplos del primer caso se encuentran en la persistencia de conceptos duales o recíprocos redescubiertos hoy por los etnógrafos (como *allqa* y *yanantin*, *mink'a* y *ayni*, etc.). Para el tercer caso, puede citarse la adoración del antiguo dios de las minas altiplánicas en el siglo XVII por debajo de la figura del Cristo crucificado – una práctica paralela a la de los moriscos del siglo XVI peninsular, protegidos por la doctrina islámica de *taqiyya* que les permitía a los “conversos” de España participar en el culto cristiano siempre que mantuviesen a Alá firme en sus corazones (Cardaillac 1967; Bouysse-Cassagne 2004; Platt 2007).

históricos, y nos obliga a preguntarnos cuáles han sido los mecanismos que lo han mantenido recurrentemente vigente. Sin caer ni en un determinismo geográfico ni en un esencialismo social, pensamos que la “larga duración” de esta oposición debe referirse a una construcción geopolítica cuyos fundamentos estaban establecidos ya en ciertas formaciones pre-hispánicas, los que se han retomado, reasumido y re-proyectado por distintos grupos sociales coloniales y republicanas de acuerdo a sus intereses en sucesivas coyunturas históricas. Y este proceso, que lograba reproducir bajo diferentes formas el encono entre el Norte y el Sur, entre La Paz y Sucre, inevitablemente refleja, en cada coyuntura, los cambios en las relaciones de poder que han caracterizado, tanto a las relaciones internas de cada región como a las interrelaciones entre ellas.

## LAS PROVINCIAS DE CHARCAS Y DEL COLLAO

Entonces, ¿cómo fue posible esta persistente reconfiguración de una diferencia, que a veces se volvió conflicto histórico, por distintas clases y castas dentro de cada región? Tal pregunta requeriría una investigación pormenorizada: aquí nos limitaremos a señalar algunos hitos en esta historia plurisecular.

En primer lugar, la rivalidad entre las dos provincias dentro de lo que sería el Qullasuyu incaico puede observarse claramente en diferentes coyunturas del siglo XVI; pero arranca por lo menos desde mediados del siglo XV cuando los tres hijos del Inka Pachakuti emprendieron la incorporación del Altiplano al Tawantinsuyu. Según una *Probanza* presentada por el Qhapaq Ayllu del Cusco en 1565 (Rowe 1985), que probablemente remite a un *kipu*<sup>4</sup> donde se conservaba la historia dinástica de este grupo, los ejércitos del Cusco entraban primero a la **provincia del Collao**, donde experimentaron *una dura resistencia* y tuvieron que imponerse por la fuerza. Otras fuentes confirman las rebeliones y resistencias que se reiteraron por las federaciones aymaras

---

<sup>4</sup> Khipu = “nudo” (Aymara, chinu). Se trata de un manojo de cuerdas con nudos, utilizado por aymaras e incas como registro de datos.

—sobretudo los Lupaqa y los Pakasa— que habitaban en torno al lago Titicaca (Sarmiento, Betanzos). Culminaron en el siglo XVI con una iniciativa libertaria, opuesta tanto al Inka como a los españoles, que fue lanzada por el Mallku de los Pakasa, Kinti Rawra, durante la invasión de los hermanos Hernando y Gonzalo Pizarro en 1538 (Murúa); un acto de resistencia que terminó —por el momento— con una contundente derrota a manos de los españoles y de sus 5000 “indios amigos” encabezados por el Inka Pawllu (PBH 2006).

Los grupos de la **provincia de Charcas**, por otra parte, y en particular las “dos provincias de los Charka Rojos y los Charka Blancos” (mas tarde los Charka y los Qaraqara, buscaban un *modus vivendi* con los hijos del Inka Pachakuti. Otros detalles de este proceso se ofrecen en las *Probanzas* de algunas dinastías aymaras del Sur. En 1638 un cacique de Pocoata, don Fernando Ayra de Ariutu, se acordaba como su antepasado el Tata Ayra Kanchi, Mallku<sup>5</sup> de los “Charka Blancos” (mas tarde bautizados como los “Qaraqara” por el Inka Wayna Qhapaq), envió un embajador, Lukalarama, al Cusco donde “dió la noticia de las cuatro provincias de Collasuio, Antesuio, Condesuio y Chinchaisuio”, en que posteriormente se dividiría todo el Tawantinsuyu. Si este dato es correcto (y se repite por varios testigos en la *Probanza* presentada por este descendiente del Mallku), el nombre del imperio incaico solo se habrá inventado después de la visita del embajador de Tata Ayra Kanchi al Cusco. A cambio el Inka Pachakuti le envió al Mallku Tata Ayra Kanchi un “mapa tejido en ropa de cumbi que los indios llaman Carpatira”, con una representación de las tierras, en señal de reconocimiento, además del título honorífico de “flor blanca que brota” (*Janq'u Tutumpi*). Se trata, en sus inicios por lo menos, de una relación *negociada y equilibrada* entre el Mallku de los Qaraqara y el Inka del Cusco (PBH 2006).

---

<sup>5</sup> Mallku (Aym.) = “condor-jefe”.

Fig. 1: Las dos provincias incaicas del Qullasuyu  
“Al sur del Cuzco, al sur de Vilcanota”

PROVINCIA COLLAO

*“RESISTENCIA Y GUERRA”*

*El lago sagrado de Titicaca  
y los valles adyacentes*

Frontera: Paria – Cochabamba

PROVINCIA CHARCAS

*“NEGOCIACIÓN Y PAZ”*

*Los cerros sagrados de Porco, Potosí y Chaqui  
y los valles adyacentes*

A pesar de algunos momentos difíciles durante el gobierno del Inka Tupaq Yupanki, las relaciones amistosas con el Cusco fueron reconfirmadas por el Inka Wayna Qhapaq, quien incluso le dió el hijo de Ayra Kanchi, Uchatuma, una de sus hijas, Payku Chimpu, como otro “premio” por la ayuda de los Qaraqara contra los grupos de Quito y Pasto. Así, el hijo de Uchatuma, Muruqu’u [Moroco], recibió el título de “Inka”, y fue uno de los Mallkus más poderosos en la Provincia de Charcas cuando llegaron los hermanos Pizarro al Valle de Cochabamba en 1538, acompañado por el Inka Pawllu, para “negociar” (eso sí, con caballos y arcabuces, además de los 5000 “indios amigos”, como elementos de persuasión) el acceso a las minas de plata del Inka, situadas en el centro religioso de Porco, a cambio del reconocimiento por los españoles de la jurisdicción de los “señores naturales de la tierra” (PBH 2006; Platt 2007).

Así se establecieron una relación distinta entre cada una de las dos provincias del Collao y Charcas con el Estado incaico, el primero basado en el enfrentamiento militar, y el otro pactado por el intercambio de dones.<sup>6</sup> Y esta diferencia se reprodujo en las relaciones de las dos provincias con los Pizarros. Es más, se

---

<sup>6</sup> Sin embargo, el pacto en base al don de Porco encubrió una vacilación sobre el destino de las minas de Potosí, cuya existencia en 1538 seguía encubierta por los indios. Ver Tristan Platt y Pablo Quisbert (2008).

convirtiría en la base de una fuerte rivalidad entre ambas en el contexto del nuevo sistema colonial, establecido en Potosí por el virrey Toledo en 1573 para proveer de mano de obra a las minas (Assadourian 1989).

## LOS CAPITANES DE LA MITA DEL SIGLO XVI

El título de “capitán de la mita” expresaba la nueva función que los Mallkus tuvieron que cumplir dentro del acuerdo alcanzado con el virrey Toledo (1569-1581) para relanzar la decaída minería potosina en base al método de beneficio con azogue. Cada capitán alcanzaba su propio acuerdo con el virrey y, a cambio de la provision de mitayos, el jefe de los Qaraqara, don Francisco Ayra, buscaba compensar la pérdida de su jurisdicción que había resultado de la division de sus tierras y vasallos entre dos provincias coloniales (Chayanta y Porco). Toledo le reconoció su jurisdicción sobre los mitayos de ambas provincias en que se había dividido los Qaraqara. Por otra parte, don Fernando Ayavire, capitán de la mita de los Charka, los Qaraqara y los Sura, tres de las “siete naciones” de la Provincia de Charcas, fue el nieto del gran Mallku Kuysara de los Charka (antes los “Charka Rojos”), quien había capitaneado las fuerzas de Charcas contra Hernando y Gonzalo Pizarro en el valle de Cochabamba en 1538, y después se había replegado a sus tierras para negociar términos de paz con los intrusos (Platt & Quisbert 2007). Don Fernando buscaba recuperar la jurisdicción de su abuelo en cuanto capitán mayor de los mitayos de Potosi, y después como Alcalde Mayor de los indios de Potosi y La Plata. Para lograr esto, tuvo que lidiar, dentro de la Provincia de Charcas, con su rival don Juan Colque Guarachi, Mallku de los Killakas.

Pero además, sus esfuerzos se contrastaron con una reacción claramente subversiva entre los “capitanes” de los Pakasa de la provincia del Collao, quienes seguían soñando en un rechazo frontal al dominio español. Así, llegaron incluso a entablar relaciones con otro poder europeo, e incipiente rival de España: Inglaterra. En 1579 sir Francis Drake había entrado en el Pacífico con ordenes de escribir a “algunos caciques” y prometerles “amistad, libertad y

muchas honras si se levantaban contra España”. Los ingleses jugaron con las aspiraciones de los “señores naturales de la tierra”, de cuyos problemas con Toledo estaban obviamente informados, y con la semejanza entre “inglés” e “Inga”: su país a veces aparece en los documentos como “Yngalaterra”. Y los Pakasa respondieron, enviando una carta dirigida a “nuestros hermanos y amigos los señores luteranos” y llamando a los ingleses a que entren en sus tierras altiplánicas. La carta, que planteaba una alianza con estos falsos “ingas” contra el dominio español, fue interceptada; pero demuestra el extremo a que pudieron llegar los Pakasa en sus intentos de *resistir* la imposición colonial de España.<sup>7</sup>

El contraste con la posición de don Fernando Ayawiri Kuysara, Mallku de los Charka, no puede ser más tajante. Como su padre y abuelo, don Fernando se había jugado por una alianza con los españoles, y en su propia *Probanza* de 1583 enfatizó su devoción católica, que se expresaba cuando alzaba la Cruz todos los domingos para llevar a sus mitayos a escuchar las prédicas de los jesuitas. Ayudaba a los curas en la extirpación de las idolatrías de los indios, oponiéndose al consumo de la coca y a las borracheras religiosas de los mineros aymaras. Y en 1590 llegó a ofrecer un “servicio gracioso” de 2000 pesos como su contribución al “empréstito ... pedido por Su Magestad para el socorro de la guerra de Yngalaterra [sic]” (PBH 2006).

Se puede apreciar, entonces, como la rivalidad pre-hispánica entre las federaciones de las dos Provincias se había reformulado durante la Colonia temprana, llegando a provocar, en el caso de los Pakasa del Collao, una alianza con el protestantismo inglés que se opuso al catolicismo del Rey español adoptado, a su vez, por los señores de Charcas. Vemos que la persistencia de la rivalidad entre las dos Provincias no procede de ninguna inercia estructural, o “esencia”, sino de una activa reformulación de las rivalidades antiguas en nuevos términos, ahora prestados de las guerras europeas de la religión, y de la política inter-imperial de los grandes poderes del Atlántico en la segunda mitad del siglo XVI.

---

<sup>7</sup> Ver las fuentes citadas en PBH 2006:667.

Es más: los capitanes andinos de Charcas desdeñaban a los del Collao por ser idólatras, dedicados a borracheras y taquies (bailes y canciones religiosas de gentiles): en 1583 incluso insinuaron que los Pakasa comieron sobre el suelo, en lugar de usar sillas y mesa, señal de la civilización cristiana. Ellos mismos se jactaron de entretener a muchos españoles en sus mesas, como correspondía a los grandes señores católicos que pretendían ser. Y puede ser significativo que el comer sobre el suelo fue una acusación utilizada por los católicos españoles contra los moriscos de España, para atraer la atención de la Inquisición (Cardillac 1967). Los capitanes de Charcas, ¿estaban acusando a sus antiguos vecinos del Collao de apostasía, como si fueran moriscos peninsulares? ¿Se trata de una anticipación del enfrentamiento actual entre los “blancos” (civilizados) del Sur y los “indios” (bárbaros) del Norte?

La rivalidad entre las dos provincias no consistía simplemente en que los del Norte eran “guerreros” y los del Sur “pacíficos”. Ambos eran guerreros, y en 1582 los señores de Charcas hicieron hincapié sobre su fama pre-hispánica como los “soldados del Inka”. Pero, a diferencia de los del Collao, enfatizaban su alianza militar con el Inka, porque sus victorias en Quito y Pasto les habían traído triunfos y honores *dentro* del imperio incaico, y no desde sus márgenes – honores y privilegios que querían que se prolongasen bajo el Rey de España. De ahí que, después de la invasión española, se enorgullecían al decir que seguían “peleando con las minas”, ahora como “soldados de Su Magestad”; pues, y como lo hemos mostrado en otra parte, la guerra y la minería eran, ambas, parte de un solo complejo de significados con un trasfondo profundamente religioso (PBH 2006; Bouysse-Cassagne 2004; Platt & Quisbert 2007, 2008).

El contraste entre estas dos provincias incaicas es evidente: se prolongó hasta la Colonia temprana, y nos ofrece el punto de partida para considerar la evolución posterior de su rivalidad dentro del contexto colonial. Y en primer lugar, la forma de la diferencia sería modificada por la fundación española de dos ciudades que dominaban el contorno rural en cada provincia: La Plata, o Chuquisaca, fundada formalmente en 1540; y La Paz, o Chuquiabo, fundada ocho años después por el teniente de Gonzalo

Pizarro, Alonso de Mendoza. Veremos cómo la diferencia en las actitudes hacia el Estado se mantenía y se reformulaba constantemente en épocas posteriores.

## **DOS SUBLEVACIONES, DOS CERCOS: LOS DOS KATARIS**

La Plata fue fundada debajo de dos cerros sagrados en los valles altos y templados de Chuquisaca, en la provincia incaica de Charcas. Salpicada de huertas y maizales, la Villa se construyó sobre tierras señaladas ya en 1538 por Aymuru, el Mallku de los Yampara (una de las “siete naciones” de Charcas). Aymuru fue uno de los capitanes de Charcas que se hallaban presentes en la campaña de Cochabamba contra los Pizarros, y su don de tierras era parte de la negociación de los “señores naturales” de Charcas con los españoles. Pero desde su transformación en Audiencia en 1561, La Plata vino a ser la “corte suprema de justicia”, tanto para el Collao como para Charcas, dentro de una jurisdicción mucho mas amplia que se extendía desde la costa del Pacífico hasta Santa Cruz de la Sierra, y desde Tucumán hasta las fronteras con Arequipa y el Cusco. Fue la residencia preferida, tanto de oidores y arzobispos, encomenderos y hacendados, como de muchos mineros de Porco y Potosí, de cuyos manantiales de plata pudo beber copiosamente.

La Paz, en cambio, fue fundada en tierras de los Pakasa del Collao, situadas en un enorme tajo a la orilla del Altiplano donde descendía el río Chuquiabo por un profundo cañón por debajo del gran huaca nevado del Illimani. Habitada al principio por buscadores de oro aluvial, la ciudad pronto llegó a ser punto obligatorio de tránsito desde Lima, Arequipa y Cusco hasta Potosí. Poblado tanto por españoles como por aymara-hablantes de la antigua provincia incaica del Norte, fue sede de los encomenderos y mineros del Collao, y centro de un comercio pujante alimentado por la cercanía del puerto de Arica, y por el vecino santuario de Copacabana sobre el lago Titicaca. Base para varias entradas españolas hacia las tierras bajas del Oriente, fue, además, el emporio para el comercio de la coca de las yungas cercanas, que vendría a ser la base principal de su crecimiento y riqueza.

Las dos ciudades eran focos de convergencia para las antiguas federaciones aymaras de sus respectivas regiones, y sus relaciones geopolíticas se desarrollaban a partir de la antigua rivalidad que caracterizaba las dos provincias incaicas. Aquí observaremos solamente su comportamiento, y el de los indios que las rodeaban, durante un período importante y conflictivo, el de las grandes insurrecciones de los 1780s que anticipaban la Independencia Americana, cuando cada ciudad llegaba a sufrir el cerco puesto por caudillos indios de su contorno: Dámaso y Nicolás Katari, hermanos de Tomás Katari, en el Sur; y Tupaq Katari en el Norte. Dos estudios recientes (Thompson 2002, Serulnikov 2006) enfatizan, nuevamente, un contraste llamativo entre los estilos políticos de los indios en cada región, y el desarrollo por separado de dos dinámicas distintas entre campo y ciudad.

En Macha, antigua cabecera de los Qaraqara luego incorporada en la provincia colonial de Chayanta, Tomás Katari fue un indio común elegido principal por los indios, cuyo título había sido confirmado por el Virrey. Al inicio, su lucha fue en contra de las autoridades coloniales regionales, que querían mantener una estructura de poder local que pudieron controlar, y negarle su cargo a Tomás. Éste, entonces, entabló su protesta como leal sirviente del Rey. Incluso después de su desbarrancamiento a manos de los españoles, y cuando sus hermanos Nicolás y Dámaso amenazaban la misma sede de la Audiencia en Chuquisaca, fue el Nuevo “Rey” Tupac Amaru quien fue adoptado por los indios de Chayanta (como también lo había sido por numerosos criollos, mestizos y sacerdotes en el Cusco) como fuente de una nueva legitimidad. La lucha de los hermanos Katari fue una lucha justicialista que no cuestionaba la necesidad de un Inca-Rey (Serulnikov 2006).

En cambio, en la región de La Paz, Thompson (2002) ha mostrado que el derrumbe de los grandes cacicazgos vino a partir de los 1740s como consecuencia de la lucha de los ayllus (comunidades aymaras) contra una nobleza nativa por entonces mayormente asimilada al aparato colonial. Cuando estalló la rebelión en 1781, ahí también se recurrió a líderes subalternos sin abolengo, quien se ofrecieron para protagonizar los intereses de los indios del comun. Pero aquí los objetivos traspasaron ampliamente

la búsqueda de protección contra los abusos locales del aparato colonial mediante un nuevo punto externo de legitimidad. Tupaq Katari prometió a los ayllus insurgentes que “solo ellos gobernarían”; representa la expresión más intensa de la resistencia andina al sistema colonial.

Como dice Serulnikov, las rebeliones de los 1780 (y entre ellos hay que incluir la de los criollos de Oruro en 1781, quienes también al principio aceptaron la soberanía del Inca) entablaron un debate sobre los criterios de vasallaje y de lealtad a fines del siglo XVIII, y en cierta forma reflejan una preocupación común a muchos sectores, unidos por los excesos del régimen borbónico. Pero al mismo tiempo, puede verse que cada región reaccionó frente a estos excesos a su manera, y de acuerdo con su propia trayectoria histórica. Y la diferencia entre Tomás Katari y Tupaq Katari expresa precisamente la diferencia entre las tradiciones características de cada región que queremos señalar: mayor radicalismo en el Norte y mas negociación y lealismo en el Sur.

## **“LA MESA COJA”:<sup>8</sup> BOLIVIA ENTRE LA INDEPENDENCIA Y LA LIBERTAD**

No vamos a volver sobre la Guerra Civil de 1899, cuando La Paz logró quitar la capitalía ejecutiva a Sucre por la violencia. Pero un estudio por Javier Mendoza (1997) ha mostrado como este desenlace fue preparado, a lo largo del siglo XIX, por la creación retrospectiva de un documento, la llamada “Proclama de la Junta Tuitiva del 16 de Julio de 1809”, que hasta hoy se reivindica por muchos paceños como genuina. Sus primeras líneas están gravadas sobre una gran piedra en la Plaza Murillo delante de la sede del gobierno en La Paz, para ser leídas piadosamente por innumerables niños paceños y sus maestros hasta el día de hoy. Pero Mendoza ha probado, más allá de cualquier duda razonable, que este documento fue fraguado durante la segunda mitad del siglo XIX, para mostrar que la posición de La Paz el 16 de julio de 1809 había

---

<sup>8</sup> La frase es de Gunnar Mendoza: fue utilizado por Javier Mendoza para encabezar su libro.

sido más incendiaria que la posición de los doctores de Chuquisaca en su propia proclama del 25 de mayo del mismo año, que mantenía la ficción de la lealtad al Rey Fernando VII, depuesto y capturado por Napoleón en 1808. Los paceños argumentaban que la capitalía republicana debería ejercerse por la ciudad que se había adelantado al otro en declarar la Guerra a España. La “Proclama del 16 de Julio” fue la supuesta “evidencia” de que este honor correspondía a La Paz.

Sin embargo, Mendoza concluye que ninguna proclama fue emitida por la Junta Tuitiva de La Paz, aunque hubo una, por lo menos, que circuló en esos días en la ciudad, y que (según Mendoza) había llegado desde el mismo Chuquisaca, con las frases lealistas suprimidas en el camino por el cura revolucionario de Tucumán, José Antonio Medina. Esta verdad hubiera sido escamoteada mediante un impresionante despliegue de energías falsificadoras y regionalistas por diversas eminencias paceñas a lo largo del siglo XIX. La primera referencia republicana a una proclama apareció recién en 1840, un año después del nombramiento de la actual ciudad de Sucre como capital; pero recién estaría vinculada con la Junta Tuitiva por un periódico publicado en julio de 1854 durante la instauración de las fiestas cívicas promocionadas por el literato paceño Félix Reyes Ortiz. Después, el historiador argentino Bartolomé Mitre repitió la atribución en su *Historia de Belgrano* (1858), y seguían otras “pruebas” hasta que en 1896 se publicó en el *Almanaque Ilustrado* un fotograbado, supuestamente facsimilar, de un “original” fraguado ... Tres años después estalló la Guerra Civil entre La Paz y Sucre.

En lo que toca a la cuestión de la capitalía, conviene enfatizar que los “padres de la patria” Simón Bolívar y José Antonio Sucre solo veían a La Plata, o Chuquisaca, como una solución provisional mientras no se construyera un nuevo capital, a llamarse “Sucre”; y una ubicación para esta nueva capital *cerca de Cochabamba* fue favorecida tanto por Bolívar y Sucre, como también por el Protector de la Confederación Perú-Boliviana, Andrés Santa Cruz. Pero —como señala Mendoza— la derrota de la Confederación Peru-Boliviana, y la caída de Santa Cruz en 1839, fue una derrota para La Paz, vinculada desde mucho antes con el sur del Perú, y una

victoria para Chuquisaca, siempre más conectada con el cono sur donde Rosas en Argentina y Portales en Chile se opusieron a la Confederación: en el Congreso celebrado en Chuquisaca durante agosto 1839, se decidió fijar la capitalía allí, y solo entonces se cambió el nombre de La Plata por el de Sucre.

Sin embargo, en los hechos cada presidente durante el siglo XIX solía gobernar desde su ciudad natal, y los extranjeros preferían residir en La Paz como la ciudad más poblada y comercialmente activa, y por estar más cerca de la costa del Pacífico; así que ya en 1871 un proyecto fue presentado (por un chuquisaqueño, vale recordar) para realizar el traslado de la capitalía a La Paz. Y mientras avanzaba el último cuarto de siglo, el encono crecía entre las dos ciudades, y crecía también la ingeniosidad de los intentos paceños de probar la autenticidad de la “Proclama de la Junta Tuitiva de La Paz”, que debía respaldar las pretensiones de la “ciudad del Illimani”.

El libro de Mendoza es un trabajo de detective y revela los asombrosos niveles de astucia alcanzados por la política criolla en el Altiplano boliviano durante la segunda mitad del siglo XIX. Lo que llama la atención, sin embargo, es la coherencia entre las pretensiones libertarias de La Paz y la larga historia rebelde de los indios del Norte. La Paz pretendía que se le considerase autor del primer grito libertario de América; y este estilo desafiante se asemejaba curiosamente a las pretensiones libertarias de Tupaq Katari en 1781, coincidiendo, además, con toda la historia rebelde y anti-colonial de la antigua Provincia del Collao —especialmente de los Pakasa en cuyas tierras se había fundado la ciudad. Los mártires encabezados por Murillo en 1809 hubieran sido anticipados por el mártir descuartizado que fue el caudillo aymara Tupaq Katari. Es casi como si la existencia de la Proclama de la Junta Tuitiva *era necesaria* para mostrar la pertenencia “esencial” de los paceños a la misma ideología política e historia regional que se había empezado a construir por los aymaras del Norte desde mucho antes de la fundación de la misma ciudad, y que puede resumirse en la frase con que se entitula el estudio sobre Tupaq Katari por Sinclair Thompson (2002).

Por otra parte, el supuesto lealismo de Chuquisaca —la “careta” lealista de los doctores de Charcas contra la “cara” revolucionaria

pretendida por La Paz, en la frase del historiador cruceño Gabriel René Moreno— puede considerarse coherente con el aparente lealismo de los Mallku de Charcas en el siglo XVI, o el justicialismo de Tomás Katari en el siglo XVIII. Frente a la renuncia del Rey Fernando VII en 1808 debido a la invasión francesa, y la formación de las Juntas de Sevilla y Cádiz para cuidar los intereses del Rey, los doctores de Chuquisaca habrían elegido el discurso del “Rey deseado” para encubrir sus propios afanes de independencia. Pero la doctrina de la “reversion de la soberanía a los pueblos”, que resurgía en toda America como consecuencia de la renuncia y cautiverio del Rey, iba allanando el camino de la Independencia (Chiaromonte et.al. 1995), por mucho que los paceños hiciesen alarde de sus propios intentos de declararle la Guerra al Rey y tomar la libertad por la fuerza. Aunque queda por investigar otros discursos que pueden haber circulado en La Paz en 1809, Mendoza piensa que los paceños eran tan *aparentemente* lealistas como los chuquisaqueños, a pesar de la intromisión del cura Medina.

Lo interesante para nosotros son los términos de este debate: resistencia versus negociación (por lo menos aparente). Y parece que los paceños republicanos preferían insistir en, y —en caso necesario— *inventar* una tradición revolucionaria como argumento para reivindicar su derecho a la capitalía. Más aún, esta tradición inventada de hecho hubiese coincidido con el discurso de Tupaq Katari (el mismo opuesto al dominio de los españoles y criollos de La Paz) y, mas profundamente, con la resistencia al gobierno por Estados invasores que había caracterizado el Collao desde antes de la llegada de los mismos españoles.

## **EN BUSCA DE LA TRIANGULACIÓN**

Tenemos, entonces, la posibilidad de observar, a través de casi seis siglos, dos procesos históricos colindantes pero contrastados entre sí, que persistían paralelamente hasta finalmente desembocar en una rivalidad intensa entre los capitales republicanos de ambas provincias: Sucre en parte de la antigua provincia de Charcas, y La Paz en parte de lo que había sido el Collao. Hemos mostrado que el encono interregional entre Sucre y La Paz no es ninguna creación

del siglo XIX, sino que remite a una historia mucho más antigua que ha venido resignificándose en cada nueva coyuntura desde siglos atrás, antes y después de la fundación de las dos ciudades. No es, estrictamente, un problema exclusivo de la Nación boliviana, sino que refleja diferencias y relaciones entre dos espacios geopolíticos que arrancan por lo menos desde mediados del siglo XV, y tienen ramificaciones que exceden en mucho las fronteras actuales de Bolivia. La historia republicana del encono entre Sucre y La Paz no ha sido más que una expresión relativamente reciente de esta diferencia profunda.

Hemos propuesto que el contraste entre un Sur negociador y un Norte resistente no es simplemente un problema de perspectiva teórica, ni puede reducirse a la necesidad de reformular *todas* las situaciones de resistencia y derrota en términos de la negociación cotidiana, o de la “agencia de los subalternos”. El contraste que hemos señalado entre el Collao y Charcas debe ser reconocido en términos que permiten conceptualizar una persistente diferencia histórica. Si los orígenes de las naciones se han buscado por algunos en el siglo XIX post-ilustrado (Anderson 1983), otros han notado la necesidad emocional de encontrar (o de otro modo fabricar) antecedentes étnicos con los cuales establecer una “esencia” arqueológica, o mítica, para la nación (Hobsbawm & Ranger 1983, Smith 1986). Esto, precisamente, es lo que los elites paceños pretendieron también para su Departamento. Pero en Bolivia tal unidad nacional está ausente, si no está en el mismo macizo andino (como sostuvo Jaime Mendoza); porque en los niveles más profundos de la “excavación arqueológica” encontramos, no un solo horizonte (a pesar de Tiwanaku), ni una sola etnia (*pace* “los Aymaras”), sino una serie de espacios, parcialidades, federaciones, horizontes, divisiones entre Urqusuyu y Umasuyu,<sup>9</sup> lenguas, clases y castas, provincias en múltiples niveles con sus relaciones interregionales, cada una con sus propios invasores, adelantados, encomenderos y pobladores españoles,

---

<sup>9</sup> Tanto las federaciones del Norte como las del Sur fueron clasificadas, y a veces ellas mismas divididas, entre Urqusuyu (“provincia de los Cerros”) y Umasuyu (“provincia del Agua”). Otras divisiones también son documentadas en PBH 2006.

procedentes tanto del Pacífico como del Atlántico, sean éstas diferencias complementarias o encontradas. Se podría concluir que las diferencias (pero también los encuentros) son parte esencial de la historia profunda de Bolivia, como las guerras de union (*tinku*) o separación (*ch'ajwa*) que hoy siguen desplegándose entre algunos grupos de “originarios”.

El problema es él de encontrar un equilibrio entre tantos elementos rivales. Y aquí las tácticas de gobierno de los Incas son instructivas. Pues, las oposiciones requieren siempre de un término medio para atenuarse y al mismo tiempo conservar su diferencia. Por eso, los Incas establecieron su centro administrativo en Paria, cerca de Oruro y Caracollo, en tierras de los Suras sobre la misma frontera entre el Collao y Charcas. Desde Paria bajaba el camino a Cochabamba, donde confluían trabajadores desde ambas provincias, constituyéndose en otro punto tercero, donde la oposición entre las dos provincias se disminuía en un proyecto agro-industrial organizado por el Estado Inka.

