

17

Gemma Orobitg y Gemma Celigueta (eds.)

Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía



Estudis
d'Antropologia
Social i Cultural



Universitat
de Barcelona

Autoctonía, poder local y espacio global
frente a la noción de ciudadanía

Gemma Orobitg y Gemma Celigueta (eds.)

Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía

Estudis d'Antropologia Social i Cultural, 17

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

2012

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 530
Fax: 934 035 531
www.publicacions.ub.edu
comercial.edicions@ub.edu

FOTOGRAFÍA DE LA CUBIERTA
ISBN

Sandra Sebastián
978-84-475-3556-9

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/>.



SUMARIO

Agradecimientos	11
------------------------	----

Introducción

La experiencia indígena y afroamericana desde la interacción política, social y étnica <i>Gemma Orobitg Canal</i>	13
---	----

Mujeres indígenas y relaciones de poder

¿Qué es «eso»? Prostitución de niñas indígenas en el nordeste amazónico y la Orinoquía colombiana <i>Carolina Borda Niño</i>	35
--	----

Una palabra fuerte y dolorosa: sueños femeninos y actualidad política entre los pumé (Venezuela) <i>Gemma Orobitg Canal</i>	63
---	----

Iniciación <i>xëmaapyë</i> y experiencias oníricas en Tlahuitoltepec <i>María del Carmen Castillo Cisneros</i>	89
--	----

Territorialidades indígenas

Antropología escolástica en la América colonial. Ontología del humano y del animal entonces y derecho territorial indígena hoy <i>Alexandre Surrallés</i>	109
--	-----

Territorialidad no topográfica en la reivindicación
de una tierra indígena (Tupinambá de Olivença,
Bahía, Brasil)
Susana de Matos Viegas 131

Territorios mbya-guaraní: usos del espacio y movilidad
Marilyn Cebolla Badie 159

Religión e ideología

Indígenas, judíos y musulmanes
Pedro Pitarch 179

Migración, religión y construcción de la ciudadanía:
las mujeres indígenas católicas en la ciudad
de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México)
Pilar Gil Tébar 201

Del indio mítico al mito indígena: la representación
de la corte india en el culto a María Lionza
y el socialismo del siglo XXI
Roger Canals Vilageliu 225

Ciudadanías indígenas

Sitios antiguos y nuevas ciudadanías: el uso
de la arqueología para crear una autonomía
autóctona en Bolivia
Andrew Canessa 259

Instituciones originarias y movimientos indígenas
Piero Gorza 287

De reinas y presidentas. Mujeres indígenas
y ciudadanía en Guatemala
Gemma Celigueta 307

Mitologías nacionales

El nacionalismo ordinario: ¿un régimen de verdad pragmático? Antropología de los símbolos nacionales en México

Paula López Caballero

325

La crisis de la democracia racial en Brasil. Políticas, representaciones y prácticas de salud en Salvador de Bahía

Cristina Larrea Killinger

337

Notas biográficas

375

AGRADECIMIENTOS

Este libro ha surgido de un ciclo de conferencias, «Autoctonía, poder local y espacio global frente la noción de ciudadanía», que tuvo lugar en Barcelona, entre el 11 y el 14 de mayo de 2010. Fue un encuentro organizado por el Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF) del Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona.

Este ciclo de conferencias en el que participaron, entre ponentes y comentaristas, veintiséis investigadores de universidades y centros de investigación españoles y europeos, pudo realizarse gracias a la colaboración de la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de la Generalitat de Catalunya (AGAUR), del Instituto de la Mujer (Ministerio de la Igualdad del Gobierno de España, Fondo Social Europeo), del Centre d'Estudis i Recursos Culturals de la Diputació de Barcelona (CERC), del Plan Nacional de I+D+I (Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España) y de las ayudas de la Oficina de Recerca de la Facultat de Geografia e Historia de la Universitat de Barcelona.

Finalmente, ni este encuentro ni esta publicación hubieran sido posibles sin la implicación y el trabajo de los investigadores participantes, a quienes queremos agradecer su colaboración.

INTRODUCCIÓN

La experiencia indígena y afroamericana desde la interacción política, social y étnica

Gemma Orobitg Canal

Grup d'Estudis sobre Cultures
Indígenes i Afroamericanes (CINAF)
Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica
Universitat de Barcelona

Los trabajos que conforman este libro fueron presentados y discutidos en un ciclo de conferencias que, con el mismo título, tuvo lugar en Barcelona del 11 al 14 de mayo de 2010. El objetivo de este ciclo fue el de actualizar los ámbitos, los actores, las relaciones y los procesos que deberían configurar una etnografía contemporánea de los pueblos indígenas y afroamericanos abordada desde la complejidad que pueden procurar las ciencias sociales.

Esta propuesta inicial, un tanto general e indefinida, tenía como objetivo sugerir que el constatado viraje, entre las décadas de 1980 y 1990, de las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado debería comportar una revisión, incluso un replanteamiento, de las perspectivas, las preguntas y los debates sobre estas realidades sociales y culturales. En otras palabras, los reconocimientos constitucionales logrados por los pueblos indígenas en las últimas décadas del siglo xx implicarían procesos de reorganización de las ideologías y de las prácticas, sobre todo si podemos extender estos dos conceptos —que tradicionalmente se han utilizado para explicar las particularidades

de la naturalización de la dominación política del Estado— a las dinámicas culturales y políticas indígenas de confrontación y lucha, al menos por participar en el ejercicio del poder. Se trata de unos procesos muy visibles sobre todo en los niveles institucional, político y ritual que están produciendo, desde diferentes ámbitos, interesantes experiencias de revisión de las relaciones sociales e interétnicas, de la historia y del concepto de territorio, del papel de la religión, del devenir del Estado-nación, así como el rol de la antropología y de los antropólogos en esta particular coyuntura.

Como telón de fondo de esta propuesta, la precaución en el uso de las ideas de ruptura y novedad para describir este período, formado por las dos últimas décadas del siglo xx y los inicios del xxi, en el que deben situarse la mayor parte de los estudios antropológicos, sociológicos e históricos presentados en los capítulos de este libro. Para los objetivos generales de la propuesta, ha resultado mucho más eficaz caracterizar este particular momento como un «período de intensificación de las relaciones» entre los pueblos indígenas, los Estados y las sociedades nacionales, lo que se ha denominado la *sociedad civil* o la *institucionalidad internacional*.

La expresión *intensificación de las relaciones* busca insistir en la necesidad de no perder la perspectiva de los procesos históricos; algo que resulta muy fácil en un momento en que, desde los mismos estudios sociales, se constata un cambio importante en la ideología dominante sobre los pueblos indígenas, específicamente en lo relativo a su integración en la vida de la nación: de la defensa y justificación de un desarrollismo asimilacionista se ha pasado, en el período que nos ocupa, a un énfasis en la participación y al reconocimiento de la diversidad étnico-cultural. Además, de los mismos debates de las ciencias sociales se desprende la constatación de que las ideas de ruptura y de transformación novedosa o revolucionaria forman parte de la estrategia política dominante de los Estados sobre la que se edifican los nuevos modelos de gobierno. En este sentido, sería interesante, y hasta ineludible, tener en el

horizonte, para el análisis actualizado de las dinámicas indígenas, otros «períodos de intensificación», como por ejemplo el más cercano al actual, que sería el de las reformas agrarias, cuando también se cuestionaron ideologías y prácticas en relación con los pueblos indígenas, así como los argumentos de las mismas ciencias sociales. Este período implicó igualmente, más allá de todas las consideraciones que puedan hacerse sobre sus logros y sus fracasos, la visibilización de lo indígena al nivel de la organización económica, política, social y cultural de la nación, así como el advenimiento de una consciencia y de una organización política indígenas que se ha mantenido y se ha desarrollado más allá de su momento histórico de surgimiento.

Algo específico del actual «período de intensificación», el cual ha cristalizado alrededor de los recientes reconocimientos constitucionales, es el afianzamiento de la diversificación del lugar de lo indígena tanto a nivel nacional como internacional. En este particular contexto, frente a una etnografía que se focalizaría en el análisis aislado, y en algunos casos incluso atemporal, de una particular cultura indígena, los estudios presentados en este libro insisten en abordar lo indígena desde su interacción con una pluralidad social, política y étnica.

La diversidad de temáticas y de enfoques que se recogen en este libro tienen en común el abordaje de la experiencia indígena y afroamericana en tanto ámbitos en interacción. En otras palabras, los distintos capítulos configuran una propuesta de análisis que se focaliza en las interacciones en una escala relacional que, partiendo de cada comunidad o grupo de comunidades, tendría en cuenta, además de las relaciones intracomunitarias y entre comunidades, los vínculos con el Estado, sus instituciones y las élites políticas; con el movimiento político indígena; con la población criolla o no-indígena, con la que se mantiene un contacto cotidiano; con la sociedad nacional; con las ONG u otras instancias internacionales no gubernamentales y, finalmente, con las instituciones políticas internacionales.

El abordaje de la actualidad indígena y afroamericana, en la primera década del siglo XXI, a partir de esta diversidad de relaciones en las que se implican y que las involucran permite constatar las paradojas y las contradicciones inherentes de lo que se ha denominado *ciudadanía indígena*. Sintetizando al extremo las consecuencias de la consolidación jurídica de la ciudadanía multicultural en las Constituciones de la mayoría de los países latinoamericanos entre los años 1989 y 2009, se podría lanzar la hipótesis de que cuanto mayores han sido las expectativas de los Estados por llegar a solucionar el «problema» con las minorías étnicas numéricas o sociales a partir de estos instrumentos legales, mayores han sido los conflictos que su aplicación ha hecho emerger. En realidad, y casi sin excepción, estos instrumentos legales que han producido los Estados con la intención, entre otras cosas, de solucionar el «problema» indígena han tenido como resultado una visibilización más clara del conflicto y de las desigualdades sociales más que, al menos en un primer momento, su resolución. Y es que el reconocimiento de los derechos de las minorías indígenas y afroamericanas ha hecho evidente a unos y a otros que no es suficiente con ser legalmente un ciudadano, sino que es necesario el reconocimiento social y político de esta ciudadanía.

En este contexto, la consolidación y la defensa de la autoctonía se ha situado en la base de las estrategias de legitimación de la ciudadanía indígena, tanto al nivel de la ideología de las asociaciones o partidos políticos indígenas como de los procesos sociales, rituales y simbólicos que se descubren al nivel de las comunidades locales. Sin embargo, en términos generales, los argumentos de estos pueblos en defensa del reconocimiento de su condición de autóctonos van mucho más allá de consolidar una estrategia de legitimación de la ciudadanía indígena; son también la base que justifica sus reclamaciones de revisión de la historia, de reconsideración de los fundamentos de la territorialidad para la titulación de sus tierras, del respeto por sus formas de legalidad y de vida, así como del derecho indígena a interpretar las leyes nacionales y a acceder al poder.

En fin, los estudios propuestos en este libro pueden introducir un matiz relevante a los debates actuales sobre el concepto de autoctonía. En el centro de esta discusión está el de la ambigüedad de un concepto, al que se atribuye, desde su origen en la Grecia antigua, el hecho de contener una propuesta específica de negación o de rechazo del otro. En otras palabras, la autoctonía parece haberse consolidado en distintos contextos, y a lo largo de la historia pasada y reciente, como un concepto político-ideológico excluyente utilizado para argumentar que sólo una parte de la ciudadanía pueda participar en la vida política justificando situaciones de extrema violencia (Geschiere y Jackson, 2006). En los actuales procesos políticos de los pueblos indígenas, las ideas de pertenencia basadas en las relaciones genealógicas entre los individuos y en el territorio, que son centrales en el concepto de autoctonía (Cabral, 2010), se articulan en la ideología política indígena para justificar la participación política de aquellos sectores sociales marginados y excluidos durante largo tiempo. En este sentido la experiencia indígena y las nuevas articulaciones con el Estado permitirán si no cuestionar, al menos matizar, la tesis principal del debate actual sobre la autoctonía.

Mujeres indígenas y relaciones de poder

Los tres capítulos que constituyen este apartado insisten en el lugar central de las relaciones entre los sexos como ámbito no sólo de expresión, sino de activación del proyecto de sociedad que domina en cada momento histórico. Superando esencialismos, los tres trabajos dan cuenta de la categoría sexo/género como un engranaje a partir del cual se organizan las lógicas que rigen las relaciones sociales que están sujetas a constantes re-significaciones.

En los tres estudios de este apartado, desde diferentes ópticas, se incide en el rol protagónico de las mujeres indígenas, no sólo como garantes de la tradición, sino sobre todo como gesto-

ras del cambio social y político. Una circunstancia, se constata, que no sólo es el resultado de la respuesta a las influencias externas que reciben estos pueblos y comunidades indígenas, sino que sobre todo viene propiciado por la propia lógica indígena, en la que las mujeres asumen tradicionalmente un lugar central en los procesos de transformación de la sociedad. Esta situación se hace más evidente en los momentos de mayor incertidumbre social (por ejemplo, procesos migratorios, situaciones de fuerte colonización con la instalación en las zonas tradicionales indígenas de nueva población, desastres naturales como consecuencia del establecimiento en los territorios indígenas de empresas extractoras de minerales y recursos naturales, etapas de inseguridad económica, etc.). Los distintos ejemplos presentados, al cuestionar las polaridades tradición/modernidad y femenino/masculino, permiten entender, en su complejidad, este papel determinante de las mujeres en los actuales procesos de consolidación política de los pueblos indígenas en el marco de los Estados nacionales en América Latina.

El primer capítulo de Carolina Borda Niño parte de la idea de que los fundamentos clasificatorios de género, clase, etnia y generación son principios móviles. Desde esta perspectiva se aborda la prostitución de las niñas indígenas en los departamentos colombianos de Arauca y Guainía como un «comodín» de las relaciones de poder. Se muestra cómo las prácticas discursivas alrededor de la prostitución de niñas indígenas constituyen redes de significados que dan sentido y justifican las relaciones de poder a distintos niveles. Al nivel de las políticas nacionales reconocer la prostitución infantil indígena como un problema justifica las intervenciones en materia educativa y formativa en las comunidades. Al nivel local, la prostitución de niñas es la respuesta indígena a las necesidades de supervivencia, con la aceptación de la «ley del más fuerte». Todavía dentro de este mismo nivel, la población mestiza habla de los cuerpos de estas niñas, como trabajadoras sexuales o explotadas, dependiendo de los «juegos de poder» masculinos: la prostitución de niñas indígenas se justifica si se refiere la relación

de algunas de ellas con los detentores de los poderes municipales; se rechaza, considerándola como una explotación, si los usufructuarios son los actores armados. La prostitución de las niñas indígenas, tanto a nivel nacional como local, debe verse en términos de poder.