Bajo el Rey católico, La Plata fue convertida en la sede de una Audiencia que gobernaba ambas provincias, y un espacio mucho más amplio también; pero no pudo evitar las persistentes rivalidades entre Charcas y el Collao. En los 1780, la dualidad interregional volvió a florecer en el contraste de las estrategias políticas de los dos Kataris; y cuando se quitaba la autoridad española, la rivalidad entre Chuquisaca y La Paz adquiría una dimensión potencialmente destructiva. Una solución fue el traslado de la capitalía a La Paz durante todo el siglo XX, en revancha por lo que se percibía como un injusto predominio chuquisaqueño desde 1839; y esta solución se acompañaba por el crecimiento de la organización aymara en la antigua provincia del Collao a lo largo del siglo. Pero con el triunfo electoral del MAS, esta dualidad se ha reformulado y manipulado desde Santa Cruz y Chuquisaca en terminos abiertamente “racistas”, que hacen difícil una solución impuesta por cualquier de los tradicionales contrincantes. En estas circunstancias, se vuelve necesario buscar nuevamente un tercer punto de poder, para equilibrar y neutralizar una oposición que se ha vuelto negativa para todo el país.

El eje central desde Paria (o Oruro) a Cochabamba se mantiene como opción, y ahora se ha extendido hacia la pujante ciudad de

Santa Cruz de la Sierra, fundada en el siglo XVI en tierras de los Tamacoçis por españoles procedentes del río Paraguay en busca de la “sierra de plata” de los Qaraqara y de Tata Ayra Kanchi. Fue precisamente en Oruro donde, en 1781, se produjo una alianza entre indios y criollos, como si fuera para *mediar* la diferencia entre los diferentes estilos políticos de Charcas y del Collao. Cualquier de estas tres ciudades –Oruro, Cochabamba o Santa Cruz– ofrecería una salida al *impasse* actual, una manera de “triangular la hipotenusa”. Queda la posibilidad de construir una nueva capital “Sucre”, de acuerdo con los proyectos de Bolívar, Sucre y Santa Cruz, los que fueron escamoteados por la traición chuquisaqueña de La Paz y de la Confederación Perú-Boliviana en 1839.

Un capital en las tierras bajas podría ser la mejor manera de reforzar la unidad de una nación amenazada por un encono histórico que se ha vuelto nuevamente malsano. Hoy, la ciudad de Santa Cruz ofrece un punto geopolítico favorable desde donde agitar el abanico del múltiple país boliviano. Sus afanes autonómicos tendrían que matizarse frente a semejante reconocimiento –quizás dentro de un país federal. Sin embargo, es evidente que, mientras Santa Cruz siga en manos de una élite provinciana capaz de maniobrar ilegalmente con el encono histórico entre Chuquisaca y La Paz, volcándolo al servicio de un racismo trasnochado y violento, y sin ningún planteamiento propiamente nacional, no es deseable que Santa Cruz asuma el papel que, por otras razones, le podría tocar.

Oruro, por su parte, no ofrecería una salida de la oposición colla-camba entre tierras altas y tierras bajas, que amenaza el país con un nuevo encono tan destructivo como el anterior, sobretodo desde que el Altiplano perdió (o desperdició) buena parte de su función mediadora entre el Pacífico y el Atlántico con la pérdida de la costa en 1879 y el Tratado de Ancón de 1904. Tampoco Oruro tiene el peso poblacional e histórico suficiente para barajar las tensiones políticas de un espacio tan diverso y potencialmente centrífugo.

Queda Cochabamba como un punto verdaderamente central, donde todos los Departamentos de la República actual podrían verse reflejados y mediatizados. Como en tiempos de Wayna Qhapaq, ofrecería un punto de convergencia, verdaderamente

equidistante de las otras provincias circundantes, y ya no solamente con referencia a las tierras altas sino a las tierras bajas también. No por nada fue el punto de preferencia de los mismos fundadores de Bolivia: tiene un peso cultural e histórico igual a cualquier otra ciudad boliviana.

En definitiva, Cochabamba tiene todas las características necesarias para tomar el batón de la capitalía (en caso que lo quisiera) hasta que Santa Cruz encuentre la suficiente madurez para dar voz, en el concierto nacional, a esa importante dimensión de Bolivia que se articula, históricamente, con las tierras bajas y su civilización tanto india y mestiza como criolla. Así se daría un sello a la importancia de las “rutas del Atlántico” —sea por el Pará grande (Amazonas), sea por el Pará chico (Río Paraná)— que están cobrando cada día más vitalidad en el futuro económico y político de Bolivia. ¿Sería lícito concluir que la capitalía solo debería volver al Altiplano cuando éste haya recuperado su histórica función geopolítica: la de ejercer como puente, encuentro y eje andino entre las aguas de *dos* océanos —el Pacífico, *además del* Atlántico? ¿Una función que quizás quedará superada por la construcción de la carretera trans-continental que pronto unirá a Brazil y el Atlántico con el Pacífico, en la medida que se avance hacia un “mercado común” sudamericano?

Por ahora, la respuesta al encono debe buscarse en el eje que mediatiza entre el Norte y el Sur del país. Debe fijarse que este eje histórico *separa* La Paz de La Plata: y en ese sentido se distingue de otros dos ejes que pueden trazarse, tanto el eje moderno, hegemónico y económicamente más pujante, que corre desde La Paz por Cochabamba a Santa Cruz, como del eje colonial y minero que corre desde Potosí por Chuquisaca y Mizque hasta Santa Cruz. Santa Cruz es el punto de articulación del eje fronterizo, como también lo es del eje moderno y del eje del sur. Pero ni La Plata ni La Paz son parte del eje fronterizo que parte desde Oruro hasta Cochabamba y Santa Cruz, y que por eso es el único eje que ofrece la posibilidad de la triangulación.

¿Sería la eventual emergencia de Santa Cruz como nuevo capital para el siglo XXI una señal del abandono definitivo de las esperanzas bolivianas de volver algún día al Pacífico? Para contrarrestar ese desenlace, es nuevamente Cochabamba, fuente

de tantos trabajadores que migraban a las salitreras de Tarapacá, que se ofrece como la capital natural del país. Seis siglos (o más) de encono entre norte y sur deben terminarse para el bien de todos: mientras no se produzca nuevamente una solución estable y equitativa, el nacimiento de una nueva Bolivia, en manos de sus mayorías pero tolerante de sus minorías, será postergado una vez más.

Bolivia es uno de esos países donde las identidades “ancladas” (como decía Richard Wilson para Guatemala) siguen usando las huellas del pasado, entre ellas la documentación escrita, para fundar y reproducir reclamos sobre la tierra. La vida cotidiana del presente no puede interpretarse adecuadamente sin recurrir a una profundidad de varios siglos; y el encono entre La Paz y Sucre no es ninguna excepción. En este contexto, recurrir al siglo XIX es solo iniciar un recorrido que, más atrás, nos conduce a otros “antecedentes” –y también a algunas soluciones: el contraste entre dos provincias incaicas, ambas dominadas por aymara-hablantes, cuya rivalidad se ha recreado, dinámicamente y repetidas veces, en los siglos y coyunturas políticas posteriores. Unidas en el Qullasuyu incaico (posiblemente a sugerencia del mismo embajador de Tata Ayra Kanchi de los Qaraqara), el Collao y Charcas se asemejaban en cuanto ambos eran divididos entre Urqusuyu y Umasuyu, y ambos eran gobernados por grandes Mallkus aymaras, o “capitanes”, antes y después de la invasión española. Si bien la división entre Norte y Sur siempre quedaba latente, dispuesta a brotar en momentos de tensión y revuelta, ahora es la historia profunda del *eje fronterizo* entre ambos la que nos sugiere también algunas pistas políticas para la resolución del encono interregional que ha reaparecido, en el siglo XXI, empujado por la oposición del Prefecto de Santa Cruz, y los grandes capitales que representa, al gobierno popular de Evo Morales.

## POSTSCRIPTUM

Muchas historias subyacen en la configuración del múltiple país boliviano de hoy. Hemos tomado tan solo algunas expresiones de la rivalidad entre Norte y Sur, sin que ninguna nos proporcione una

narrativa explicativa del encono actual. No hemos hecho más que yuxtaponer, de manera selectiva e intencionada, diversos hitos históricos, cada uno con su propio entramado de agentes sociales y coyunturas políticas; pues no se trata de una secuencia de causas encadenadas, como si fuera una única historia de un solo proceso. La rivalidad entre las dos provincias incaicas no nos ofrece la razón “original” de todos los enconos posteriores. Cada historia nace de su propio contexto, marcado por recuerdos y memorias, amarguras y agresiones, las que dieron pie para una nueva iniciativa.

Hoy, el 26 de mayo de 2008, leímos en el sitio-web del Correo del Sur (prensa chuquisaqueña) de las agresiones y humillaciones infligidas ayer por el llamado Comité Interinstitucional (que incluye el Municipio y la Universidad) y sus secuaces enmascarados contra campesinos y autoridades rurales, obligándoles a arrodillarse frente a la “Casa de la Libertad” en Sucre y presenciar la quema de su ropa tradicional ... Ahora vienen las advertencias de los campesinos ultrajados. La predisposición negociadora de los indios del Sur se va agotando.

No, definitivamente no hay ningún determinismo geográfico ni esencia social, ni en la “nación” ni en la rivalidad que hemos comentado. En todas partes el racismo desenfrenado puede llevarnos al borde del abismo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ANDERSON, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres: Verso.
- ASSADOURIAN, C. S. (1989) “Acerca del cambio en la naturaleza del dominio sobre las Indias: la mit’a minera del virrey Toledo, documentos de 1568-1571” en *Anuario de Estudios Americanos* XLVI, Sevilla.
- CARDAILLAC, L. (1979) *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polemico (1492-1640)*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- GRUZINSKI, S. (2002) *The Mestizo Mind*, Londres: Routledge.
- CHIARAMONTE, J. C., TERNAVASIO, M. & HERRERO, F. (1995) “Vieja y Nueva representación: los procesos electorales en Buenos Aires, 1810–1820”, en ANNINO, A. (coord.), *Historia*

- de las elecciones en Iberoamerica, siglo XIX*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- CONDARCO CASTELLÓN, C., HUARACHI MAMANI, E. y VARGAS ROSQUELLAS, M. J. (2006) *Tras Las Huellas Del Tambo Real De Paria*, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- CONDARCO MORALES, R. (1983) *El Temible Willka*, La Paz: Editorial Renovación
- HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (1992) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MENDIETA, P. (2005) “En defensa del Pacto Tributario. Los indígenas bolivianos frente al Proyecto Liberal: siglo XIX” en *Revista Andina*, n° 41.
- MENDOZA, J. (1997) *La Mesa Coja. Historia de la Proclama de la Junta Tuitiva del 16 de Julio de 1809*, La Paz y Sucre: PIEB.
- PLATT, T. (1982) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Lima: I.E.P.
- 1991a [1984] “Liberalismo y etnocidio en los Andes del Sur”, *Autodeterminación* 13, La Paz
- PLATT, T., BOUYESSE-CASSAGNE, T. & HARRIS, O. (2006) *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*, La Paz: Institut Français d’Études Andines / Plural Editores / University of St Andrews / University of London / Inter-American Foundation / Cultural Foundation of the Bolivian Central Bank.
- PLATT, T. y QUISBERT, P. (2007) “Knowing Silence and Merging Horizons. The Case of the Great Potosí Cover-Up”, en HARRIS, M. (comp.), *Ways of Knowing. New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*, Oxford: Berghahn.
- PLATT, T. y QUISBERT, P. (2008) “Tras las huellas del silencio: Potosí, los Incas y el virrey Toledo”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima-Paris.
- POLO ONDEGARDO, J. [1571] “Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros”, en GONZÁLEZ, L. y ALONSO A. (comps.) (1990) *El Mundo de los Incas*, Madrid: Crónicas de América n° 58, Historia 16.

- RIVERA, S. (1984) *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz.
- ROCA, J. L. *Ni con Lima ni con Buenos Aires: la formación de un Estado nacional en Charcas*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural Editores.
- ROWE, J. (1985) "Probanza de los incas nietos de conquistadores", en *Histórica* IX.2, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SERULNIKOV, S. (2003) *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in the Eighteenth-Century Southern Andes*, Duke University Press.
- SERULNIKOV, S. (2006) *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SMITH, A. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackell Publishers.
- STERN, S. (comp) 1991b [1987] "La experiencia andina del liberalismo boliviano: raíces de rebelión en Chayanta durante el siglo XIX" en *Rebelión, Resistencia y Conciencia en el Mundo Rural Andino (ss. XVIII-XX)*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- THOMPSON, S. (2002) *We Alone Will Rule. Native Andean politics in the Age of Insurgency*, Wisconsin.
- WACHTEL, N. "Los mitimas del valle de Cochabamba: la política decolonización de Wayna Qhapaq", (1981) *Historia Boliviana* 1.1, Cochabamba.



# ESPACIO, TERRITORIO Y RESISTENCIA SIMBÓLICA EN LOS *MBYA-GUARANÍ* DE MISIONES, ARGENTINA

Marilyn Cebolla Badie  
Universidad de Barcelona

## BREVE HISTORIA DEL POBLAMIENTO BLANCO

El territorio de la etnia *mbya-guaraní* se extendía originalmente por la zona oriental del Paraguay, el sureste del Brasil y la provincia de Misiones en Argentina. Esta vasta región constituía también el ambiente de selva paranaense o mata atlántica, la cual pertenece al grupo de selvas subtropicales húmedas de Sudamérica y es un sistema altamente amenazado que posee una gran biodiversidad.

En la actualidad sólo se conserva el cinco por ciento de la superficie original considerándose una de las selvas subtropicales más amenazadas del planeta, la mayor parte de masa boscosa continua se encuentra en la provincia de Misiones.

Repasando la historia de Misiones es posible afirmar que hasta hace poco más de cien años la población blanca en la región era mínima; fue declarada provincia en 1954, tardíamente en comparación con el resto del país; hasta entonces Misiones había sido Territorio Nacional sin un gobierno propio.

En el discurso oficial argentino, a fines del siglo XIX, era considerada una zona de selva impenetrable, un ámbito inhabitado y peligroso. Al mismo tiempo se la veía como una tierra pródiga que debía ser puesta al servicio del progreso por lo que se tenía que facilitar la colonización para que sus riquezas pudieran ser explotadas.

La idea de que era un espacio desierto que debía ser apropiado mediante una activa política de poblamiento constituyó la base

para la participación del estado en la colonización de la zona con inmigrantes de origen europeo. (Wilde, 2005).

Según los relatos de viajeros y los escasos censos existentes (Maeder, 2004), que ignoran a la población indígena, en la época que comenzaron a llegar los primeros colonos, a finales de la década de 1880, la provincia se encontraba prácticamente despoblada<sup>1</sup>, sólo había algunas zonas de obrajes, es decir, lugares de extracción maderera y explotaciones de yerbales silvestres<sup>2</sup> en la selva. No existían caminos y el transporte se hacía por el río Paraná, en algunos de cuyos puertos naturales había pequeños asentamientos con población de origen criollo o paraguayo en su mayoría. La zona sur de la provincia, correspondiente al área de campos, era la más habitada, principalmente en lo que habían sido los pueblos de las antiguas misiones jesuitas.

El proceso colonizador avanzó rápidamente impulsado por el estado argentino que organizó colonias agrícolas en tierras fiscales y, sobre todo, por compañías colonizadoras privadas financiadas por la banca argentina, las cuales tenían como representantes a empresarios alemanes que promocionaban las tierras principalmente en su país de origen.

De esta manera, la provincia comenzó a poblarse con contingentes de alemanes, polacos y ucranianos que fueron las nacionalidades mayoritarias en este orden; aunque también con suizos, rusos y suecos, entre otros.

En general el discurso oficial asumía que los indígenas de la región habían desaparecido después de la expulsión de los jesuitas a fines del siglo XVIII. A partir de entonces los datos sobre la población indígena son prácticamente inexistentes en la bibliografía sobre la historia socio-económica de la región. (Gorosito Kramer, 1983)

En la historiografía local, aún en la actualidad, Misiones aparece en esta época como un espacio vacío, pero como puntualiza el historiador Héctor Jaquet (2001) este periodo histórico en realidad

---

<sup>1</sup> Según el último Censo Nacional de Población y Vivienda realizado en 2001, Misiones tiene 963.869 habitantes. Instituto Nacional de Estadísticas y Censo.

<sup>2</sup> Yerba mate.

debe considerarse como vacío de información debido a que se estima que sus protagonistas no eran argentinos ni tampoco europeos que venían a integrarse a la nación, sino paraguayos e “indios”.

En cuanto a la población indígena que por ese entonces habitaba la región, no se la consideró un obstáculo para la colonización. La ideología dominante estimaba que el proceso de modernización terminaría asimilando a esa población “nómada” y “primitiva”, como se la denomina en los textos de la época.

La población inmigrante era la base para la construcción de un imaginario de “nación de raza blanca y cultura europea”, en la que se suponía que los componentes no blancos debían desaparecer o ser asimilados. Estas ideas estaban inspiradas en un ideal de homogeneidad, de acuerdo al cual la nación era definida por una identidad y una cultura comunes. (Wilde, 2005: 25)

Por otra parte, cuando se efectuaba la venta de tierra a los futuros colonos, las compañías colonizadoras garantizaban que éstas serían entregadas “libres de indios”, y si consideramos que usualmente las comunidades *mbya* estaban asentadas en las zonas con mejores recursos naturales, en la cercanía de los grandes ríos, que constituían justamente los mejores lotes a ser vendidos, debió de ponerse en práctica algún tipo de acción para expulsar y amedrentar a los indígenas.

En la historiografía regional existe escasa información sobre los primeros contactos entre indígenas y colonos en Misiones. Las situaciones de fricción interétnica (Cardoso de Oliveira, 1972) que con seguridad abundaron han sido obviadas o directamente omitidas, ya que el imaginario se consolidó alrededor de la lucha del colono europeo por la civilización<sup>3</sup>.

En las biografías y relatos de aquellos primeros colonos, su relación con los *mbya* se presenta como una visión idealizada en la que está ausente cualquier referencia a conflictos, esa época es representada como una epopeya en la que ante todo debieron

---

<sup>3</sup> Actualmente estoy iniciando una investigación sobre las memorias del contacto basada en las autobiografías publicadas de algunos inmigrantes, casi todos ellos de origen alemán, y en entrevistas tanto a colonos como a indígenas ancianos que recuerdan aquellos primeros años de contacto interétnico en la provincia.

vencer a una naturaleza hostil y peligrosa. Es frecuente que en los discursos de los colonos se identifique a la selva con los indígenas y en ese imaginario se produce simultáneamente el vencimiento de la selva y la domesticación del indio. (Wilde, 2005)

Como hemos visto brevemente, la selva estaba y está aún hoy en día conceptualizada por la mayoría de la población blanca como un ámbito opuesto a la civilización, un espacio desconocido y amenazador que es necesario desbravar y “limpiar”, como expresan los colonos, para permitir la llegada del progreso.

Estas representaciones sobre la selva, en las que existe una dicotomía total entre naturaleza y cultura, se contraponen con la concepción que la población indígena posee con respecto a este ámbito.

## EL POBLAMIENTO INDÍGENA

Se cree que los *mbya* no participaron en la obra evangelizadora de los jesuitas, quienes los nombran en sus textos como caingúas, es decir, los salvajes o monteses, porque se oponían a ser reducidos en las misiones. Aparentemente, durante todo el periodo colonial la población *mbya* logró mantenerse distante de la sociedad blanca.

En los *mbya* la idea de territorio está vinculada al concepto de *tekoa*, que usualmente se traduce como asentamiento o aldea, pero que posee connotaciones mucho más complejas. Originalmente, un *tekoa* constituía el territorio de caza, pesca, recolección y horticultura de una familia extensa o de un linaje, y los distintos *tekoa* estaban unidos por redes de parentesco.

El término *teko* refiere simultáneamente a la ley, la costumbre, la moral, el comportamiento, el “modo de ser”. En síntesis, el término aludiría al principio que hace posible la vida en comunidad. (Wilde, 2005)

A pesar de la desarticulación de las grandes aldeas en la época colonial y de las compulsiones políticas, económicas y ecológicas que le sucedieron, el concepto de *tekoa* se mantiene.

En la actualidad, aunque las comunidades generalmente se encuentran en terrenos que antes conformaban un *tekoa*, éstos están completamente mutilados, ya sea porque se han convertido en

propiedad privada o están atravesados por rutas provinciales e incluso, porque hay pueblos enteros asentados en lo que constituía su superficie original. Para los ancianos hoy en día se torna muy difícil describir los límites que demarcaban el *tekoa* en el cual nacieron, ya que los referentes geográficos constituidos por árboles de gran porte, manantiales, zonas pantanosas, áreas pobladas por ciertas comunidades vegetales o pequeños cursos de agua han desaparecido a causa del avance del frente agrícola y los asentamientos blancos.

Según los relatos míticos *mbya*, el lugar de origen de la etnia estaría situado en la parte oriental del Paraguay, ya que esta zona es nombrada como *yvy mbyte*, el centro de la tierra.

Es una idea ampliamente aceptada en la etnología guaraní que los movimientos de los pueblos de la gran familia tupí-guaraní se debían, ya antes de la llegada de los europeos, a la búsqueda de *yvy marané'ey*, la tierra sin mal, mito presente en la mayoría de las etnias guaraníes (Clastres, 1989). Siguiendo esta hipótesis, este habría sido el motivo de las migraciones de los *mbya* hacia Misiones en Argentina y el sureste de Brasil.

Los *mbya* históricamente han poblado la provincia de Misiones pero su presencia se incrementa a finales del siglo XIX, a partir de la guerra de la Triple Alianza en Paraguay (1865-1870), cuando se inicia un proceso de expansión económica, sobre todo de tipo extractivista, que fomentó la formación de grandes latifundios, ocupando los territorios originales y obligándolos a migrar. Misiones fue considerada por estos grupos como un territorio disponible que les permitiría mantenerse en relativo aislamiento con respecto al mundo blanco. Estas migraciones siguieron de manera ininterrumpida durante todo el siglo XX y continúan en la actualidad, fomentadas principalmente por los cambios ocurridos en los departamentos orientales del Paraguay en las últimas décadas en las que se inició una deforestación masiva de la selva paranaense para desarrollar actividades ganaderas.

En Misiones viven actualmente alrededor de 4.000<sup>4</sup> *mbya* distribuidos en unos setenta asentamientos todos ellos ubicados en

---

<sup>4</sup> Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, en el año 2004 había 4.083 indígenas *mbya* en Misiones. Instituto Nacional de Estadísticas y Censo.

zonas rurales y la mayoría aún rodeados de selva en distinto grado de conservación. Debo mencionar que hasta hace aproximadamente dos décadas, algunas comunidades habían logrado mantenerse al margen de la sociedad nacional constituyendo lo que la antropóloga Gorosito Kramer (1983) define como “enclave étnico”, es decir, eran aldeas que se encontraban voluntariamente alejadas de pueblos y colonias, cuyos miembros evitaban el trato continuo con los blancos y, sobre todo, su dependencia económica.

## CAMBIOS EN LA VISIÓN DE LA SELVA

En las últimas décadas, la forma de considerar el espacio de selva en el discurso oficial argentino cambió radicalmente, influenciado por la globalización de la problemática ambiental, en éste la selva ha dejado de considerarse un obstáculo para el avance del progreso y se ha transformado en un patrimonio valioso que es necesario conservar para el bien de la humanidad.

En la provincia de Misiones, las cuestiones de defensa del medioambiente y el reclamo de tierras por parte de los indígenas, comenzaron aproximadamente en la misma época, a finales de los años '80. Los reclamos indigenistas y ambientalistas constituyeron un campo compartido de protestas pero con muchas tensiones irresueltas, por un lado los ambientalistas son proclives a guiarse según una concepción *a priori* que representa a los grupos indígenas como “conservacionistas naturales”, lo que en muchos casos no condice con la realidad concreta de las sociedades indígenas. (Wilde, 2005). O los ven como destructores o perturbadores de una selva que hay que preservar intocada.

En el seno de las comunidades *mbya* también hay contradicciones respecto a cómo afrontar la situación actual pero básicamente existe la percepción de que con la desaparición del monte y la fragmentación del territorio se disuelven las bases de sustentación de su identidad.

En la actualidad, de los aproximadamente setenta asentamientos que hay en la provincia, solamente dieciséis poseen el título de propiedad de la tierra, existiendo un caso paradigmático

de reclamo de tierras que se encuentra en litigio desde hace tres años.

Las comunidades Tekoa Yma y Kapi'i Ivate están ubicadas dentro de la Reserva de Biosfera Yabotí, en un área de selva primaria de la que en gran parte, unas 6.500 hectáreas aproximadamente, es propietaria la empresa maderera Moconá Forestal S.A., que ha estado desmontando la selva para explotar las especies maderables. Las comunidades intentan demostrar que su presencia en el lugar es anterior a la transformación de las tierras en propiedad privada, situación que se repite en varios asentamientos de la provincia.

La empresa, por su parte, esgrime que los indígenas no estaban dentro de los límites del predio cuando ellos recibieron el título de propiedad si no que ingresaron con posterioridad. En realidad la zona constituye el territorio de ambos *tekoa* y en el momento en que la maderera obtuvo el título los asentamientos no se encontraban en el área que se convirtió en propiedad privada; más tarde, en el transcurso de los años y siguiendo con el patrón de movilidad tradicional, las aldeas fueron cambiando de lugar y se encontraron rodeadas por las tareas de desmonte de la empresa.

Por otra parte, también se ha insinuado que los indígenas no tienen derecho a las tierras porque muchos de ellos no han nacido en suelo argentino si no que provienen del Paraguay, haciendo prevalecer así los límites de los estados nacionales y desconociendo el territorio original *mbya* que se extendía por ambos países.

En este caso fueron las organizaciones ecologistas quienes se movilizaron, llevando el reclamo incluso a cortes internacionales, ya que la Reserva Yabotí se encuentra dentro del programa "El hombre y la biosfera" de la UNESCO. Para esto se elaboraron informes sobre el uso que hacen los *mbya* de la selva en el lugar y sobre el detallado conocimiento que tienen del ecosistema y la geografía de la zona, lo cual sólo pueden lograrse luego de siglos de interacción con este medio ambiente.

## **LA CONCEPCIÓN *MBYA* DEL ESPACIO DE SELVA**

Para comprender la visión de los *mbya* sobre el territorio y el espacio de selva he considerado interesante describir brevemente

una investigación llevada a cabo en la provincia de Misiones entre agosto del año 2004 y diciembre de 2005 periodo en el que realicé varias estadias de trabajo de campo en la comunidad de Takuapi, cercana al pueblo de Ruiz de Montoya, rodeada de explotaciones agrícolas y plantaciones comerciales de larga data, en el centro de Misiones. En Jeju, ubicada en una gran zona de selva dentro de la Reserva de Biosfera Yabotí, en los límites con Brasil. Y en Fortín Mbororé, que se encuentra en los alrededores de la ciudad de Puerto Iguazú, al norte de la provincia, en la denominada “triple frontera” con Paraguay y Brasil.

Había observado que en los discursos *mbya* sobre la conservación de las masas boscosas y los reclamos por las tierras, estaba siempre presente la idea de libertad expresada en el deseo de vagar por el monte en busca de panales de miel, como si esta actividad estuviera ligada a la identidad étnica y a la autonomía necesaria para seguir manteniéndola.

De esta manera, la investigación tuvo como objetivo indagar acerca de la rearticulación contemporánea de saberes de la etnia *mbya* sobre las especies de himenópteros productoras de miel de la selva paranaense en la provincia de Misiones y su relación con las dimensiones de la vida social presente y pasada.

La elección del estudio de la entomología *mbya*, específicamente de las abejas y avispas nativas, se realizó como una manera de acotar la investigación, ya que una experiencia anterior que versaba sobre etnoornitología con el mismo grupo étnico, demostró que profundizando en lo que puede considerarse sólo una pequeña porción de naturaleza es posible acceder a un complejo universo de construcciones culturales.

El trabajo estuvo orientado a conocer el lugar que ocupa la miel en la cultura *mbya* y la relación de las especies melíferas con el ámbito religioso, su uso en la medicina tradicional y su rol en la vida ritual. Se realizó un relevamiento de las denominaciones de las distintas especies y su clasificación.

Es necesario considerar que la relación naturaleza-cultura en la concepción *mbya* está inmersa en un complejo sistema simbólico altamente equilibrado que para el neófito que se adentra en su cultura se presenta tan enmarañado como la selva misma.

La división naturaleza-cultura es una visión dualística del universo que responde a las formas del pensamiento occidental (Descola y Pálsson, 1996) y que no debería ser proyectada a otras sociedades como la *mbya* donde esta separación es simbólica y cognitivamente imposible, ya que los seres y las cosas forman un continuum, y no están separados en compartimentos estancos como en la ciencia occidental.

Respecto al conocimiento que tenemos de la cultura *mbya*, muchos aspectos serían un verdadero enigma de no contarse con los datos relevados por el investigador paraguayo León Cadogan.

Sus investigaciones se iniciaron a fines de los años '20 cuando tomó contacto de manera casual con los indígenas, visitando sus *tekoa* enclavados en las entonces inmensas selvas de la región del Guairá, al oriente del Paraguay, en la época en que aquellos se resistían firmemente al contacto con los blancos.

De esta manera, a lo largo de la investigación realicé una comparación constante con los datos consignados por este etnógrafo sobre las distintas especies productoras de miel y las terminologías y prácticas relacionadas con ellas, con el fin de profundizar en la información obtenida y observar posibles coincidencias a pesar de las décadas transcurridas desde la realización de sus trabajos de campo con el mismo grupo étnico.

## LA RECOLECCIÓN DE LA MIEL

Los indígenas denominan “melar” a las actividades de recolección de la miel cuando se expresan en castellano, las cuales están reservadas al sexo masculino.