El segundo capítulo se aproxima a las relaciones entre los sexos también como un vehículo simbólico estructurador de toda una serie de valores y acontecimientos sociales (capítulo de Gemma Orobitg Canal). Para dar cuenta de ello se analiza la emergencia entre los indígenas pumé (Llanos de Apure, Venezuela), desde los inicios de la década de 2000, de una nueva figura ritual femenina (*tió hidañi*) que ha adquirido un papel protagonista en un ritual que articula una complejidad de relaciones y de procesos sociales, el *Tôhé*. Según los mismos testimonios de los pumé, no hay precedentes en el pasado del grupo de ninguna mujer con un rol solista en los cantos que se entonan durante el *Tôhé*, tal como sucede hoy. La emergencia de esta figura ritual femenina se analiza a la luz de las particularidades de las relaciones entre los sexos en esta cultura indígena. El análisis permite justificar una homología entre las relaciones masculino/femenino y pumé/criollos. En otras palabras, lo relevante es el contexto en el que se produce esta feminización del ritual. Los pumé están decepcionados por el trato que reciben por parte del Estado: las promesas que les hacen los políticos no se cumplen, el reparto de recursos produce desigualdades, las usurpaciones y colonizaciones de sus tierras continúan, etc. Esta situación de injusticia justifica la amenaza de destrucción de la humanidad por un diluvio devastador, según explican los pumé, que reciben esta información como un mensaje, durante la ceremonia del *Tôhé*, de sus *oté* (seres míticos). En este contexto, el canto de la *tió hidañi* confirma, dándole una mayor contundencia, el canto de los hombres pumé: sólo celebrando el *Tôhé* se podrá salvar a la humanidad. Esta situación, que redundante en la equiparación a nivel ritual de hombres y mujeres, se produce en un contexto particular de cambio de las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado venezolano.

En el tercer capítulo la etnografía sobre los sueños de las mujeres *ayuujk* (mixe) de Santa María de Tlahuitoltepec incide en su lugar central en la organización de la vida social (capítulo de María del Carmen Castillo Cisneros). A partir del análisis de la experiencia onírica en este contexto *ayuuuk*, de su capacidad para conectar los distintos planos de la existencia, se describe su papel en la iniciación como *xëmaapyëtë ayuujk*, especialista ritual cuyas acciones inciden tanto en el ámbito de la curación de enfermedades como en el de la toma de decisiones relacionadas con cuestiones sociales y políticas. En el caso de las mujeres *ayuujk* reconocidas como *xëmaapyëtë ayuujk*, su especialización e influencia tienen mucho que ver con su posición ritual como «esposas» de Kontoy, héroe cultural y mítico. Los relatos oníricos de estas mujeres *xëmaapyëtë ayuujk* inciden de forma sorprendente en la vida política de la comunidad. A partir de su relación con Kontoy, mediante sus narraciones oníricas, confrontan a la sociedad *ayuujk* con sus contradicciones y cambios.

Territorialidades indígenas

Los tres capítulos de este apartado buscan fundamentar las particularidades de las territorialidades indígenas, así como la forma en que éstas se relacionan con las formas de territorialidad dominantes en los textos jurídicos y en las políticas de los Estados. Sin embargo, más allá de la dinámica de la confrontación, los tres capítulos de este apartado insisten en las influencias mutuas de estas territorialidades.

A partir del análisis de algunas de las ideas contenidas en los volúmenes de la obra *De indis* (1532) de Francisco de Vitoria, jurista y teólogo de la escuela de Salamanca, la disputa sobre el fundamento jurídico del establecimiento de los pueblos indígenas en sus áreas de asentamiento puede remontarse al período colonial (capítulo de Alexandre Surrallés). En esta obra, que se considera un germen del derecho internacio-

nal y una prefiguración de los derechos humanos, se regula, entre otras cosas, la prerrogativa de los vencidos considerando que la alienación de los bienes a los conquistados, entre ellos los territorios, sólo quedaría justificada si se hubiera impedido el tránsito y el comercio pacífico. Se trata de unos derechos que se otorgan a los conquistados basándose en su condición de seres humanos. Estas formas jurídicas, que se remontan a mediados del siglo XVI, implican una primera confrontación entre maneras inicialmente diversas de entender la condición y el devenir humano y su relación con la naturaleza o, para ser más precisos, con la animalidad. Con estos argumentos, en el capítulo cuarto se desarrolla la idea, a partir del análisis de los primeros diccionarios que traducían al español las lenguas náhuatl y quechua, y viceversa, de la inexistencia en las culturas indígenas, mesoamericanas y andinas, de una categoría de humano opuesta a la de animal. En realidad, siguen los argumentos de este capítulo, se trata de unas particularidades que posteriormente la etnografía ha podido extender a los pueblos indígenas de la Amazonía. Estas constataciones, documentales y etnográficas, que permiten hablar de una continuidad entre lo humano y lo animal como rasgo común de las culturas indígenas eran también, y de ahí la paradoja que emerge de estos diccionarios, una idea común en la metafísica escotista y escolástica de los misioneros franciscanos y dominicos. Si bien puede encontrarse una explicación plausible al hecho de que, a pesar de esta coincidencia ontológica, los misioneros se esforzaran en buscar en las lenguas indígenas los términos, por otra parte inexistentes, de *humano* y *animal*; en la emergencia, en el siglo XVI, del naturalismo como premisa filosófica lo relevante es dar cuenta de una continuidad que aún hoy se mantiene. Este capítulo concluye insistiendo en que la continuidad ontológica entre lo humano y lo animal ha sido un punto de apoyo para el derecho ambiental contemporáneo, que es uno de los fundamentos legales de la libre disposición territorial de los pueblos indígenas establecida por la Declaración de las Naciones Unidas (2007).

Los otros dos textos reunidos en este apartado tienen en común su interés por dar cuenta de las formas de la territorialidad indígena incidiendo en dos aspectos relevantes, tanto a nivel etnográfico como político y reivindicativo. Por un lado, la libre movilidad se constata como la característica central que define la territorialidad, al menos entre los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de América del Sur. Por otro, la territorialidad se entiende no como una frontera que marca una zona exclusiva, sino que la libre movilidad por el territorio va asociada con una relación particular a la historia. Tiempo y espacio, historia y territorio, se presentan como aspectos indisolubles que se definen a partir de su imbricación (capítulo de Susana de Matos Viegas).

La historia relatada por los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de América del Sur se teje en un estilo biográfico muy característico que se configura a partir de relatos muy personales sobre los movimientos por el territorio, mediación por excelencia de las relaciones económicas, sociales, políticas y rituales. La narración siempre es biográfica, pues la correlación entre este rasgo y lo histórico es un aspecto coincidente en los distintos contextos amerindios. En este sentido, el enunciador del relato establece, sin excepción, una distinción entre lo que ha vivido personalmente y aquello que sólo conoce porque alguien cercano se lo ha contado (capítulo de Susana de Matos Viegas).

En cuanto a la territorialidad, ésta se reivindica no sólo en relación con hitos topográficos ligados a determinados acontecimientos pasados relevantes para cada uno de los grupos, sino sobre todo con la actualización de episodios del pasado en la experiencia directa y presente de algunos individuos, como es el caso del líder tupinambá Aldo. Este hombre se ha ido identificando a lo largo del conflicto con el Estado brasileño, iniciado en el año 2003 para completar la demarcación y la titulación de su territorio, como la personificación del Caboclo Marcelino, un líder tupinambá que en la década de 1930 luchó y se enfrentó con la policía. En el mismo caso de los tupinambá, durante

el proceso de demarcación (2003-2008), se constata, como se refiere también en otros casos de grupos de Tierras Bajas, que los referentes geográficos no son mayoritariamente los accidentes de la naturaleza sino las zonas de árboles frutales que rememoran las acciones sobre el territorio del individuo o de los grupos que, en el pasado, los plantaron (capítulo de Susana de Matos Viegas).

También en el caso de los mbya-guaraní, la movilidad continuada por la selva paranaense se enuncia como la actualización de las acciones de dioses y héroes (capítulo de Marilyn Cebolla Badie). Se establece como conclusión general que lo que podemos asimilar a un relato histórico remite siempre a las experiencias individuales en relación con el territorio, mientras que la territorialidad que se reivindica no es topográfica, sino como un escenario o lugar de reproducción de las relaciones sociales.

No hay que olvidarlo, todos los capítulos de este apartado nos lo recuerdan, se trata de testimonios y de datos para la etnografía que emergen en un contexto de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que de debates y de feroz oposición en el interior de cada una de las sociedades nacionales, especialmente cuando se trata de la concesión de derechos territoriales a estos pueblos.

Las descripciones y los análisis etnográficos aquí reunidos sobre las especificidades de la territorialidad indígena y del actual devenir de las reivindicaciones territoriales aúnan ineludiblemente la dimensiones cognitivas, simbólicas, económicas, políticas y jurídicas. Por ejemplo, en este capítulo, para ayudarnos a afinar aún más en lo que se ha denominado la territorialidad indígena se establece una distinción interesante para el caso mbya-guaraní entre el territorio para la caza, pesca, recolección y horticultura y el de la aldea. Si bien la territorialidad indígena se caracteriza por el imperativo de la movilidad, existen también unos criterios que justifican la elección de un espacio en la selva como lugar de asentamiento y territorio para desarrollar las actividades cotidianas de subsistencia y

otras prácticas sociales (por ejemplo, curaciones, rituales, unión de grupos patrilineales, etc.).

En realidad la elección de un asentamiento, tal como se presenta en el caso de los mbya-guaraní —pero que puede hacerse extensible a otras realidades indígenas—, responde a la presencia de ciertas especies de animales y de plantas, así como a la ausencia o a la existencia de determinados accidentes de la naturaleza (por ejemplo, manantiales, arroyos, cursos de agua, etc.) que tienen un rol central en asegurar la subsistencia, la curación de ciertas enfermedades y, en general, la buena marcha de la vida social. Esto es posible porque todo lo que puede asociarse a la naturaleza, al igual que las personas, posee un alma y, en consecuencia, tiene la capacidad de afectar, positiva o negativamente, a las acciones, en este caso, de la humanidad. Esta relación entre los entes de la naturaleza y los seres humanos, constantemente actualizada a través de los sueños y del ritual, sirve para justificar tanto el asentamiento en un lugar como la necesidad de buscar nuevos emplazamientos en los que instalarse durante un tiempo. Esta forma de movilidad mantiene en constante relación los aspectos económicos, sociales, cognitivos y simbólicos, así como los imperativos legales, sin olvidar las particularidades de la colonización criolla —en algunos casos, también europea— y de las misiones religiosas de estos territorios indígenas, tal como las historias de movilidad de tres hombres adultos mbya-guaraní nos muestran de forma detallada (capítulo de Marilyn Cebolla Badie).

Todas las experiencias indígenas descritas en este particular momento que se inicia con los reconocimientos constitucionales en las últimas décadas del siglo xx inciden en un aspecto de gran relevancia si tenemos en cuenta esta caracterización de la territorialidad indígena en las Tierras Bajas de América del Sur que se acaba de presentar: la consolidación progresiva del proceso de sedentarización, que es el resultado de las distintas oleadas colonizadoras que se han asentado históricamente en los territorios indígenas.

Las políticas asimilacionistas de los Estados latinoamericanos hacia las poblaciones indígenas desde la independencia hasta finales del siglo xx; las del reconocimiento, que se inician y se consolidan entre finales del siglo xx y la primera década del siglo xxi, han afianzado la sedentarización de pueblos para quienes la movilidad territorial se configuró simultáneamente durante siglos como «forma de ser y estar en el mundo» y como estrategia antiasimilacionista y de no confrontación (capítulo de Marilyn Cebolla Badie).

Religión e ideología

Los capítulos de este apartado, a partir de enfoques muy diversos, abren un debate en cierta medida inesperado: la experiencia indígena de conversión a otras religiones (capítulo de Pedro Pitarch; capítulo de Pilar Gil Tébar), así como la presencia histórica de lo indígena en un culto tradicionalmente definido como afrovenezolano, urbano y oficialmente reconocido como una religión nacional (capítulo de Roger Canals Vilageliu), desvían el análisis de lo religioso del campo de las creencias al ámbito de las técnicas corporales y de la construcción del cuerpo (capítulo de Pedro Pitarch); de la (re)organización de las relaciones sociales (capítulos de Pedro Pitarch, Pilar Gil Tébar, Roger Canals Vilageliu), así como de la consolidación de los proyectos políticos estatales y nacionales (capítulo de Roger Canals Vilageliu). A partir de lo que se presenta en estos tres capítulos, lo religioso se articula en las experiencias individuales como un modelo de conocimiento —del cuerpo, por un lado; del pasado y del presente, por otro—, así como de actuación legítima en el mundo y en la sociedad.

En los tres capítulos de este apartado, la experiencia religiosa se convierte en un ámbito de mediación, de activación y de actualización de las relaciones entre los pueblos indígenas y la sociedad criolla. A la luz de los tres ejemplos presentados, la experiencia religiosa se configura, entre otras cosas, como

una experiencia estética, en el sentido de que remite a técnicas corporales y a imaginarios individuales y sociales, que da cuerpo a la vida social de una forma muy específica.

En el capítulo de Pedro Pitarch, a partir de una reflexión sobre la conversión de unas familias indígenas tzeltales (Chiapas, México) a la fe islámica y de algunas familias mixe y zapotecas al judaísmo, se plantea que estas conversiones —adhesiones sinceras pero también muy momentáneas— deben abordarse como una característica inherente al propio funcionamiento de las culturas indígenas de América, más que como una crisis de las creencias tradicionales.

A partir de los trabajos del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro sobre la atracción, ya desde la época de la Conquista, de algunos pueblos indígenas de las Tierras Bajas por la religión católica y, también, basándose en algunas etnografías indígenas mesoamericanas sobre esta temática, se defiende que el hecho, que tanto sorprende a Occidente, de las sucesivas identificaciones religiosas indígenas tiene que ver con su «vocación» por conocer el mundo y al otro extranjero, y no con una preocupación por las certezas y las verdades de una u otra fe. Esta afirmación es objeto de una mayor matización a partir del análisis de los motivos esgrimidos por los mismos indígenas para justificar estas conversiones religiosas y las particularidades que toman estas adhesiones. En realidad, lo que parece interesarles a los indígenas de estas nuevas conversiones son las posibilidades novedosas que se les ofrecen para modificar el cuerpo: el locus amerindio de la moralidad y de la identidad social y que, a diferencia del alma, puede ser transformado. En efecto, los cambios positivos ligados a la conversión, tal como son relatados por los nuevos adeptos, tienen que ver sobre todo con los preceptos alimentarios, los hábitos de higiene, las formas de curación de las enfermedades, el bienestar del cuerpo y de los afectos. Se concluye que aquello que estas conversiones hacen evidente es que las expectativas indígenas sobre la religión son muy distintas de las nuestras; que no apelan a la verdad, sino que remiten a la constitución del

cuerpo físico y social de cada individuo (capítulo de Pedro Pitarich).