Y según explican, para localizar los panales caminan por la selva siempre atentos al sonido de los enjambres, que suele ser muy tenue en las abejas nativas sin aguijón o *Meliponinae*, y ante la vista de algún ejemplar de abeja que esté libando en las flores o extrayendo resinas de los árboles, se dedican a seguirlo hasta llegar al nido.

Asimismo, cuando los indígenas incursionan en el monte con el fin de recolectar miel están atentos a los cantos y vuelos de ciertos pájaros como el *tangara* (*Chiroxiphia caudata*) y el *eichuja*

(*Legatus leucophaeus*) que señalan los lugares donde hay colmenas.

La búsqueda de miel es una tarea que se realiza generalmente en grupo y en la que eventualmente pueden participar las mujeres acompañando a sus parientes varones. Según la división sexual de las tareas en la cultura *mbya*, los grupos femeninos realizan la recolección de plantas y frutos en los alrededores de la aldea pero no les está permitido internarse en la selva ni “melar”.

## APROXIMACIÓN A LAS CLASIFICACIONES

El nombre genérico en *mbya* para designar a las abejas sin aguijón es *tugue*. *Ei rópa* (*Apis mellifera*) es la única especie que los *mbya* llaman “abeja” en castellano, las demás no son reconocidas como abejas cuando se expresan en este idioma.

Las abejas nativas con aguijón o abejorros están clasificadas con el nombre de *mamanga* (subfamilia *Bombinae*).

Las avispas están agrupadas bajo la denominación *kavy*, pero exceptuando la avispa *eichu* (*Brachygstra lecheguana*), las demás no son consideradas de importancia en cuanto a la recolección de miel debido a su escasa producción.

Los indígenas identifican a las abejas solitarias pero éstas no están clasificadas como *tugue* en su sistema taxonómico, por lo cual esta denominación correspondería exclusivamente a las melíferas de hábitos sociales.

Asimismo, la presencia de *ei rópa*, la abeja europea introducida hace aproximadamente un siglo en la provincia y que se ha expandido invadiendo los nichos ecológicos de las otras especies de himenópteros, constituye para los *mbya* el parámetro indicador de los cambios y el empobrecimiento de los ecosistemas.

Esta abeja recibe el nombre de *ei kuaapyre'ey*, es decir, abeja desconocida, o *ei remã*, abeja alemana, porque según dicen los *mbya*, fueron los colonos de ese origen los que la crearon y la introdujeron en la selva.

En cuanto a la nomenclatura *mbya* para los himenópteros, los nombres de las especies de abejas y avispas sobre las que he recogido información se refieren a su comportamiento: *ei porecha*

*chu'u* (“abeja que muerde en los ojos”) o a alguna particularidad de la miel que producen: *ei kachi* (“miel de olor desagradable”). También hacen alusión a su mordedura: *tata éi* (“abeja de fuego”), a la forma del panal: *eira pu'a* (“redondo”) o al lugar donde construyen el nido: *yvy éi* (“abeja de tierra”).

En algunos casos como *yvyra'ija* (“el que porta la varainsignia”) la denominación está relacionada con su mito de origen y en otros, en los que también hay claramente un nexo con el ámbito mitológico, pareciera existir un nombre sagrado y otro común, como *kuñanguero* (“la casa de las mujeres”) el otro nombre de la especie *ei ruchi* y la abeja *evora* a la que los indígenas llaman *che reindy*, “mi hermana” si es un hombre el que la invoca, o *che ryke*, “mi hermana mayor” si es una mujer, con el fin de evitar sus ataques cuando extraen la miel de los panales.

Entre los *mbya* las clasificaciones de los distintos ámbitos de la naturaleza están fuertemente entrelazadas con lo religioso, cualquier estudio sobre un grupo de especies nos remitirá con seguridad a los mitos de origen y a su relación con las divinidades.

Basándome en investigaciones previas puedo afirmar que los indígenas de esta etnia asignan nombres y clasifican también a plantas y animales que no tienen ninguna utilidad para ellos. Al contrario de lo que sucedería en otras culturas donde sólo lo que es utilizado recibe una denominación (Levi-Strauss, 1971).

Así, por ejemplo, las abejas nativas con aguijón a las que llaman *mamanga*, están agrupadas en un taxón con varias especies nominadas, sin embargo, son considerados insectos peligrosos de los que no se aprovechan las gotas de miel que producen.

Por otra parte, existe una clara separación entre los grupos taxonómicos de abejas y avispas, llamados *tugue* y *kavy* respectivamente, equivalentes a las superfamilias *Apidae* y *Vespidae* en la sistemática occidental.

Asimismo, cuando los *mbya* explicaban acerca de una especie, mencionaban su similitud a *jate'i* o a *mandori*, como si éstas fueran las especies modelos o prototípicas (Berlin, 1992) para clasificar a las demás. La abeja *jate'i* pertenece a la tribu *Trigonini* y *mandori* a *Meliponini*, o sea, las dos tribus en las que están agrupadas las abejas nativas sin aguijón pertenecientes a la

subfamilia *Meliponinae* en la biología. En este caso, la taxonomía *mbya* para los himenópteros y la taxonomía occidental parecieran coincidir.

Debo señalar que la especie *yvyra'ija* (*Lestremelitta limao*) no fue incluida en esta clasificación.

En el siguiente cuadro se exponen las distintas especies de abejas y avispas (se han incluido los nombres científicos de aquellas que han sido identificadas) agrupadas según la organización taxonómica *mbya*, en el mismo se incluyen, entre paréntesis, las subfamilias y tribus de la ciencia occidental:

<b>Tugue</b> ( <i>Meliponinae</i> ) <b>Jate'i</b> ( <i>Trigonini</i> )	<b>Tugue</b> ( <i>Meliponinae</i> ) <b>Mandori</b> ( <i>Meliponini</i> )	<b>Ei rópa</b> ( <i>Apinae</i> )	<b>Mamanga</b> ( <i>Bombinae</i> )	<b>Kavy</b> ( <i>Vespidae</i> )
<i>Ei kachi</i>	<i>Ei porecha chu'u</i> ( <i>Melipona</i> sp.)	<i>Ei rópa</i> ( <i>Apis mellifera</i> ).	<i>Mamanga</i> ( <i>Bombus</i> sp.)	<i>Eichu</i> ( <i>Brachygastrea lecheguana</i> )
<i>Eira pu'a</i> ( <i>Trigona spinipes</i> )	<i>Ei rucha</i> ( <i>Melipona scutellaris</i> )	<i>Ei rópa'i</i> (probablemente una subespecie de <i>Apis mellifera</i> )	<i>Mamanga'i</i> ( <i>Bombus</i> sp.)	<i>Eichu guachu</i>
<i>Ei tata</i> ( <i>Oxytrigona tataira</i> )	<i>Eira mbyky racha</i> ( <i>Melipona quadrifasciata?</i> )		<i>Mamanga para'i</i>	<i>Kañarō</i>
<i>Evora</i> ( <i>Tetragona clavipes</i> )	<i>Eira vijū</i> ( <i>Melipona bicolor</i> )			<i>Kava pu'a</i>
<i>Jate'i</i> ( <i>Tetragonisca angustula</i> )	<i>Mandori</i> ( <i>Melipona marginata</i> )			<i>Kave'ê</i>
<i>Jate'i guachu</i>	<i>Mandori guachu</i> ( <i>Melipona</i> sp.)			<i>Kavy chî</i>
<i>Pynguaréi guachu</i> ( <i>Plebeia</i> sp.)				<i>Kavy ju</i>
<i>Pynguaréi miri</i> ( <i>Plebeia</i> sp.)				
<i>Tapechua</i> ( <i>Scaptotrigona postica?</i> ).				
<i>Yvy éi</i> ( <i>Geotrigona</i> sp.)				

Por otra parte, respondiendo a los mitos de origen de las distintas especies de abejas nativas, éstas pertenecerían a uno u otro sexo. Según relatan los *mbya*, esto puede distinguirse fácilmente por el aspecto que presentan las entradas de los nidos:

a las pipas de cera impregnadas de resina que dan acceso a la mayoría de los panales de las especies de la tribu *Trigonini*, se las denomina *takuãi*, literalmente, órgano sexual masculino, debido a la forma que adquieren. En cambio, a las entradas de las especies pertenecientes a la tribu *Meliponini*, se las llama *tapi'a*, nombre del órgano sexual femenino.

En la cosmogonía *mbya*, las abejas fueron seres humanos que habitaban en *Yvy Tenonde*, la primera tierra, que luego de la catástrofe en la que fue destruida por los dioses, fueron transformadas en estos insectos melíferos como castigo.

## EL CONOCIMIENTO *MBYA* SOBRE LAS ESPECIES DE ABEJAS Y AVISPAS

La abeja *jate'i* (*Tetragonisca angustula*) es la más valorada entre todas las especies melíferas, los *mbya* la describen como la abeja más “buena”, es decir, la de mayor docilidad en el comportamiento; y su miel, además de ser la más apreciada para la alimentación, es la de uso preferencial en los rituales y, según explican los *mbya*, es también la que posee mejores propiedades medicinales.

Los *mbya* explican que esta abeja sólo utiliza el agua que en forma de rocío se encuentra por las mañanas en las hojas de los árboles.

Las flores del *ichapy'i* (*Machaerium paraguariense*) son sus preferidas para recoger el polen y libar el néctar, y acostumbra a extraer *ychy* o resina del *yvyra paje* (*Myrocarpus frondosus*).

El *yvyra paje*, cuyo nombre puede traducirse como árbol hechizo, se denomina incienso entre la población criolla debido al aroma de su madera, esta especie arbórea exuda una resina aromática similar a la mirra. Los paisanos expresaron que la abeja *jate'i* utiliza especialmente esta resina porque posee propiedades medicinales.

El árbol *ichapy'i*, rocío en *mbya*, es una de las especies que conforman los *yvyra ñe'ëry*, los árboles de la palabra-alma. En la cultura *mbya* los fundamentos del lenguaje humano están unidos al alma, *ñe'ëry* es la palabra-alma, el espíritu que envían los dioses para que se encarne en un niño por nacer (Cadogan, 1992a).

Los indígenas consideran sagradas a estas especies que no deben ser derribadas o heridas, los llaman árboles que “gotean” porque durante un breve lapso de tiempo, en la época primaveral, destilan gotas de savia acuosa que empapan el suelo bajo sus grandes copas.

Los *mbya* explican que cuando esto sucede las gotas de savia que caen de las hojas son parte del alma de estos árboles, relatan que el ama “sube, rebosa y se derrama”. Este “agua” es considerada medicinal, los indígenas se frotran la cabeza con las gotas y dicen sentirse renovados.

El nombre del árbol *ichapy'i* también es muy sugerente ya que en la cosmogonía *mbya* el rocío primigenio dio origen al universo.

Este misticismo que rodea a los *yvyra ñe'êry* se convierte en un obstáculo cuando se intenta obtener información sobre el tema ya que los indígenas evitan incluso mencionarlo en sus charlas con los blancos.

De esta manera, existe una estrecha relación entre el agua pura del rocío, los árboles sagrados y la abeja *jate'i*, considerada especial y benéfica por los *mbya*, y cuya miel es calificada como la más pura y con mejores propiedades medicinales.

## IMPORTANCIA DE LA MIEL EN LA VIDA RITUAL

La celebración principal del *Ñemongarai*, la ceremonia ritual más importante en la cultura *mbya*, o al menos la que perdura con mayor fuerza, se realiza al final de la estación de *ára pyau*, correspondiente al mes de diciembre.

León Cadogan (1971, 1992a) denomina a este ritual *tembi'u aguyje*, es decir, la bendición de los alimentos, y debido a lo hermético que han sido los *mbya* hasta hace apenas unos años, sólo se cuenta con descripciones fragmentadas del mismo. En esta ceremonia se celebra la madurez de los frutos tanto de la selva como de las rozas y se bendicen o purifican, por medio del humo del tabaco, las semillas de maíz que se van a sembrar, como así también la primera cosecha obtenida de todos los productos cultivados.

En el ritual, que se lleva a cabo en el *opy*<sup>5</sup> y del que participa toda la comunidad, el *opygua* o líder religioso realiza, por intermediación divina, la imposición del nombre a los niños que ya han comenzado a caminar.

Los cuatro elementos necesarios para realizar el *Ñemongarai* son el maíz, ya elaborado en las tortas de harina llamadas *mbojape* que pertenecen a las mujeres y los manojos de yerba mate,<sup>6</sup> los frutos del *guembe*<sup>7</sup> y la miel que representan a los hombres. Aquí puede verse claramente la miel asociada con los alimentos de origen vegetal.

Como he mencionado antes, la miel que se utiliza en la celebración debe provenir preferentemente de las abejas *jate'i* o *mandori*, ya que son consideradas *ei ete*, es decir, “mieles genuinas o verdaderas”; si no es posible encontrarla, los indígenas dicen que se puede usar de las especies *ei ruchu* y *eira viju* o de cualquier otra especie nativa.

Hasta tiempos recientes la miel de *eirópa* no se utilizaba en las ceremonias religiosas por considerarse no autóctona y porque se cree que esta abeja no fue creada por *Ñande Ru Pa Pa*<sup>8</sup> sino por los blancos, pero en la actualidad, ante la escasez de miel de las abejas nativas se recurre a esta miel exótica cuando ya no quedan opciones.

## CONSIDERACIONES FINALES

Esta investigación surgió a partir de un interés por demostrar los conocimientos *mbya* de la naturaleza frente a los de una biología occidental, hegemónica, que los desconoce.

En el trabajo se recopiló información sobre un total de veintinueve especies de insectos himenópteros. Los *mbya* recolectan y aprovechan la miel y otros productos de los panales de veintisiete de estas melíferas.

---

<sup>5</sup> Casa de rezos.

<sup>6</sup> (*Ilex paraguayensis*).

<sup>7</sup> (*Philodendron sp.*)

<sup>8</sup> Máxima divinidad del panteón *mbya*.

La provincia de Misiones constituye uno de los últimos bastiones de selva paranaense pero los factores que producen su desaparición, entre ellos el crecimiento de la población y la presión sobre los recursos, están aumentando en forma acelerada.

La desaparición o escasez de ciertas especies a causa de la destrucción progresiva de los ecosistemas de la selva, impide la utilización de sus mieles en las celebraciones rituales y en la medicina tradicional, en algunas de las cuales están siendo suplantadas por los productos de *eirópa*, la abeja introducida por los blancos en la región.

En la investigación también se recopilaron varios relatos míticos y fragmentos de mitos que narran la creación de las especies de abejas y avispas que los protagonizan, su análisis permite obtener información sobre el rol de estas especies en la vida cotidiana de los indígenas, además de aportar valiosos datos sobre la cosmogonía de la etnia.

A pesar de las difíciles circunstancias históricas por las que atraviesa el pueblo *mbya*, con la deforestación de sus territorios tradicionales, la apropiación de sus tierras, los cambios en el modo tradicional de vida y la pobreza extrema, los indígenas han conseguido mantener las bases de su organización social y la vida en comunidad.

Los *mbya* se diferencian por haber sido muy perseverantes en la continuidad de su patrón ancestral de asentamiento en ambientes de selva. No migran a las ciudades ni establecen barrios en la periferia de las mismas como sí lo hacen otras etnias en Argentina, sino que aún prefieren zonas de monte para establecerse y tratan en lo posible de evitar el trato continuo con los blancos.

Por otro lado, debo mencionar que, corrientemente, en el discurso de historiadores, políticos y religiosos de cultos diversos en la provincia de Misiones, los *mbya* son considerados “indios aculturados” que viven sumidos en la pobreza y han perdido su “conocimiento ancestral”.

Sin embargo, a lo largo de esta investigación he vuelto a recoger información que se corresponde perfectamente con los datos recopilados por León Cadogan (1949, 1971, 1973, 1992a, 1992b) en sus trabajos con los *mbya* a mediados del siglo pasado.

Lo cual me permite afirmar que los conocimientos culturales persisten a pesar de los múltiples cambios que ha debido afrontar la etnia, básicamente con la devastación del medio ambiente que da sentido a su cosmovisión, el sistema de selva paranaense. Y quizás esto nos permita comprender también la silenciosa resistencia simbólica que los *mbya* han mantenido en los últimos cien años.



Ubicación de la Provincia de Misiones en Argentina

## BIBLIOGRAFÍA

- BARTOLOMÉ, M. (1969) "La Situación de los Guaraníes (Mbya) de Misiones (Argentina)". En: *Suplemento Antropológico*. Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Vol. IV, N 2, Universidad Católica: Asunción.
- BERLIN, B. (1992) *Ethnobiological classification: Principles of Categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press.
- CABRERA, A. L.; WILLINK, A. (1980) *Biogeografía de América Latina*, Serie de Biología, Monografía N° 13, Secretaría General de Organización de los Estados Americanos, Programa Regional de Desarrollo Científico y Tecnológico: Washington D.C.
- CADOGAN, L. (1949) "Síntesis de la medicina racional y mística mbya-guaraní", En: *América Indígena*, IX, I:21-35, México.
- \_\_\_\_\_. (1971) *Yvyra Ñe'ery, fluye del árbol la palabra*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción".
- \_\_\_\_\_. (1973) "Animal and Plant Cults in Guarani Lore". J. Richard Gorham (ed.), *Paraguay: Ecological Essays*: 97-104. Miami: Academy of Arts and Sciences of The Americas: USA.
- \_\_\_\_\_. (1992a) *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya – Guaraníes del Guairá*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI, Asunción: Fundación "León Cadogan", CEADUC, CEPAG.
- CARDOSO de OLIVEIRA, R. (1972) *O indio e o Mundo dos Brancos*, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais: Sao Paulo.
- CEBOLLA BADIE, M. (2000) "El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y Clasificación", en *Suplemento Antropológico* Vol. XXXV, N° 2 Diciembre, pág. 9 a 188, Asunción: Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción.
- \_\_\_\_\_. (2000) "Paisanos y Colonos. Indios y Jurua Kuéry. Relaciones Interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia La Flor", *Revista Ava* N° 2 Septiembre, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Secretaría de Investigación y Posgrado, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.

- CHASE SARDI, M. (1989) "El Tekoha. Su Organización Social y los Efectos Negativos de la Deforestación entre los Mbya-Guaraní". En: *Suplemento Antropológico* Vol. XXIV, N 2, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción.
- CLASTRES, H. (1989) *La tierra sin Mal*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- DESCOLA, Ph.; PÁLSSON, G. (1996) *Nature and society, Anthropological perspectives*, London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1989) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Quito: Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- GOROSITO KRAMER, A. M. (1983) *Encuentros y Desencuentros. Relaciones Interétnicas y Representaciones en Misiones, Argentina*, Tesis de Maestría, Universidad de Brasilia.
- JAQUET, H. (2001) *En otra historia*, Colección Cátedra, Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- LÉVI STRAUSS, C. (1971) *Mitológicas. De la miel a las cenizas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1984) *El Pensamiento Salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.
- MAEDER, E. (2004) *Misiones. Historia de la tierra prometida*, Buenos Aires: Editorial Eudeba.
- MELIÀ, B. (1988) *El Guaraní Conquistado y Reducido*, Ensayos de Etnohistoria, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción: Universidad Católica de Asunción.
- NOGUEIRA-NETO, P. (1997) *Vida e Criação de Abelhas Indígenas sem Ferrão.*, São Paulo: Editora Nogueirapis.
- POSEY, D. (2002) *Kayapó ethnoecology and culture*, Kristina Plenderleith Editora, London: Routledge.
- V.V.A.A. (2001) *La colonización alemana en Misiones*, Colección Libros de la Memoria, Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- WILDE, G. (2005) *Imaginario contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente.*

Online: <[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/JOV01  
Geopoliticadelaecologia/Wilde](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/JOV01Geopoliticadelaecologia/Wilde)> [Consulta, 25.02.2007]



**MULTICULTURALISMO, DERECHOS  
TERRITORIALES E IDENTIDAD INDÍGENA  
EN VENEZUELA<sup>1</sup>  
PLANTEAMIENTOS PARA UNA ETNOGRAFÍA  
A TRAVÉS DE LAS LEYES**

Gemma Orobitg Canal

Departament d'Antropologia Cultural, Història d'Amèrica i Àfrica  
Universitat de Barcelona

El *espacio geográfico*, en particular, las *tierras* y los *habitats, ancestrales* y *tradicionales*<sup>2</sup>, son hoy en Venezuela las bases sobre las que se asienta el reconocimiento legal de la identidad indígena y sobre las que se fundamentan los derechos de los pueblos indígenas del país. Es así desde la aprobación en 1999 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y de dos de sus textos asociados “Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas” (2001) y la “Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas” (2005). ¿Qué forma(s) de entender la territorialidad se evidencian en estos textos legales? ¿De qué manera esta “territorialidad legal” se concreta en las políticas indigenistas del estado venezolano? ¿En qué medida la focalización en los derechos indígenas y en su acceso al territorio viene impulsado por otros procesos políticos y jurídicos que se están produciendo en el contexto internacional? En este texto,

---

<sup>1</sup> Este texto forma parte de una investigación sobre la historia del territorio desde la perspectiva del grupo indígenas Pumé. Mi sincero agradecimiento al antropólogo Pedro Rivas del Instituto Caribe de Antropología y Sociología y a la antropóloga Arelis Sumabila por su ayuda y sus comentarios críticos durante toda la elaboración de este trabajo. Mi agradecimiento también a Daisy Barreto por la lectura atenta de este texto y sus sugerencias.

<sup>2</sup> La cursiva es para enfatizar en los términos legales utilizados para referirse al territorio indígena en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, LOPCI (2005).

intentaré dar una respuesta sintetizada a estas cuestiones comparando el caso venezolano con otros contextos nacionales latinoamericanos.

Para los indígenas venezolanos esta legalidad es experimentada como un logro político sin precedentes. Sin embargo, los debates del Quinto Congreso del Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE)<sup>3</sup> constataban la brecha, a veces muy profunda, entre los textos constitucionales y su aplicación en las comunidades indígenas. En otras palabras, siendo que el libre acceso y la obtención definitiva de los títulos de propiedad de las tierras indígenas se sitúan en el centro de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de Venezuela, se hace evidente el conflicto que surge de la superposición, en los mismos territorios indígenas, de distintas formas de entender y de ejercer la territorialidad. El Estado venezolano, las empresas nacionales o extranjeras de extracción de minerales y de recursos naturales, los colonos criollos y los miembros de las comunidades indígenas reivindican, dentro de la legalidad, espacios e intereses que entran en colisión.

Las reclamaciones de los derechos sobre el territorio que se manifiestan en contextos indígenas interétnicos, como las asambleas del CONIVE, dan cuenta, por un lado, de un momento

---

<sup>3</sup> El Quinto Congreso del CONIVE se celebró en Caracas entre el 24 y el 26 de Marzo de 2006 con el título, *Los indígenas en el Socialismo del siglo XXI*. La celebración de este Quinto congreso hizo evidente la división interna del Consejo Nacional Indio de Venezuela en dos bloques que celebraron separadamente su Congreso. La prensa escrita y la digital deja constancia de esta escisión del CONIVE, en el momento de la celebración de este evento, con los reportes de cada una de las ediciones por parte de las diputadas indígenas Noelí Pocaterra y Nicia Maldonado. Ambos actos, en plena campaña electoral presidencial para las elecciones que se celebrarían en diciembre de 2006, reconocían, a pesar de esta escisión del CONIVE, el apoyo del colectivo indígena a la reelección de Presidente Hugo Chávez.

La filmación y las descripciones que se presentan en este artículo son fruto de la participación en uno de los dos congresos del CONIVE, el que fue presidido por Noelí Pocaterra.

histórico de las relaciones de los pueblos indígenas de Venezuela con las otras instancias sociales y, por otro, remiten a las acciones sociales, experiencias y estrategias, que surgen de la abstracción de las leyes cuando son utilizadas por los pueblos indígenas para defender sus intereses<sup>4</sup> (De la Fuente, 2004: 39-40).

La etnografía a través la ley que tengo el objetivo de perfilar en este texto tendrá en cuenta, los conceptos tal como se han formulado y reformulado en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), en la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) y en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005). Igualmente se tendrán en cuenta, las discusiones que se generaron en el proceso de elaboración de estas leyes, las políticas gubernamentales que han derivado de ellas, así como los debates y las acciones que estos instrumentos jurídicos y estas políticas han suscitado dentro del propio colectivo indígena, a partir de la experiencia de su aplicación.

En otras palabras el objetivo no es analizar y valorar las leyes sino dar cuenta de las dinámicas sociales que se generan en el proceso de su elaboración, de su implementación a través de las políticas públicas y de su instrumentalización política tanto por parte del Estado como del colectivo indígena. Es desde esta perspectiva, de la legislación como dinamizadora de un complejo sistema de relaciones sociales que se propone una etnografía a través de la ley.

---

<sup>4</sup> El debate en los estudios de historia jurídica sobre el poder transformador de las leyes es muy difícil de concretar en la práctica, plantea Alejandro De la Fuente. Lo que sí es evidente, concluye en su estudio sobre la esclavitud en Cuba, es que fueron los “esclavos, al establecer demandas y presionar por el logro de beneficios, quienes dieron un significado social concreto a los derechos abstractos regulados por el derecho positivo” (De la Fuente, 2004: 39-40). Desde esta perspectiva la descripción del proceso elaboración, aplicación y transformación de las leyes en el contexto actual de Venezuela tienen un interés etnográfico.

## **INTRODUCCIÓN: LA ETNOGRAFÍA A TRAVÉS DE LA LEY Y DE SU APLICACIÓN**

La realidad sociológica, la representación cultural criolla de lo indígena (Walsh, 2002) y, sobre todo, desde algunas perspectivas de análisis, las relaciones de poder (Hamel, 1990) se reflejan en las leyes. Pero también hay algo más, como plantean algunos abogados especialistas en derechos indígenas: “el Derecho es el acta del momento histórico por el que atraviesa un determinado conflicto<sup>1</sup>. [...] La ley es el resultante de este proceso dinámico, ordena momentáneamente el conflicto y se entrega a la interpretación de los diferentes actores para volver a rehacerse otra vez” (García Hierro, 2004: 279).

Desde esta triple perspectiva del Derecho: como ámbito de cristalización de las relaciones de poder, como lugar de expresión de las representaciones colectivas dominantes y como esfera en la que quedan reflejados los equilibrios de las tensiones sociales en relación a un determinado conflicto, es que voy a intentar presentar la legalidad venezolana sobre los derechos de los indígenas en relación a la titulación y a la propiedad de sus territorios.

La idea central es que las leyes, en este caso la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI), aprobada en diciembre de 2005, y los cambios que ésta implica, al nivel de los conceptos, en relación al articulado sobre los derechos indígenas de la Constitución de 1999 y de la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas de 2001, nos proporcionan una instantánea muy exacta de las dinámicas de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas así como al interior de la misma “unidad” indígena.

En el caso de Venezuela, esta etnografía a través la ley adquiere una significación particular por el peso que la discusión de los conceptos legales tuvo en el período constituyente y hasta la

---

<sup>1</sup> Si se considera el Derecho desde una perspectiva dinámica.

aprobación de la LOPCI (1999-2005)<sup>2</sup>. Antropólogos, como Alexander Mansutti, que participaron como asesores en este proceso legislativo, plantean que la “retórica legal” se ha convertido en una “trampa retórica” que ha encubierto la falta de voluntad política en lo relativo al proceso de demarcación y que ha tenido como único resultado la ralentización, hasta su definitiva paralización, de la demarcación de las tierras indígenas (Mansutti, 2006: 25). Sin embargo, a partir del trabajo de campo en las comunidades Pumé ubicadas en las zonas de los ríos Riecito y Capanaparo (1989-2006) así como de la participación en las asambleas políticas Pumé (2004-2006) y en el Quinto Congreso del CONIVE (2006) he podido también constatar que en las reclamaciones indígenas frente al Estado estos textos legales se esgrimen como instrumentos para defenderse de las injusticias de las que, aún hoy, son objeto los pueblos indígenas. Este uso defensivo de las leyes está generando procesos no desdeñables de interpretación de las mismas por parte de los pueblos indígenas así como propuestas de nuevas políticas que les puedan beneficiar articulándose con el conjunto nacional.

Estas mismas constataciones hace el antropólogo Bruce Albert, a partir de sus trabajos en la Amazonia brasileña. Albert subraya la necesaria referencia, en la etnografía indígena contemporánea, a los textos constitucionales y legales pues éstos se han constituido como los códigos estatales que son reapropiados por los pueblos indígenas en un proceso, que este antropólogo denomina de “hibridación discursiva”, para venir a constituir hoy las bases de las estrategias indígenas en las luchas identitarias y territoriales (Albert, 1997: 182).

Se trata de argumentos que refuerzan los planteamientos del derecho dinámico de abordar las leyes como la constancia del momento histórico por el que atraviesa un conflicto, de las representaciones que lo sustentan, de las relaciones de poder que le

---

<sup>2</sup> El debate legal aún no está zanjado pues está en trámite, a iniciativa de una parte del colectivo indígena, la reforma de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI)

son inherentes así como de las vías de futuro que se generan y que pueden incluso llegar a transformar o crear nuevas leyes y nuevas políticas.

## **PARADOJAS: AVANCES E INCONSISTENCIAS EN LA LEGALIDAD VENEZOLANA SOBRE TERRITORIALIDAD INDÍGENA**

Cuando en diciembre de 1999 se aprobó por referéndum la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en la que la nación se define como “multiétnica y pluricultural” y en la que se incluye, por primera vez dentro de la historia constitucional venezolana, un capítulo específico “Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” (Título III, Capítulo 8, Art. 119-126), se produjo un consenso entre un número importante de analistas jurídicos que reconocieron que este texto constitucional representaba la vanguardia de los derechos indígenas si la comparáramos con otras constituciones latinoamericanas. Se destacaba especialmente de este articulado el rol participativo y activo que se otorga a los indígenas en la toma de decisiones políticas, sociales y económicas que les puedan afectar (Barié, 2003:549).