Tal como se desarrolla en el capítulo de Pilar Gil Tébar, la participación de las mujeres indígenas, sobre todo tzoltzil y tzeltal, en grupos religiosos, en particular los relacionados con el catolicismo liberacionista, permite a las recién llegadas desde los Altos de Chiapas a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, entrar a formar parte de nuevas redes basadas en la solidaridad. Estos vínculos de apoyo llegan a sustituir a la familia extensa que han dejado atrás y a crear así el sentido de pertenencia a una nueva comunidad. Las particulares condiciones de violencia religiosa y/o familiar que han impulsado mayoritariamente a estas mujeres a dejar sus comunidades y a instalarse, solas con sus hijos, en la ciudad favorecerían su integración en pequeños grupos para el rezo y la lectura de la Biblia que serán el punto de partida para experimentar, y posteriormente integrar, nuevas iniciativas sociales como los movimientos sociales vecinales. Igualmente, la autora hace referencia al hecho de que en este proceso las mujeres van consolidando una nueva identidad y solidaridad de género que dejará en un segundo plano e incluso desplazará, al menos en lo que al discurso religioso se refiere, su identidad indígena.

En el capítulo de Roger Canals Vilageliu, el estudio de la presencia de lo indígena en el culto de María Lionza, reconocido como religión nacional por el Estado venezolano, permite explorar dos ideas que inciden en la base política y estratégica de la experiencia religiosa (capítulo 9).

En primer lugar, la misma historia del culto de María Lionza y las polémicas intelectuales y políticas que ha suscitado en distintos momentos de la historia contemporánea venezolana dan cuenta de hasta qué punto la «cuestión indígena» ha sido importante en la definición de la identidad nacional venezolana. En segundo término, el análisis de la concepción y de las representaciones de la figura del indio en el culto remite a la visión sobre lo indígena que ha dominado en la sociedad criolla venezolana. En realidad, desde la popularización a nivel

nacional del culto en la década de 1940 se constata una construcción y referencia constante a lo indígena que se ha configurado «a partir de un complejo juego de influencias recíprocas entre el poder político, el mundo del arte y el ámbito religioso».

En este proceso, los términos *indio* e *indígena*, si bien en boca de los creyentes parecen ser intercambiables, adquieren, desde el punto de vista del análisis antropológico, sentidos bien precisos y diferenciados que se han ido configurando y modificando a lo largo de la historia de este culto, considerado desde el Estado como un culto o una religión nacional. Mientras el término *indio* hace referencia a una figura mítica, una construcción urbana y criolla que lo erige en símbolo nacional; el término *indígena* hace referencia, tanto en el pasado como el presente, a los miembros de las comunidades consideradas indígenas. Varios ejemplos relativos al estudio de la estética del culto de María Lionza dan cuenta de las dinámicas de contraposición de estos dos ámbitos, el del indio mítico y el del real, en el mismo proceso de formación y de consolidación del Estado-nación venezolano.

Ciudadanías indígenas

Los tres capítulos de este apartado defienden la idea de que, más allá de abordar las identidades políticas en términos de esencias, la experiencia indígena de las relaciones con el Estado ha llevado a la consolidación de una identidad política inclusiva. Todos los autores de este apartado insisten en la continuidad histórica de este proceso, marcado por el empeño, ya desde la época colonial, de los pueblos indígenas para evitar la marginación por parte del Estado, así como por su capacidad para transformarse —sin por ello cuestionarse ser indígenas— a partir de sus relaciones con las sociedades nacionales y con el mundo global (capítulos de Andrew Canessa, Piero Gorza, Gemma Celigueta).

El capítulo décimo se inicia con la reconstrucción de la lucha histórica de los pueblos indígenas, desde la colonia hasta hoy, por integrarse y participar en el Estado-nación, enfrentándose, a partir de diversas estrategias, a los constantes intentos de exclusión y marginación política y social que la misma legalidad justifica (capítulo de Andrew Canessa). El autor insiste en la continuidad histórica del proceso que, con el reconocimiento en 1990 por parte del Estado boliviano de la pluriculturalidad como algo inherente a la constitución del país, desplazó lo indígena de los márgenes al centro de la identidad nacional. El indígena, que luchó durante años para ver reconocida una ciudadanía que le era negada, se ve transformado, en estas renovadas legalidades, en el ciudadano paradigmático. Dentro de este particular proceso histórico, insiste Andrew Canessa, la cuestión que hoy surge con fuerza tiene que ver con lo que significa actualmente ser indígena. La respuesta a esta pregunta parte de la consideración de que la identidad indígena es indisoluble, ya desde la época colonial, de la experiencia de las relaciones sociales. Como constatación, la identidad indígena en Bolivia es hoy asumida, por los políticos de izquierda y por muchos grupos desfavorecidos, como una posición política crítica con la globalización y con el poder de las élites. En este sentido la ciudadanía indígena no hace únicamente referencia a las nuevas relaciones de estos pueblos con el Estado, sino que nos encontramos ante un nuevo modelo de ciudadanía con el que puede identificarse una parte importante de la población boliviana.

A partir de los ejemplos de la renovación de las celebraciones tradicionales del año nuevo en las ruinas de Tiwanaku y de los comentarios sobre ellas de los habitantes de la comunidad de Khonkho en el contexto de unas excavaciones arqueológicas, en este capítulo se caracteriza esta nueva ritualidad que acompaña los cambios políticos. Ésta busca ligar el pasado, y específicamente uno de resistencia, con las transformaciones políticas de la contemporaneidad. Se recrea así un nuevo idioma acorde con la nueva forma de pensar la ciudadanía y que abre espacios para la autonomía y otros derechos.

La conquista por parte de los pueblos indígenas de un espacio político relevante, además de la adquisición de los derechos de ciudadanía como resultado de un proceso histórico de luchas sin el uso de la fuerza y de la violencia, es el punto de partida de este capítulo. En este sentido, insiste su autor, estos contextos indígenas se consolidan como «formidables laboratorios de democracia» (capítulo de Piero Gorza). A partir de contextos bien distintos, en particular Bolivia, México y Ecuador, se muestra el papel central que las mujeres y los colectivos indígenas, rurales y urbanos, habrían tenido en la construcción ideológica de las comunidades actuales. Se insiste en que éstas ni suponen unos oasis de resistencia de la tradición, ni tampoco lugares en los que la supervivencia sea fácil, sino que en realidad serían el resultado de un producto histórico que interactúa, transformándose, con la modernidad, el Estado, la globalización y el mercado, experimentando la asimetría de las relaciones sociales y su perversidad. Para dar cuenta de este proceso histórico y de algunas de sus particularidades, se propone tomar la familia y las relaciones de parentesco como foco relacional a partir del cual se habría originado y afianzado la comunidad y el comunitarismo, dos conceptos centrales en la ideología política indígena contemporánea.

En el siguiente capítulo se plantea qué puede ser más pertinente para abordar la contribución de las mujeres indígenas a las estructuras del Estado-nación, en particular a las ideas de la ciudadanía: analizar las distintas iniciativas no desde una teoría de la exclusión sino desde la consideración del lugar central de los márgenes en la transformación del Estado y de las formas de gobierno (capítulo de Gemma Celigueta). Se plantea una correlación, que se analiza en su devenir histórico en la primera mitad del siglo xx, entre: la crisis y desaparición de las formas políticas tradicionales de representación indígenas, el afianzamiento del Estado-nación moderno guatemalteco y la emergencia de una institucionalidad femenina. La institución de las reinas de belleza Indígenas y los grupos de mujeres son un buen ejemplo de las características y del funcionamiento de

esta «institucionalidad paralela» que permite ahondar, al mismo tiempo que cuestionar, la idea ilustrada de la ciudadanía como algo inherente a la civilización y, más adelante, como algo propio al desarrollo; en cualquier caso, como algo ajeno a lo indígena que sólo sería alcanzable a través del aprendizaje.

Mitologías nacionales

Los dos últimos capítulos de este libro ahondan en el tema de cómo los mitos nacionales o «estas tradiciones inventadas» por el Estado-nación como base ideológica de los nacionalismos son apropiados, desde su aceptación a su cuestionamiento, por la sociedad y por los individuos.

En el capítulo de Paula López Caballero, a partir del ejemplo de Milpa Alta (México), se muestra el uso local de los símbolos nacionales y, en particular, las intersecciones entre el mito local de fundación y la historia oficial nacional. La tesis principal de este capítulo es que la narración hegemónica nacional que se transmite verticalmente a partir de la escuela, de los desfiles o de los museos puede consolidarse como relato nacional de origen en la media en que puede ser interpretada e incorporada localmente.

A partir del cuestionamiento de los efectos de la democracia racial en Brasil, la que popularizó la idea de una nación formada por la convivencia de tres razas, el capítulo de Critina Larrera Killinger recoge y analiza las medidas que el Estado-nación brasileño ha ido tomando a nivel jurídico y en políticas sociales a lo largo de los últimos años del siglo xx. Si el resultado del desarrollo de una ideología de la convivencia y la tolerancia entre las tres razas tuvo como consecuencia una fuerte y constante práctica de exclusión en Brasil, las políticas afirmativas, instauradas en la década de 1990, tienen como objetivo integrar sobre todo a la población negra brasileña a través de la movilidad social (por ejemplo, acceso a determinados empleos, a la educación superior, etc.). En este último capítulo se

nos proponer evaluar el impacto de estas políticas afirmativas aplicadas a la población negra brasileña, que tanto debate han producido, a partir de una aproximación minuciosa a las relaciones sociales que han generado las políticas raciales aplicadas a los servicios de salud en el barrio de Nova Constituinte (Salvador de Bahía, Brasil).

Para concluir esta introducción quisiera insistir en que los cinco apartados principales —género y relaciones de poder, territorialidades indígenas, religión e ideología, ciudadanías indígenas y mitologías nacionales— que agrupan la variedad de situaciones y de enfoques que se han reunido en este volumen son ámbitos claves para reflexionar sobre en una antropología de los pueblos indígenas y afroamericanos en el contexto actual de la complejidad de relaciones, a distintos niveles, en las que están inmersos.

Bibliografía

- CABRAL, Joao de Pina (2010). «Review. Peter Geschiere. The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe». En: *Etnográfica*, vol. 14 (1), pág. 199-208.
- GESCHIERE, Peter y JACKSON, Stephen (2006). «Autochthony and the Crisis of Citizenship: Decentralization, and the Politics of Belonging». En: *African Studies Review*, vol. 49 (2), pág. 1-7.

**MUJERES INDÍGENAS
Y RELACIONES DE PODER**

¿QUÉ ES «ESO»? PROSTITUCIÓN DE NIÑAS INDÍGENAS EN EL NORDESTE AMAZÓNICO Y LA ORINOQUÍA COLOMBIANA

Carolina Borda Niño

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (México)
Universidad de St. Andrews (Reino Unido)

Introducción¹

La explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes indígenas, tal como la reconocen penalmente las normas internacionales, es hartamente desconocida en las zonas de conflicto armado en Colombia. Las prioridades de los actores en estas zonas, y por tanto su aproximación a este tipo de fenómenos, son diferentes, no sólo respecto a las normativas, sino entre ellos mismos. La posición de las instituciones estatales encargadas de velar por los derechos universales de la niñez, y de otras con gran autoridad como la Iglesia católica, se establece a partir de la manera en que, en la vida diaria, sus representantes despliegan un conjunto múltiple de conocimientos, contradictorios entre sí. Este acervo está constituido por la experiencia adquirida en la práctica profesional y su formación académica, así como por su trayectoria, todo ello inundado de principios de clasificación de género, etnia, clase y generación. Estos últimos no son fijos, pero no por ello se encuentran libres de jerarquías y exclu-

1. En las entrevistas recogidas en este capítulo se aplicarán las siguientes convenciones de notación (entre los corchetes): [:]: un segundo de silencio; [ˈ]: acento (aumento del volumen de la voz o lentitud en la pronunciación con el objeto de resaltar lo dicho).

siones. Las autoridades indígenas, por su parte, se debaten entre la inserción de sus comunidades en nuevos recursos y el mantenimiento de la cohesión de los grupos, con todo lo que esto implica. Ello no resulta fácil cuando la legitimidad del ejercicio del poder no pasa necesariamente por la legalidad. Así, el intercambio sexual entre adultos (casi siempre mestizos) y niñas (casi siempre niñas indígenas, no niños) en los que media algún tipo de intercambio comercial se constituye en términos del lenguaje en relaciones de poder. Los flujos así constituidos determinan no sólo la manera de nombrar algo que se ve —o dejar de nombrarlo—, sino que además inspiran las acciones de los actores involucrados, con un efecto directo en la vida de las niñas indígenas que viven este tipo de violencia.

Este capítulo aborda los discursos sobre la «prostitución infantil» (por darle un nombre reconocible) que se producen por parte de las autoridades estatales, indígenas, legales, ilegales, religiosas, etc. en el oriente colombiano, específicamente, en los departamentos de Guainía (nordeste amazónico) y Arauca (Orinoquía). Éstos son fronterizos, y se han constituido en zonas de conflicto armado, narcotráfico y colonización semidirigida.

Los términos legales

En 1996 122 países firmaron un acuerdo junto con la ECPAT,² una organización internacional que por aquel entonces luchaba contra el turismo sexual en Asia —luego se constituiría en la Organización Mundial contra la Explotación Sexual de Niños, Niñas y Adolescentes— y la UNICEF. En este acuerdo, denominado *declaración de Estocolmo*, se estableció un primer consenso de alcance internacional sobre qué sería la explotación sexual de niños, niñas y adolescentes (ESCNNA):

2. Siglas de «End Child Prostitution, Child Pornography, and Trafficking of Children for Sexual Purposes», una red dedicada a combatir la explotación sexual infantil en todo el mundo.

La explotación sexual comercial de los niños es una violación fundamental de los derechos del niño. Ésta comprende el abuso sexual por adultos y la remuneración en metálico o en especie al niño o niña y a una tercera persona o varias. El niño es tratado como un objeto sexual y una mercancía. La explotación sexual comercial de los niños constituye una forma de coerción y violencia contra ellos, que puede implicar el trabajo forzoso y formas contemporáneas de esclavitud (artículo 5).

Aquí la ESCNNA se equipara con la esclavitud, y el niño (la «niña» como categoría aún no aparece) en este contexto se reduce a la categoría de objeto. La explotación la llevarían a cabo adultos sobre niños (menores de dieciocho años, según la Convención Internacional de los Derechos del Niño, a la cual se adhiere este protocolo). Según el documento, las causas de la ESCNNA serían: la pobreza, las disparidades económicas, las estructuras socioeconómicas injustas, la desintegración familiar, la carencia de educación, el creciente consumismo, la migración rural a zonas urbanas, la discriminación de género, la conducta sexual masculina irresponsable, las prácticas tradicionales nocivas y el tráfico de niños (artículo 6). ¿Qué es la pobreza?, ¿Qué resulta nocivo dentro de la «tradición» para un niño? ¿Qué es familia? ¿Existe la discriminación de género? Y si es así, ¿cuán «mala» es, en un contexto determinado, en términos de las calificaciones que realizan los sujetos? ¿Cuáles son las conductas masculinas irresponsables y en virtud de qué lo serían? Mantengamos por ahora estas preguntas en el tintero; más adelante los sujetos de la etnografía nos responderán a algunas de ellas.

Arauca y Guainía

Arauca, con 208.000 habitantes, y Guainía, con casi 19.000, guardan en común algunos procesos. Primero, su relativa lejanía del Estado, hasta hace veinte años aproximadamente. Am-

bas son regiones ubicadas en el oriente colombiano, una zona olvidada y poco integrada en los proyectos de nación. Han sido formadas a partir de procesos de colonización económica, cultural y religiosa —esta última vía misiones religiosas católicas y evangélicas,³ cuyo objetivo principal era la búsqueda de minerales y la esclavización a gran escala—. Mientras que en Arauca, según cifras oficiales, los indígenas representan el 4% del total de la población, en Guainía constituyen el 80%. La alta proporción de habitantes indígenas en el último caso contrasta con un bajo nivel de autonomía y poder de negociación de las organizaciones indígenas de la región, debido a procesos de fraccionamiento y desarticulación, que también son resultado de los mismos procesos de negociación con las instituciones.

La ausencia relativa de autoridades estatales ha permitido que ambas zonas hayan sido disputadas por actores armados ilegales. Primero las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), luego el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y, por último, los grupos paramilitares entraron con fuerza a disputarse el territorio desde finales de la década de 1990. Las actividades extractivas han formado parte de la historia de los dos departamentos: el caucho en Guainía⁴ (fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX) y la madera en ambos departamentos, al igual que el petróleo. La presencia de este recurso

3. Dominicos, franciscanos y jesuitas fueron los primeros misioneros en colonizar Arauca en el siglo XVII (Pérez, 1998: 2). Expulsados en el siglo XVIII, su lugar fue ocupado por los dominicos y los agustinos. Guainía también fue colonizada el siglo XVII, esta vez por parte de los jesuitas (Acevedo, 2002: 37); este territorio, actualmente perteneciente a Colombia, era entonces controlado parcialmente por los portugueses (*Ibid.*). En el siglo XX el Instituto Lingüístico de Verano —ILV— y la misión evangélica Nuevas Tribus, liderada por Sofía Muller, coparon gran parte de la región del Guainía, que luego les disputaron los católicos javerianos.

4. El caucho tuvo cierta importancia en Arauca hasta la década de 1980, mientras que en Guainía fue explotado entre las décadas de 1860 y 1940. Esta última zona tuvo una mayor importancia estratégica porque formaba parte de las vías de salida del caucho de las regiones de Putumayo y Vaupés hacia Venezuela y Europa (Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, 2005: 20; Acevedo, 2002: 53, 63).

ha conseguido visibilizar la zona oriental como una macrorregión estratégica para Colombia en términos económicos desde la década de 1980.⁵ Por otro lado, al ser zonas de frontera, toda una gama de comercio ilegal ha formado parte de los mecanismos de subsistencia de la población. La frontera con Venezuela ha llegado a ser problemática para el Estado colombiano a partir de la última década del siglo xx, debido a las confrontaciones entre el presidente colombiano, de derechas, y el de Venezuela, de izquierdas. Ambos han respondido a esta crisis con el envío de tropas a las regiones fronterizas, donde entran a competir, o a negociar, por la legitimidad del uso de la fuerza con otros actores. Por último, el narcotráfico, desde el cultivo hasta la producción, ha formado parte de la vida cotidiana de la población. Esta actividad está bajo control de todos los actores armados ilegales, quienes se valen de la negociación, el chantaje, el confinamiento, el asesinato, la explotación sexual y las masacres para lograr la aceptación de la población. La pobreza no deja de ser otra herramienta bastante útil para que un campesino decida que resulta más rentable procesar cocaína que cultivar plátano.

Los recursos económicos de ambas regiones provienen básicamente del narcotráfico y la extracción de recursos naturales; en el caso de Arauca es el petróleo, mientras que en Guainía es la madera y el oro. En cuanto al conflicto armado, ligado de manera directa con el narcotráfico, en Arauca la fuerza pública tiene un nivel menor de control sobre el territorio que el que posee en Guainía. En esta última región, después de la toma de la capital por parte de las FARC en 2005, el Gobierno envió un contingente importante cuyo número sigue aumentando con los años. Así, el control armado por parte del Estado y el repliegue de la guerrilla hacia zonas más selváticas son mayores. En Arauca, por el contrario, las fuerzas guerrilleras mantienen un

5. Desde finales de la década de 1950 se realizaban exploraciones petroleras, pero fue con la puesta en funcionamiento del pozo Caño Limón hacia 1985 que el panorama cambió considerablemente.

control parcial tanto de las zonas urbanas como de las rurales, y llegan incluso a dividirse el control de los barrios, las asociaciones, las instituciones, etc. Las fuerzas paramilitares compiten por el control y también negocian con el ELN, con quien mantienen acuerdos para controlar el narcotráfico y el contrabando, así como para ganar la disputa territorial a las FARC (HRW, 2010: 33). El ejército y la policía tienen claras las normas del juego, las zonas donde pueden patrullar y las horas en que pueden hacerlo, y el riesgo que corren si no las respetan. Tanto es así que, en este departamento, es posible para la guerrilla de las FARC decretar un paro armado (prohibición de movilización terrestre las 24 horas del día, para cualquier tipo de vehículo) de casi un mes de duración que todos deben respetar. Éste consiste en la prohibición de la movilización terrestre intra e intermunicipal, es decir, la semiparálisis económica de la región. En el año 2009 tuvieron lugar tres los paros, el de más larga duración en septiembre, que fue también el mes en que realicé el trabajo de campo en el departamento.

En cuanto a la ESCNNA⁶ —así llamada en la legislación—, la principal dinámica que se produce es la utilización de menores para la prostitución, a la que le sigue la ligada directamente a los actores armados del conflicto interno. El grado de denuncias es casi inexistente. En 2007, se realizaron nueve denuncias por ESCNNA en Arauca y una en Guainía (UNICEF, 2009: 62). Puedo decir por la experiencia propia en el campo que el número de personas menores de 18 años en esa situación es bastante mayor. La impunidad de los delitos sancionados por la ley relacionados con la ESCNNA es casi absoluta. Pero las razones que llevan a que esto ocurra pueden diferir un poco en cada contexto, como veremos en las siguientes páginas. Es particular la manera en que se configura en cada región, de acuerdo con la historia económica y política de cada región, la situación humanitaria, la distribución del poder legal e ilegal, y la legítimi-

6. Explotación Sexual Comercial de Niños, Niñas y Adolescentes.

dad del uso de la fuerza, entre otros factores, la ESCNNA en términos de prácticas discursivas. Pero la hipótesis que quiero plantear es que, a pesar de estas diferencias, un contínuum, una continuidad con pequeños desplazamientos, puede establecerse respecto de las prácticas discursivas locales sobre la prostitución de mujeres (nombradas así) menores de dieciocho años. Este contínuum puede expresarse como sigue: las leyes son precarios intentos de diversos actores, los que conforman el Estado, en un sentido amplio,⁷ de definir los sujetos de la prostitución (dar nombre, crear como sujetos sobre quienes se realizará algún tipo de intervención), y por esta vía de dirigir-significar-guiar sus prácticas, así como de determinar a los sujetos que nombran la norma. La enunciación no es una, sino que, desde un intento vago de unificación, con o sin su conocimiento, los sujetos en términos prácticos disputan entre sí y crean las definiciones de los sujetos de intervención, las maneras de enunciarlos (estilos y formas) y las posibilidades estratégicas. En ello, los actores mismos se juegan su existencia, y por supuesto la de aquellas personas que, como se quiera nombrar —«niñas explotadas sexualmente», «prostitutas», «perdidas», «putas», «indias calientes», «dañadas», «profesionales del sexo», «rebeldes», «víctimas», «victimarias»—, se pretende que existan.

Arauca: del dominio colono a la disputa paramilitar-guerrillera

Las definiciones de los sujetos de intervención

Las instituciones departamentales tienen la responsabilidad de cumplir las normas estatales en materia de niñez. El gobernador de cada departamento debe evidenciar los resultados de

7. Podríamos usar la definición de Gramsci, para quien el Estado es la suma de la sociedad civil y la sociedad política, es decir, «hegemonía acorazada de coerción».

su acción, principalmente respecto de los compromisos adquiridos frente a instancias nacionales e internacionales,⁸ lo que se traduce en la inclusión de las definiciones legales en los planes de acción gubernamental. Las niñas indígenas en prostitución son menores de edad, objetos pasivos de la explotación y arma de guerra de los grupos armados ilegales —léase, las FARC y el ELN—. Son también indicadores del éxito de la gestión pública: así, el número de niñas incluidas en los programas de salud sexual y reproductiva, así como el aumento de los niveles de inserción escolar, son materias clave de intervención. La escolarización y la prevención de embarazos a temprana edad —mediante el conocimiento de los métodos de planificación— serían las dos acciones principales que deben producirse para el sujeto de intervención en construcción. Asimismo hay que darles una «ocupación»; es decir, la capacitación técnica contribuye —a medias— a este sujeto de intervención.

Esto debe darse a nivel departamental. En el ámbito local, las autoridades encargadas de la acción estatal en materia de niñez, antes y después de la promulgación del Plan Nacional Contra la ESCNNA en 2006, otorgan un mayor grado de autonomía a este «objeto». Las niñas en prostitución, al ser vecinas, conocidas o familiares, son para las autoridades locales un problema que resolver, pero también «sujetos» hacia los cuales actuar. Esto es, según esta perspectiva, las niñas en prostitución son, de alguna manera, actrices de su propia explotación. De esta manera, aquellas que se encuentran en esta situación no son sólo niñas «explotadas sexualmente», sino que son «niñas que se prostituyen» (Defensoría del Pueblo,

8. La Cumbre de Gobernadores por la Infancia, la Adolescencia, la Juventud y el Ambiente Sano, por ejemplo, evento en que se reúnen gobernadores y representantes de instituciones nacionales e internacionales para establecer acuerdos y planes de acción en materia de niñez. Para el segundo semestre del 2008, el gobernador de Arauca fue elegido como líder político nacional en la lucha contra la explotación sexual de niños, niñas y adolescentes en el país. En este sentido, el gobernador tendría que liderar y monitorear a nivel nacional las acciones de los gobernadores departamentales relacionadas con la ESCNNA.

2007: 703). En el caso de las niñas indígenas, se les considera de alguna manera más pasivas, bajo la tutela de las comunidades. Entonces, no se puede pensar el sujeto de intervención sin ligarles a las autoridades indígenas, quienes también formarían parte de este tipo de sujetos. La prostitución entonces es algo que se llevaría en las venas, ya no sólo en las de las niñas, sino en las de sus comunidades. Esto se traduce en la frase «son como animales, más salvajes». Naturaleza, violencia y cultura se amalgaman en la constitución del sujeto de intervención. Santiago, ingeniero civil, contratista de la gobernación y pastor evangélico reconocido en la capital del departamento, describe así las dinámicas de prostitución en el resguardo de Cusay-la Colorada, en la zona rural del municipio de Fortul:

Claro, ellas arman comisiones, salen, o sea, niñas de doce o trece años, hasta los dieciocho, arman comisiones y se van para arriba a atender guerrilleros y, allá, pues ellos les dan cositas, porque también son humanos, también son hombres, y no falta el que se enamora de una *indígena prostituta* de ésas que sube a atenderlo. Entonces les dan prebendas, cositas y ellas quedan tramadas. O les dan una libra de coca, o lo que sea pa' que vendan [la cursiva es mía] (M01, 16/9/09).

Para las familias de las niñas en esta situación la cuestión es otra. Éstas son siempre, de alguna manera, más mujeres que niñas, es decir, más adultas que menores de edad, una vez han iniciado las relaciones sexuales en su vida. Esta percepción sería la generalizada. A diferencia de lo que se cree, la prostitución de niñas empieza en esta región no por una obligación explícita que recae sobre éstas, sino que, a la vez, es un juego de inducción y petición. Se les conduce a este camino, «no hay dinero», y la evidencia de la falta de alimento lleva a que las familias quebranten, si acaso existe, el prejuicio moral hacia la prostitución. Me refiero específicamente a los casos de las niñas indígenas, quienes provienen de familias de clase media-

baja o baja. En las clases media y alta las dinámicas pueden ser otras, pero éste no es el tema del presente estudio. Pensar que quien se prostituye no es una niña, sino una mujer, adulta, es más soportable. En el caso de las familias de las niñas indígenas esto se ve acentuado por un rápido aprendizaje, el necesario para la supervivencia. Si no se aprende a adaptarse, se muere, de tristeza o de hambre. Cuando los grupos armados ilegales y legales se disputan un territorio, y las normas que protegen a la población civil del conflicto no se respetan, el más fuerte del minuto, del día, del mes del paro armado, se impone. Las comunidades indígenas no son quienes tienen mayores elementos ni capital —de diversos tipos— para negociar las significaciones y las prácticas.

Es así que de alguna manera el padre o madre de familia se tiene que hacer a la idea de que, si su hija no va al campamento de la guerrilla a tener relaciones sexuales con diez soldados en una tarde, no habrá qué comer. Y la manera de hacerlo es pensar, sentir, que ella es una adulta, que cuando la menstruación ha llegado, según la tradición, es una mujer productiva, adulta o a la que le queda un corto camino para llegar a serlo. Esto en términos de reproducción social, que implica consecuentemente la reproducción material. Si las normas de parentesco no pueden seguirse porque se ha sido desplazado por efectos del conflicto armado y ahora se vive en una casa de lata o de plástico, en un barrio de «indios» —léase «invasiones periféricas»—, de todas maneras la reproducción material debe asegurarse. Si ésta no ha de ser permanente, al menos debe asegurar el alimento del día. O tal vez, piensa la abuela, si la niña, qué digo, la mujer, se va con un soldado, «a lo mejor se la lleva, a lo mejor se casa con ella y así nos ayuda».