Sin embargo, estos mismos analistas señalaban, en relación al reconocimiento legal del *hábitat* y las *tierras indígenas*, al menos tres indefiniciones normativas que podrían dificultar, e incluso imposibilitar, el proceso de obtención de los títulos de propiedad definitivos. La primera de ellas tenía que ver con el reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos indígenas y sobre la forma de acreditarla. La segunda, es la indefinición en el régimen de administración de los espacios territoriales indígenas puesto que el Estado se reserva el derecho a gestionar los recursos naturales de los hábitats y las tierras indígenas. La tercera inconsistencia es la vigencia de ordenamientos, tanto anteriores como derivados de esta Constitución de 1999, que afectan a la territorialidad indígena como el régimen de ABRAE (Áreas Bajo Régimen de Administración Especial), la Ley de Fauna Silvestre, la Ley Forestal de Suelos y el

Agua, la Ley Orgánica del Ambiente, la Ley de Minería y la Ley de Reforma Agraria y Desarrollo. No quedan claros los derechos de los pueblos indígenas en relación a las acciones que puedan emprenderse a partir de esta legalidad (Roldán, 2004).

Las consecuencias de estas inconsistencias legales han sido, hasta hoy día, un reconocimiento y distribución mínimos de las tierras a los pueblos indígenas (Mansutti, 2006: 25-28) así como que los indígenas venezolanos, durante los primeros ocho años de vigencia de esta Constitución de 1999, han tenido que preocuparse más por defender sus derechos territoriales que por describir y dar a conocer sus formas de territorialidad; un aspecto, este último, ineludible si se busca ejecutar unos procesos de demarcación y titulación de las tierras que respondan a la relaciones particulares, materiales y simbólicas, de cada pueblo indígena con su entorno. (García Hierro, 2004: 279; Surrallés & García Hierro, 2004: 13-14).

Concretamente, sistematizan las antropólogas Eglee Zent y Hortensia Caballero en un trabajo de reflexión sobre las formas de la territorialidad indígena en Venezuela, antes de que la titulación de las tierras indígenas quedara definitivamente paralizada, el Estado venezolano habría entregado un total de 32 títulos de tierras a comunidades indígenas. Ninguno de los títulos habría sido concedido a un pueblo indígena como colectivo a pesar de las solicitudes presentadas ante la Comisión Nacional de Demarcación por Yekuana, Jöti, Bari y Pemón. Estas titulaciones, plantean Caballero y Zent, representan un total de 939.318 hectáreas de tierras otorgadas a una población de 9.107 indígenas. Si tomamos en cuenta, concluyen estas antropólogas, el censo indígena de Venezuela de 2001 cuya población asciende a 534.816 individuos, encontramos que sólo el 1,7 por ciento de los indígenas del país se ha beneficiado de la titulación de tierras hasta el momento” (Zent & Caballero, 2006: 6-7).

## **LEYES Y LUCHAS: EL TERRITORIO Y LA IDENTIDAD EN LA LEGALIDAD INDÍGENA VENEZOLANA**

Para entender en toda su complejidad el lugar central de la reivindicación de sus tierras por parte de los indígenas venezolanos

debe tomarse en consideración la definición de etnicidad que se plantea en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, y en sus textos asociados, pues sobre ella es que se asientan la justificación de los derechos indígenas. En todas las constituciones latinoamericanas la definición de la etnicidad es la que guía las distintas direcciones que toman las políticas indigenistas de los Estados o, en otras palabras, las relaciones que el Estado establece con los pueblos indígenas, así como las líneas de las reivindicaciones de los pueblos indígenas dentro del “juego político” nacional.

En países como Bolivia, México o Perú la definición de la identidad indígena se basa sobre todo en la lengua, en Guatemala en la autodefinition como indígenas. En Venezuela, como es también el caso para Brasil y Colombia el eje central y determinante de la definición de la etnicidad indígena –en la línea del Convenio 169 de 1989 de la OIT<sup>3</sup>– es la relación que se establece y se reconoce entre la identidad y el territorio (Barié, 2003: 58-59; Barreno, 2002).

Sin embargo, esta identificación legal de la identidad con el territorio, ha comportado procesos distintos en cada uno de estos contextos nacionales. En Colombia y en Brasil ha implicado, desde las décadas de los años 1980 y 1990, una distribución legal, más o menos contestada, del territorio a las poblaciones indígenas, sobre la base, respectivamente, de la figura de las *tierras comunales*, *resguardos indígenas* o *entidades territoriales indígenas* y de las “reservas indígenas” o “áreas protegidas” (Barié, 2003; Caballero Arias & Cardozo, 2006: 107; Mansutti, 2006: 25). En Venezuela el reconocimiento legal del territorio de los pueblos indígenas no se ha concretado en una práctica política de demarcación de tierras que involucre a todos los pueblos indígenas del país sino en puntuales decisiones presidenciales en relación a comunidades y a espacios bien delimitados.

Lo que puede destacarse del actual proceso venezolano es que se está concretando en una política de otorgamiento de tierras indígenas que implica una continuidad, a pesar de una clara voluntad de ruptura, con las políticas indigenistas que se habían consolidado con

---

<sup>3</sup> Este convenio fue ratificado por Venezuela en mayo de 2002.

la Constitución de 1961<sup>4</sup> que implicaban, en cuestiones territoriales, una identificación de las poblaciones indígenas con las poblaciones campesinas (Mansutti, 2000; Orobítg, 2005). Todo ello impulsado por unas políticas institucionales tendentes a la progresiva sedentarización de los grupos y a la transformación, a partir de los proyectos implementados desde las distintas instituciones, de los patrones de subsistencia y de producción hacia una especialización en actividades agrícolas y pecuarias. En otras palabras, se señala una tendencia hacia un uso intensivo de un solo recurso en detrimento de un uso integral de los recursos del ambiente que ha caracterizado a las economías indígenas (Arvelo, Perozo & Zent, 1986: 38).

Igualmente, y para seguir caracterizando el proceso venezolano en relación a la territorialidad indígena en este período, desde 1999 hasta la actualidad, hay que añadir que se ha ido produciendo un cambio político progresivo que de favorecer la entrega de territorios extensos a los pueblos indígenas –así se planteaba en los discursos del año 1999– se ha quedado en el otorgamiento y en la distribución de pequeñas extensiones de tierra a comunidades aisladas consolidando así la fragmentación del territorio de cada pueblo indígena, que se había venido haciendo en el pasado<sup>5</sup> (Mansutti, 2006: 26).

Frente a esta realidad de la acción gubernamental, hay otra constatación: si bien por un lado, uno de los focos centrales de las reivindicaciones políticas indígenas en Venezuela es el tema de la demarcación de las tierras, por otro, los cargos indígenas en la Comisión Nacional de Demarcación o en las comisiones regionales de demarcación han sido cubiertos con dificultad (Mansutti, 2006: 23).

---

<sup>4</sup> Se trata de la Constitución que estuvo vigente hasta la presidencia de Hugo Chávez que inició y culminó el período constituyente en el que se elaboraría la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, aprobada por referéndum en diciembre de 1999.

<sup>5</sup> Especialmente nos estamos refiriendo a los títulos colectivos que concedió el IAN (Instituto Agrario Nacional) en un proyecto de otorgamiento de tierras a las comunidades indígenas que se inició en el año 1974 basándose en la Ley de la Reforma Agraria de 1960 (Clarac 2001: 346)

Hoy, la antropología indígena venezolana se interroga sobre estas resistencias y sobre las ideologías que las sustentan. Resistencias, por parte de los entes del Estado a completar la demarcación y el otorgamiento de integrados territorios indígenas. Resistencias también, por parte de los indígenas a implicarse institucionalmente en los procesos de demarcación impulsados desde el Estado; generándose, paralelamente, dentro del colectivo indígena, y esta fue una de los temas centrales del debate en el Congreso del CONIVE (2006), una reivindicación de los procesos de autodemarcación sin la mediación de unas instituciones del Estado que, hasta ahora, no han dado respuesta a las expectativas indígenas sobre la propiedad y la gestión de sus territorios (Orobitg, 2007).

En un acto público organizado en Caracas por la Universidad de los Andes, el 21 de mayo de 2008, el pueblo indígena Pemón del estado Bolívar presentó los resultados del proceso de autodemarcación de sus tierras sobre la base de las Leyes y de sus derechos como pueblos originarios. En los parlamentos de los distintos capitanes Pemón, se insistía en la reivindicación de un derecho vulnerado; el de obtener los títulos de propiedad de sus tierras. Se planteó también en las distintas intervenciones, que si bien, al parecer, la demarcación de tierras indígenas ha sido abandonada por el Estado venezolano como proyecto nacional, existe una Constitución y unas leyes nacionales y sobre todo internacionales que apoyan el ejercicio de este derecho por parte de los pueblos indígenas venezolanos. En base a estos argumentos explicaban su decisión de haber desarrollado y completado el proceso de demarcación autónomamente, sin el Estado. Una explicación que quería hacer frente, especificaban las autoridades Pemón, a las críticas que plantean que es una iniciativa y un poder externo a las comunidades Pemón el motor de este proceso de autodemarcación así como las que llegan a formular que los indígenas están interesados en obtener unas tierras para hacer con ellas distintas transacciones económicas. En este mismo acto, los propios capitanes Pemón, exigieron del Gobierno un pronunciamiento en relación a la tramitación de los expedientes de autodemarcación, pues,

insistían, la demarcación es un proceso necesario para vivir en paz para acabar con los desplazamientos forzados de sus territorios que experimentan aún hoy los pueblos indígenas de Venezuela así como la apropiación de estos territorios por parte de poblaciones o empresas no indígenas.

Todos estos procesos sociales y políticos que se están describiendo, entre los años 1999 y 2008, se han ido dando paralelamente a una transformación de los conceptos legales, en particular en lo referente a la definición legal de la identidad indígena así como a la definición de los territorios indígenas y a las formas de ocupación de estos territorios.

La perspectiva histórica en relación a estas cuestiones, en el contexto venezolano, nos permite sugerir que lo que hasta hoy en nuestros días se denomina “el problema indígena”, es una de las relaciones centrales del devenir político, social y simbólico de Venezuela como entidad nacional. Ya sea como marginalidades a educar y a integrar a la vida nacional, ya sea como etnicidades a reivindicar por su aportación histórica a la construcción de la nación u otras ideologías intermedias entre estos extremos, lo cierto es que la relación con lo indígena, en contraste con su minoría porcentual y con su invisibilidad social, nunca ha podido ser obviada en la historia del Estado venezolano. Las razones que se atribuyen a esta persistencia política de lo indígena en Venezuela sitúan en primera línea del análisis antropológico las reivindicaciones y luchas históricas de los pueblos indígenas venezolanos así como el debate internacional sobre los derechos de las minorías que si bien se articula legalmente sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial con la creación de las Naciones Unidas tiene sus antecedentes en la Sociedad de las Naciones creada en 1919 (Medina & Aguilar, 2006: 64-68).

Esta tendencia histórica a la persistencia política de los pueblos indígenas de Venezuela debida, entre otros factores, a la resistencia a desprenderse de sus tierras (Caballero, 2007) permite poder reseguir los surcos profundos, políticos, legales e ideológicos, que encauzan las definiciones y las políticas de la etnicidad y de la territorialidad indígena en Venezuela hasta nuestros días.

## **PASADOS LEGALES: ALGUNAS CONTINUIDADES EN EL SISTEMA DE TENENCIA DE TIERRAS INDÍGENAS EN VENEZUELA**

La revisión histórica sobre la tenencia de tierras indígenas en Venezuela permite rastrear los antecedentes de la doble tendencia de la territorialidad indígena contemporánea tal como se construye a través de las leyes pero, sobre todo, de su materialización a través de las políticas gubernamentales de demarcación y titulación de territorios indígenas. Se trata de una doble tendencia que se concreta, por un lado, en la asimilación de los pueblos indígenas a sociedades campesinas; y por otro lado, en la fragmentación y desmembración del territorio de cada uno de los pueblos indígenas paralelamente al progresivo acaparamiento de las tierras indígenas por parte de la población criolla y del mismo Estado que en nombre del desarrollo se ha aplicado en la realización de grandes obras hidráulicas y en la explotación, directa o con concesiones a empresas nacionales o internacionales, de los recursos naturales y minerales, siempre en detrimento de la territorialidad indígena<sup>6</sup>. Así mismo, el recorrido histórico por la legalidad indígena venezolana nos permite constatar los vaivenes legislativos entre la propiedad individual y la propiedad comunitaria, desde la Colonia hasta nuestros días, en la organización de la tenencia de tierras indígenas y campesinas (Coppens, 1971; Valdez, 1974: 215).

Este último aspecto adquiere un lugar relevante en los estudios antropológicos e históricos que me van a permitir reconstruir el pasado legal en cuanto a la tenencia de tierras indígenas en

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, el convenio del tendido eléctrico firmado en 1997 por el presidente venezolano Rafael Caldera y por su homólogo brasileño, Fernando Henrique Cardoso y ratificado después por el presidente Hugo Chávez como “convenio de integración entre los dos países y de fomento del desarrollo integral”. Los indígenas Pemón y grupos ambientalistas se manifestaron contra el tendido de esta red eléctrica de 1500 Km. El resultado de las consultas a las poblaciones indígenas no se tuvo en cuenta y se inauguraron oficialmente, en 2001, 680 Km del tendido (Barié, 2003).

Venezuela porque se trata de estudios realizados en sintonía con la Ley de la Reforma Agraria de 1960. Esta ley marcó no sólo un hito en los derechos indígenas en Venezuela porque significó la posibilidad de recuperar unos derechos territoriales durante siglos vulnerados sino que redundó en una percepción positiva y en el impulso del proceso de “ruralización” de las poblaciones indígenas (Valdez, 1974: 221-222).

El reconocimiento como tierras indígenas sólo de las tierras cultivadas, mientras que las tierras de tránsito para la caza y la recolección eran asimiladas a tierras vacantes, se remonta a la segunda mitad del siglo XVI (1545) cuando la Corona española legisla el sistema de la encomienda<sup>7</sup> continuando con el mismo tipo de reconocimiento que había permitido anteriormente la repartición de las tierras indígenas no cultivadas bajo la figura legal de la “merced de tierras”<sup>8</sup>, establecida en 1513 (Coppens, 1971: 5-6). Igualmente pueden situarse, en la segunda mitad del siglo XVI, las primeras disposiciones legales para proteger las

---

<sup>7</sup> La institución de la encomienda se creó para afianzar el proceso de producción colonial, para asegurar a los colonos mano de obra y para intentar crear unas condiciones de trabajo distintas a las del régimen esclavista que había fracasado con los indígenas. La encomienda otorgaba el señorío del colono sobre las tierras indígenas cercanas a su propiedad lo que le permitía disponer de mano de obra para sus obras públicas y trabajos agrícolas pero no le otorgaba derechos de propiedad sobre las tierras indígenas encomendadas. Al contrario, la Corona intentó elaborar leyes que protegieran estas propiedades indígenas pues se sabía que los señores, con intimidaciones y malas maneras, aumentaban sus propiedades anexándose estas propiedades indígenas (Coppens, 1971: 6-7).

<sup>8</sup> La figura jurídica de la “merced de tierras” era la institución jurídica de la gran propiedad agraria. En un primer momento sirvió para mantener como territorio de la Corona las “tierras, prados, pastos, montes y aguas” que no estuvieran concedidas a personas, ciudades u otras comunidades. Más adelante, la institución fue precisada por el Derecho Indiano y pasó a designar las tierras que se repartían entre aquellos que las habitaban y las explotaban por un mínimo de cuatro años (Valdez, 1974: 216-217).

tierras indígenas de la expoliación criolla en un intento de la Corona por organizar un régimen de tributos que la favoreciera.

El interés de la Corona por salvaguardar la propiedad indígena se vio reforzado con la abolición, en 1718, del régimen de la encomienda en Venezuela y por la posterior repartición de las tierras que les habían sido usurpadas a las poblaciones indígenas que, la Corona les otorgó legalmente bajo la figura de propiedad comunal de los Resguardos<sup>9</sup> (Coppens, 1971:8-9). Estaba obligado a pagar tributo aquel que poseía tierras: el estatuto jurídico de los Resguardos se concretó en los derechos de sucesión y en el pago de los tributos; derechos y deberes que en el caso de los indígenas reducidos eran colectivos a razón de las tierras que les eran atribuidas (Valdez, 1974)

Si bien los análisis históricos y antropológicos concuerdan en señalar la coincidencia de intereses entre los indígenas y la Corona (Coppens, 1971: 6-8), no dejan de lado que la primera repartición legal de tierras indígenas habría correspondido a la Corona española bajo la figura jurídica de la “merced de tierras” (1513) ni que la figura jurídica de las “tierras de Resguardos” no impidió, ni durante la Colonia, ni durante el momento del período republicano en que continuó vigente, la expoliación de las tierras indígenas por parte de la población no-indígena (Caballero, 2007; Clarac, 2000: 337; Coppens, 1971: 8).

Sin dejar de reconocer esta coincidencia de intereses, que constituye uno de los puntos del debate en estos estudios, algunos antropólogos subrayan la forma en que los indígenas supieron utilizar el sistema jurídico español para sus reclamaciones (Clarac de Briceño, 1986: 14). Efectivamente, los mismos indígenas presentaron, entre los siglos XVII y XIX, demandas judiciales para reclamar sus derechos legales y recuperar sus tierras (Clarac, 2000: 337; Clarac, 1986: 7-8).

---

<sup>9</sup> Los resguardos eran tierras concedidas por merced real a una colectividad para su uso y aprovechamiento que implicaba unos títulos de tierra colectivos e inalienables. A finales del siglo XVIII, se constituyeron 300 comunidades indígenas ubicadas en las zonas de población más densas del país (Caballero, 2007; Coppens, 1971: 8)

Otros estudios se centran en analizar estas coincidencias de intereses pero situándolas en el contexto de los vaivenes legales que se produjeron, que eran un reflejo de las contradicciones y de los conflictos al interior de la propia sociedad colonial. Se trata de contradicciones y de conflictos, se plantea desde la perspectiva de análisis de la economía política, que se van produciendo por el choque entre las motivaciones del proceso de expansión imperial y los intereses económicos ligados a las distintas fases de expansión del capitalismo (Valdez, 1974: 215).

Por un lado, la preocupación filosófica y teológica por la justicia de la empresa colonial en relación a las poblaciones indígenas; por otro lado, la necesidad económica de una mano de obra eficiente para responder a las necesidades del capitalismo metropolitano así como del control de los medios de producción y de la producción en vistas, esto último, a elevar los ingresos fiscales, habría incentivado, a la Corona española, a promulgar toda una serie de medidas y leyes de protección a las poblaciones indígenas. Igualmente, el florecimiento, en la segunda mitad del siglo XVII del comercio del cacao, justificó, incluso legalmente, la usurpación de las tierras y del trabajo indígenas por parte de los propios encomenderos que la Corona secundó con una Ley de 1631 que les permitía ampliar sus territorios en beneficio de una producción económica cuyas ganancias se revertirían en la metrópolis a través de los tributos (Valdez, 1974: 218-220).

La historia colonial que se construye a través de las leyes da cuenta de las contradicciones profundas, a pesar de algunas coincidencias de intereses, entre la Corona y los latifundistas, y de la correlación de fuerzas imprevista entre la Corona y las comunidades indígenas (Valdez, 1974: 218-219). Todas estas constataciones permiten afirmar, tanto para el análisis del pasado como del presente, que la lógica y el dinamismo de las leyes hay que buscarlos también fuera de las propias leyes, teniendo en cuenta lo que se quiere legislar y cómo se legisla; pero también los usos, a veces inesperados, que los pueblos indígenas han hecho de las legislaciones y la nueva legalidad que estas acciones han generado.

El proceso de independencia de Venezuela, viene asociado, a la consolidación del régimen de la propiedad individual; al impulso y al afianzamiento del liberalismo económico así como a un movimiento legislativo que busca igualar a todos los ciudadanos. Desde la perspectiva indígena este desarrollo económico, político y jurídico redundaba en el proceso de pérdida de derechos sobre sus tierras que ahora son legalmente repartidas, así lo dispone la Constitución Federal de la nueva República (1811), sobre la base de un régimen legal de propiedad individual (Coppens, 1971: 10-11; Valdez, 1974: 221) “para que a proporción entre los padres de familia de cada pueblo, las dividan y dispongan de ellas como verdaderos señores”<sup>10</sup> (Armellada, 1977: 17-18).

Si bien en 1820 un Decreto dictado por Bolívar asegura la devolución de todas las tierras de Resguardos a los indígenas (Bello, 2005: 33), en 1821 se promulga la Ley de Extinción de Tributos y Resguardo<sup>11</sup>. Esta ley tiene en cuenta la composición de los Resguardos en la repartición individual que se hace por padre de familia y por tamaño del grupo familiar pero únicamente tomando en consideración las tierras cultivadas. Sin duda, lo más relevante de esta nueva legislación es que ubica a indígenas y latifundistas en las mismas condiciones en lo relativo al acceso a las tierras en un claro apoyo a la consolidación económica y territorial de los grandes propietarios (Coppens, 1971). En esta ley de 1821 se permite, en su artículo 11<sup>o</sup>, a cualquier ciudadano establecerse, pagando un arrendamiento<sup>12</sup>, en una parroquia

---

<sup>10</sup> Constitución Federal de 1811. Artículo 200.

<sup>11</sup> “Ley sobre extinción de tributo, de los resguardos”. Artículos 1<sup>o</sup> al 13<sup>o</sup> (4 de octubre de 1821) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 34-36.

<sup>12</sup> En los artículos 6 y 7 se estipula que las tierras sobrantes en el reparto, las que no sean necesarias para el cultivo, deberán arrendarse “para satisfacer la dotación de la escuela de primeras letras y estipendio de los Curas” en “Ley sobre extinción de tributo, de los resguardos”. Artículos 1<sup>o</sup> al 13<sup>o</sup> (4 de octubre de 1821) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 35.

indígena. Debemos situar en este momento histórico la desmembración de los territorios indígenas que observamos en la actualidad.

Se trata de una desintegración territorial que se consolidó con las nuevas disposiciones legales de los años 1836<sup>13</sup> y 1838<sup>14</sup> que establecen el reparto de los Resguardos como tierras para el cultivo entre las familias indígenas sobre la base de la propiedad absoluta que la ley les sigue reconociendo pero autorizando el establecimiento de población no indígena por varias vías. Esta tendencia se afianza con la ley de 1841<sup>15</sup> –aprobada según los

---

<sup>13</sup> “Ley sobre el repartimiento de los resguardos” (2 de abril de 1836) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígenas Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 69-71. En la ley se plantean los criterios para la fragmentación y distribución de las tierras de los Resguardos entre las familias que los habitan, destinando una parte de tierra al aumento de la población (Art. 2º) y las tierras sobrantes a los fondos municipales (Art. 3º). Igualmente, en el mismo artículo 3º se introduce como novedad legal la valoración de la calidad de la tierra en el momento de la repartición. Y en el artículo 5º se da la posibilidad de reconocer la injusticia en la partición: se estipula un plazo de seis meses para que los indígenas disconformes con la repartición puedan recurrir ante el Gobernador de la Provincia.

<sup>14</sup> “Decreto sobre Resguardos de indígenas” (7 de abril de 1838) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígenas Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 71-72. Esta ley deroga la anterior de 1836 por no haber producido efectos, dice el mismo texto, e insiste en los mismo criterios de distribución de las tierras de los resguardos entre las familias indígenas.

<sup>15</sup> “Ley sobre reducción y civilización de indígenas” (1 de mayo de 1841) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígenas Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 79-80. Esta ley es sobre todo “civilizatoria”. Por ella se busca reunir en poblaciones a las tribus indígenas bajo la dirección de funcionarios o de misioneros para su “reducción y civilización”. Se concede a los indígenas que decidan vivir en estas poblaciones tierras, implementos agrícolas, ganado y vestido, así como se dispone que se darán tierras a los ciudadanos venezolanos que se residencien en un poblado indígena, a los que se otorgarán los títulos de propiedad sobre estas tierras si se establecen en ellas por más de cuatro años (Art. 6º).

mismos textos legales por el resultado negativo de las anteriores de 1836 y 1838— por la que se establecían las condiciones para incentivar la creación de poblaciones indígenas, agrícolas y ganaderas, bajo la dirección de funcionarios o misioneros y en la que se impulsaba también el establecimiento de otros ciudadanos con el argumento principal de la “reducción y civilización de las tribus indígenas” y con el incentivo del reconocimiento de la propiedad de las tierras a quienes se fundaran por cuatros años continuos en estas parroquias indígenas.

Finalmente una ley de 1882<sup>16</sup>, “... habiéndose notado lo infructuoso de todas las medidas de las que se dictaron para la reducción y civilización de indígenas...”, decretó la extinción de los antiguos Resguardos indígenas así como la abrogación de las leyes anteriores que disponían el reparto individual de los Resguardos entre sus habitantes indígenas, “... por causa de negligencia de los agraciados...” (Armellada, 1977: 177; Coppens, 1971).

Esta ley de 1882 contempla dos excepciones: por un lado, los derechos sobre las tierras adquiridos por las familias indígenas a quienes se les hubiera adjudicado con anterioridad un título de propiedad; por otro lado, las únicas comunidades indígenas que se reconocen son las del Territorio Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira y se dicta la disposición legal de conceder a las familias indígenas “que se sometan voluntariamente al régimen establecido para darles vida civilizada”<sup>17</sup> un perímetro de 25 hectáreas de tierras baldías según los criterios legales de concesión de tierras que se observan para las familia inmigradas (Armellada, 1977; Coppens, 1971: 10-11).

Según algunos análisis históricos, la inaccesibilidad de estos territorios y su escaso interés para los latifundistas habrían

---

<sup>16</sup> “Ley sobre reducción, civilización y Resguardos de indígenas” (2 de junio de 1882) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 176-178.

<sup>17</sup> Las que se habían establecido en la Ley de 1841: sedentarizarse y bajo la supervisión de misioneros o funcionarios adoptar como actividades económicas principales la agricultura y la cría en una distribución de las tierras y de trabajo en base a la estructura familiar.

permitido esta singularidad jurídica (Valdez, 1974: 221). Otros análisis inciden en el proyecto económico y político, liberal y centralizador, del presidente Antonio Gúzman-Blanco: las nuevas disposiciones jurídicas que restringen el reconocimiento como comunidades indígenas sólo a aquellas ubicadas en estas tres zonas fronterizas, marcaría el inicio de la territorialización confinada y limítrofe de los pueblos indígenas venezolanos que se ha ido afianzado hasta nuestros días (Caballero, 2007).

Fuera de estos territorios<sup>18</sup>, la ley de 1882, establecía cuarenta años después de la ley civilizadora de 1841, que los pueblos fundados por indígenas y habitados por familias descendientes de los que habían sido reducidos o civilizados podrían obtener los mismos derechos territoriales que los decretados para las regiones del Territorio Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira. Finalmente, en esta misma Ley, el Estado se autoriza a incorporar los antiguos Resguardos indígenas que no fueron ni repartidos ni adjudicados a las tierras baldías administradas por el Ejecutivo (Armellada, 1977: 177).

Una ley posterior, promulgada en 1884<sup>19</sup>, reconoce de nuevo la propiedad de las comunidades indígenas sobre sus antiguos

---

<sup>18</sup> Territorio Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira.

<sup>19</sup> “Ley sobre reducción, civilización y resguardo de indígenas” (16 de junio de 1884) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 195-198. En continuidad con la ley de 1882 se reconocen únicamente como comunidades indígenas las del Territorio Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira así como las comunidades indígenas con título de fundación doctrinaria o que puedan sustituirlo por otro dentro de las disposiciones de la ley (Art. 1°). Sin embargo, en esta legalidad se introduce una novedad, una definición genérica de indígena: “se consideran indígenas para los efectos de esta Ley los descendientes legítimos o naturales en línea recta o colateral de los aborígenes de esta parte de la América (Art. 4). Y es que según se plantea en el Artículo 12° de la ley, este período de dos años para la partición de los Resguardos se aplica a los del territorio nacional. Pasados estos dos años, se especifica sólo se considerarán como comunidades indígenas las especificadas en el Artículo 1°.

Resguardos<sup>20</sup>, los que se habían legalmente extinguido con la Ley de 1882. Este nuevo reconocimiento de los Resguardos es una medida que sobre todo tiene como objetivo reforzar la figura jurídica de las tierras baldías: los Resguardos que no se hubieran dividido en propiedades individuales, en un plazo de dos años desde la publicación de la Ley, procederían a ser reconocidas como tierras baldías (Coppens, 1974: 12; Armellada, 1977: 195). Igualmente, en lo que parece un intento por aumentar y mejorar la calidad de las tierras baldías gestionadas por el Estado, se dispone que en el momento de la partición, como hectáreas necesarias considerando el aumento futuro de la población, sean sustituidos, los terrenos cedidos por la comunidad como Ejidos, por otros de tierras baldías que el ejecutivo nacional les adjudicaría bajo petición de las comunidades indígenas<sup>21</sup> (Armellada, 1977: 196).

Esta ley de 1884, de nuevo, especifica con mucho detalle las consideraciones para la partición por grupos familiares que tengan en las tierras del Resguardo “casa, sementera u otro establecimiento” y que presenten la demanda ante el juez; así como detalla los protocolos administrativos para ejecutar y adjudicar la partición. La adjudicación de las parcelas de los Resguardos se establece, siguiendo el Reglamento sobre Resguardos indígenas<sup>22</sup> surgido de la Ley de

---

<sup>20</sup> “Artículo 4º. Las comunidades indígenas continuarán como dueños reconocidos de sus respectivos Resguardos y procederán irremediamente a su división...” Cf. “Ley sobre reducción, civilización y resguardo de indígenas” (16 de junio de 1884) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 195.

<sup>21</sup> La ley dispone que en ningún caso la porción de terreno asignada a los indígenas exceda las 4 leguas cuadradas. Así se dispone también en una ley de 1885 que deroga la de 1884 y en la que se establece que, a razón del aumento de población, se disponga de un máximo de 15 hectáreas Cf. “Ley sobre Resguardos Indígenas” (19 de marzo de 1885) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 209-212.

<sup>22</sup> “Reglamento de la Ley Anterior sobre Resguardos de Indígenas” en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 198-200.

1884, como tierras de labor y como tierras de cría. El pago de los adjudicatarios, al Fiscal, en el momento del registro de los títulos, se establece en veinte bolívares para terrenos de cultivo y en quince bolívares para cría. Se trata de una indemnización obligatoria sin la cual la adjudicación de tierras no tiene efecto (Armellada, 1977: 199). Se derogan así las disposiciones, en la Constitución Federal de 1811 y en la Ley de Extinción de Tributos y de los Resguardos de 1821, que eximían a los indígenas del pago de cualquier tributo o derecho parroquial (Armellada, 1977: 17 y 34).

La ley de 1884 establece también que los habitantes no indígenas o los indígenas de otros lugares que habiten en las tierras de los Resguardos en el momento de la partición recibirán en el reparto una “adjudicación equivalente al número de derechos que hubieran adquirido o que compren, durante la partición, a los mismos indígenas”. En este sentido se sigue con la política de fomentar legalmente la colonización de las tierras indígenas siempre en el contexto de un proyecto político estatal centralizador que se va afianzando y que equipara el poblamiento colonizador con el desarrollo de la Nación.

Junto a esta legalidad específica para los Resguardos, funcionaba también – la misma ley lo especifica – el reconocimiento de los derechos territoriales por prescripción en los términos de partición y titulación de tierras establecidos por Código Civil. Otra ley sobre resguardos indígenas de 1885 coincide en los puntos principales y establece de nuevo en dos años, como en la ley anterior de 1884, el período para hacer efectiva la división de los Resguardos (Armellada, 1977: 209).

Walter Dupouy, técnico de la Comisión Indigenista Nacional, en un dictamen elaborado en 1958, plantea que toda ley que cuestione el derecho constitucional de los indígenas a la propiedad de las tierras de sus Resguardos, como la del 1882, viola los principios constitucionales. Esta ley de 1882, corroborará el análisis jurídico de José Luís Bello, significó uno de los mayores atentados contra los derechos indígenas sobre los territorios ancestrales, aquellos que le habían sido reconocidos por el Decreto del Libertador de 1820 (Bello, 2005: 34).

Estas injusticias desde el punto de vista constitucional, aunque parecen querer ser enmendadas con las leyes de 1884 y de 1885 en las que se reconoce de nuevo la propiedad de los Resguardos, se mantienen, afirma el mismo Walter Dupouy en su dictamen, cuando se establece que en el plazo de dos años las propiedades no divididas pasarán a engrosar las tierras baldías gestionadas por el Ejecutivo. Con esta medida, argumenta este asesor de la Comisión Indigenista, se vulneran los derechos de propiedad ya adquiridos por los indígenas desde el tiempo de la Colonia pues los principios constitucionales y legales estipulan claramente que las leyes no tendrán nunca efecto retroactivo. Por esta razón, la incorporación de tierras de los Resguardos a las tierras baldías del Estado supone una confiscación de estos territorios, algo que es contrario a la ley. A todo esto se añade, concluye Dupouy, la medida injusta del pago al fiscal para la adjudicación definitiva de la propiedad sobre las tierras especialmente porque la mayoría de familias indígenas no disponían de los medios económicos para hacerlo efectivo lo que implicó que fueran muy pocos aquellos que lograron acceder a la propiedad individual (Armellada, 1977: 382-386; Valdez: 1974: 221). Se trata de un argumento planteado en otros documentos en los que se solicita el reconocimiento de una excepcionalidad legal para el registro de la propiedad de las tierras indígenas (Armellada, 1977: 312).

Durante los años de reglamentación de estas leyes y posteriormente, varias son las demandas de distintas comunidades indígenas para continuar en posesión de los títulos de Resguardo a pesar de las sucesivas leyes que los extinguían (Armellada, 1977: 212, 214, 239, 382-386) o para poder proceder a la división de los mismos fuera de los plazos previstos por la ley de 1885 (Armellada, 1977: 236-238, 384).

Tanto es así que en el año 1889 se publica una nueva resolución en la que se autoriza la continuidad en la “posesión pacífica y tranquila” de los Resguardos indígenas<sup>23</sup> (Armellada, 1977: 214).

---

<sup>23</sup> “Resolución sobre resguardos” (26 de junio de 1889) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígenas Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 214.

Incluso la Alta Corte Federal de la República, en 1896, resuelve como anticonstitucional la Ley de 1885 (Bello, 2005: 34-35). Y en el año 1904<sup>24</sup> se aprueba una nueva ley en la que se reconoce la propiedad de los terrenos de los Resguardos indígenas sobre sus poseedores que pueden ahora adquirir los títulos de propiedad individual definitiva legalizando la escritura o el documento de posesión en el Registro del Distrito o registrando un “título supletorio”<sup>25</sup>, previo pago de las obligaciones para la protocolización del título. La ley dispuso también que toda propiedad que no pudiera justificarse con títulos originales o supletorios o que hubiera pertenecido a comunidades indígenas ya extinguidas pasara a engrosar los Ejidos de la Nación (Valdez, 1974: 221).

Si bien, retomando el dictamen de Dupuoy, esta ley de 1904 es aparentemente respetuosa con los derechos históricos adquiridos por las comunidades indígenas sobre sus territorios, su articulado no implica ningún avance en el otorgamiento de nuevos títulos, sólo ratifica los que ya se habían otorgado con las leyes de 1884 y 1885 pues no hay en el articulado de esta nueva ley ningún cambio en el reconocimiento, por parte del Estado venezolano, de las comunidades indígenas que siguen siendo las ubicadas en los territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira así como aquellas que tienen títulos auténticos de fundación doctrinaria (Armellada, 1977: 384-385). Esta Ley contribuyó a un “despojo solapado” de las tierras originarias de las comunidades indígenas (Bello, 2005: 36). Pocos indígenas accedieron a la repartición de las propiedad colectiva y a su legalización en propiedad individual, tal como

---

<sup>24</sup> “Ley sobre resguardos indígenas” (8 de abril de 1904) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 258.

<sup>25</sup> “Artículo 2. *Párrafo único*. A falta de documento o escritura, se harán registrar como título supletorio, justificación ad perpetuam, con el testimonio de tres testigos contestes, que comprueben el derecho que asiste al propietario para adquirir el título definitivo” Cf. “ley sobre Resguardos de Indígenas (8 de abril de 1904) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 258

estipulaba la ley, continuando con el usufructo colectivo de la tierra que no tenía ningún tipo de reconocimiento jurídico (Caballero, 2007).

En esta ley de 1904 aparece una figura que será retomada por la Ley de Tierras Baldías y de Ejidos de 1909<sup>26</sup> y redefinida por las leyes posteriores: la de las comunidades indígenas extintas o, en otras palabras, aquellas tierras de Resguardo cuyos dueños hubieran desaparecido. En esta ley de 1909 se especifica que los Resguardos de estas comunidades extintas pasan a ser Ejidos (Armellada, 1977: 385). Sin embargo en sendas leyes de los años 1910<sup>27</sup>, 1911<sup>28</sup> se aclara que sólo se declaran Ejidos las tierras correspondientes a los Resguardos de las extintas comunidades indígenas cuyos poseedores no hubieran cumplido los requisitos de la ley de 1904 y se les daban ahora, cinco y dos años respectivamente a sus descendientes para cumplir las formalidades (Armellada, 1977: 385). En la Ley de Tierras Baldías y Ejidos de 1919<sup>29</sup> se elimina la dimensión confiscatoria y se reconoce respecto a los Resguardos de las extintas comunidades indígenas que “se respetarán los derechos adquiridos individualmente por los poseedores de fracciones determinadas conforme a la ley de abril de 1904” (Armellada, 1977: 149). Sendas leyes de Tierras Baldías y Ejidos de 1924 y de 1925 recogen también esta disposición. La Ley de Tierras Baldías y Ejidos de 1936 establece que sólo son Ejidos los terrenos de las extintas comunidades indígenas cuyos dueños

---

<sup>26</sup> “Ley de Tierras Baldías y Ejidos” (13 de agosto de 1909) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 260.

<sup>27</sup> “Ley de Tierras Baldías y Ejidos” (13 de agosto de 1909) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 260.

<sup>28</sup> “Ley de Tierras Baldías y Ejidos” (11 julio de 1911) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 261.

<sup>29</sup> “Ley de Tierras Baldías y Ejidos” (27 de junio de 1919) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 272.

hayan desaparecido, antes o después de 1904, sin dejar sucesores universales o particulares, respetándose, como en las leyes anteriores los derechos adquiridos individualmente por la ley de 1904. También, en esta ley de 1936, se reconocen los derechos adquiridos por prescripción que son derechos de propiedad individuales reconocidos por el Código Civil después de un período de veinte años de “posesión legítima” de una tierra<sup>30</sup> (Armellada, 1977: 386; Coppens, 1971: 13; Gaceta Oficial de la República de Venezuela, 1936).

En cuanto a los derechos territoriales adquiridos por prescripción, se trata de una de las políticas que las sucesivas leyes de Tierras Baldías y Ejidos favorecen. El Ejecutivo dispone de una parte de las tierras baldías –muchas de ellas sustraídas a las comunidades indígenas a partir de las sucesivas leyes de extinción y repartimiento de los Resguardo– para la colonización por medio de inmigrantes extranjeros o nacionales así como para la reducción de los Indígenas “en los Estados y Territorios en donde aún los haya incivilizados”<sup>31</sup>. En uno y otro caso el Estado garantiza una dotación de tierras y una posterior titulación por cabeza de familia. En la ley de Tierras Baldías y Ejidos de 1936 se incentiva, fuera de algunas restricciones en relación a la calidad de las tierras y a su extensión, la propiedad por prescripción de los terrenos baldíos habitados antes de la promulgación de esta Ley (Gaceta Oficial de la República de Venezuela, 1936: Artículos 10 y 11).

Este momento jurídico que acaba de describirse, entre 1892 y 1936, se corresponde con un momento convulso de la historia venezolana marcado, hasta 1903, por una sucesión de guerras

---

<sup>30</sup> “La posesión es legítima cuando es continua, no interrumpida, pacífica, pública, no equívoca y con intención de tener la cosa como suya propia” (Citado por Coppens, 1971: 13).

<sup>31</sup> Ley de Tierras Baldías y Ejidos” (13 de agosto de 1909) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 260. “Ley de Tierras Baldías y Ejidos” (11 julio de 1911) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 261.

civiles, que culminará con la presidencia de Juan Vicente Gómez (1910-1935) y que marcará la transición hacia una sociedad urbanizada y petrolera. Este período de crisis diversas y cambios políticos, sociales y económicos viene pautado por una legalidad que busca consolidar la expropiación y la distribución de las tierras acumuladas legalmente por parte del Estado.

En este contexto, en 1915, se promulga la Ley de Misiones que subvenciona el establecimiento de Misiones religiosas con el objetivo “de reducir y atraer a la vida ciudadana a las tribus y parcialidades indígenas no civilizadas que aún existen en diferentes regiones de la República, y con el propósito, al mismo tiempo, de poblar regularmente esas regiones de la Unión, se crean en los Territorios Federales y en los Estados Bolívar, Apure, Zulia, Zamora y Monagas tantas Misiones cuantas sean necesarias, a juicio del Ejecutivo Federal.”<sup>32</sup> El poblamiento reaparece como un proyecto político nacional indisociable, de nuevo, de la reducción de las poblaciones indígenas. Se trata de un proceso, que se ve como inherentes al fortalecimiento de la nación, en el que se implica, a partir de la Ley de 1915, a las iglesias.

Como resultado de todo este proceso legal, cuando en el año 1960 se promulgó Ley de la Reforma Agraria las tierras de los grupos nómadas y seminómadas, la mayoría de la población indígena en este momento según el estudio detallado que realiza en 1971 Walter Coppens<sup>33</sup>, a quienes las sucesivas legislaciones habían excluido de la posibilidad de otorgamiento de tierras, eran calificadas mayoritariamente como tierras baldías. Muchas de

---

<sup>32</sup> Artículo 1º en “Ley de Misiones” (16 de junio de 1915). *Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela*. Número 12.562.

<sup>33</sup> Las denominaciones nómada y semi-nómada para calificar a un número importante de pueblos indígenas necesita una aclaración ya que incluía tanto a grupos tradicionalmente organizados entorno al pastoreo como los Wayuu en el estado Zulia, como a grupos cazadores-recolectores como los Kuiva y los Pumé del estado Apure y a grupos indígenas cuya práctica de la agricultura incorporaba la rotación de los cultivos.

estas tierras estaban, por la Ley de Misiones, bajo tutela y adoctrinamiento de varias órdenes religiosas (Caballero, 2007); otras, por el proceso histórico legal que se acaba de presentar, habían sido convertidas en propiedades privadas y muchas otras en Ejidos. Sólo eran reconocidos, en ese momento, como Resguardos indígenas las que permitió la Ley de 1882 en los territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira, y cinco comunidades fuera de estos límites geográficos<sup>34</sup> (Coppens, 1971: 14).

La Ley de la Reforma Agraria de 1960<sup>35</sup>, sin duda fruto de la coyuntura política vivida por Venezuela entre los años 1959 y 1960 (Valdez, 1974: 221)<sup>36</sup>, tiene como principal objetivo, tal como lo especifica la misma Ley, la transformación de la estructura agraria del país, el desmantelamiento del latifundismo así como favorecer un sistema de pequeña y mediana propiedad y de cooperativas que garantice “libertad y dignidad” para aquel que trabaja y vive en el campo, a partir de una distribución equitativa de la tierra. Se insiste especialmente en aquellas regiones deficientemente aprovechadas. El Estado se compromete a incentivar su incorporación al “desarrollo económico del país” incrementando los servicios públicos y proveyendo planes de desarrollo integral.

En cuanto a las poblaciones indígenas, en el articulado, se reconoce y garantiza el estado comunal o de familia extensa de la población indígena y su derecho a “disfrutar de las tierras bosques y aguas que ocupen o les pertenezcan en los lugares donde habitualmente moran sin perjuicio de su incorporación a la vida

---

<sup>34</sup> En su trabajo sobre la tenencia de tierras indígenas, Walter Coppens enumera estas comunidades: El Poblado en la Isla Margarita, El Guasey en el estado Anzoátegui, Tacarigua de La Laguna en el estado Miranda, Chivacoa en el estado Yaracuy y Marite-Chichiriviche en el estado Falcón (Coppens, 1977: 14)

<sup>35</sup> “Decreto de la Ley de Reforma Agraria” (22 de febrero de 1960) en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 390-392.

<sup>36</sup> 1959 es el año de las primeras elecciones presidenciales por voto popular, marca el inicio del período democrático en Venezuela.

nacional...”. También, se dispone en la Ley, que algunas de estas comunidades o familias extensas deberán ser reubicadas y que otras comunidades podrán ver promovida la restitución de sus tierras. Todo ello para proteger a las comunidades indígenas, dispone una Resolución Ministerial de 1961, “contra las agresiones y los despojos de que son objeto”<sup>37</sup>.

Tanto para los productores del campo como para las comunidades indígenas se garantiza, en distintos capítulos y artículos de la Ley, la propiedad privada o colectiva de la tierra en base a su función social. Las tierras que el Estado se compromete a proveer primero en usufructo y más tarde, transcurridos diez años<sup>38</sup> de una explotación agrícola y pecuaria eficiente, en propiedad definitiva son las clasificadas como baldías. Son consideradas como Ejidos, las pertenecientes a entidades públicas, las pertenecientes a extintas comunidades indígenas o las que en el momento de la aplicación de la Ley eran poseídas por estas (Coppens, 1971: 14-15).

La lectura y análisis inmediatos de la Ley de la Reforma Agraria por parte de los antropólogos implicados, en grados distintos, en los procesos de los grupos indígenas venezolanos permite trazar los temas principales de un debate que tiene dos líneas de desarrollo complementarias.

Una de las líneas focaliza en el reconocimiento de los derechos de propiedad indígena de la tierra como un logro sin precedente que implica, por un lado, una visibilización de las comunidades que las leyes anteriores habían querido mantener legalmente extinguidas y, por otro lado, la consolidación, a través de esta Ley de la Reforma Agraria, de unas formas de explotación y de propiedad comunitarias, específicamente indígenas, que se suman a las alternativas político-económicas emergentes en un contexto que se interpreta como de transformación por el declive del liberalismo económico imperante (Valdez, 1974: 223). Las comunidades indígenas, se plantea, pueden

---

<sup>37</sup> “Resolución Ministerial. Ministerio de Agricultura y Cría y de Justicia” en en Armellada, Fray Cesareo de (1977) *Fuero Indígena Venezolano*. Caracas. *Revista Montalbán*, 7: 293.

<sup>38</sup> Frente a los veinte años que estipula el Código Civil.

y deben ofrecer aportes importantes a la dinamización de la sociedad y la cultura “propiamente venezolana” de ahí el interés por su participación activa en la toma de decisiones sobre su futuro del proceso nacional (Clarac N., 1974-1975: 211). La Ley de la Reforma Agraria de 1960 significa, plantean estos antropólogos, un avance “comparado con la tradicional política indigenista desarrollada hasta ese momento” (Clarac N., 1974-1975: 210). Las razones que se esgrimen para sustentar estas afirmaciones describen cómo los programas elaborados a partir de la Ley contemplan la dotación de tierras, la autogestión y el desarrollo sostenible basado en el fortalecimiento de las identidades y de las características socio-culturales así como el respeto hacia las formas propias de toma de decisiones y a la adecuación de las “estructuras económicas comunitarias” a los nuevos contextos tecnológicos (Clarac N. 1974-1975: 205-207).

Sin embargo este reconocimiento no puede obviar, como plantea Gerald Clarac, que, en el período entre 1960 y 1970, ni las Misiones religiosas ni el IAN (Instituto Agrario Nacional) ni la Comisión Indigenista Nacional canalizaron los posibles beneficios de la Ley para el tratamiento de la “problemática indígena” (Clarac N., 1974-1975: 204). Si bien, por decisión Parlamentaria, se implementó, a partir de 1971, este programa indígena se trató sobre todo, según G. Clarac, de una “solución parcial y defectuosa”. Varias son las razones que se esgrimen: en primer lugar, el programa se centró exclusivamente en lo agrario sin prever la participación de diversos sectores institucionales que, aparte del IAN, tenían competencias en la ejecución de la Reforma Agraria; en segundo lugar, no existía en ese momento ni un buen censo ni un completo corpus de investigaciones sobre los modos de producción de los grupos indígenas del país (Clarac N., 1974-1975: 210-211); y finalmente, en tercer lugar, se trató de unas políticas que más que orientar nuevas dinámicas surgían para solventar situaciones de extrema gravedad producidas por la ausencia de programas destinados a los grupos indígenas siguiendo con una tónica, plantean algunos estudios, que ha caracterizado la política indigenista venezolana

durante años (Clarac N., 1974-1975: 204; Seijas & Suels, 1986: 24). En realidad, el impulso al programa indígena del IAN estuvo muy en relación con las repercusiones nacionales e internacionales del genocidio de la Rubiera, en 1967, cuando 17 indígenas Hiwi fueron asesinados (Clarac N., 1974-1975: 204).

Esta realidad social y política impuso que uno de los objetivos de los programas propuestos tuviera que ver con la promoción cultural orientada a dos ámbitos: hacia la opinión pública nacional con el objetivo de crear una valoración positiva de lo indígena, y también hacia las propias comunidades indígenas para promover su participación y orientar su capacitación en un conocimiento básico de la Ley y de la organización institucional encargada de implementarla (Clarac N. 1974-1975: 207-208). Todo ello con el objetivo del “enriquecimiento del acervo cultural venezolano” y de fomentar la participación real y efectiva de las comunidades, tal como es el objetivo de la Ley, en el proceso socio-económico nacional que convergerá hacia su liberación (Clarac, N. 1974-1975: 205, 209).

La otra posición que surge desde la Antropología en relación a la Ley de la Reforma Agraria, sin cuestionar la capacidad y la efectividad de las leyes para proteger los derechos reales de las comunidades, pone en duda la efectividad de su aplicación por el carácter homogeneizador de las políticas y de los planes de desarrollo que derivan de ellas. En este contexto, varias son las contradicciones o las confusiones que algunos antropólogos constatan entre lo que formula la Ley de 1960, las representaciones culturales y las dinámicas cotidianas de las distintas comunidades o “tribus indígenas” para el momento.

La primera de estas contradicciones tiene que ver con el valor real que los grupos indígenas atribuyen a las tierras. Los grupos indígenas, plantean estos estudios, no atribuyen a la tierra un valor comercial. Evidentemente las tierras tienen un valor económico por las actividades de subsistencia que se desarrollan en ellas pero son sobre todo experimentadas como lugares de concretización de relaciones sociales. En este sentido la relación a

los territorios en términos de fronteras demarcadas y susceptibles de enajenación en base a una lógica del intercambio económico de mercado son valores puramente de la sociedad occidental. En otras palabras, el concepto de propiedad que se maneja en la Ley responde a la lógica del Estado legislador y no a la de las comunidades indígenas para quienes la tierra es central para el desarrollo no sólo económico sino también social, religioso y sobre todo identitario (Coppens, 1971: 24-25).

Otra contradicción entre la realidad indígena de los años 1960-1970 y la ficción legal que plantea la Ley de la Reforma Agraria es el supuesto que la modalidad indígena de tenencia de la tierra es comunitaria. Un conjunto de estudios que abarcan una proporción representativa de los grupos indígenas venezolanos concluyen, para ese momento, que la tenencia de la tierra destinada al cultivo era mayoritariamente familiar, en pocos casos comunitaria (Coppens, 1971: 17-23) y en algunos casos sobre los que en ese momento no se tenían datos, como el de los Pumé (Yaruro) del estado Apure, una forma intermedia entre comunitaria y familiar.

Un tercer aspecto que subrayan los trabajos antropológicos es el falso debate entre la propiedad privada y la propiedad colectiva que se genera en el contexto jurídico y a partir de la Ley. Los estudios antropológicos que proponen una reflexión en esta línea constatan que la agricultura, aún en los grupos indígenas que la tienen como práctica económica principal, es siempre complementada por otras prácticas de subsistencia, en particular, la caza, la pesca y la recolección. Esta diversificación está en armonía con las condiciones ecológicas de los hábitats indígenas, organizando un mejor aprovechamiento de los recursos que no son ilimitados (Coppens, 1971: 26; Arvelo, Perozo & Zent, 1986: 39-40). Esta diversificación de actividades implica la coexistencia de formas distintas de relación al territorio. La lógica de esta coexistencia se debe buscar en el hecho, relacionado con el primer punto que se acaba de presentar, que la vinculación indígena al territorio es sobre todo identitaria. En otras palabras, las relaciones al territorio y a través de él construyen sobre todo las

identidades individuales y colectivas. Esta evidencia se añade a los argumentos presentados por algunos trabajos antropológicos (Coppens, 1971: 31-32) para recomendar la delimitación de la propiedad de forma colectiva teniendo en cuenta las condiciones ambientales y sociales de relación en cada territorio indígena.

La realidades y dinámicas ecológicas y los usos diversificados que generan al nivel de las actividades de subsistencia y de las relaciones a partir de la cuales éstas se organizan cuestionan, desde una perspectiva indígena, no sólo la pertinencia del debate entre propiedad individual y colectiva sino también la validez del concepto de tierra baldía, que se especifica en las leyes vigentes, como tierras no cultivadas. Estas confusiones velan, insisten estos antropólogos, lo que debería ser el verdadero debate y continúan dando cobertura legal a la colonización de tierras indígenas (Coppens, 1971: 32).

El concepto de tierras baldías entra en contradicción no sólo con la diversificación de las prácticas indígenas de subsistencia, que implica en muchos casos patrones nómadas o semi-nómadas de asentamiento, sino también con la práctica inherente a la agricultura de tala y quema que exige el descanso de los terrenos cultivados, al menos veinte años para que vuelvan a estar al máximo de su producción (Coppens, 1971: 26). En esta misma línea, algunos análisis plantean, que la verdadera cuestión que surge de la Ley de la Reforma Agraria de 1960, y de la legalidad asociada, tiene que ver sobre todo con las transformaciones que su aplicación genera en las prácticas de subsistencia: la transición de un uso diversificado de los recursos a un uso especializado en la agricultura (Arvelo, Perozo & Zent, 1986: 38) con los cambios que esta transformación implicará necesariamente al nivel técnico, organizacional y cultural.

Al nivel técnico, y dadas las características de los ecosistemas en los que quedaron ubicadas las poblaciones indígenas a partir de la historia de presiones y de expoliaciones que sólo en parte se ha descrito, la agricultura de tala y quema “llega prácticamente al tope de su rendimiento anual con la introducción de ciertas herramientas de hierro” (Coppens, 1971: 21). Esta constatación

junto con el aumento de la población debido a una mejora general de las condiciones sanitarias, a la introducción de otros implementos (i.e. armas de fuego) que inciden en una explotación mayor de ciertos recursos naturales y a la entrada de algunos de estos en un circuito comercial (Coppens, 1971: 21), orientan a los distintos análisis antropológicos a alertar sobre las consecuencias de la especialización económica versus la diversificación complementaria de los recursos existentes.

En realidad, constatan algunos trabajos, el proyecto de especialización agrícola se da paralelamente a un proceso de descalificación de la diversificación como modelo estructurado e integrado de producción (Arvelo, Perozo & Zent, 1986: 41, 45). Los distintos estudios etnográficos entre los años 1970-1990 describen, para distintos grupos indígenas, que estos sistemas diversificados de explotación de los recursos y orientados a la auto-subsistencia no son sólo una efectiva adaptación al medio sino que configuran sistemas económicos abiertos; es decir que contienen en ellos los elementos para funcionar en relación a un sistema de mercado nacional (Arvelo, Perozo & Zent, 1986). Al nivel social y cultural, la especialización agrícola implica cambios en las estructuras organizacionales y de poder de las comunidades indígenas así como necesarias transformaciones míticas y rituales.

Igualmente, podría añadirse, el concepto de tierra baldía choca también con los usos sociales y simbólicos que los grupos indígenas dan al territorio. Usos aparentemente no visibles pero determinantes en la definición del territorio desde una perspectiva indígena.

Finalmente, la Ley de la Reforma Agraria, tal como está planteada, refieren estos mismos estudios, no considera ni el aumento de la población ni la presión sobre los recursos que va a implicar; ni tampoco tiene en cuenta que los recursos de las tierras no son ilimitados y que si no se gestionan de forma adaptada a las particularidades ecológicas y a las dinámicas culturales las consecuencias pueden ser devastadoras. El semi-nomadismo que caracteriza a las poblaciones indígenas venezolanas, insisten estos

antropólogos, tiene que ver con la gestión de los recursos. Estas consideraciones revierten, según Coppens, en que el espacio a demarcar para cualquier población indígena deberá incluir una superficie igual a ocho veces las dimensiones de las tierras cultivadas en ese momento (Coppens, 1971: 28-30).

En las comunidades indígenas la Ley de la Reforma Agraria empezó a aplicarse en el año 1974. Un análisis realizado a partir de datos del Censo de 1982 y del registro de comunidades tituladas por el Instituto Agrario Nacional, por Haydée Seijas y María Eugenia Suels, concluía, para el año 1986 que “en el 76% de las comunidades con población indígena la tenencia y/o el usufructo de la tierra no están amparados por ningún tipo de documento probatorio de los derechos correspondientes...” (Seijas & Suels, 1986: 19). Así mismo constatan que de todos los títulos otorgados por el IAN sólo uno era definitivo. La mayor distribución de los títulos de propiedad, salvo algunas excepciones como los Pemón y los Barí, correspondía a las comunidades con los niveles de alfabetización, escolaridad y conocimiento del español más altos (Seijas & Suels, 1986: 20-23). El mismo estudio subraya que, al margen de estas variantes, las poblaciones indígenas cuyas tierras se encontraban en Áreas Bajo Régimen de Protección Especial (ABRAE), como era el caso de los Pemón y los Barí; y también aquellos grupos situados en zonas con una fuerte presión territorial y conflictos con las poblaciones criollas –Apure, Bolívar, Zulia (Sierra de Perijá) y la zona del Sur del Orinoco– presentaban, después de dieciséis años de aplicación de la Ley las menores proporciones de títulos de propiedad (Seijas & Suels, 1986: 23). Se trataba de dificultades que los estudios antropológicos habían pronosticado en los años 1970. Ya en ese momento, habían insistido en la necesidad de priorizar estas áreas con medidas legales de protección a los territorios indígenas (Coppens, 1971: 28).

El proceso generado por la Ley de la Reforma Agraria de 1960 tuvo repercusiones diversas entre los grupos indígenas venezolanos e incluso al interior de una misma etnia: desde incitar procesos de urbanización y sedentarización hasta exacerbar el nomadismo de

algunas comunidades. Unas y otras estrategias fueron las respuestas posibles a las presiones sobre el territorio indígena que la Ley de la Reforma Agraria hizo evidentes pero que difícilmente pudo resolver.

En el año 2001, la aprobación de la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y las Tierras de los Pueblos Indígenas, implica una recuperación, para su revisión y consideración, de los títulos anteriores de propiedad colectiva<sup>39</sup>. El objetivo, tal como se expone en el mismo texto de la Ley, es avanzar en un proceso de demarcación que pueda “garantizar los derechos originarios de los pueblos y comunidades indígenas sobre sus hábitats y tierras”<sup>40</sup>. En esta legalidad, en la línea de la Constitución de 1999 a la que está asociada, los derechos sobre el territorio se conceptualizan en términos de uso y ocupación ancestral y tradicional<sup>41</sup>.

En las crónicas sobre el proceso constituyente se señala que unos de los conceptos más discutidos fueron, precisamente, los de ocupación ancestral y tradicional. El primero exige, para reconocer legalmente la ocupación, la evidencia de que los indígenas que las habitan sean descendientes de los ancestros que ocuparon y usaron esas tierras (i.e. la presencia de cementerios). El segundo concepto, el de ocupación tradicional, remite al derecho agrario venezolano exigiendo, para el reconocimiento de las tierras, el poder demostrar que se han utilizado y ocupado un tiempo mínimo prescrito por la ley. La utilización yuxtapuesta e indisoluble de los dos conceptos, para determinar las tierras que podían ser demarcadas, tuvo como objetivo, en el momento de la elaboración de la Constitución de 1999 y de la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas de 2001, limitar las reclamaciones por parte de los indígenas venezolanos de territorios que les podrían

---

<sup>39</sup> Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (12 de enero de 2001). Capítulo II. Artículo 9º.