En otros casos, las comunidades viven en el sitio de «origen», lo cual es finalmente un simple decir, pues la mayoría de los pueblos indígenas de la región, antes seminómadas, han sido cada vez más desplazados y obligados a asentarse en las tierras más improductivas o periféricas de los municipios. En estos casos normalmente están rodeados, y de manera más específica,

controlados o confinados, por algún actor armado. Aquí también se juega la supervivencia, y con el grado de desempoderamiento de las comunidades y organizaciones indígenas de la región, esto implica aceptar las normas del más fuerte, casi nunca negociar con él. Esta regla de definición del sujeto de intervención, «la mujer», suele leerse también de una manera particular cuando el interlocutor no es un miembro de la comunidad sino un funcionario estatal. Pero en todo caso, al plantearse la cuestión de quién es la persona que está en situación de prostitución, la respuesta es «una mujer».

Para la población mestiza de clase media-baja, que es la mayoría del departamento, se trata algunas veces de «niñas explotadas sexualmente», y otras, de «niñas perdidas que se prostituyen». Estarían siendo explotadas cuando se trata de describir a una persona foránea la situación de las niñas indígenas que asisten a las guaraperías;⁹ con ello también se trata de decir que son explotadas sexualmente cuando quien paga por la actividad sexual es un actor de un grupo armado con el que no se simpatiza. Es necesario aclarar aquí que en esta región es casi imposible sobrevivir siendo neutral y que la población, si bien está al margen de la toma de decisiones, debe asumir una posición pública de acuerdo con las presiones de que esté siendo objeto. En algunos municipios estaba prohibido hablar de la guerrilla o participar en partidos de izquierda, mientras que en otros estaba prohibido hablarles a los soldados del ejército.

Así, hay posiciones «políticamente correctas» que deben ser asumidas. En un escenario más íntimo del trabajo de campo,

9. Sitio donde se vende guarapo, una bebida fermentada de caña de azúcar. Normalmente los clientes de estos sitios son hombres mestizos que se emplean como jornaleros, e indígenas que se dedican a lo mismo o que mendigan. Normalmente en estos sitios las niñas son llevadas por los hombres adultos, sus padres, bien sea en una estación del camino de la mendicidad —tal vez han estado pidiendo todo el día y ahora él quiere descansar—, bien sea con el propósito explícito de intercambiar a las niñas por guarapo. Normalmente a las guaraperías asiste todo el grupo familiar. Mientras el padre y la madre beben —y ésta ocasionalmente es vendida por su esposo—, las niñas o niños del grupo andan «por ahí», con el potencial deber de ser intercambiables por alcohol o cigarrillos.

algunas veces se reconoce que el actor armado dominante en la región «explota sexualmente a las niñas». Pero cuando se trata de niñas que están en situación de prostitución y quienes constituyen la demanda de ésta son hombres o mujeres de los grupos dominantes del municipio, o bien del grupo armado al que se apoya, las niñas ya no son «niñas», sino «muchachitas malcriadas». Es decir, asumen que existen unas normas de educación y moral que estas niñas no han aprendido y cuyo seguimiento las alejaría de la prostitución. No se tienen en cuenta variables de tipo económico, tales como la ausencia de recursos de subsistencia. Si la niña consume alguna sustancia psicoactiva (SPA), se agrava la inculpação y puede dejar de ser una «muchachita malcriada» a ser una «prostituta drogadicta». Aquí ya no es quizá sólo la educación moral lo que se quiere hacer notar, sino más precisamente la pérdida del carácter de «persona»; el sujeto de intervención, la categoría, se refiere no ya por completo a un ser humano, sino a un ente en una especie de umbral, a una voluntad enajenada de manera parcial.

Para los clientes de la prostitución, es casi siempre una cuestión de hallar responsables de una conducta que saben de alguna manera incorrecta. Existen normas morales —aunque diversas y móviles— que generalmente conocen, o incluso legales, que descalifican las relaciones sexuales con menores de edad. Pero en la práctica es posible tener dichas relaciones, y las normas morales y legales son móviles y reemplazables. Para un hombre de clase alta, digamos, un ganadero, las niñas en prostitución son «jovencitas», ni adultas ni niñas, que «satisfacen sus necesidades». Si hay algo que permanece en todos los espacios de definición del sujeto de intervención alrededor de la prostitución de niñas, esto es el privilegio del hombre mestizo, de clase media o alta, adulto —mejor aun si está armado—, sobre el resto de la población. Las niñas cumplirían aquí una «función social», la de servir a los deseos de este sujeto privilegiado.

La demanda de la prostitución se considera una necesidad «natural» y las niñas serían más deseadas por varias razones. La primera, porque siendo más pequeñas, tendrían «menos

riesgos» de ser portadoras de una enfermedad de transmisión sexual. La segunda, porque les permite cumplir lo que yo llamaría un *deseo colonizador*, el de las mujeres más cercanas a la no iniciación sexual, es decir, las «vírgenes»: la humanidad sobre la naturaleza. En el caso de las niñas indígenas esto es aun más cierto desde su perspectiva, porque las clasifican como más cercanas a la naturaleza, un poco más «salvajes». Las relaciones sexuales con niñas indígenas afirmarían aun más su deseo colonizador, aquel que varias generaciones han llevado a cabo de forma material. Pero, al mismo tiempo, situarlas como «explotadas» les situaría a ellos como «explotadores», y esto es algo a lo que no están dispuestos a enfrentarse. No sólo por las consecuencias legales de tal afirmación, sino principalmente porque requieren de cierta agencia de parte de las niñas: desear implica ser deseado. Así, una «jovencita» es un sujeto, que encaja en su deseo de ser deseados: la «jovencita» decide desearlos, por lo tanto ellos pasan a ser «deseables». Ellas satisfarían su pretensión de recibir el reconocimiento del «otro», aquel que dominan, pero que requieren para existir como tal.

En la base programática de las FARC y el ELN se pretende combatir toda forma de explotación, incluso las relacionadas con la «opresión de género». Pero las mujeres, como todos los seres humanos que habitan el territorio araucano, son constituidas como arma de guerra. Las convierten en objetos de conquista, de afirmación de un proyecto militar con pretensiones de expansión. Las niñas que van a engrosar las filas de los grupos guerrilleros obtienen mayores beneficios en tanto mantengan relaciones sexuales con miembros del cuerpo de mando. En cuanto a las tropas, mestizos o indígenas, mayoritariamente campesinos, con probabilidad de la misma región, el hecho de mantener relaciones sexuales con niñas se convierte en una «necesidad». Es también el deseo colonizador del que hablaba en líneas anteriores, pero en este caso del lado de los dominados. Los campesinos que han sido desposeídos y que no han encontrado una mejor alternativa que alistarse a la guerrilla buscan reafirmarse como sujetos; esto a costa de las mu-

jeros. Desconozco qué categorías usan, no así en el caso de las fuerzas militares. Siendo también la mejor alternativa a un mundo de carencias materiales, los campesinos se integran en el ejército. Las mujeres también forman parte de un proyecto de expansión militar y masculina. Al entrevistar a los soldados, supe que en las categorías que usan para calificar a las niñas en prostitución siempre vinculan la consideración de éstas como un objeto de satisfacción de «necesidades» que no pueden suplir por encontrarse lejos de su sitio de residencia. Las niñas indígenas son especialmente vulnerables por cuanto, al ser «otro», uno diferente, desconocido, y bajo su potestad —pues el ejército «protege» a «todos» los colombianos, y éstos «deben colaborar» con las fuerzas militares—, se las ubica en un nivel inferior en la jerarquía de calificación de los seres humanos. Los soldados siempre usaban palabras que sexualizaban a las niñas y al mismo tiempo las denigraban, tales como «calzón sucio», «colombina» —paleta dulce—, «mico colgado», entre otros. «Putas» sería la palabra más frecuente para enunciar a la niña indígena que mantiene relaciones sexuales con ellos, a cambio de dinero o no; muchas de ellas quedan embarazadas o contraen una enfermedad de transmisión sexual.

Guainía: conflicto armado y pacificación

Las definiciones de los objetos de intervención

En primer lugar, la identificación de la prostitución de niñas indígenas dentro de las instituciones implica el reconocimiento de la ESCNNA. Ésta, como se ha explicado, elimina casi totalmente a las niñas como sujetos de decisión. Sin embargo, existe otra consideración, común a los funcionarios de las instituciones públicas, producto de una interpretación de las normas según la diversidad étnica. Cuando son indígenas, las niñas en prostitución pueden ser consideradas como objetos de explotación, pero de una clase sobre la que no existe de manera nece-

saría el deber de intervenir. Es interesante este punto porque en él encontramos dos tipos de objetos de intervención, uno de intervención directa y otro, de indirecta. En el caso de la primera encontramos que los funcionarios califican a las niñas mestizas como «niñas explotadas sexualmente». La realización de esta categorización supone que la niña cumpla ciertos requisitos, el principal de ellos que esté siendo obligada de forma explícita a realizar tales prácticas. Si la niña ha salido de su hogar y vive en un lugar diferente, si ella misma realiza los contactos con los «clientes» y no hay un proxeneta de por medio, entonces ya no se trataría de explotación, sino de «vagabundería». La niña entonces es, llanamente, una «vagabunda», es decir, un sujeto de que decide su propia suerte, la cual la merece porque la decide, con independencia de las condiciones que la llevan a tal situación. Las cosas se matizan aun más cuando el adulto con el que mantiene las relaciones sexuales es un hombre prestante del municipio. Entonces ya no es una «vagabunda», sino una «amante». Ser amante de alguien prestante crea posibilidades de subsistencia, que, si bien son objeto de cierta censura, resultan apreciadas en un medio de escasez económica.

El segundo tipo de intervención oficial, en este caso indirecta, es el de las niñas indígenas, cuando cumplen ciertos requisitos. Como en el caso de las niñas mestizas, los indicios de posibles tomas de decisión dejan a éstas fuera de la categoría de «explotadas» y las insertan en la de «indígenas». En este caso no se trata de cualquier indígena, sino que el término adquiere una connotación diferente, pero a la vez condensante. La niña indígena en prostitución sería una desviación de aquel «exótico» y «pacífico» indígena que forma parte del patrimonio cultural de la nación y, a la vez, la evidencia para la población mestiza (la Administración municipal y departamental está básicamente compuesta por personas mestizas descendientes de los colonos que llegaron en la década de 1950) de la «justeza» de la colonización, la «prueba» del carácter «salvaje» del «indio» y, por tanto, una razón más para legitimar la discriminación de que es objeto. Miguel es uno de los antropólogos de

trayectoria más larga en el municipio en el trabajo con comunidades indígenas, tanto en el ámbito público como en el de las ONG.¹⁰ Durante varios años trabajó en el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) coordinando las acciones de la institución en materia de población indígena. Según él, las instituciones del estado no han logrado entender a las comunidades indígenas, pues según su opinión, ellas son «diferentes»:

Eso es algo cultural [la niñez], es muy difícil de decidir cuando una niña deja de ser niña y puede decidir. ¿Qué pasaría con las niñas que son precoces sexualmente, o con las que no parecen de trece sino de veinte? En ese caso es diferente [...] la sexualidad en los indígenas es otro asunto, no son tan prevenidos como nosotros los mestizos, las relaciones sexuales no tienen tanto tabú :: tan pronto las niñas tienen la menarquía ya son vistas como preparadas para iniciar las relaciones sexuales, y eso no tiene tanto problema [...] parece duro, pero ellas es probable que lo disfruten :: a su manera, aunque lo han de disfrutar :: de una forma particular [...]. En una relación sexual entre un adulto y un niño normalmente se dice «el adulto abusó del niño, el niño no tenía la capacidad de decidir aquello, mientras el adulto sí», pero ahí uno se pregunta quién abusa de quién, al hablar con los niños, al decir muéstreme al niño, al verles las caras, no se sabe quién acosó a quién. Uno lo ve en la cara, quién se aprovechó de quién, ahí las cosas son problemáticas [...]. Aquí no es que a los hombres les gusten más las mujeres indígenas y por eso entre ellas hay más casos de prostitución. A los hombres en Inírida les gustan más las mujeres cabucas [mestizas]. Lo que pasa es que no hay con quién. Entonces toca con las indígenas (notas de campo, Inírida, 2009).

Entonces se produce una doble jugada. Los funcionarios, y muchos habitantes del municipio, consideran dos opciones. O es

10. El dueño del hotel más importante de Inírida y un ambientalista reconocido durante sus más de diez años en el pueblo, el profesor Rubén Darío, docente reconocido por su trabajo en la formulación de un programa de educación intercultural bilingüe.

la «costumbre indígena», o en todo caso las comunidades indígenas tienen la responsabilidad de intervenir —y solucionar si es que esto es lo que se pretende— en los casos de las niñas en prostitución, incluso si quien paga por la relación sexual, como ocurre en la gran mayoría de los casos, no es un indígena sino un mestizo. Las niñas que han decidido vincularse a la prostitución sin una obligación explícita —pero muchas veces implícita— de su grupo familiar o entorno inmediato, así como el caso contrario, son sujeto de esta intervención. No obstante, en el primer caso, la niña no es considerada por las organizaciones indígenas necesariamente como un ejemplo de explotación. Quiero destacar esta última categoría porque determina las estrategias que deben seguirse.

El caso de la «vagabunda» es el de las que han decidido salir de sus comunidades para vivir en grupo con otras niñas, con proxenetas o con «clientes», que consumen sustancias psicoactivas y que cambian su apariencia física. Aquellas que se cortan el pelo (normalmente las mujeres en las comunidades lo tienen largo), usan faldas cortas, se maquillan, tal vez han cambiado su color de cabello, fuman más que sus vecinas de la comunidad, beben grandes cantidades de alcohol y usan un tono de voz más alto de lo frecuente. Estas niñas ya no son consideradas víctimas en la vida cotidiana de las instituciones y de la población mestiza o incluso indígena. Son las «perdidas», ahora sí, las «prostitutas». Independientemente de las condiciones sociales en que las niñas hayan tomado tal decisión, en este caso su ocupación se convierte en un «oficio». Este giro, del vagabundeo al oficio, permite a los funcionarios de las instituciones públicas, así como a los líderes y miembros de las comunidades indígenas, descargarse de responsabilidades de intervención con dos acentos. En el primer caso, las prácticas a las que se vinculan las niñas están comprendidas como un mundo «otro», el de la «vagabundería», sobre el que consideran no hay muchas posibilidades de intervención, pues lo asocian con una naturaleza más o menos ya inamovible, pero también con actores y prácticas de una magnitud tal que excede

sus capacidades de intervención (guerrilla, paramilitares, minería ilegal en Venezuela, mafias de narcotráfico y de contrabando, comerciantes extranjeros). En el caso del «oficio», la categoría en sí misma otorga tanta legitimidad a la prostitución —un «trabajo», un «oficio» en el que se «adquieren habilidades»— que la intervención es casi innecesaria, aunque de alguna manera tales prácticas sean parcialmente indeseables para quien las nombra, al menos frente a un interlocutor antropólogo foráneo.