<sup>40</sup> Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (12 de enero de 2001). Capítulo II. Artículo 8º.

<sup>41</sup> Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (12 de enero de 2001). Capítulo I.

corresponder en tanto habitantes originarios del territorio nacional, evitando así su expansión hacia zonas de donde las poblaciones indígenas habían sido completamente desplazadas. Igualmente, con este uso de los conceptos, se buscaba evitar la reclamación de tierras por parte de los pueblos indígenas emigrados/desplazados más recientemente (Mansutti, 2006: 29-30).

Estas particularidades de los conceptos relacionados con el reconocimiento legal de los territorios indígenas, se articulan con una definición de lo indígena, concretado en las expresiones *pueblos indígenas*, *comunidades indígenas* e *indígenas*, definidos como unas identidades culturales conservadas (idiomas, territorios, instituciones y formas de organización social y política) y originarias<sup>42</sup>.

## **LA DINÁMICA DE LAS LEYES EN VENEZUELA (1999-2005): LA IDENTIDAD INDÍGENA DE LA CULTURA AL TERRITORIO**

En la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI), aprobada en diciembre de 2005, que tiene como objetivo solventar las inconsistencias de la Constitución de 1999 y de los textos anteriores, la definición legal de conceptos básicos como *pueblos indígenas*, *comunidades indígenas* e *indígenas*, se establecen sobre el supuesto principal de *habitar un espacio geográfico* concreto. El elemento geográfico, más que el argumento cultural o el de unas estructuras sociales, políticas y prácticas económicas específicas –centrales para estos mismos conceptos en la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras Indígenas del 2001– se convierte en el aglutinador del reconocimiento legal de los derechos indígenas en Venezuela.

El extracto del Título I de la LOPCI, que se transcribe a continuación, donde se definen las instancias, *pueblos indígenas* y

---

<sup>42</sup> Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (12 de enero de 2001). Capítulo I.

*comunidades indígenas*, que configuran lo que se establece en este mismo documento como la *personalidad jurídica indígena*<sup>43</sup>, da cuenta, para este período de 1999 al 2005, de un desplazamiento de la cultura por el territorio en la definición de lo indígena:

<p><b>Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI, 2005)</b></p>	<p><b>Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001)</b></p>
<p>“ De los conceptos a los efectos legales correspondientes se entiende por:</p> <p><b>1. Pueblos Indígenas:</b> Son grupos humanos descendientes de los pueblos originarios que habitan en el espacio geográfico que corresponde al territorio nacional, de conformidad con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y las leyes, que se reconocen a sí mismos como tales, por tener uno o algunos de los siguientes elementos: identidades étnicas, tierras, instituciones sociales, económicas, políticas, culturales y, sistemas de justicia propios, que los distinguen de otros sectores de la sociedad nacional y que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras.</p>	<p>“A fines de la presente Ley se entiende por:</p> <p><b>3. Pueblos indígenas:</b> son habitantes originarios del país, los cuales conservan sus identidades culturales específicas, idiomas, territorios y sus propias instituciones y organizaciones sociales, económicas y políticas, que les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional.</p>

<sup>43</sup> LOPCI, Título I. Capítulo I. Artículo 7

<p><b>2. Comunidades Indígenas:</b> Son grupos humanos formados por familias indígenas asociadas entre sí, pertenecientes a uno o más pueblos indígenas, que están ubicadas en un determinado espacio geográfico y organizados según las pautas culturales propias de cada pueblo, con o sin modificaciones provenientes de otras culturas.</p> <p><b>3. Indígena:</b> Es toda persona descendiente de un pueblo indígena, que habita un espacio geográfico señalado con el numeral 1 del presente artículo y que mantiene la identidad cultural, social y económica de su pueblo o comunidad, se reconoce a sí misma como tal y es reconocida por su pueblo y comunidad aunque adopte otra cultura. [...] <sup>44</sup>.</p>	<p><b>4. Comunidades indígenas:</b> son aquellos asentamientos cuya población en su mayoría pertenece a uno o más pueblos indígenas y posee, en consecuencia, formas de vida, organización y expresiones culturales propias.</p> <p><b>5. Indígenas:</b> son aquellas personas que se reconocen a sí mismas o son reconocidas como tales, originarias y pertenecientes a un pueblo con características lingüísticas, sociales, culturales y económicas propias, ubicadas en una región determinada o perteneciente a una comunidad indígena.”<sup>45</sup></p>
---	--

Los dos últimos Censos Indígenas venezolanos, el de 1992 y el del año 2001, a pesar de haber partido de criterios distintos para la definición de la población indígena, respectivamente la lengua y el autoreconocimiento, dan cuenta de un progresivo aumento de la población indígena en áreas urbanas con un paralelo descenso en las áreas rurales. Los porcentajes de población indígena urbana pasan del 42% del total de la población indígena de Venezuela en el

---

<sup>44</sup> LOPCI, Título I. Capítulo I. Artículo 1

<sup>45</sup> Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. Capítulo 1. Artículo 2°.

Censo de 1992 (315.815 personas) al 66% del total en el Censo Indígena de 2001 (511.243 personas) (Allais, 2004).

Esta realidad sociológica de los pueblos indígenas de Venezuela ha determinado, sin duda, la definición de los conceptos en la LOPCI. En esta Ley Orgánica se incluye un artículo específico sobre la población indígena en áreas urbanas. Se reconoce y garantiza a los *ciudadanos y ciudadanas indígenas* que habitan en zonas urbanas los mismos derechos que a los *indígenas que habitan en su hábitat y tierras*<sup>46</sup> al nivel de educación intercultural bilingüe, salud, créditos, constitución de cooperativas y de promoción cultural<sup>47</sup>.

Analizando la LOPCI, lo indígena se construye en dos categorías principales, los indígenas que habitan en sus hábitats y tierras y los indígenas urbanos. El criterio espacial es la base para estas categorizaciones legales.

Esta tendencia a la urbanización de la población indígena que se constata en los censos y que se refleja en las leyes tiene su origen en los traslados, voluntarios<sup>48</sup> o forzados, a consecuencia de las invasiones de las tierras indígenas y de sus nefastas repercusiones en el desarrollo socio-económico y cultural de los grupos. Igualmente esta concentración urbana es la consecuencia, en algunos casos, de la violencia fronteriza que afecta a una parte importante de los pueblos indígenas del país (Bello, 2005: 24, 27). Este aumento de la población indígena urbana en el censo del 2001 debe también ponerse en relación con el proceso de autoafirmación étnica que se ha constatado en los últimos años pues los “grupos emergentes”, alrededor de 20 pueblos indígenas diferentes que se suman a los 35 reconocidos anteriormente, fueron censados en zonas urbanas (Bello, 2005: 23).

Dentro de este contexto ¿qué explicación podemos ofrecer, desde el análisis antropológico, a este cambio en las definiciones legales

---

<sup>46</sup> Las cursivas con mías para subrayar el cambio en las denominaciones legales en relación al contexto urbano o rural.

<sup>47</sup> LOPCI, Título I. Capítulo I. Artículo 8

<sup>48</sup> Orientados a una búsqueda de mejores servicios y alternativas laborales para la inserción en la cultura criolla del mercado.

que se sustentan en un predominio de lo territorial (2005) sobre lo cultural (2001) para la definición de la identidad indígena?

La respuesta inmediata a esta cuestión, si tomamos como punto de referencia el trabajo de Mansutti sobre la demarcación de los territorios indígenas en Venezuela (2006), nos remite al devenir político de Venezuela entre estos años y, en particular, a los cambios en la voluntad política por parte del estado, y más concretamente del Presidente Republica, para el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. La oposición dentro de las mismas instituciones del Estado, esgrimiendo razones ideológicas y estratégicas, todas ellas convergentes en la defensa del progreso y la unidad de la nación, habría ido progresivamente socavando la posibilidad de la aplicación de la legalidad en materia de derechos indígenas y podría quizás explicar las paradojas y las contradicciones que pueden descubrirse al analizar la dinámicas de las leyes (Mansutti, 2006: 20, 26; Clarac, 2001: 363-367).

Igualmente en los parlamentos de los propios indígenas venezolanos se refiere abiertamente la fuerte oposición política<sup>49</sup>, ya desde el inicio del período constituyente (1999), entre las filas tanto del partido en el poder como de la oposición, al reconocimiento de los derechos indígenas y especialmente al ejercicio de los derechos territoriales que son la base del discurso reivindicativo y colectivo indígena (Orobitg, 2006).

---

<sup>49</sup> La oposición social general a los derechos indígenas es fuerte. Esta oposición se basa ideológicamente en dos imaginarios bien arraigados: la identificación general del “ser venezolano” con una identidad mestiza nacional que se esgrime como garante de la igualdad y de la democracia (Mansutti, 2006: 15-21) así como de la convicción histórica de que el lugar de los indígenas está o bien en su integración a la sociedad mestiza o bien en la naturaleza, en los márgenes de la sociedad mayoritaria mestiza.

Estos conflictos en el proceso legislativo podrían explicar en parte tanto las particularidades legales como la esencialización de las posturas políticas. Unos y otros serían resultado del proceso de negociaciones inherentes a la aprobación de toda ley.

Lo que se acaba de presentar responde a la doble tendencia que caracteriza, según algunos estudios, las experiencias indígenas de reivindicación territorial. Por un lado, el hecho que los procesos de conciliación jurídica implican toda una serie de renunciaciones, resignaciones y adaptaciones, mucho más generosas por parte de los pueblos indígenas que del aparato político estatal, que tienen como resultados la alteración de las visiones y planteamientos territoriales iniciales así como el afianzamiento de contradicciones legales. Por otro lado, la necesidad de crear un discurso indígena homogéneo frente a la sociedad no indígena ha llevado en muchos casos a focalizar la lucha política en un visión territorial-ecológica que choca con la realidad de la ocupación y de las representaciones territoriales de cada pueblo indígena pero que encuentra su apoyo en la legalidad internacional –i.e. el Convenio 169 de la OIT o la Carta de los Derechos Humanos– (Surrallés & Hierro, 2004: 11). Así mismo, no podemos dejar de lado el debate y la búsqueda de consensos al interior de la diversidad indígena.

Para ahondar más en la respuesta a esta pregunta sobre el desplazamiento conceptual de la cultura por el espacio geográfico en la definición legal de lo indígena en el período entre 1999 y 2005 en los siguientes apartados presentaré toda una serie de constataciones etnográficas. En primer lugar, me referiré a aquello que la ley no quiere decir; se trata de buscar el sentido al desplazamiento del concepto territorio por otros conceptos en la legalidad venezolana. En segundo lugar, intentaré sistematizar aquello que la ley quiere decir, en particular, cómo las dinámicas políticas promueven la resignificación de los mismos conceptos en los textos legales. En tercer lugar, describiré las prácticas y experiencias que surgen de las leyes, en particular del contraste entre los reglamentos para la demarcación y las experiencias del territorio de los pueblos indígenas, y cómo estas leyes son interpeladas, interpretadas y

reformuladas a raíz de la implicación de las comunidades en los procesos de demarcación o de autodemarcación.

## INTERSTICIOS: AQUELLO QUE LA LEY NO QUIERE DECIR

En relación a los términos espaciales que se utilizan en la LOPCI, *espacio geográfico*, *tierras indígenas* y *hábitat indígena*, las palabras, una vez más, dan cuenta de los conflictos y de los equilibrios entre las tensiones. En este complejo de conceptos legales para denominar la territorialidad indígena, el término *territorio* se utiliza en su acepción político-jurisdiccional (Echeverri, 2004) para denominar el territorio nacional sobre el que el Estado tiene la soberanía del poder político y dentro del cual están incluidas las tierras y los hábitats indígenas. Esta restricción en la utilización del concepto de territorio y su substitución, en la formulación de los derechos indígenas, por otros conceptos más restrictivos como el de *tierras indígenas* o *hábitat indígenas*, es una constante en las Constituciones latinoamericanas y en sus legislaciones secundarias. En Venezuela, según los testimonios de los mismos indígenas y de los asesores participantes en las consultas para la elaboración de la Constitución de 1999, uno de los debates centrales fue entorno al término territorio.

La restricción del término *territorio* a la jurisdicción del Estado y al espacio de la nación; la conceptualización legal de las *tierras comunitarias* y del *hábitat* como los espacios indígenas al interior de este territorio estatal-nacional; la apropiación del término *territorio* por parte del movimiento indígena dan cuenta de las dinámicas del poder y remiten a los procesos la “apropiación discursiva” inherentes a las luchas políticas de los pueblos indígenas (Albert, 1997: 182).

En primer lugar el desplazamiento del concepto *territorio*, que podemos definir como “el espacio vital”, por un concepto más restrictivo como es el de *tierras*, que hace referencia exclusivamente al espacio de trabajo y, en muchos casos, de intercambio mercantil en economías campesinas y sedentarias, (Assies, 2003) responde a la necesidad, constatan antropólogos como Willem Assies y Bruce Albert, de conferir legalidad a las nuevas formas de ocupación

económica de los territorios indígenas (Albert, 1997: 184). No hay que olvidar que en el caso venezolano, como en otros muchos contextos latinoamericanos, los territorios indígenas están situados en zonas con una fuerte biodiversidad y riqueza en recursos naturales y mineros. En todas las constituciones latinoamericanas, la venezolana no es una excepción, el Estado se reserva la explotación de estos recursos del subsuelo. En realidad la introducción, en la legislación venezolana, del concepto de *entorno* responde a estas mismas dinámicas que acaban de describirse.

En segundo lugar, el sustitución del concepto de *territorio* por un concepto con connotaciones ambientalistas, como es el concepto de *hábitat* tiene también unas consecuencias políticas relevantes. Este desplazamiento del concepto de territorio por el concepto de hábitat, describe el mismo Assies, se presenta en las diferentes legislaciones y tratados internacionales bajo el discurso de una relación contractual con los pueblos indígenas a los cuales se les reconocen derechos jurídicos y jurisdiccionales a cambio de que devengan los garantes de la protección del medio ambiente. Se trata de una dinámica que, siguiendo los planteamientos de Assies, sitúa, en el contexto de la globalización, a los indígenas en su sitio, la naturaleza, reproduciendo el mito occidental que identifica al indígena con la naturaleza en razón de la “fidelidad a su primitivismo cultural” poniendo así trabas a cualquier proyecto con matices más autonomistas (Assies, 2003:3). En el caso de Venezuela es importante destacar, que la Comisión Nacional de Demarcación que se constituyó para aplicar la *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas* (enero 2001) dependía del Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales, y a partir de 2006 del Ministerio del Poder Popular para el Ambiente. Igualmente, los pueblos se apropian, ya desde los años 1970 hasta hoy, de este discurso ambientalista en sus procesos reivindicatorios culturales y territoriales (Assier, 2003; Albert, 1997). Los pueblos indígenas venezolanos no son una excepción.

En tercer lugar, y relacionado con la última idea que acabo de presentar, será interesante subrayar que a pesar de estos

desplazamientos legales las nociones de territorio y de territorialidad, sobre todo a partir de los años 1960, han ido adquiriendo connotaciones claramente defensivas frente a las políticas de los gobiernos (Assies, 2003:1). Se trata, en realidad, de los conceptos centrales de un discurso indígena genérico, reivindicativo, que se vincula con el reconocimiento de los sistemas de autoridad política indígena y de una jurisdicción indígena (Assies, 2002:10). Este es también el caso de Venezuela donde las reivindicaciones indígenas, por ejemplo las que se formularon en el Quinto Congreso del CONIVE, se articulaban entorno a demandas territoriales.

## **DEBATES LEGALES: IDENTIDADES EN TRANSFORMACIÓN EN TIERRAS ANCESTRALES Y TRADICIONALES**

Entre los años 1999 y 2005 se producen cambios en la definición legal de la identidad indígena. Hasta ahora se ha descrito el cambio del territorio por la cultura como base de la definición de lo indígena. Falta referir el cambio de una caracterización legal de la cultura indígena a partir de aquello que supuestamente se conserva por una definición articulada a partir de las ideas de la transformación y del cambio.

Junto a estos desplazamientos conceptuales en la definición de etnicidad, podemos señalar, al menos, cuatro reconceptualizaciones en el ámbito de la definición de territorialidad indígena y de las formas de ocupación de los territorios para su reconocimiento legal. En los párrafos siguientes me centraré también en estos cuatro conceptos que se redefinen en la LOPCI: *tierras indígenas*, *hábitat indígena*, *ancestralidad* y *tradicionalidad*.

Empezaré por completar los cambios en la definición de la identidad indígena. Tal como se concreta en la LOPCI los pueblos indígenas ya no son definidos como entidades culturales identificables a partir de un conjunto de prácticas y creencias esenciales, estables e inamovibles. En el texto de la LOPCI se contempla a los pueblos indígenas como entidades en proceso de

cambio y de transformación sin que estos cambios cuestionen su identidad cultural y su reconocimiento legal. Se trata de una innovación en relación al articulado de la Constitución de 1999 que viene a controvertir una de las representaciones y valoraciones más persistentes de la sociedad criolla hacia las poblaciones indígenas: la identificación de lo indígena con la ideología de la conservación así como con una definición legalista e indisoluble de lo tradicional y lo ancestral, como adjetivos definidores, respectivamente de la cultura y del hábitat y tierras indígenas.

Si lo indígena es definido legalmente en términos de colectividades agrupadas en espacios geográficos específicos que se reconocen como pertenecientes a pueblos originarios incluso cuando hayan adoptado elementos de otras culturas; el acceso a la propiedad de sus territorios se reconoce y garantiza sobre la base de unos derechos políticos<sup>50</sup> adquiridos, individual o colectivamente, por el uso, tradicional y ancestral, del *entorno*<sup>51</sup> que les es necesario para desarrollar sus culturas y formas de vida específicas.

Lo relevante en la LOPCI, a diferencia del articulado sobre los derechos de los pueblos indígenas de la Constitución de 1999, es que los derechos sobre el *entorno geográfico* no se establecen únicamente sobre la base de unos espacios de uso productivo para la subsistencia sino que se tienen en cuenta otras dimensiones sociales, religiosas o políticas a partir de las cuales se establecen igualmente relaciones con el entorno y que tienen un lugar central, así lo constatan los estudios antropológicos, en la constitución de las identidades indígenas. Igualmente se introduce otro nuevo matiz: estos espacios no comprenden únicamente el entorno terrestre sino también, se especifica en la LOPCI, el agua, el aire,

---

<sup>50</sup> La propiedad indígena no está regulada por el derecho civil como el resto de la propiedad en Venezuela que, como en el conjunto de Occidente, es un derecho civil que corresponde a un individuo.

<sup>51</sup> La cursiva es para subrayar los conceptos legales utilizados. En este caso la inclusión del concepto de entorno se articula con los cambios que se van a poder analizar en los conceptos de ancestralidad y tradicionalidad.

la flora y la fauna. Y es que en la LOPCI, los mismos términos que en la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) definían el *hábitat indígena* pasan a conceptualizar las *tierras indígenas*, planteándose una nueva definición de *hábitat indígena* que incide en una definición física, química, biológica y sociocultural del entorno.

En este sentido, si retomamos las líneas de los análisis antropológicos cuando se interrogan sobre las posibilidades de una interculturalidad jurídica así como las propuestas de los antropólogos que participan de esta interrogación, es interesante constatar como en el caso de la LOPCI conviven, por un lado una definición de la territorialidad que responde a la perspectiva del Estado: el territorio definido como un espacio delimitado por su uso productivo. Por otro lado, la misma ley contiene una definición de territorialidad como espacio de relaciones que evocaría la forma indígena de experimentar el territorio. ¿Podríamos afirmar que la definición del territorio que se plantea en la LOPCI es un ejemplo de una construcción jurídica intercultural? Los fragmentos de la Ley que presentamos a continuación parecen permitir una respuesta afirmativa a esta pregunta:

<b>Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI, 2005)</b>	<b>Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001)</b>
<p><b>“4. Tierras Indígenas:</b> Son aquellas en las cuales los pueblos y comunidades indígenas de manera individual o colectiva ejercen sus derechos originarios y han desarrollado tradicional y ancestralmente su vida física, cultural, espiritual, social, económica y política. Comprenden los espacios terrestres, las áreas de cultivo, caza, pesca, recolección, pastoreo, asentamientos, caminos tradicionales, lugares sagrados e históricos y otras áreas que hayan ocupado ancestral o tradicionalmente y que son necesarias para garantizar y desarrollar sus formas específicas de vida.</p>	<p><b>“1. Hábitat indígena:</b> La totalidad del espacio ocupado y utilizado por los pueblos y comunidades indígenas, en el cual se desarrolla su vida física, cultural, espiritual, social, económica y política; que comprende áreas de cultivo, caza, pesca, fluvial y marítima, recolección, pastoreo, asentamiento, caminos tradicionales, caños y vías fluviales, lugares sagrados e históricos y otras necesarias para garantizar y desarrollar sus formas específicas de vida.</p>

<p><b>5. Hábitat indígena:</b> Es el conjunto de elementos físicos, químicos, biológicos y socioculturales, que constituyen el entorno en el cual los pueblos y comunidades indígenas se desenvuelven y permiten el desarrollo de sus formas tradicionales de vida. Comprende el suelo, el agua, el aire, la flora, la fauna y en general todos aquellos recursos materiales e inmateriales necesarios para garantizar la vida y el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas.[...]”<sup>52</sup></p>	<p><b>2. Tierras indígenas:</b> aquellos espacios físicos y geográficos determinados, ocupados tradicional y ancestralmente de manera compartida por una o más comunidades indígenas de uno o más pueblos indígenas.”<sup>53</sup></p>
---	--

Esta posible interpretación de la interculturalidad jurídica del concepto de territorialidad, abre, sin embargo otras cuestiones que no pueden obviarse ¿Es compatible la convivencia jurídica de estas dos formas culturales de la territorialidad, tanto al nivel de las prácticas que se proponen a partir de estos textos legales como al nivel de las experiencias concretas de las comunidades indígenas, o, por el contrario, una acaba desplazando a la otra? ¿Cómo se articula este reconocimiento de los derechos territoriales indígenas en base a la ocupación ancestral y tradicional de estos espacios con la constatación, que hoy nadie cuestiona, de que los pueblos indígenas en Venezuela están sufriendo desde el siglo XVIII hasta nuestros días un proceso continuo y violento de desplazamiento

---

<sup>52</sup> LOPCI, Título I. Capítulo I. Artículo 1

<sup>53</sup> Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) Capítulo I.

territorial con todos los cambios que esto implica en todos los niveles: tecnológico, económico, social, político, ideológico y ritual?

La primera de estas preguntas va a poder en parte resolverse en las conclusiones de este mismo apartado. La segunda pregunta tiene su respuesta en el mismo texto de la LOPCI. Los conceptos de ancestralidad y tradicionalidad, tal como se transcriben a continuación, son reformulados legalmente. En la LOPCI los conceptos *ancestral* y *tradicional* se alejan de su conceptualización legal inicial, la que tenían en la Constitución (1999) y en la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001), para adquirir unos contenidos más sociológicos (Mansutti, 2006:29-30). Así, en esta reformulación se elimina cualquier referencia a la ocupación territorial como base de los derechos indígenas para dar prioridad a la herencia histórica que se transmite entre generaciones y a los patrones culturales de cada grupo sin que sea necesaria, se especifica en las leyes, una continuidad en el tiempo y en el espacio:

“ 9. **Ancestralidad:** Es el vínculo cultural que por derecho de los antepasados equivale a la herencia histórica que se transfiere de generación en generación en los pueblos y comunidades indígenas.

10. **Tradicionalidad:** Consiste en las formas o prácticas de usos y ocupación de tierras, que corresponde a los patrones culturales propios de cada pueblo y comunidad indígena, sin que se requiera una continuidad en el tiempo o en el espacio y respeto a sus posibilidades innovadoras.  
[...]<sup>54</sup>.

Si analizamos los textos de la ley encontramos, por un lado que la identidad indígena se define en relación a la ocupación de un espacio geográfico y, por otro lado, que los derechos territoriales, ancestrales y tradicionales, no necesariamente se vinculan a la continuidad temporal en un espacio. El vínculo cultural con los antepasados y la especificidad de los patrones culturales propios se convierten en la fuente legal para determinar los derechos

---

<sup>54</sup> LOPCI, Título I. Capítulo I. Artículo 1

indígenas sobre la ocupación de unos espacios que no vienen definidos a partir de unos vínculos históricos al territorio<sup>55</sup> sino que es el vínculo cultural entre los individuos el que da derecho a una tierra.

Esta dinámica de los conceptos, más allá de crear inconsistencias legales, da cuenta de la difícil articulación de la ideología política e identitaria del Estado-nación en relación al territorio con otras formas de soberanía territorial. Hoy en Venezuela, casi nadie cuestiona los avances legales, desde la Constitución de 1999, para los pueblos indígenas pero sí la capacidad de estas leyes para transformar la realidad social y política de estos pueblos articulados con el conjunto nacional.

La referencia directa a las experiencias violentas de desplazamientos de los pueblos y comunidades indígenas está recogida en la LOPCI en el capítulo sobre la demarcación del hábitat y de las tierras indígenas. Un primer artículo *reconoce y garantiza* la propiedad colectiva de las tierras ocupadas ancestral y tradicionalmente que se demarcarán teniendo en cuenta “las realidades culturales, etnológicas, ecológicas, geográficas, históricas y la toponimia indígenas, las cuales deberán reflejarse en los documentos correspondientes”<sup>56</sup>. En el segundo artículo de este capítulo dedicado a la demarcación se introduce la categoría de los pueblos y comunidades indígenas desplazados a quienes se les garantiza el derecho a la restitución de sus tierras o a la demarcación de tierras similares a las originarias:

*“De los desplazados*

Artículo 24. Los pueblos y comunidades indígenas que por medios violentos o vías de hecho hayan sido desplazados de su hábitat y tierras, o por razones de seguridad se hayan visto forzados a ocupar otras, tienen derecho a la restitución de su hábitat y tierras originarios o, en su defecto, a la demarcación y titulación de aquellos que actualmente ocupan, preferiblemente en áreas aledañas al hábitat y tierras indígenas originarias. Cuando no proceda la

---

<sup>55</sup> Convencionalmente definidos por una historia documentada en forma escrita.

<sup>56</sup> LOPCI, Título II. Capítulo III. Artículo 23

restitución o la demarcación a que se contrae el presente artículo, el Estado garantizará a los pueblos y comunidades indígenas el derecho a tierras de similares condiciones a las del hábitat y tierras originarias y que atiendan a las necesidades y expectativas de los pueblos y comunidades indígenas involucrados, conforme a las leyes que rigen la materia.

Estas tierras serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles.”<sup>57</sup>

Si bien la introducción de esta categoría de indígenas desplazados<sup>58</sup> marca un hito histórico en lo relativo al reconocimiento por parte del Estado venezolano del proceso de colonización y marginación que han experimentado hasta hoy los pueblos indígenas del país; en este mismo articulado, que legisla la demarcación del espacio territorial indígena, se elimina la experiencia indígena de la territorialidad identitario-relacional<sup>59</sup> por la perspectiva territorial inherente a las dinámicas políticas y económicas del Estado-nación. La restricción del territorio indígena a un espacio delimitado por unas fronteras y la posibilidad de sustitución de unos territorios originarios por otros, en caso de no-restitución, marcan el total desplazamiento de la territorialidad relacional indígena.

Pero no sólo la misma ley acaba obviando las formas indígenas de territorialidad sino que al obviarlas evade el debate sobre la expropiación y la expoliación de los territorios indígenas bajo el manto de la legalidad –la colonial, la republicana y la de la democracia moderna–. La dinámica propiciada por las leyes ha configurado la geografía étnica –indígenas y criolla– de la ocupación de los territorios en Venezuela. Quizás esta categoría de desplazados que se añade o se superpone, según los casos, a las otras dos categorías –indígenas que habitan en sus hábitat originarios y los que se ubican en contextos urbanos– se propone

---

<sup>57</sup> LOPCI, Título II. Capítulo III. Artículo 24

<sup>58</sup> En realidad, esta categoría que se utiliza como excepcionalidad es aplicable a la mayor parte de pueblos indígenas venezolanos.

<sup>59</sup> La que he podido definir a partir del análisis de la aplicación de la Ley de la Reforma Agraria de 1960.

para intentar dar una respuesta a esta cuestión, ocultada por la leyes también entre 1999 y 2005, pero que el relato histórico sobre la tenencia de las tierras indígenas en Venezuela hace evidente. Los pueblos indígenas venezolanos, al menos los que se reunieron en marzo de 2006 para dar apoyo a la reelección de Hugo Chávez a la candidatura de presidente del gobierno, insisten en desvelar este debate y en aportar distintas soluciones a la situación territorial que la legalidad venezolana ha ido, siglo tras siglo, conformando.

## **PRÁCTICAS Y EXPERIENCIAS: LAS DOS CARAS DE LA APLICACIÓN DE LA LEY**

La segunda sesión del Quinto Congreso del CONIVE tuvo como punto central en las actividades de la mañana la presencia del entonces director de la Comisión Nacional de Demarcación seguido de las intervenciones espontáneas de personas, pertenecientes a distintos pueblos indígenas, exponiendo la situación de la demarcación de tierras en sus territorios.

La distinción que aparece en el título de este apartado entre prácticas y experiencias tiene que ver con algo que se observó claramente en este contexto interétnico de discusión: las intervenciones de los representantes de las instituciones del Estado y aquellas que surgían de las comunidades indígenas daban cuenta de la emergencia de dos niveles de discurso y de experiencia en relación al territorio.

Desde el punto de vista del Estado la ley se concreta en una serie reglamentos que organizan las cuestiones técnicas para la demarcación. La normativa para la demarcación de las tierras indígenas se propone como la solución a la “problemática” indígena.