En este sentido, el director del ICBF manifestaba durante una entrevista cuán difícil era hacer que las niñas indígenas «entraran en razón» y dejaran el «oficio». Alrededor de este tema no hay un criterio unificado a nivel nacional, incluso internacional. Si bien en la mayoría de los convenios internacionales la prostitución de personas menores de edad es considerada una forma de esclavitud, no de trabajo, la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como las normas y programas que esta institución impulsa, definen tales dinámicas como una de las peores formas de «trabajo». Otras instituciones manifiestan su disconformidad, si bien continúan desarrollando programas conjuntos.

En el caso de la intervención indirecta, las instituciones exigen o delegan a las comunidades y las organizaciones una serie de responsabilidades en materia de intervención y prevención. Así lo describe el antropólogo del ICBF:

Se le dijo al señor, que era no indígena: «La ley de nosotros dice que usted no puede, la ley ordinaria dice que usted no puede vivir con una menor de edad, eso es gravísimo». Llamamos al papá [de la niña]. Luego vino un compañero indígena diciendo que por qué habíamos hecho eso, que por qué nos habíamos metido, que era que los padres de familia habían autorizado eso. [...] pero eso es entre ellos, él no era indígena. Dicen que los padres le habían dado permiso y la habían entregado. La verdad es que el tipo es un comerciante y tiene buena plata, ellos tienen harta necesidad y por eso aceptaron, más allá de cualquier cosa cultural. Y el señor [no indígena] estaba tratando de argumentar que eso no había mayor

problema, porque era un asunto étnico entregarle a una muchacha de doce años (M04, 6/1/10).

El argumento de la necesidad económica es mencionado por los funcionarios al mismo tiempo que el de la «costumbre», siendo este último el más usado, o el que finalmente incluye al primero en términos de la asignación de las responsabilidades de prevención e intervención. El antropólogo continúa con su interpretación:

Realmente el dispositivo que genera la prostitución infantil es la necesidad económica, y no sólo en el caso de las chicas de grupos étnicos. Bueno, conozco casos donde la causa es la disfuncionalidad de la familia, que los niños tienen un montón de traumas, entonces ellos [los niños y niñas] piensan que ésa es la solución, como de rabia, de ira. También hay peladas [niñas] a las que les gusta eso, que les gusta la plata [...] entonces hay una variedad de razones, en especial un menor de edad que se supone no tiene conciencia plena de lo que le está pasando [...] acá entonces el problema es la carencia [...] Ha habido encuentros entre el ICBF, las autoridades de turno de los batallones, las autoridades indígenas, y definitivamente no ha sido posible. Una de las palabras fuertes de los militares ha sido «vea, los invito a las dos de la mañana, a mí me ha tocado espantar [ahuyentar] muchachas a las dos de la mañana». Entonces realmente la dimensión de esas cosas, a mí me parece que eso no tiene solución. Y se han hecho reuniones, se han tratado de arreglar las cosas, pero eso se sale de las capacidades institucionales (M04, 6/1/10).

Tomás, líder mestizo de larga trayectoria en la región, casado con una mujer indígena y maestro de la escuela del mayor barrio-resguardo indígena del municipio, además de dirigente de proyectos de educación intercultural bilingüe, menciona al respecto:

[...] ellas quieren hijos perfectos, por eso los buscan bonitos [a los padres de sus hijos]. Ellas son las que buscan a los soldados, no

los soldados a ellas, y buscan al policía, y es por la cara, y por el cuerpo alto [...] ellas están mejorando la raza [...] porque en la comunidad son más prestigiosas [...] en el fondo, los indígenas odian a los blancos, pero en el fondo quieren mejorar la raza, por eso buscan a los blancos (M06, 6/1/10).

En el reglamento de El Nuevo Amanecer, el resguardo indígena de mayor tamaño poblacional dentro del municipio de Inírida, cuya historia está permeada por la influencia de las misiones religiosas evangélicas —Misión Nuevas Tribus e Instituto Lingüístico de Verano (ILV)—, *prostitución* es una palabra vacía. «Queda rotundamente prohibida [...] la prostitución, fuera y dentro del resguardo, de cualquiera de sus miembros» (Resguardo El Nuevo Amanecer, 2009: 43). El castigo respectivo no aparece dentro de los que se mencionan para un número igual de prohibiciones —se da el mismo caso en el incesto—. También está sancionado el maltrato familiar, que se castiga con la vergüenza pública y el trabajo comunitario. El aborto está también prohibido. En el caso del abuso sexual, se castiga con trabajo comunitario para la familia de la niña o niño que vivió tal situación. La reparación de las personas que viven situaciones de violencia sexual o familiar —cuya calificación queda al albedrío del consejo de autoridades tradicionales— se mide en términos materiales y, en general, no es a ella a quien se repara, sino a su familia, o en general a la comunidad. Al entrevistar a los líderes indígenas de este resguardo y del que le sigue en tamaño, El Coco, que es de tradición católica, éstos, si bien consideraban las normas estatales en materia de menores de edad, vinculaban en una misma categoría, «la prostitución», a adultas y menores de edad. A esta actividad le sigue, según ellos, un castigo a la persona, mayor o menor de edad, que esté relacionada con tales actividades; mayoritariamente la medida tomada es la expulsión de la comunidad. Así lo define Cipriano, el gobernador de El Nuevo Amanecer y uno de los principales redactores del reglamento:

Los mismos muchachos que andan por ahí nos dicen «Fulanita de tal la vi aquel día, en aquella parte con otro, ésa es la prostitución :: que la vio con un hombre, que al otro día la vio con otro hombre. Entonces eso lo ejercen cuando empiezan a hablar más o menos el español. Cuando no hablan español pues casi no salen, porque le da vergüenza [...] para la cultura nuestra es distinto, es distinto que una niña ande con sus amigas, así como decir, en el centro [del pueblo] caminando con sus amigas o con un amigo que sale y se viene otra vez. Es distinto, es distinto, es distinto ::: una niña que sale de noche en la calle, y se va en las oscuras, sea donde sea, esa ya para nosotros es una prostitut... [no termina la palabra] está ejerciendo la prostitución. O que se siente, o que se siente en la silla de una cantina tomando :: licor.

CAROLINA: ¿Las que andan con soldados también son prostitutas?

CIPRIANO: Ésas también, o las que están hoy con otro y para mañana día con otro, porque eso no : no ::: no:: ¿cómo decir? Porque no tienen un solo [¿marido?], una sola persona. Si tuviera, si está :: saliendo con un solo hombre, eso no es prostitución. No es prostitución si van a vivir [juntos]. Pero si sale hoy con uno, mañana con otro, vuelve otra vez con el primero, vuelve otra vez con el otro porque el otro no salió, entonces eso ya es la prostitución (M07, 30/12/09).

En la categoría «prostitución infantil», como vemos, cabe una gran diversidad de actividades y actitudes diferentes de la definición legal de «utilización para la prostitución de menores de edad». Pero esto no implica que no se articulen ambas definiciones; por el contrario, éstas permiten a los funcionarios estatales, en conjunto con los líderes comunitarios, intercambiar unas por otras, además de la delegación de la responsabilidad de actuar en determinados casos. Para ello es bastante útil contar con la categoría general de «prostitución», comodín de las relaciones de poder que se ejercen, entre otras, sobre las niñas.

Si seguimos las interpretaciones presentadas, la conclusión es entonces que las niñas son en gran medida las «responsables» de la prostitución. La idea del blanqueamiento como un

mecanismo de ascenso social es una realidad palpable en las comunidades indígenas, pero la violencia que sustenta tal idea, es decir, que una de las pocas posibilidades de evadir la discriminación sea procrear hijos mestizos, no se considera. Además, no en todos los casos las niñas buscan la reproducción, pero es más sencillo llegar a esta conclusión y asignar la responsabilidad al *otro*, a un supuesto afán reproductor. Tal vez habría que darle las gracias a los soldados por aportar la causa eficiente a la procreación que permitiría a los indígenas lograr grados mayores de reconocimiento positivo.

Planteamientos finales

La prostitución de niñas indígenas es una realidad que atraviesa fronteras regionales y nacionales, en situaciones diversas pero que pueden relacionarse. En el contexto nacional, podemos enumerar algunas variables que se han interrelacionado para configurar redes de una definición nunca acabada de sujetos de intervención, conceptos, maneras de enunciación y posibilidades estratégicas en el oriente colombiano: el conflicto armado, los procesos de colonización —proyectos de integración económica, política y social vía extracción de recursos naturales, misiones religiosas, grupos armados legales e ilegales, narcotráfico—, los procesos de organización alrededor de proyectos étnicos indígenas iniciados en la década de 1970, y la demanda creciente de vigilancia de los derechos humanos con la creciente responsabilidad de las instituciones del Estado.

La legislación nacional e internacional se constituye en un referente de gran peso en la configuración de tales redes de significación. Dichas normas, lejos de ser precisas y unificadas, crean un margen de acción e interpretación bastante amplio, a la vez necesario para su funcionamiento. Al mismo tiempo evidencian que son fruto de la disputa, y las voces de los actores que participan de la red de definición pueden ser escuchadas allí. Si bien las zonas estudiadas son islas de ilegalidad de lar-

ga trayectoria, las normas firmadas en la capital de la República son consideradas para luego ser ignoradas —«sabemos que existe algo que prohíbe la prostitución»— o asumidas como proyecto propio en el caso de las instituciones.

Las prácticas discursivas alrededor de la prostitución de niñas indígenas constituyen redes de significación, que no es lo mismo que las redes de definición. El silencio y la indefinición son una parte primordial de tales dispositivos. El «interés superior del niño», la «violencia», la «familia», la «víctima», el «victimario», la «autonomía indígena» y el «indígena» son categorías de alguna manera vacías, hechas para ser acomodadas y puestas en funcionamiento, disputadas. Sin embargo, vemos que es en la vida cotidiana de las niñas en cuestión donde los actores se juegan mucho más que el destino de ellas, pues en su vida todo lo anterior se fija y busca sellarse. Que un dispositivo sea móvil no excluye que constituya fijaciones, que se haga material y vivible, y que permita vivir.

En cuanto a las series de posibilidades, creo que son cuatro las variables que han de tenerse en cuenta para considerar las acciones, manifestaciones y olvidos-silencios de los actores de carne y hueso que dan vida a la red de significación: la utilidad para el proyecto político general del grupo al que se pertenece (priorizando entre los varios grupos en los cuales se incluya o se haya incluido el actor); utilidad práctica para el individuo de la enunciación en el momento que la efectúa —que no puede separarse de la primera—; posición en las jerarquías de género, etnicidad, clase y generación, y, por último, grado de responsabilidad del individuo/grupo respecto del cumplimiento de la ley del Estado.

La definición de los sujetos de intervención en ambas regiones abarca un espectro cuyos polos son la «víctima silente» y la «prostituta salvaje». En ambos, la idea de contaminación está presente. En el primer caso, una voz, la de la niña, es ubicada en un lugar de eco lejano, donde el funcionario, el líder, la familia o el habitante van a escuchar y convertir su testimonio, a través de una serie amplia de transformaciones, en el «interés

superior del niño». La víctima no puede hablar, no debe, pues no sabe qué es «conveniente». Un niño o niña, «menos consciente», se considera, por inherencia, incapaz de decidir por sí mismo, por lo que diversos actores, cada uno con proyectos políticos en marcha, les incluyen en sus propias necesidades y les adaptan a ellas. Dichas inclusiones, al mismo tiempo, contienen y permiten existir a los actores que les dan voz, por lo que, en un mismo momento, definir al niño o niña en prostitución, significa definirse a sí mismo y crear las propias necesidades, dar vida y recibirla de proyectos políticos en constante transformación. Por su parte, la «prostituta salvaje» es constituida de dos maneras, como ejecutora de una potencia —étnica— que transforma en oficio, o bien, como ejecutora de la misma potencia, pero esta vez, transformada en peligro, constituyéndose casi en victimaria. La voz de las niñas ubicadas en estas dos últimas categorías son escuchadas y neutralizadas para normalizarlas —«es un oficio como cualquier otro»— o bien para hacerlas indeseables/necesarias o indeseables/extirpables. Como se ve, la voz al «dar cuenta de» lo que sucede, la voluntad, la reacción, la responsabilidad y la dignidad sólo adquieren sentido como categorías que serán silenciadas —el sentido del sinsentido— o disputadas en pos de relaciones de poder en pugna. Las niñas, tan fluidas en su acción real como en la manera que son ubicadas por los otros, cambian fácilmente de posición dentro de estos polos y pueden ocupar diferentes lugares en un mismo tiempo según el actor que les signifique y la coyuntura en que sean enunciadas.

La contaminación puede instituirse en una necesidad apremiante de extirpación, o no, dando lugar a diversas posibilidades estratégicas. Son tres los extremos de las posibilidades: el castigo, la rehabilitación y el dejar pasar. En las niñas indígenas en prostitución se condensan las pugnas que los actores a su alrededor mantienen, y son un punto de fuga de las mismas. Toda decisión que sea tomada con respecto a la intervención será sumada a las disputas más extensas existentes, que fundamentalmente tienen que ver con jerarquías étnicas, de clase, de

generación y de género. De forma paradójica, dichas decisiones, si bien forman parte de una red de poder más amplia, concentran en las niñas violencias de una magnitud que parece ilimitada, sea cual sea el lugar en que se las ubique.

El acervo de posibilidades de enunciación es utilizado creativamente por los actores que participan en esta red de subjetivación y desubjetivación, al decir de Agamben. Podemos contar entre las enunciaciones escritas las leyes estatales, los acuerdos internacionales, los reglamentos comunitarios, los programas, las políticas, las estadísticas y los textos de historia. Las herramientas verbales incluyen las intervenciones psicológicas, el consejo, el chisme, la memoria oral y las reuniones institucionales. La acción armada legal e ilegal, y más que ella en sí misma, su potencia, es también una herramienta legítima de enunciación, que queda marcada en los cuerpos de las niñas al indicarles cuáles son las posibilidades de acción, y por ello definiéndoles. Si bien cada actor privilegia ciertas maneras de enunciación sobre otras, la utilización de categorías puede cambiar, dándose una suerte de intercambio. Las organizaciones indígenas pueden exigir la participación del Estado haciendo referencia a las leyes contra la ESCNNA, y los funcionarios de las instituciones estatales pueden hacer lo mismo respecto de la autonomía jurídica de las comunidades indígenas y de sus «particularidades culturales». La elasticidad de este tipo de intercambios es bastante amplia, tanto que permite, incluso a un sacerdote misionero —¿y por qué no?—, hacer uso de las categorías de la oferta y la demanda de un sistema de libre mercado para nombrar a las niñas indígenas en prostitución como «profesionales del oficio».

Bibliografía

Libros

- ALCALDÍA DE ARAUCA (2008). *Plan de desarrollo 2008-2011: Por la Arauca que queremos*. Colombia: Departamento de Arauca.
- ASCATIDAR (2005a). *Plan de vida de los Pueblos Indígenas del departamento de Arauca: Prospectiva operativa*. Arauca: Asociación de Cabildos y Autoridades tradicionales indígenas del Departamento de Arauca.
- (2005b). *Plan de vida de los pueblos indígenas del departamento de Arauca: Diseño de texto*. Arauca: Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas del Departamento de Arauca.
- BUENAVENTURA, Edgar y LEVINSOHN, Stephen H. (1993). *Observaciones preliminares acerca del idioma macaguan*. Bogotá: Editorial Alberto Lleras Camargo-ILV.
- CODHES (2009). *Tensión en las fronteras*. Bogotá.
- (2010). *Informe sobre desplazamiento forzado en Colombia, 2009*. Bogotá.
- CCJ (2008). *Informe alterno del Protocolo Facultativo Relativo a la Participación de Niños en los Conflictos Armados*. Bogotá: Coalición contra la vinculación de niños, niñas y jóvenes al conflicto armado en Colombia; Comisión Colombiana de Juristas.
- COORDINACIÓN COLOMBIA-EUROPA-ESTADOS UNIDOS (2008). *Ejecuciones extrajudiciales: realidad inocultable. Informe 2007-2008*. Bogotá: Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Humanitario.
- DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (DANE) (2005). *Censo General 2005. Información básica*. Bogotá: DANE.
- (2007). *Colombia, una nación multicultural*. Bogotá: DANE.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO (2007). *Decimoquinto informe del Defensor del Pueblo de Colombia al Congreso de la República*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- (2008a). *Decimosexto informe del Defensor del Pueblo de Colombia al Congreso de la República*. Colombia.
- (2008b). *Decimosexto informe del Defensor del Pueblo de Colombia al Congreso de la República*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- ECPAT (1996). *Declaración y Programa de Acción aprobado por el Congreso Mundial contra la Explotación Sexual Comercial de los niños*. Estocolmo: ECPAT.

- Gobernación del Departamento de Arauca (2008). *Plan de Desarrollo de Arauca, 2008-2011. El cambio sigue su marcha*. Arauca: Gobernación del Departamento de Arauca.
- HRW (2010). *Herederos de los paramilitares: la nueva cara de la violencia en Colombia*. Nueva York: HRW.
- HUMANIDAD VIGENTE (2009). *Ejecuciones extrajudiciales Arauca 2002-2008*. Serie Aportes a la verdad. Bogotá: Humanidad Vigente.
- ICBF, UNICEF, OIT e IPEC-ECPAT COLOMBIA (2006). *Plan Nacional contra la ESCNNA. Plan de acción nacional para la prevención y erradicación de la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes menores de 18 años*. Bogotá: ICBF, UNICEF.
- INSTITUTO INTERAMERICANO DEL NIÑO (1999). *Violencia y explotación sexual contra niños y niñas en América Latina y el Caribe*. Montevideo: OEA.
- MOLANO, Alfredo (2006). «Aproximaciones históricas al paramilitarismo». En: VV. AA. *Quien no tiene memoria no tiene futuro. Jornadas Internacionales del L'Observatori Solidaritat*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- (2010). «También en Arauca». En: *El Espectador*, 7 de noviembre. Bogotá.
- ONU (2009). *Foro Permanente para las cuestiones indígenas. Octavo período de sesiones*. Nueva York, del 18 al 29 de mayo. Temas 3 y 4 del programa provisional. Información recibida de los Gobiernos. United Nations E/C.19/2009/4/Add.9. Economic and Social Council. Nueva York: ONU.
- PARADA, Ciro (2009). *Informe de actividades realizadas en la comunidad indígena de Matecandela en el marco del convenio 020*. Arauca: Alcaldía de Arauca-Casa de la Mujer.
- REINOSO, Andrés Eduardo (2009). «Colombia en la Orinoquia». En: UNICEF. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. La Paz: UNICEF.
- RESGUARDO NUEVO AMANECER (2009). *Reglamento interno*. Inírida. Resguardo Nuevo Amanecer.
- UNICEF, OIT y ECPAT (2009). *Primer informe alterno sobre la implementación del protocolo facultativo de la convención sobre los derechos del niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía. Colombia 2003-2008*. Bogotá: UNICEF.

Legislación Internacional

OIT. Convenio y recomendación sobre las peores formas de trabajo infantil. San José (1999).

ONU-UNICEF. Convención de los Derechos del Niño (1989).

— Protocolo Facultativo de la CDN relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía (2000).

UNICEF. Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño 2000.

Normas colombianas

Decreto 2737 de 1989.

Ley 12 de 1991.

Constitución política de Colombia de 1991.

Ley 599 de 2000.

Ley 691 de 2001.

Ley 765 de 2002.

Ley 800 de 2003.

Ley 200 de 2003.

Ley 985 de 2005.

Ley 1098 de 2006, Código de la Infancia y la Adolescencia.

*Sentencias de la Corte Constitucional,
sala segunda de revisión*

Auto n.º 092 de 2008: Protección de los derechos fundamentales de las mujeres víctimas del desplazamiento forzado por causa del conflicto armado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, después de la sesión pública de información técnica realizada el 10 de mayo de 2007 ante la Sala Segunda de Revisión.

Auto n.º 004 de 2009: Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado. Sala Segunda de Revisión.

UNA PALABRA FUERTE Y DOLOROSA: SUEÑOS FEMENINOS Y ACTUALIDAD POLÍTICA ENTRE LOS PUMÉ (VENEZUELA)

Gemma Orobitg Canal
Grup d'Estudis sobre Cultures
Indígenes i Afroamericanes (CINAF)
Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica
Universitat de Barcelona

Este trabajo tiene como protagonistas a las mujeres y a los hombres pumé de las comunidades asentadas en las sabanas que atraviesan los ríos Riecito y Capanaparo, en la región denominada los Llanos de Apure, situada en el sudoeste de Venezuela. El objetivo principal es analizar la emergencia, desde inicios de la década de 2000, de una nueva figura ritual femenina, la tió hidañi («la que recibe a los tió, los santos», según traducen los pumé) o la tió taré barañí («la mujer que escucha a los santos meciéndose en su hamaca»), que ha adquirido un papel protagonista en el ritual del Tôhé. Según los mismos testimonios de los pumé, no existen precedentes en el grupo de que ninguna mujer hubiera tenido un rol solista en los cantos que se entonan durante este ritual, como sucede hoy con las tió hidañi. De hecho, su aparición permite apuntar un cierto grado de feminización del Tôhé, que en los documentos de las misiones religiosas del siglo XVIII, en las primeras descripciones etnográficas de las décadas de 1930 y 1940, y en los más recientes estudios antropológicos de las décadas de 1980 y 1990, siempre había sido caracterizado como un ritual esencialmente masculino.

Sin embargo, las descripciones etnográficas del antropólogo francés Philippe Mitrani, quien realizó un extenso trabajo de

campo entre 1968 y 1978 para abarcar y definir la diversidad intraétnica de este grupo indígena, junto a mi propio trabajo de campo en las comunidades pumé del eje fluvial Riecito-Capanaparo entre 1989 y 1993 dan cuenta, ya en estos períodos, de una figura ritual femenina, la *añikui barehë* («la hermana menor que se mece en una hamaca»), quien durante el día, sentada en una hamaca, totalmente cubierta y en completa soledad, fuera del ámbito colectivo de la ceremonia del *Tôhé*, que siempre se celebra de noche, cantaba o, tal como dicen los pumé, entonaba un llanto que expresaba el doloroso viaje de la esencia vital (*pumethó*) de estas mujeres a las tierras de la Creadora, Kumañí. Desde las tierras del *Allá*, así lo expresaban en sus cantos/llantos, estas mujeres miraban también con dolor este mundo. En ellos se lamentaban por la dureza del viaje, que había permitido que sus *pumethó* llegaran a las tierras de la Creadora, por la dolorosa obligación que ésta les había impuesto de cantar para, según sus propias palabras, «poder mirar este mundo»; por la aflicción en que les sumía la situación de hambre, enfermedad, necesidad y violencia en la que vivían los pumé y que despertaba también la compasión de la Creadora; en conclusión, por la tristeza que les producía la separación de los seres queridos que habían dejado el mundo de los vivos.

Para estas mujeres, al igual que para los hombres que cantan durante el *Tôhe*, una experiencia grave de enfermedad habría marcado la iniciación al viaje del *pumethó* (esencia vital) hacia las tierras del *Allá*, o al menos así lo expresan unos y otros en sus conversaciones. Tanto hombres como mujeres hablan de esta enfermedad iniciática para confirmar el valor y la autoridad de las palabras, respectivamente, del canto del *Tôhé* y del llanto de la *añikui barehë*. Este viaje a las tierras del *Allá* implica, igualmente para hombres y mujeres, o para ser más concretos para el *tôheñoamé* y la *añikui barehë*, una experiencia dolorosa y peligrosa; principalmente porque el viaje ritual de la esencia vital emula la muerte o, en otras palabras, es un viaje idéntico al de ésta aunque el del canto no es definitivo, pues se trata de un trayecto con retorno. Además, el dolor inhe-

rente y que dota de eficacia a ambas experiencias, en los cantos femeninos de la *añukui barehë* está también contenido, como ya he podido describir, en las mismas palabras del canto, que son, en esta parte, distintas a las de los hombres que evocan los itinerarios que les permiten intimar con los *oté* (seres sobrenaturales superiores que viven más allá de la tierra de los pumé: arriba, abajo y en la línea del horizonte) y experimentar la vida esplendorosa y de abundancia que caracteriza las tierras del *Allá*.

Así, una experiencia corporal idéntica (el viaje del *pumethó* a las tierras del *Allá*) pasa a caracterizar dos tipos de narraciones constitutivas de los cantos. Los femeninos tienen como tono dominante —como ya he especificado— el lamento en relación con la cotidianidad pumé y la ausencia de los familiares muertos. Los cantos masculinos dan cuenta de los itinerarios que permiten el contacto con los seres sobrenaturales, a partir de los cuales se adquiere el conocimiento necesario para entender y asegurar la buena marcha de los acontecimientos. Estas distintas narrativas, las de las *añikui barehë* y las de los *tõheñoamé*, son un aspecto central a tener en cuenta para el análisis que voy a proponer.

Si el viaje de los *pumethó* (esencias vitales) que permite la comunicación constante con los seres sobrenaturales ha sido históricamente una experiencia de hombres y mujeres, ¿dónde debemos situar la novedad que los mismos pumé atribuyen a la figura de la *tió taré barañí*, la cual empieza a participar en el *Tõhé* a partir del año 2000? La idea a partir de la cual voy a empezar a dar respuesta a esta pregunta es que la principal novedad tiene que ver con una «negociación» interna de las relaciones entre los sexos; en otras palabras, con un reposicionamiento de hombres y mujeres dentro del propio proyecto de la cultura pumé y no tanto con una integración, incorporación o reacción a construcciones hegemónicas externas, que es uno de los argumentos antropológicos fuertes para explicar los cambios sociales y simbólicos que se producen en estos contextos culturales minoritarios (Muratorio, 1998: 410).

Sería legítimo que me preguntaran el porqué de proponer un análisis del cambio retomando los mismos términos del debate sobre la causalidad estructural, el cual tuvo su auge en la década de 1970 y cuyas argumentaciones enfatizaban los elementos internos de la cultura o los acontecimientos externos a ella para explicar los cambios culturales (Lévi-Strauss, Augé y Godelier, 1975). Se trata de un debate que posteriormente, tras superar la dicotomía inicial, ha dado lugar a desarrollos diversos, desde la interrogación sobre aquello que debería constituir una antropología histórica (Comaroff, 1992; Rosaldo, 1980), pasando por el desarrollo de unos análisis de la realidad social mundial en la que participan también estos pueblos en términos de dominados/dominantes o tradicionales/modernos como ámbitos en pugna (Latour, 2006; Sahlins, 2007), hasta un énfasis en la contemporaneidad de las relaciones que implican a todos los grupos humanos, la agencia de las configuraciones sociales que se focaliza en las estrategias de acomodación y de subversión de las jerarquías de poder, así como en la relevancia de los procesos cognitivos y simbólicos en todos los procesos de cambio (Godelier, 1982; Glass-Coffin, 1999: 229; Bourdieu, 1988; Wolf, 1999).

El interés por recuperar estas cuestiones teóricas para el análisis de lo que se plantea como un cambio ritual —al menos desde el punto de vista de los pumé— tiene su primera justificación en mi propia etnografía sobre este pueblo. Cuando después de seis años, en 2000, retomé el trabajo de campo con los pumé en un nuevo contexto político-jurídico que daba, a los treinta y tres pueblos indígenas de Venezuela, un reconocimiento sin precedentes en toda la historia constitucional de este país latinoamericano, no pude evitar poner en relación directa esta situación con la emergencia de la figura ritual de la *tió taré barañí*. Me pareció muy claro que la reciente participación de los pueblos indígenas en la política local y nacional venezolana estaba transformando las estructuras de poder en el interior de la propia sociedad pumé. La incorporación de los jóvenes, alfabetizados y bilingües, a las instituciones que el Es-

tado estaba creando para la participación política indígena estaba provocando un conflicto entre éstos y los ancianos. Al mismo tiempo, dentro de las mismas comunidades del eje Riecito-Capanaparo, había una clara consciencia de que esta participación política indígena no estaba aportando soluciones a la situación de marginación, de expoliación territorial, de pobreza y a las malas condiciones de salud del grupo. Observando la cotidianidad y escuchando a los ancianos, el descontento con las políticas del Estado y el miedo a que los pumé dejaran de serlo marcaban los primeros años del siglo XXI (2000-2004). En este contexto, el énfasis principal de las conversaciones era la necesidad de seguir cantando el *Tôhé* para evitar —y en esto coincidía la explicación de hombres y mujeres a lo largo de todo el eje fluvial Riecito-Capanaparo— un diluvio destructor que amenazaría la existencia de toda la humanidad si los criollos continuaban tratando tan mal a los pumé y si éstos dejaban de cantar el *Tôhé*. Esto era al menos —insistían tanto hombres como mujeres— lo que los *oté* les comunicaban a los *tôhepoamé* y a las *tió hidañi* durante el canto del *Tôhé*. En un momento de desestabilización de las relaciones de poder, me aventuré a proponer que la emergencia de esta figura ritual femenina en el *Tôhé*, en cuya relevancia insistían los hombres ancianos pero también los jóvenes que expresaban su aprecio por oír el canto femenino en un momento de esta ceremonia, creaba un nuevo equilibrio en el interior de la estructura social pumé, al mismo tiempo que reforzaba este ritual que —según voy a mostrar— ha sido, y es aún, la institución central de esta cultura indígena (Orobitg, 2004: 164-167).