Desde el punto de vista de las comunidades la legalidad es el punto de partida que permite expresar toda una experiencia previa y presente de convivencia con las poblaciones no indígenas. A partir de este relato sobre las relaciones interétnicas se proponen distintas soluciones que permitan articular los derechos

territoriales que las leyes les reconocen con los derechos que otras leyes, como la “Ley de Tierras y desarrollo Agrario” (2005) o el mismo Código Civil, establecen para el conjunto de los ciudadanos venezolanos, y que a menudo entran en contradicción.

La intervención del Presidente de la Comisión General de Demarcación se inició dando cuenta de los conflictos en el proceso de demarcación de las tierras indígenas, algunos de cuyos expedientes tenían demandas en el Tribunal de Justicia por parte de criollos que se sentían afectados. Ante esta situación, planteaba, la necesaria búsqueda de un consenso “para que los pueblos indígenas tengan espacios donde vivir”. Seguidamente, su intervención se centró en una descripción de los cambios que a partir de la LOPCI se habían introducido para la conformación del expediente de demarcación. El objetivo principal de estos cambios, insistió en varias ocasiones, era obtener un mejor conocimiento de las zonas a demarcar; conocimientos al nivel jurídico, físico-natural y socio-antropológico e histórico. Este conocimiento detallado, planteaba, permitiría tener los datos necesarios para “llevar el mapa mental –obtenido a partir del estudio antropológico– a la cartografía oficial”. Todo ello quedaba enmarcado, según el discurso dado por el Presidente de la Comisión Nacional, en un posicionamiento frente a la demarcación de los territorios indígenas como un proceso “complejo”, de “aprendizaje” y de búsqueda de consenso.

Los discursos indígenas, al menos los que se oyeron en el Quinto Congreso de CONIVE<sup>60</sup>, sitúan el principal apoyo a los pueblos indígenas, desde el año 1999 e incluso anteriormente a su elección, en el Presidente de la República al que se identifica, en muchas de las intervenciones, tanto de los dirigentes indígenas como de los delegados indígenas, como líder y defensor de los pueblos indígenas, insistiéndose, paralelamente en sus raíces familiares indígenas (Orobitg, 2007).

---

<sup>60</sup> Consejo Nacional Indio de Venezuela

En estas mismas intervenciones, durante la misma reunión del CONIVE del año 2006, la explicación de la lentitud en la demarcación y en el reconocimiento de los territorios indígenas se encuentra, según las intervenciones de los delegados indígenas, en la misma institucionalidad, en los agentes gubernamentales y en determinadas políticas que entran en contradicción con los derechos indígenas tal como se establecen en la Constitución vigente y en la LOPCI.

Este fue uno de los momentos de mayor conflicto entre la directiva del CONIVE y la base indígena a raíz de unas intervenciones espontáneas ante el Presidente de la Comisión Nacional de Demarcación y del Ministro de Participación Popular que estaba también presente.

En un año, los pueblos indígenas, exponían algunos de estos testimonios, habrían tenido que trabajar con tres reglamentos de demarcación distintos lo que habría generado mucho trabajo suplementario, confusión y desconfianza. Igualmente, planteaban en sus intervenciones, esta demarcación se habría organizado sin tener en cuenta las realidades indígenas, por ejemplo, la de aquellos grupos –en estos términos se expresaba una oradora Kariña– que comparten dos estados, constituyéndose la misma organización administrativa del Estado en el principal obstáculo para la demarcación. Este mismo efecto paralizador y negativo venía producido también, insistieron varios de los oradores indígenas de Anzoátegui, Monagas y Bolívar, por la aplicación de políticas económicas por parte del INTI (Instituto Nacional de Tierras), que propiciaban la invasión de tierras indígenas por cooperativas organizadas con el acuerdo de este mismo instituto. También la paralización del proceso, exponía un representante Añu, se debía al incumplimiento, en cuestiones indígenas como la de la demarcación, de la legalidad venezolana cuyos derechos les corresponden también a los indígenas como ciudadanos de la República. El orador hacía referencia a la LOPA (Ley Orgánica de Procedimientos Administrativos) que establece que cualquier comunicado a una administración pública será respondido en un

término de quince días, plazos que la Comisión Nacional de Demarcación, denuncian varios de los ponentes, no está cumpliendo.

Efectos no sólo paralizadores sino procesos de abusos por acaparamiento de tierras indígenas y violencia hacia estos pueblos se habrían desencadenado, y estos eran los testimonios de representantes de los estados Zulia, Anzoátegui y Bolívar bajo la figura legal del “derecho a terceros”, un derecho que otorga impunidad a los colonos criollos para cercar nuevas tierras y a las compañías extractoras de minerales para acaparar los recursos territoriales. Distintos oradores, hombres y mujeres indígenas, dejaban abierta la pregunta sobre si las causas de la lentitud y la paralización de las demarcaciones debían de atribuirse a la defensa, por parte del Estado, de los intereses de particulares y de empresas no indígenas. La interrogación no se cerró pero se le plantearon al Estado distintas soluciones: el reconocimiento de jurisdicciones indígenas al interior de las cuales rigieran las normas de comportamiento establecidas por los pueblos indígenas a las que debería ceñirse cualquier habitante de esa zona; o también la expulsión de las empresas y de los colonos establecidos en territorios indígenas y su reubicación en otras zonas de país que no menoscabaran los derechos indígenas.

Otra de las líneas en la búsqueda de soluciones a la situación del conflicto que ha visibilizado la puesta en marcha de la demarcación de tierras indígenas, es la valoración y el retorno a la historia, en concreto, a la historia legal. Alguna de las intervenciones sugerían la creación de una comisión para recabar los documentos de los títulos de Resguardo firmados con los pueblos indígenas venezolanos; títulos, expone el especialista Wayuu en su intervención, que estaban dentro de Reales Cédulas en las que se demarcaban los territorios indígenas. En este sentido, se reclama, que el Estado tome en consideración los derechos legales adquiridos ya, desde hace siglos, por los indígenas. Unos derechos, se insiste en esta misma intervención, aplaudida por los

asistentes, confiscados por los archivos y silenciados por el debate político y que deben recuperarse.

También en este retorno a la historia como línea para la resolución del conflicto actual por las tierras, se citan las palabras de los antepasados y las canciones tradicionales que orientan a los indígenas de hoy sobre cuáles han de ser las formas de vida a reivindicar para seguir los legados ancestrales. Así, junto a la legitimidad legal de los textos, se esgrime la legitimidad cultural otorgada por los ancestros. La defensa del nomadismo necesario para la práctica de la caza, la pesca, la recolección y el pastoreo; la reivindicación de la naturaleza preservada de las invasiones mecánicas como lugar en el que las culturas indígenas pueden desarrollarse íntegramente; estas son algunas de las voces que hicieron oír varias mujeres –Kariña, Wayuu y Yupka–.

Las líneas de las intervenciones, de los conflictos y de los acuerdos que suscitaron, fueron perfilando la propuesta de fortalecer y exigir una legitimación de los procesos de autodemarcación.

## CONCLUSIONES

Este texto ha podido mostrar el interés del análisis y de la contextualización de las leyes para articular la complejidad de las relaciones sociales, ideológicas y políticas que se articulan en un particular momento histórico.

El período legal entre 1999 y 2005 –que coincide con un nuevo período constitucional y político y con la ratificación, por parte de Venezuela, del Convenio 169 de la OIT– con todas las reconceptualizaciones que se han descrito al nivel de la definición de la identidad indígena, de la territorialidad así como de los conceptos de ancestralidad y tradición nos proporciona un panorama bastante exacto de las formas de articulación del colectivo indígena con las dinámicas del Estado-nación venezolano así como las relaciones al interior de la diversidad indígena venezolana y con la sociedad criolla. Se trata sobre todo de una instantánea del conflicto entre los conceptos legales, que permite dar cuenta, más allá de la valoración de las leyes, de los actuales

procesos de etnogénesis cultural y política indígena así como de recuperación étnica con todo lo que esto está implicando, a pesar de las divergencias al interior de la propia unidad indígena, al nivel de la reivindicación de la historia y de las propuestas indígenas para la transformación de la sociedad.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALBERT, B. (1997) "Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne", *Cahiers de Amériques Latines*, 23.
- ARMELLADA, Fray Cesareo de (1977) "Fuero indígena venezolano", *Revista Moltalban*, 7: 7-423.
- ARVELO-JIMÉNEZ, N.; PEROZO, A.; ZENT, S. (1986) "Frontera económica y territorios tradicionales al Sur del Orinoco", *Boletín Antropológico*, 10: 37-54.
- ASSIES, W. (2003) "Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: las cuentas pendientes" en *Tercera Semana de la Cooperación y la Solidaridad Internacionales: América Latina*. Tolosa [On line: <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/assies.pdf>]
- BARIÉ, C. G. (2003) *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito. Abya Yala.
- BARRENO, L. (2002) *Educación Superior Indígena en América* [On-line: <http://www.iesalc.unesco.org.ve/estudios/estudiosregionales.asp?Reg1=AM%C9RICA%20LATINA>]
- BELLO, L. J. (2005) *Derechos de los Pueblos Indígenas en el Nuevo Ordenamiento Jurídico Venezolano*. Copenhague. IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).
- CABALLERO ARIAS, H. (2007) "La Demarcación de Tierras Indígenas en Venezuela". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 13 (3): 189-208.
- CABALLERO ARIAS, H.; CARDOZO, J. I. (2006) "Políticas territoriales, memoria histórica e identidad: los Yanomami

- ante la demarcación de sus tierras”. *Boletín Antropológico*, 50: 99-129.
- CLARAC, G. (1974-1975) “Reforma Agraria y población indígena en Venezuela”. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 37-46: 203-219.
- CLARAC, G. (1982) “Las comunidades indígenas del país: núcleos fecundos para un proceso agrario autogestionado basado en el ecodesarrollo y el etnodesarrollo”. *Boletín Antropológico*, 2: 35-42.
- CLARAC, J. (1986) “Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación a los grupos indígenas o de origen indígena”. *Boletín Antropológico*, 10: 7-13.
- CLARAC, J. (2001) “Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001). *Boletín Antropológico*, Vol III (55): 335-372.
- COPPENS, W. (1971) “La tenencia de tierras indígena en Venezuela. Aspectos legales y antropológicos”. *Antropologica*, 29: 3-37.
- DE LA FUENTE, A. (2004) “La esclavitud, la ley y la reclamación de derechos en Cuba: repensando el debate de Tannembaum”. *Perspectivas y Debates*, 4: 37-68.
- GARCÍA HIERRO, P. (2004) “Territorios indígenas: tocando las puertas del Derecho” en Surrallés, A. & García Hierro, P. (ed.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague. IWGIA (Documento, 39): 277-306.
- HAMEL, R. E. (1990) “Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo” en Stavenhagen, R & Iturralde, D. (ed.) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México D.F. Instituto Indigenista Interamericano.
- MANSUTTI, A. (2000) “Pueblos indígenas y cambios constitucionales: el caso de Venezuela”. *Boletín Antropológico*, 50: 79-98.

- MANSUTTI, A. (2006) “La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos”. Caracas. *Antropológica*, 105-106: 13-39.
- MEDINA, J.; AGUILAR, V. (ed.) (2006) *Conservación de la biodiversidad en los territorios Indígenas Pemón de Venezuela*. Caracas. The Nature Conservancy.
- OROBITG, G. (2005) “Estado nacional y derechos indígenas en Venezuela. Algunas reflexiones a partir del caso de los indígenas pumé de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 20: 157-190.
- OROBITG, G. (2007) “Crónicas pumé V. Quinta Reunión del Consejo Nacional Indio de Venezuela, 24-26 de Marzo de 2006”. Video. 60’.
- SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (ed.) (2004) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague. IWGIA (Documento, 39)
- VALDEZ, A. (1974) “La dotación de tierras a comunidades indígenas en Venezuela: desde la Colonia hasta nuestros días”. *América Indígena*, XXXIV (1): 215-223.
- WALSH, C. (2002) “Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico” en *Derechos Colectivos y Administración de Justicia Indígena*. Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar  
[On line: [www.uasb.ec/padh](http://www.uasb.ec/padh)]



# CERCANDO LA LIBERTAD. SOBRE ESPACIOS LIBERTARIOS AMERICANOS

Miquel Izard  
Universidad de Barcelona

## PROEMIO

En el programa, supuestamente histórico, de Catalunya Ràdio "El nas de Cleòpatra", (4/02/07), sobre la conquista [yo digo agresión] de América por Castilla, al margen de errores gramaticales –el "especialista" dijo y repitió "enfermetat", castellanismo por malaltia– soltó disparates a mansalva. Mentó una y otra vez la superioridad técnica de los europeos –se refería sólo a la militar, y aludió a canes de guerra– pero omitió enfatizar que en agricultura, astronomía, matemáticas o medicina, aztecas, mayas o incas superaban a los occidentales de mucho. Citó plagas indianas pero no las que llevamos. Una vez más inquiero cuánto durará tan crasa ignorancia y me jode saberlo. Basta ver *Diamante de sangre*, de Edward Zwick sobrecogedora película sobre atrocidades que en Sierra Leona provocan mercaderes europeos de diamantes o armas. Como en el Congo “civilizado” por Leopoldo, los mercenarios logran mayor lucro cortando brazos. Ahora los “progresos” logísticos son más efectivos y otro “avance” es usar cientos de miles de niños soldados. El periodista Adam Hochschild evidenció que la repugnante vesania de los belgas había sido enmascarada por su Historia Sagrada (HS), disfrazándola de altruismo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *El fantasma del rey Leopoldo. Codicia, terror y heroísmo en el África colonial*, Barcelona, 2002, Península, 527. La edición original es de 1998.

El ex presidente -conferencia en Pozuelo de Alarcón (7/02/07)- espetó, entre otras sandeces, “A los extremistas les espantan Quevedo, Cervantes o los Reyes Católicos”; y preguntado por una joven doctoranda respondió: “Todo el mundo pensaba que en Irak había armas de destrucción masiva [...] cuando yo no lo sabía, nadie lo sabía. [...] es un problema que las decisiones hay que tomarlas no a toro pasado, sino cuando está el toro sobre el terreno [...]. Torear con cinco años de retraso, ésa es tarea de los historiadores”.<sup>2</sup> Me malicio que Aznar tiene dificultades con la sintaxis y fue deficiente el enlace con sus servicios informativos; si en las manifestaciones contra la guerra fuimos cientos de miles, parecen abusivos vocablos como “todos” o “nadie”. Pero, puede dormir tranquilo señor presidente, como usted sugiere los historiadores cumplirán su tarea de forma irreprochable y en los manuales, dentro de poco, los Reyes Católicos seguirán sacralizados, a pesar de la Inquisición, su felonía con los de Granada o los sefardís o la agresión a América y usted figurará, no lo dude lo más mínimo, en el altar y/o en el pedestal. Faltaría más.

O es suficiente recordar que arqueólogos de la antigua Roma se interesan sólo por el poder y sus expresiones, excavan palacios y basílicas, murallas y coliseos, pero no les atrae la esclavitud, sin ella no habría funcionado el sistema, y no preguntan dónde y cómo trabajaron millones de siervos, alto segmento de la población.

Al contrario, Martín Ramos *Presentació*, a la investidura de Estela Barnes de Carlotto, presidenta de las abuelas de Plaza de Mayo, Doctora Honoris Causa por la UAB, decía "Recuperar la memoria del pasado significa actualizar lo que no pudo ser en nuestro presente [...] para poder esbozar las vías posibles de evolución que fueron interrumpidas o destruidas y recuperar su posibilidad, haciéndolas nuestras contemporáneas, haciéndolas nuestras".<sup>3</sup>

Antes de seguir bueno será recordar que hay distintas lecturas de un pasado concreto. Ahora se habla de recuperar la memoria histórica y si unos sostienen ser una redundancia, si es lo uno,

---

<sup>2</sup> *El País*, 8/02/07.

<sup>3</sup> *Bellaterra*, 4/10/2005, 9.

también es lo otro, diría que, a la inversa, con excesiva frecuencia la historia bien poco tiene que ver con lo ocurrido.<sup>4</sup>

Clases populares, nativos y/o esclavos solían ser invisibilizados en su época y ahora disfrazados o ninguneados por la HS. En Costa Rica, pongo por caso, se afirma con sorprendente desparpajo que no había gente antes de la llegada de los castellanos, a pesar de las evidencias conservadas en el Museo de la capital. Mientras los llaneros, me ocupé de ellos en trabajos previos, son olvidados o tachados de cuatreros, bandidos, independentistas o realistas. Jorge I. Domínguez defendió su tesis en Harvard que ésta editó, 1980, en inglés.<sup>5</sup> Ve el cimarronaje llanero bandidismo social sólo compuesto por esclavos "al margen de la política". "Saqueaban para

---

<sup>4</sup> El general Franco tuvo la deferencia de cesarme como profesor, 1967, por haber participado en la Caputxinada, donde se constituyó el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad, si bien la de los Andes (Mérida, Venezuela) me acogió en su seno. Regresé americanista y la jubilación me ha sugerido volver al redil del pasado catalán, llevo tres años reuniendo material para una apasionante pesquisa sobre el Largo verano del 36. Con cierto conocimiento de causa puedo exponer mi estupor ante una serie de desatinos: Creciente e insistente sacralización en la academia, prensa o edición de Juan Negrín, para algunos responsable de la derrota final, por subordinarse a los designios de Stalin quien traicionó a la República para alcanzar su pacto contra natura con Hitler. Talante de la 'Ley de Memoria' llevada por el Gobierno al Congreso para su trámite; Amnistía Internacional presentó un informe muy crítico al respecto por abarcar, incluso, disposiciones contrarias a la legislación internacional, obviar los derechos humanos y obstaculizar los de las víctimas. En contubernio con lo anterior, exposición La primavera republicana en el Museo de Historia de la Ciudad, del Ayuntamiento de Barcelona, mero derroche, fasto, pompa y oropel, puro espejismo, por la cantidad de lunas, con escasa información e incluso algún error de bulto. Por todo ello me atrevo a reiterar lo que tantas veces he sostenido en clase: la memoria que nos quieren embutir nada tiene que ver con el pasado, pero sí con la historia, que, porfío, llamo sagrada, adulteración de lo ocurrido, delirio sobre el ayer al servicio de espurios intereses bien actuales.

<sup>5</sup> Hay traducción: *Insurrección o lealtad. La desintegración del Imperio español en América*, México, 1985, FCE, 301.

sobrevivir, y su búsqueda de libertad fue definida como delictuosa por el estado. [...] se consideraban honorables, y eran admirados por los esclavos" (58). En la segunda mitad del 18 "los esclavos cimarrones eran una parte integral y reconocida del contrabando [... la mayoría] de la mercancía [...] se obtenía saqueando las plantaciones de cacao [y] los plantadores [en especial] en el último decenio del siglo 18, hicieron verdaderos esfuerzos para erradicar las comunidades de esclavos" (59). Pero en página siguiente afirma de forma pasmosa, "Las comunidades de esclavos cimarrones [...] para sobrevivir, habían de encontrarse en zonas casi inaccesibles, lejos de los centros económicos, sociales y políticos de las colonias". Por lo que no se entiende cómo diantre saqueaban.

Adelina Rodríguez Mirabal ve llaneros como protagonistas pero no logra desenmarañar su rol,<sup>6</sup> los tiene por "gentes de todas las etnias fugitivos del norte" (81), para quienes "el llano se había convertido en la vía expedita de la libertad" (102); pero de inmediato puede transfigurarlos, forajidos no eran, pues toda la vida del llanero "gira en torno del hato" como "peón por excelencia de los hatos" (83), no sólo para cancelar deudas sino también "en virtud del hostigamiento a que eran sometidos por las cuadrillas y campos volantes al servicio de los grandes criadores quienes vigilaban el *orden* en la sabana" (84). Al final pareciera volver al primer juicio, cita el incremento de "esa población volante, desarraigada de la tierra y sin medios de subsistencia [sic] que deambulaban por el llano". Cuando la oferta de herbívoros era abrumadora, chigüires por citar una sola. Otra confusión surge al tipificar la fauna europea: o la introdujeron los ganaderos o descendía de "orejanos", casi siempre se inclina por aquélla, pero cita también la segunda apodándola "arribañamiento" y añade "Las condiciones reales de existencia (condiciones materiales) del llanero venezolano, lo conducen al abigeato como vía para asegurar [sic] la subsistencia". La disquisición no es banal, los cimarrones serían en un caso cuatreros o, en el otro, cazadores.

---

<sup>6</sup> *La formación del latifundio ganadero en los llanos de Apure, 1750-1800*, Caracas, 1987, Academia Nacional de la Historia, 371.

Para Adelpho Monjardin,<sup>7</sup> "Sin fe, ni ley constituían un agrupamiento heterogéneo de hombres semisalvajes, cuya alimentación era exclusivamente carne secada al sol y cargada en tiras bajo la silla para que quedase salada con el sudor del caballo. Bárbaros sólo conocían el derecho de la fuerza, bravos seguían a los jefes con ilimitada confianza, luchaban instintivamente sin planos, sin preparación o cosa que permitiese deslumbrar ideas de orden de conexión de comando". Pérez Ochoa habla sólo de cuatreros, bandoleros, vagabundos o patriotas, jamás de cimarrones.

## 1. SIN DUDA ALGUNA

Una primera certeza es que, en América y 1492, la textura económica y social era antagónica de la del Viejo Mundo. Cerca de un 85% del ámbito cobijaba casi la mitad del censo en las que llamo naciones autosuficientes o armónicas: libertarias –los agresores con frecuencia las tacharían de pueblos “Sin dios, rey, ni ley”–; gozaban de una cultura hedonista y ociosa (alcanzar el máximo placer posible mediante los sentidos, era el eje generatriz de sus vidas), pero, a la vez, su frugalidad material implicaba necesitaran bien poco y desdeñarán lo superfluo; nómadas en potencia, por conveniencia o gusto, podían desplazarse más o meno lejos sin mayor dificultad; por ética -basada en solidaridad, reciprocidad y cooperación- eran hospitalarios y generosos (bastaría recordar por qué en USA se conmemora el “Thanksgiving”).<sup>8</sup>

El resto, el 15%, albergaba la otra mitad, en estados excedentarios, parecidos a los europeos, sociedades de clases que implicaban explotación y represión, estado y religión; pero, a

---

<sup>7</sup> *Bolívar e Caixas - Paralelo entre duas vidas*, Rio de Janeiro, 1907, Biblioteca do Exército, 650 citado por Eduardo Pérez Ochoa que lo reseñó "Gauchos y llaneros en la independencia", *Boletín de Historia y Antigüedades*, Bogotá.

<sup>8</sup> Dar bibliografía sobre el tema requeriría muchísimo espacio y me limitaré a *El legado indígena. De cómo los indios americanos transformaron el mundo*, de Jack Weatherford, Barcelona, 2000, Andrés Bello, 312.

muchos niveles, cultivo, arquitectura, técnica o arte eran mucho más sofisticadas que éstos.

Es la segunda que, concluyendo la Edad Media, en Castilla y luego en otros reinos coincidieron –y no fue casual– comienzo de la expansión atlántica que supuso agredir África y América e inicio de la implantación definitiva de lo que, para entendernos, llamaré modo de producción capitalista.

La tercera es que asaltar América fue una canallada –por el rol jugado por los canes como animales de guerra, torturadores y verdugos– centrada en saqueo –expolio de miles de toneladas de plata–, etnocidio –la hecatombe– o racismo –menosprecio de los otros–, también implicó una perturbadora alteración territorial, humana y cultural en los demás continentes, basta que recordemos la atroz e inaudita trata que afligió a millones de africanos.<sup>9</sup>

La cuarta es que Occidente, en los 300 años iniciales de la arremetida, no conquistó gran cosa más que un 15% de América, estados excedentarios, algunas antillas y estrechas franjas en parte de las costas marítimas y fluviales.

Y la quinta es que el capitalismo apropiativo, productivista y ecocida –que eclosionó en buena parte con la explotación colonial–

---

<sup>9</sup> La atrocidad Castilla la venía perpetrando desde hacía muchas décadas, la mal llamada reconquista, el asalto a las Canarias, ambas para saquear, esclavizar o masacrar o el impúdico quebrantamiento de todo lo pactado al rendirse Granada consumado por Isabel, bien llamada la Católica, y su cómplice el cardenal Cisneros que incluso arrasó la biblioteca, capaz la mejor de Europa, en especial por sus manuscritos sobre astronomía, matemáticas o medicina. Una vez más constato que manejan más información los creadores que los cronistas. Para citar un solo caso, A la sombra del granado, novela del pakistaní Tariq Alí (Barcelona, Edhasa, 1993. Sobre la canallada en sí, me limito al apartado “La destrucción de los indios del área Caribe” de Yves Bénot, memorando lo que dijera Colon, en 1494, “Un perro hace aquí gran guerra hasta el punto que nosotros estimamos que son iguales a 10 hombres y que los necesitamos mucho”. Y que en marzo siguiente “Tuvo lugar la primera gran batalla, en Vega Real, con muchos muertos y unos seiscientos prisioneros enviados a España como esclavos”. Marc Ferro (Dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, 2005, La esfera de los Libros, 1051. Citas en 51 y ss.

fue rechazado por muchos, acosados con pretextos materiales, raciales, religiosos o sexistas y que porcentajes notables huyeron del espacio opresor, repulsivo y vejatorio. Secuela de ello, indios y blancos, negros o mestizos abandonaron haciendas, filones o plantaciones y cantidad de europeos prefirieran cruzar el charco y ensayar rehacer sus vidas en las enormes extensiones interiores indianas.

## 2. CONSECUENCIAS VEROSÍMILES

Concretas y precisas circunstancias se manifestaron en el hemisferio occidental resultado de lo dicho:

En las Indias de Castilla el grupo humano mayor y el más perjudicado, los nativos, padecieron abusos, explotación laboral, hambre y enfermedades, lo que degeneró en la mentada hecatombe y escasez de mano de obra. Para sustituirla se recurrió a esclavizar nativos de las periferias indianas y, cada vez en mayor cantidad, africanos, si bien segmentos notables de los mismos, lo repito, huyeron, pues su máximo anhelo era recuperar la libertad perdida.

En España- parte de hostigados por el Santo Oficio –judíos, gitanos, mujeres tachadas de brujas o varones de sodomía, moriscos, “herejes” y tanto satanizado por zurdo o pelirrojo–, más los incapaces de respirar la enrarecida atmósfera de pavor y delación optaron así mismo por emigrar, al margen de la ley, cooperando a la decadencia y a la caída demográfica. Un panorama que se podría sintetizar con una oración, imperio de la picaresca.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> También es voluminosa la bibliografía sobre el Santo Oficio, me limito a algún autor que ayuda a captar esta atmósfera viciada e irrespirable: Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981, Crítica, 347; Juan Blázquez Miguel, *La inquisición en América (1569-1820)*, [Santo Domingo], [1994], Corripio, 290; Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia (1478-1530)*, Barcelona, 1976, Península, 306; Leonardo A., Vega Umbasia, *Pecado y delito en la colonia. La Bestialidad como una forma de contravención sexual (1740-1808)*, Bogotá, 1994, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica; Tomás y

En el resto de América el grupo mayor y más perjudicado fueron en una primera y corta etapa penados blancos, *servants* o *engagés*, irlandeses, papistas, hugonotes o “vagos”, y en una segunda etapa africanos. Parte de los cuales también se esfumaron en islas que Castilla llamaba, de forma bien absurda, inútiles o en el interior del Continente.

Linebaugh y Rediker detallan la multitud de gente que, forzada o no, cruzaron el Atlántico Norte, rechazaron el remate de la revolución burguesa y, solos o en connivencia con nativos y africanos, se agruparon en ámbitos cimarrones.<sup>11</sup> Aludiré en primer lugar al intento inglés de atacar Nicaragua, 1780, para fragmentar las Indias. Citan los que llaman sin cesar *mosquito*, nativos que en el siglo 17 habrían acogido bucaneros y esclavos huidos o sobrevivientes de naufragios; eran armónicos y los quehaceres siempre se realizaban de forma colectiva. Conzemius opinaba "no tienen interés alguno por la acumulación de propiedades, por lo cual no trabajan para conseguir riquezas. Viven en la más perfecta igualdad y en consecuencia no se sienten impulsados a la laboriosidad por ese espíritu de emulación que, dentro de la sociedad, conduce a un enorme e inagotable esfuerzo. Dado que se sienten satisfechos con sus sencillos medios, no muestran deseo alguno de emular hábitos u oficios de los colonizadores; por el contrario, parecen observar sus herramientas y sus costumbres con un sentimiento de piedad o desprecio". Para un oficial de la expedición: "los indios tienen el concepto más elevado de libertad". Y los negros que la formaban debían hallarse permanentemente dentro de los fuertes, pues en caso contrario huían. De una expedición por el San Juan de 2 000 soldados de este color, sólo regresaron 100.

También evocan que el motín de la *Bounty*, 1789, ocurrió durante un viaje circundando el planeta buscando en el Pacífico comida, árbol del pan, para alimentar esclavitudes que en América producían calorías, azúcar, para los proletarios de Europa.

---

Valiente et alii, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, 1990, Alianza, 213.

<sup>11</sup> Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, 2005, Crítica, 479.

Detallan quienes fueron expulsados o evadidos de Europa, rurales desposeídos de bienes comunales, raptados, *vagos*, *herejes*, *brujas*, piratas, irlandeses, gitanos, soldados, marineros, corsarios, pícaros, mendigos y presidiarios, los más condenados a una esclavitud temporal, los "servants".

En cuanto a esclavos africanos. Pormenorizan la guerra de cimarrones, Jamaica de 1720 a 1730, y los asaltos de éstos a las plantaciones para liberar esclavos y llevarse ganado o herramientas. Charles Leslie, en un escrito de 1739 decía que habían "aumentado hasta tal punto, como para hacer en muchas ocasiones que la isla temblase". Estaban en contacto con Madrid, a través de Cuba, "ofreciéndose a entregar a España la isla cuando la hubieran conquistado, con la condición de que los españoles les garantizaran la libertad". Hubo rechazo similar en las profundidades de Surinam o un largo ciclo de desasosiego en el Caribe de 1730 a 1750, con complots, revueltas y guerras que azotaron las colonias de Inglaterra, Francia, España, Holanda y Dinamarca, de Caracas a Boston. La mayoría en plantaciones con africanos, pero también en otras zonas (en New York marinos hispanos) y otros protagonistas (soldados irlandeses). La magnitud de la insurrección fue extraordinaria, se superaron los ochenta casos, capaz seis o siete veces más que las de los doce años anteriores a 1730 o doce después de 1742. El "espíritu de libertad" entró en erupción una y otra vez en casi todas las sociedades esclavistas de América, en especial allí donde se encontraban los esclavos *coromatís*.

Mucho esclavo llegado a Nueva York tenían un historial problemático por lo que de ellos se habían deshecho plantadores caribeños. Detallan la conspiración en Antigua, 1735, de siervos de lengua akan y otros ya de lengua criolla. Reseñan vínculos entre esclavos y libres trabajando en los muelles de Nueva York, respondiendo los comerciantes reestructurando la compra, así prefirieron irlos a buscar directamente a África.

Los rebeldes de Nueva York esperaban ayuda de París y, en especial, de Madrid. Citan reales cédulas de 1733 y 1740 ofreciendo emancipar a los esclavos que huían de colonias británicas. Las autoridades de Nueva España en Florida cumplieron su promesa, construyendo al norte un poblado de cimarrones llamado Gracia

Real Santa Teresa de Mose, con cien prófugos de Carolina que debían defender la frontera. España usó agentes, marineros pongo por caso, para excitar motines y pensaba atacar Carolina del Sur, 1742, infiltrando en zonas rurales una fuerza de "negros que hablan todos los distintos idiomas" y prometiendo tierra y libertad.

La revuelta de Tacky, 1760, que duró un año y fue para el historiador y plantador Edward Long, "más impresionante que ninguna de las conocidas hasta entonces en las Indias Occidentales" estuvo vinculada a la rara religión akan, ya prohibida en 1696, los alzados recurrieron a tácticas guerrilleras, murieron 60 blancos y 350 esclavos en el frente o suicidándose al fracasar, tras someterla hubo 100 ejecuciones y desencadenó, en Jamaica, otra oleada de oposición a la esclavitud.

Luego siguieron muchas más, en Bermudas y Nevis (1761), Surinam (1762, 1763), Jamaica (1765, 1766, 1776), Honduras Británica (1765, 1768, 1773), Granada (1765), Montserrat (1768), Tobago (1770, 1771, 1774), San Vicente (de 1769 a 1773), Santa Cruz y Santo Tomás (1770 y ss) y Saint Kitts (1778).

Las hambrunas de 1728/1729 y 1740/1741 implicaron diásporas de miles de irlandeses. Alguno participó, marzo de 1736, en la "conspiración de la cuerda roja", Savannah, Georgia, cuando "criminales" irlandeses pensaban unirse a indios nómadas o al germano-cherokee Christian Gottlieb Priber y a su *ciudad de refugio*, una sociedad libertaria agrupando *servants*, africanos huidos y nativos.

Relacionan muchos motines de reclutas y marinos y varias asonadas urbanas. Así la de proletarios de Nueva York, 1741, que aprovechó las experiencias de conspiradores en algunas factorías de la trata, como Costa de Oro, en chozas de Irlanda, en un destacamento militar de La Habana, en plantaciones de azúcar o en cimarroneras de Jamaica. Así como el rol de radicales urbanos de la Metrópoli que tenían un soberbio punto de encuentro, la cárcel. Citan motines en 1780, cuando ex esclavos americanos y otras gentes sitiaron Newgate, con la participación de Ottobah Cugoano, de Costa de Oro, que fue esclavo en la isla de Granada, era abolicionista, predicador y escritor, defendía a los aborígenes americanos, porfiaba en que los africanos eran personas "nacidas libres", o decía que avaricia, agiotaje y propiedad privada

fomentaban la esclavitud. Añadía "Iglesia significa un conjunto de personas; pero, en general, se llama así a un edificio".

769 cuchilleros de Sheffield pidieron, 1789, el fin de la esclavitud al Parlamento. Alguien exigía sufragio universal masculino o, 1802, se destapó la Conspiración de los Despard, juntando campesinos privados de comunales o artesanos víctimas de la revolución industrial. En el juicio, el fiscal pidió la pena de muerte para él por su "torpe esquema de igualdad impracticable" y sus "principios de igualdad universal, salvajes e igualitaristas". El concepto de libertad al que Despard aludió en su discurso en el cadalso algo debía a aquéllos que tenían "los más elevados conceptos de libertad: los indios mosquito de la costa de Nicaragua". El fue ajusticiado en 1803, pero su esposa Catherine sigue siendo una sombra (una mujer), dentro de otra sombra (una mujer negra), que está dentro de una sombra mayor (una mujer negra revolucionaria).

Denmark Vesey, nacido, 1767, en Saint Thomas, había sido esclavo en Santo Domingo, marino y metodista, estudió con los moravos y aprendió diversos idiomas. Se estableció en Charleston, devino líder de la comunidad de negros libres y de la iglesia metodista e inspirado en la revuelta de Haití, distribuía panfletos proponiendo la insurrección de las esclavitudes. En 1820 los propietarios de las plantaciones consiguieron que se aprobara una ley contra las "publicaciones incendiarias".

Citan así mismo a Robert Wedderburn, nacido en Jamaica de esclava y plantador, personalidad ignorada en estudios históricos o, en todo caso, vista de forma errónea. Piensan que no fue sujeto adecuado para la historia social, ni para la de la esclavitud. En aquélla, figura, de hacerlo, como criminal y pornográfico. En ésta como intrigante insensato. Pero para nuestros autores "fue [...] actor estratégicamente fundamental para la creación y propagación de tradiciones revolucionarias, un intelectual orgánico del proletariado atlántico".

Han rescatado del olvido a otro revolucionario, Thomas Spence, que viajó a Londres, 1792 y se interesó por asuntos del Atlántico, en especial los marineros, nativos indios y afroamericanos, que podían jugar destacado rol en un estallido subversivo a escala mundial. En *The Reign of Felicity* (1796) un diálogo encaraba dos personajes sosteniendo uno que los indios son los "únicos hombres

libres que quedan en la faz de la Tierra"; otro explicaba que éstos, a diferencia de los trabajadores europeos "no estaban deformados por la costumbre de la esclavitud". Spence precisaba, como ya había opinado Gottlieb Priber, que los aborígenes americanos ejercían cierta atracción sobre siervos y trabajadores privados de derechos por culpa del imperialismo europeo y les ayudarían a avanzar hacia la liberación. Sabía de colectivos de las tres etnias entre los seminolas en el sureste de los actuales Estados Unidos.<sup>12</sup> En *The*

---

<sup>12</sup> Gabriel Izard de la UAEM, Cuernavaca, lleva un tiempo estudiando los seminolas y me ha proporcionado una bibliografía mínima: ARGUETA, A. y otros, 11(8/1990) "Kikapú: cazadores rituales", *México Indígena*. BATEMAN, R. B. (1990) "Africans and Indians: a comparative study of the Black Caribs and Black Seminole", *Ethnohistory*, 37. CERUTTI, M. (coord.) (1987), *El noreste. Siete estudios históricos*, Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León. COVINGTON, J. W. (1993) *The Seminoles of Florida*, Florida: University Press of Florida. FABILA, A. (1945) *La tribu kikapoo de Coahuila*, SEP, México. GIBSON, A.M. (1975) *The Kickapoos. Lords of the Middle Border*, Oklahoma: University of Oklahoma Press. GIDDINGS, J. (1958) *The Exiles of Florida*, Columbus: Foster & Co. HANCOCK, I. (12/1989) "The Black Seminoles of Brackettville, Texas", en *The World 1. The Texas Seminoles and their Language*, Seminole Scout Association, Austin, 1992. MAGER HOIS, E. A. (2004) *Lucha y resistencia de la tribu kikapú*, México: UNAM. MORAL, P. del, (1999) "La frontera heroica: kikapús, mascogos y seminolas", en VALENZUELA, J. M. (coord.) (2004) *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana: El colegio de la Frontera Norte. *Tribus olvidadas de Coahuila*, CONACULTA/Gobierno de Coahuila. "De Florida a Coahuila: la historia de los mascogos y Seminole Blacks", en VALDÉS, MMULROY, KEVIN, (1993) *Freedom on the border. The Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila, and Texas*, Lubbock: Texas Tech University Press. PORTER, K. (1996) *The Black Seminoles. History of a Freedom-Seeking People*, Gainesville: University Press of Florida. RODRÍGUEZ, M. (1995) *Historias de resistencia y exterminio. Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*, México: CIESAS-INI. STURTEVANT, W. C. (1963) "Seminol myths of the origin of races", *Ethnohistory*, 10. THIBONY, SCOTT (1991) "Against All Odds, Black Seminole Won Their Freedom", *Smithsonian*, vol. XXII. WOODHULL, F. "The Seminole Indian Scouts on the Border", *Frontier Times*, 15, n° 3.

*Giant Killer* (1814) llevaba a cabo una apasionada defensa de las tierras de los cherokees.

Se calcula que, aprovechando las hostilidades entre secesionistas de las Trece Colonias e Inglaterra, unos 42 000 marineros desertaron de barcos de guerra entre 1776 y 1783. Y Julius Scott evidenció contactos asiduos entre éstos y esclavos en ciudades portuarias intercambiando información sobre abolición de la esclavitud, insurgencias, o similares. Una cuadrilla variopinta, con un irlandés largirucho, atacó naves inglesas y gringas en el Caribe, al parecer aliados con el nuevo gobierno de Haití.

Por otra parte tanto la Metrópoli como los secesionistas prometieron la libertad a los esclavos que lucharan en su bando y al final de la guerra Gran Bretaña se enfrentó con miles de manumitidos con los que no sabía qué hacer y muchos de ellos terminaron en Belice abandonados a su suerte.

La indagación de los profesores Linebaugh y Rediker si, por una parte, lo acabo de señalar, informa a plenitud sobre desplazamientos de África y Europa hacia América, los más forzadas y acerca de las diversas formas para agruparse las víctimas o sus rechazos y revueltas, por otra parte nos sugieren cantidad de pistas para pesquisar temas parejos en el Atlántico sur y entre la Península Ibérica y las Indias, cuestión sobre las cuales algunos de nosotros ya llevamos bastante tiempo investigando.

### **3. CONJETURA O PRESUNCIÓN**

A cuantos, africanos o europeos, se escabulleron en territorios, para ellos ignotos, de América, les debía resultar difícil, sino imposible, sobrevivir pues lo ignoraban todo de la flora comestible a cómo aprovechar recursos u orientarse; podían morir de sed en una selva colmada de lianas de agua. Lo más conveniente, apropiado y sensato era entreverarse con tanto nativo autosuficiente: evoquemos alguna de sus peculiaridades culturales, curiosidad o solidaridad, hospitalidad o generosidad, suponiendo todo ello una notable reorganización territorial. Memoremos indios blancos o

garifunas en Antillas y coras, huicholes o yaquis en el septentrión de la Nueva España.<sup>13</sup>

Seguimos sin ponernos de acuerdo sobre que calificativo conviene a estas nuevas sociedades amalgamadas. Hay quien se inclina, yo mismo, por cimarronas. Pero encaramos una chusca paradoja, en el norte el adjetivo se aplica a personas que huyen y al cuadrúpedo, se le llama orejano; en el sur es a la inversa. Hay otros epítetos, alguno regional, cumbe, palenque o quilombo, este con un significado jocoso en Argentina.

En todo caso, porfío, estas sociedades, llamémoslas como sea, eran –y son algunas todavía–, nuevas –todas las comunidades humanas nacieron en algún momento, pero de la mayoría de las cimarronas podemos dar la fecha, aproximada–; abiertas –crecen más por la llegada de nuevos huidos, llevando novedades ideológicas o culturales que por razones vegetativas–; resistentes –todos sus miembros tienen en común rechazar la propuesta occidental– y alternativas –a partir de experiencias bien distintas están recreando sin cesar la sociedad libertaria original.

De cualquier modo en todas ellas la mezcla étnica y cultural es total y no padecen ni marginación, ni exclusión.<sup>14</sup>

Aventuro una tipología cimarronera: isleña, Puerto Rico o Santo Domingo; selvática, parecería que la primera surgió en Panamá, c 1529, de indios y morenos, y enumeraría las de la Costa Atlántica de América Central o las de la enorme Amazonía; logística, así Santa Teresa de More al norte de la Florida; y llanera o sabanera, en donde hallaron refugio cuadrúpedos de Europa, caballo o vacuno, evadidos de haciendas o huestes castellanas, y si los primeros dieron mucha más movilidad, e hicieron menos vulnerables a los escabullidos se les llame cangaceiros, gauchos, huasos, llaneros o villistas, pues a los del norte de México sólo se los conoce con el adjetivo, cuatreros, que les endilgaron los

---

<sup>13</sup> Cfr, Izard “La encrucijada antillana”, *Boletín Americanista*, 49(1999), 175-195 y “Poca subordinación y menos ambición”, *Boletín Americanista*, 42-43 (1992-1993), 159-182.

<sup>14</sup> Escribí hace años un estado de la cuestión con la bibliografía básica, “Ensayando neutralizar el olvido. Sobre el cimarronaje americano”, *Historia Social*, 44(III, 2002), 125-146.

propietarios. El aprovechamiento de los rumiantes, cazarlos para un asado u organizar hatos de rodeo para comercializarlos, generó estrambóticas y emblemáticas polémicas sobre la propiedad. Así mismo es paradigmática la manipulación del pasado de gauchos o llaneros.<sup>15</sup>

Tengo también alguna duda; en el interior de Brasil, esclavos fugados consiguieron estructurar un complejo estado, Palmares, que aguantó durante un siglo encarnizados ataques de las tropas lusas, pero al final fue derrotado y demolido. Al contrario comunidades de quilombolas, del Epecurú o tantas y tantas, mantienen su identidad a pesar de intentos sin fin para liquidarlas, de cazadores de esclavos huidos a fazendeiros, de multinacionales mineras a misioneros cristianos. El dilema es cuál de las dos alternativas tiene más posibilidades. En todo caso, en el Museo Emili Goeldi, de Belem do Pará, puede leerse un pensamiento de Mahatma Gandhi, “La naturaleza puede satisfacer todas las necesidades de la gente, pero no su ambición”

#### 4. COLOFÓN

La cultura de los antillanos sorprendió a viajeros, marinos, misioneros o comerciantes franceses.<sup>16</sup> Sus relatos, desaprobándola o loándola dejaron perplejos a muchos estudiosos, así Montaigne y, más tarde a los ilustrados, Rousseau y otros, que forjaron la idea del buen salvaje e imaginaron que la humanidad tenía una esperanza si retornaba al principio, cuando la maldad del poder todavía no lo había contaminado todo. Influyeron en mucha más gente; Linebaugh y Rediker citan radicales urbanos, entre ellos los Despard, inspirándose en los miskito y él ajusticiado, 1802, “por su torpe esquema de equidad y principios de salvaje igualdad

---

<sup>15</sup> Véase apéndice.

<sup>16</sup> El amigo Pepe Bracho, especialista en música como vehículo de resistencia de los afrovenezolanos, suele decir, “Todo caribeño sabe de modo más o menos intuitivo que, en última instancia, la única posesión segura que la resaca de la historia le ha dejado es su paradójica cultura”.

universal”. Más tarde, a través de Reclus y otros eruditos bakuninistas, la reflexión influyó a libertarios ibéricos y ayudaría a entender la utopía ácrata que éstos intentaron erigir en el largo verano del 36.<sup>17</sup> La tentativa fue frustrada por defensores del sistema: Stalin, Hitler, Mussolini, Franco o gobiernos *democráticos* de París o Londres. Y ahora, otros sicarios del capitalismo arrasan la selva y dejarán a quilombolas o miskito sin solar, han convertido las antillas en paraísos de artificio para que los aburridos esclavos, de la compra con tarjeta de plástico, piensen que han llegado al edén, han cercado con alambradas los pastos de las sabanas para que los cimarrones de a caballo no tengan por donde galopar

## APÉNDICE. INSURGENTES, LIBERALES Y REALISTAS

En todas las Indias proliferaron revueltas de los explotados contra el intento de hacerles trabajar aún más —el excedentismo buscaba mayores beneficios— en detrimento de ejercer los pocos restos que habían podido salvar de su cultura hedonista y lúdica. Crecieron doquier en la segunda mitad del 18 y recordaré algunas, en Nueva España, donde eran continuos y constantes los conflictos de intereses entre comerciantes de su consulado y los gaditanos, en julio de 1766 y en Guanajuato, 6 000 personas trataron de tomar por asalto la tesorería protestando contra nuevos impuestos al maíz, harina, carne y algodón, contra el enganche en la milicia y por la caída de los salarios mineros. Un año después la misma Guanajuato, fue escenario de asonadas por la expulsión de los jesuitas, participando así mismo indios de Pátzcuaro y Uruapan.

---

<sup>17</sup> Para citar un solo ejemplo Pons Prades recuerda lo que les decía en la Escuela racionalista el geólogo Carsí Lacasa, “Hay que laborar para que se establezca una saludable armonía del hombre con la Naturaleza [...] primer paso hacia la armonía universal, que es la gran meta que no hemos fijado quienes creemos que el hombre nace bueno y que la comunidad tiene la obligación moral de hacer todo lo que esté en su mano para que cada día que pase sea mejor”. *“Notas biográficas”, Fem memòria per fer futur*, Barcelona, 2005, UPC, 7-26.

En el mismo virreinato hubo inseguridad en el norte por la resistencia nativa, en especial en Chihuahua.

La real cédula de *Gracias al sacar*, trajo notables enfrentamientos, en Venezuela, entre pardos ricos y mantuanos. Mientras en Quito, 1765, hubo alborotos en los barrios "miserables" contra más presión fiscal.

La revuelta de Tupac Amaru, 1780-1781, Alto Perú, fue quizás la más emblemática, pero Núria Sala evidenció que hasta 1810 se repitieron sin cesar por toda la sierra;<sup>18</sup> en Nueva Granada, se alzaron, 1780-1781 así mismo, los Comuneros del Socorro; y en Venezuela estalló, 1794, el rechazo llanero a las Nuevas Ordenanzas, más represivas, y en Coro, 1795, lo que algunos tienen por la primera revuelta moderna, de esclavos que producían fuera de la plantación, contra la alcabala y el pago en metálico; jacobinos, exigían el fin de la esclavitud, influidos por lo sucedido en Haití.

En efecto, en las Indias de Castilla el definitivo despegue capitalista suponía más demanda europea e indiana de plata y bienes, de azúcar a añil, apogeo de la trata africana, mayor presión sobre los productores, libres o siervos, y sobre las fronteras provocando la encarnizada defensa de su tierra de cimarrones y nativos. A la vez, se multiplicaban conflictos de intereses con Francia, Holanda o Inglaterra. En el ámbito, si el Reformismo borbónico trajo pocos beneficios para la Corona, generó mucho malestar social por este propósito, fallido, de reconquista y un fiasco en lo material. Pero, mayor explotación y alienación, desenlace de la ilustración, incluyó notable auge cualitativo y cuantitativo de las oposiciones y las revueltas.

En la futura Venezuela –colonia atípica como todas pues ninguna, estudiada a fondo, concuerda con el espejismo imaginado por la Historia Sagrada colonialista inventada por los apólogos metropolitanos– escasa de los metales llamados preciosos que enloquecían a los occidentales, por la lógica productivista de la época se puso en marcha una impactante economía de plantación, en la que miles de esclavos producían edulcorantes, estimulantes y materias primas. La perversión del sistema provocó creciera el

---

<sup>18</sup> *Y se armó el tole tole*, Ayacucho, 1996, Instituto J.M. Argüedas, 320.

número de los que se refugiaban en el Llano, no solo africanos, que se resistían a la bellaquería, además, gentes de otras etnias con suficiente sensibilidad como para rehusar la mefítica asfixia emponzoñando una colectividad que giraba alrededor de la forma más vil de explotación laboral. Por ello, la oligarquía execraba la cimarronera que le privaba de su mano de obra y devenía muy mal ejemplo para todos.

Por añadidura, en la colonia había enfrentamientos de clase y de casta, irreductibles e innegociables. Y el círculo de navegación antillano que, al margen pero no contra la ley, habían puesto en marcha los holandeses con miles de naos circunnavegando el Caribe, con mercancías de todas partes, también trajo nuevas ideas, protoliberalismo –excrecencia de la ilustración– sacralizando el crecimiento; desafío al mismo, que estalló en París el 14 de julio de 1789; secesionismo criollo en las Trece Colonias, inspirando el liberalismo autóctono; y la negación global, que no individual, de la esclavitud en Saint Domingue, 1792, germen de Haití implicando que, entre los plantadores, el miedo deviniera pánico.

En 1775, la crisis del cacao, caída del precio en Amsterdam del llamado “Caracas”, supuso que lo oligarcas decidieran pasar al café, pero, mientras conseguían las primeras cosechas, intensificaron sus entradas en el Llano para cazar orejanos y comercializarlos en las Antillas, provocando choques con cimarrones que luchaban empecinadamente para conservar la libertad recuperada. La revolución francesa atemorizó a los propietarios y provocó una escisión entre los ilustrados que, simplificando, devinieron conservadores o liberales y fue una secuela la revuelta, mentada de las esclavitudes de Saint Domingue. Potentados de Caracas pergeñaron, 1794, las nuevas Ordenanzas del Llano pensando podían eliminar a los libertarios de la sabana tachándolos de bandidos o cuatreros. Prueba del talante de aquéllos son los festejos enervorizadas –la HS miró de escamotearlos– organizados en Caracas, “Público regocijo por la Feliz instalación de la Suprema Junta Central”, celebrando la batalla de Bailén, una peripecia hispanista y fernandista evidenciado no querer acatar a José I y menos a Napoleón, con toques de campana, tedeums, rogativas públicas, iluminaciones y teatro.

En 1810, la aparente victoria total de Bonaparte, acarreó discrepancias entre los notables criollos y la mayoría decidió declarar la independencia, de José I, sin duda alguna, suponiendo pugnas entre caraqueños, querían mandar, y notables provinciales, los de Valencia en primer lugar. Enviar las fuerzas represivas para someterlos favoreció que miles de esclavos tomaran la solución más cuerda, dejar las plantaciones y resguardarse en el Llano, incrementando de forma notable el número de cimarrones, que a partir de ahora, en la pertinaz defensa de su territorio y su cultura, intervinieron de forma destacada en las complejas contiendas, llamadas de la independencia, derrotaron estrepitosamente a Bolívar, 1814, cuando éste bajó al Llano para recuperar los esclavos evadidos, o a las tropas metropolitanas a partir de 1817 que, entre otras cosas, necesitaban liquidar una experiencia intolerable, la colonia se había convertido en un nuevo Haití. Adictos a la Metrópoli o liberales, más o menos autoctonistas, trocaron más de una vez de bandera, al contrario de los centauros de la sabana defendiendo algo irrenunciable para ellos, la emancipación personal. Empeño y tenacidad que el sistema no podía consentir en absoluto, por ello mando disfrazar los acontecimientos de forma grotesca e inconcebible a una HS comisionada para probar que su poder es de tal magnitud que puede obligarnos a comulgar con ruedas de molino.<sup>19</sup>

Mientras, en Cádiz se discutía sobre la situación de los nativos y sobre la esclavitud y lo que se legisló ayudaría a entender que la oligarquía criolla acabara inclinándose por la secesión. La “Pepa”, elaborada en esencia por peninsulares conservadores ante la problemática social (contra liberales radicales) era demasiado audaz para los beneficiarios de la realidad indiana.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Versión algo más detallada en mi “Manipulando la memoria y ninguneando a la mayoría”, Waldo Ansaldi (coordinador), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Buenos Aires, 2004, Ariel, 313-326.

<sup>20</sup> Cfr. Mario Rodríguez, *The Cadiz experiment in Central America, 1808 to 1826*, Berkeley, 1978, UCP, 316.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANSALDI, W. (coord.) (2004) *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Buenos Aires.
- ARGUETA, A. y otros (8/1990) "Kikapú: cazadores rituales", *México Indígena*, 11.
- BATEMAN R. B. (1990) "Africans and Indians: a comparative study of the Black Caribs and Black Seminole", *Ethnohistory*, 37.
- BENNASSAR, B. (1981) *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1994) *La inquisición en América (1569-1820)*, Santo Domingo.
- CERUTTI, M. (coord.) (1987) *El noreste. Siete estudios históricos*, Monterrey.
- COVINGTON, J. W. (1993) *The Seminoles of Florida*, Florida: University Press of Florida.
- DOMÍNGUEZ, J. I. (1985) *Insurrección o lealtad. La desintegración del Imperio español en América*, México.
- FABILA, A. (1945) *La tribu kikapoo de Coahuila*, SEP, México.
- FERRO, M. (Dir.) (2005) *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid.
- FERRO, M. (Dir.) (2005) *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid.
- GARCÍA CÁRCEL, R. (1976) *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia (1478-1530)*, Barcelona.
- GIBSON, A. M. (1975) *The Kickapoos. Lords of the Middle Border*, University of Oklahoma Press.
- GIDDINGS, J. (1958) *The Exiles of Florida*, Columbus.
- HANCOCK, I. (1992) *The Texas Seminoles and their Language*, Austin: Seminole Scout Association.
- HANCOCK, I. (12/1989) "The Black Seminoles of Brackettville, Texas" en *The World 1*.
- HOCHSCHILD, A. (2002) [1988] *El fantasma del rey Leopoldo. Codicia, terror y heroísmo en el África colonial*, Barcelona.
- IZARD, M. (1992 -1993) "Poca subordinación y menos ambición", *Boletín Americanista*, 42-43, 159-182, Barcelona.

- IZARD, M. (2002) "Ensayando neutralizar el olvido. Sobre el cimarronaje americano", *Historia Social*, 44 (III.), 125-146.
- IZARD, M. (1999) "La encrucijada antillana", *Boletín Americanista*, 49, 175-195, Barcelona.
- IZARD, M. "Manipulando la memoria y ninguneando a la mayoría" en ANSALDI, W. (coord.) (2004), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Buenos Aires.
- LINEBAUGH, P. y REDIKER, M. (2005) *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona.
- MAGER HOIS, E. A. (2004) *Lucha y resistencia de la tribu kikapú*, México.
- MARIO RODRÍGUEZ, (1978) *The Cadiz experiment in Central America, 1808 to 1826*, Berkeley, UCP, 316.
- MARTÍN RAMOS, J. L. *Presentació*. Bellaterra, 4/10/2005, 9.
- MONJARDIN, A. (1907) *Bolívar e Caixas - Paralelo entre duas vidas*, Rio de Janeiro.
- MORAL, P. del "La frontera heroica: kikapús, mascogos y seminoles" en VALENZUELA, J. M. (coord.) (2004) *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana.
- MORAL, P. del "De Florida a Coahuila: la historia de los mascogos y Seminole Blacks" en VALDÉS, MULROY, KEVIN (1993) *Freedom on the border. The Seminole Maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila, and Texas*, Texas: Lubbock.
- MORAL, P. del (1999) *Tribus olvidadas de Coahuila*, CONACULTA/Gobierno de Coahuila.
- PÉREZ OCHOA, E. "Gauchos y llaneros en la independencia", *Boletín de Historia y Antigüedades*, Bogotá.
- PONS PRADES (2005) "Notas biográficas", *Fem memòria per fer futur*, Barcelona.
- PORTER, K. *The Black Seminoles. History of a Freedom-Seeking People*, Gainesville.
- RODRÍGUEZ MIRABAL, A. (1987) *La formación del latifundio ganadero en los llanos de Apure, 1750-1800*, Caracas.
- Rodríguez, Mario. *The Cadiz experiment in Central America, 1808 to 1826*. Berkeley, 1978.

- RODRÍGUEZ, M. (1995) *Historias de resistencia y exterminio. Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*, México.
- SALA i VILA, N. (1996) *Y se armó el tole tole*, Ayacucho.
- SPENCE, Th. (1796) *The Reign of Felicity*.
- STURTEVANT, W. C. (1963) "Seminol myths of the origin of races", *Ethnohistory*, 10.
- TARIQ ALÍ (1993) *A la sombra del granado*, Barcelona.
- THYBONY, S. (1991) "Against All Odds, Black Seminole Won Their Freedom", *Smithsonian*, vol. XXII.
- TOMÁS y VALIENTE y otros (1990) *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid.
- VEGA UMBASIA, L. A. (1994) *Pecado y delito en la colonia. La Bestialidad como una forma de contravención sexual (1740-1808)*. Bogotá.
- WEATHERFORD, J. (2000) *El legado indígena. De cómo los indios americanos transformaron el mundo*, Barcelona.
- WOODHULL, F. (1996) "The Seminole Indian Scouts on the Border", *Frontier Times*, 15, nº 3.

Desde la década de los 80 numerosas organizaciones y movimientos indígenas y afrodescendientes han articulado sus reclamaciones identitarias y políticas en torno al concepto de territorio. Este concepto, que ha sido reconocido por el Convenio de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (Convenio nº 169 de 1989), sobrepasa las demandas sobre la tierra ya que el concepto territorio engloba no sólo el suelo sino el subsuelo, la masa forestal, los recursos hídricos y, a la vez, reconoce unos derechos colectivos, –inalienables e indivisibles–, así como la autonomía étnica.

Las primeras reclamaciones fueron impulsadas por los grupos amazónicos y posteriormente adoptadas por numerosas comunidades indígenas y afrodescendientes especialmente en Colombia o Brasil. Las demandas de territorio, más allá de las implicaciones económicas de territorio, se han convertido en un recurso simbólico y político en el proceso de etnogénesis de estas sociedades.

Por lo que respecta al concepto de resistencia, éste ha generado un gran número de trabajos desde la antropología o la etnohistoria siguiendo los paradigmas metodológicos del postestructuralismo y los estudios postcoloniales. Estos trabajos han abierto nuevos interrogantes y debates teóricos en la medida en que el uso ambiguo del término “resistencia” ha planteado dudas en la definición del propio concepto.

[www.publicacions.ub.es](http://www.publicacions.ub.es)

Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

U

B