Frente a esta explicación, que me parece que responde a la realidad aunque sólo recoja parcialmente la complejidad de ésta, hay unas cuestiones que de inmediato emergen y a las que también intentaré dar respuesta en estas páginas: ¿por qué precisamente en este momento, en el año 2000, se produce esta «negociación» interna de las relaciones entre los sexos?, ¿por qué se da justamente en el ámbito del ritual?, ¿qué es lo que implica, al nivel del análisis antropológico, la introducción

de las relaciones entre los sexos como una categoría crítica para analizar el ritual, y el sentido de lo indígena y de serlo en el contexto de cambio acelerado que parece caracterizar la contemporaneidad?

Este texto se organiza en tres apartados. El primero, «Masculino/femenino: antagonismo, complementariedad e igualdad», tiene como objetivo presentar los ámbitos que permiten concretar cómo se articulan las relaciones entre los sexos en esta cultura indígena para así poder comprender la lógica dentro de la cual es posible la reestructuración de éstas. El segundo, «El contexto histórico pumé a partir de los relatos femeninos: un itinerario del pasado al presente», tiene como objetivo presentar la situación de los pumé en el presente a partir de su propio relato de la historia para situar en ella la emergencia de la *tío hidañi*. Finalmente, el tercero, «El contexto ritual: ¿feminización o actualización?», nos introduce en este ritual a partir de los documentos históricos y de las etnografías con el objetivo de dar cuenta de la dimensión histórica y activa del ritual en la organización de las relaciones sociales entre los propios pumé y de éstos con los no-indígenas.

Masculino/femenino: antagonismo, complementariedad e igualdad

Una mirada comparativa a los estudios sobre culturas indígenas amazónicas y de las tierras bajas que han abordado el tema de las relaciones entre los sexos permite constatar aquello que la antropóloga británica Marilyn Strathern presentaba, ya en la década de 1970, como una evidencia a partir de su trabajo en Melanesia con los hagen. Las teorías feminista y antropológica, según desarrollaba Strathern, son vulnerables precisamente en lo que constituye su punto principal de encuentro: la premisa universal de la dominación de los hombres sobre las mujeres. El hecho de partir de la dificultad para aplicar el esquema occidental de la dominación masculina a otras socieda-

des, focaliza Strathern, nos debe permitir ir más allá en el estudio no sólo de las relaciones entre los sexos, sino de la forma en que se conceptualizan y se activan los vínculos sociales en general. Su propuesta es la de abordar las relaciones entre los sexos como un vehículo simbólico estructurante de otros valores sociales; es decir, como fuente de simbolismo. Strathern adopta una perspectiva de este último que lo define no como la expresión de unos valores sociales, sino como una práctica social. Lo que se propone al nivel de las relaciones entre los sexos, desde esta perspectiva del simbolismo, es que las imágenes de estos vínculos entre hombres y mujeres devienen ámbitos manipulables en la conceptualización de las relaciones sociales (Strathern, 1987).

Me ha parecido interesante detenerme un momento en esta propuesta porque aporta una perspectiva dinámica —en mi caso podría decir que me permite introducir la dimensión diacrónica— a las diversas instantáneas sobre las relaciones entre los sexos que he podido recoger en distintas etnografías sobre pueblos amazónicos y de las tierras bajas. Voy a centrarme específicamente en dos textos que me han parecido especialmente significativos, tanto por lo que constatan al nivel de las dinámicas indígenas como por las propuestas de análisis que sugieren. Estas propuestas van en la línea de superar un estudio restringido exclusivamente a las relaciones entre los sexos para, en su lugar, situar éstas dentro del amplio y complejo marco de las relaciones sociales, que aseguran la producción y la reproducción de estas culturas.

En el monográfico de la revista *L'Homme* sobre la Amazonía publicado en el año 1993, un artículo de Irène Bellier, «Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes» (Bellier, 1993) repasa las distintas etnografías amazónicas que abordan el tema de las relaciones entre los sexos a partir del estudio de la división sexual del trabajo y del análisis de la construcción del género social. A pesar de la dificultad para llevar los objetivos del análisis más allá de la constatación de la dominación masculina, Bellier nos presenta diferen-

tes ejemplos etnográficos amazónicos que dan cuenta de distintas modalidades de relación entre hombres y mujeres: la hostilidad (Murphy, 1973; Hugh-Jones, 1979), la complementariedad (Reichel-Dolmatoff, 1973), la dependencia recíproca e incluso la capacidad de las mujeres para controlar las relaciones entre los hombres (Arhem, 1985; Siskind, 1973). El conjunto de estas etnografías parece sugerirnos que cada cultura amazónica desarrollaría una modalidad específica o, al menos una afectividad dominante, en las relaciones entre los sexos que le sería característica.

Sin embargo, a partir de su propio trabajo de campo entre los mai huna de la Amazonía peruana, Bellier constata cómo, si se situaba, por ejemplo, desde la perspectiva del valor máspreciado en esta cultura, es decir, los niños, ambos sexos contribuían igualmente a garantizar que se cubrían las necesidades económicas, fisiológicas y simbólicas para la reproducción de la sociedad. Se trata de una complementariedad entre los sexos, se apresura a matizar, que acabará poniéndose al servicio de la dominación masculina a través de la violencia simbólica que los hombres ejercen sobre las mujeres controlando su sexualidad o apropiándose de ciertas etapas del trabajo femenino (Bellier, 1993: 523). A pesar de este juego de fuerzas, sugiere Bellier, la complementariedad y la desigualdad no son dinámicas excluyentes cuando hablamos, al menos en estos contextos indígenas, de relaciones entre los sexos. Ante esta constatación en su propio trabajo la única conclusión posible, frente a las otras evidencias etnográficas presentadas, es que el sexo es una buena categoría para pensar la sociedad. Y siguiendo la propuesta de Anne-Christine Taylor (Taylor, 1979), Bellier concluye su texto planteando la necesidad de abordar las relaciones entre los sexos como un «hecho social total» que debe tener en cuenta «las formas de residencia, las relaciones económicas, el sistema de parentesco, la mitología, la naturaleza de los intercambios, la división del trabajo, la articulación de lo social y de lo simbólico, el modo de construcción y de expresión de lo político, el juego de la sexualidad» y que tiene, además, una dimensión es-

pacial y temporal (Bellier, 1993: 523-524). Dentro del debate de la antropología y teniendo en cuenta las líneas actuales de los estudios sobre las relaciones entre los sexos en las culturas amazónicas queda, en los planteamientos de Bellier, una cuestión por resolver que permitiría superar una cierta imprecisión en sus conclusiones. En una línea análoga a la que propuso Strathern para Melanesia, la pregunta a la que es necesario dar respuesta, como punto de partida, para desarrollar el tema de las relaciones entre los sexos en las culturas amazónicas y de las tierras bajas es: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de la sociedad abordada desde el pensamiento y la organización indígenas?

El segundo texto al que quiero referirme forma parte de una compilación del año 2008 que lleva por título *Ce que le genre fait aux personnes*. Se trata de un trabajo sobre las relaciones entre los sexos en el pensamiento y en la sociedad jíbaros, donde la antropóloga Anne-Christine Taylor (2008) avanza precisamente, una propuesta de análisis que se focaliza en el cuestionamiento de la noción occidental de sociedad y, también dentro del caso amazónico, de subjetividad. El punto de partida es la constatación de la dificultad para encontrar asimetrías entre hombres y mujeres en lo que podría ser, por ejemplo, una jerarquización de las tareas que se organizan según una división sexual del trabajo. Asimismo, destaca Taylor, en la comunicación con los seres sobrenaturales o en las representaciones en torno al cuerpo y a los fluidos corporales tampoco hay diferencias entre hombres y mujeres. El único elemento diferencial tiene que ver con algo que va mucho más allá de las relaciones entre los sexos y que concierne la posición relativa de hombres y mujeres en el sistema general en el que participan todos los seres vivos; dentro de éste, las relaciones entre hombres y mujeres se rigen por la misma lógica que la existente entre especies distintas o alteridades no-similares: la intencionalidad predadora y la metamorfosis o la transfiguración. Pensar las relaciones entre los sexos sin tomar como marco los vínculos entre los seres humanos sino entre el conjunto de los seres vi-

vientes, nos muestra Taylor, permite al menos dos cosas. Por un lado da sentido a las distintas afectividades que pueden entrar en juego en las relaciones entre hombres y mujeres y que pueden ser tan variadas —hostilidad, seducción o compasión— como todas las que son posibles entre seres diferentes. Por otro lado, permite sustentar que, en estos contextos amazónicos, el hecho de ser hombre o mujer no supone una esencia fija, sino una posición relativa, un estado de los seres que tiene que ver ante todo con la relación momentánea que se establece con una alteridad diversa. La naturaleza del sistema de relaciones entre los seres vivos determina el sexo de un cuerpo: personas como los chamanes, por ejemplo, pueden tener diferentes identidades sexuales simultáneas que les permiten variadas formas de corporalidad y de perspectiva en las relaciones (por ejemplo, un cuerpo masculino y un alma femenina); igualmente, hombres y mujeres pueden asumir actividades de uno u otro sexo sin cambiar de identidad sexual (Taylor, 2008).

En la etnografía pumé de la década de 1990 aparecía claramente una organización social y ritual polarizada: los hombres pescaban o cazaban y las mujeres recolectaban; ellos tumbaban el monte y ellas sembraban; ellos cantaban/viajaban a las tierras del *Allá* durante la noche con el canto del *Tōhé* y ellas lo hacían por el día con el canto de la *añikui barehë*; por lo tanto, las tierras del canto hombres y mujeres eran distintas. La lista de actividades, roles, disposiciones o ámbitos de hombres y mujeres en términos de polarización podría alargarse; pero lo relevante, siguiendo esta etnografía pumé, es el discurso de la complementariedad que utilizaban los hombres para referirse a las actividades femeninas (por ejemplo, un hombre sin mujer no puede cantar el *Tōhé*; si ellas no asistieran a este ritual, no podría celebrarse y si no participaran en la siembra, tampoco habría cosecha), paralelamente a una orientación de las prácticas rituales y de las prescripciones sociales que implicaba —según he desarrollado en otro texto— la valorización/dominación de un polo, en este caso el masculino, sobre el otro, el femenino (Orobitg, 1999a).

Polaridad, complementariedad y antagonismo no son sensibilidades contradictorias o excluyentes; al contrario, organizan y dinamizan las relaciones entre los seres humanos, naturales y sobrenaturales que están en constante relación en la cotidianidad social pumé. El foco central de mi trabajo ha sido mostrar la forma en que las experiencias y los distintos estados de consciencia convocados por el sueño, la enfermedad, el canto y la ingesta de sustancias psicotrópicas permiten una comunicación constante, al menos, entre estos tres ámbitos de la alteridad social que constituirían la sociedad pumé (Orobitg, 1998, 2001). Lo que no había abordado hasta este momento son las relaciones entre los sexos como un vínculo de alteridad más, tal como sugiere Anne-Christine Taylor para el caso jíbaro (Taylor, 2008). En realidad la identificación, dentro de la etnografía pumé, de estas sensibilidades —polaridad, complementariedad y antagonismo— como algo no exclusivo de las relaciones masculino/femenino me ha hecho pensar en el interés de explorar esta vía. En realidad todos los seres —tanto humanos como sobrenaturales— se configuran como colectividades compuestas por entes masculinos y femeninos. Estas identificaciones sexuales no marcan esencias fijas, sino posiciones dentro de un sistema general de relaciones sociales que incluiría a todos los seres que están en constante y cotidiana comunicación. Se trata de posiciones que tienen asociada una determinada afectividad, una particular predisposición relacional y un específico sentido político.

Este mecanismo de identificación relacional y no esencializada no se da exclusivamente en lo masculino y en lo femenino. Si nos situamos desde la posición de los seres sobrenaturales, por ejemplo, las denominaciones que se les asignan —los pumé insisten en ello sin que en la etnografía sobre el grupo haya podido desentrañar hasta ahora su repercusión en la conceptualización de las relaciones sociales— no identifican entes concretos, sino que hacen referencia a temperamentos y a posiciones relacionales que distintos seres pueden llegar a ocupar en diferentes momentos. En lo referente a *Icí Aí*, el *oté* que re-

presenta al «trickster» del panteón de los pumé, ellos mismos dicen que existen varios *Aí*, que esta palabra es una especie de genérico, como doctor o abogado. También es significativo que en las conversaciones o en los testimonios de los pumé, son frecuentes frases del tipo «*como si fuera un / una*» o «*parece un / una*», lo que implica la posibilidad de ser otro sin dejar de ser uno mismo o, para ajustar la interpretación etnográfica de los datos de los pumé al análisis general de las formas indígenas de relación entre alteridades, la necesidad de ser otro para poder ser uno mismo.

Y dado que el caso que nos ocupa es el de la *tió hidañi*, es obligado intentar caracterizar el posicionamiento de lo femenino en este sistema de relaciones general, al menos de aquello que le confiere una especificidad relacional. Se trata, sobre todo, de la posibilidad de empatizar con los seres de la naturaleza, con aquellos que están en la posición de mayor antagonismo con lo masculino, lanzando sobre los hombres, y sobre todos los seres humanos, una amenaza constante de aniquilación. Los *eterimé* («jefes de las profundidades del agua»), los *enanyëremé* («jefes de las profundidades de la tierra») o los *yaruka* («los jefes de la naturaleza o brujos») son quienes causan las enfermedades que muchas veces ni los mismos *oté* pueden combatir. Lo masculino implica la posibilidad de una empatía con estos últimos, con los *oté* y la iniciación de los hombres, en el momento del paso a la edad adulta, enfatiza este aspecto; los relatos masculinos de los sueños y los cantos del *Töhé* narran situaciones, desde el juego irónico hasta el desafío, que dan cuenta de un vínculo de familiaridad entre los hombres y los *oté*. Es a partir de estos encuentros que determinados hombres pumé conocen el parentesco que les une a estos seres sobrenaturales, quienes a partir de esta relación establecen lazos familiares con todos los pumé, mujeres y hombres. Un hombre, que a pesar de tener esposa e hijos, muestre algún comportamiento femenino —vestirse con ropa de mujer o llevar pelo largo— está siempre bajo sospecha de ser lo que se llama en lengua pumé un *yaruká dabamé* («un hombre que ha aprendido de los *yaruká*, de los brujos»).

Y es que, volviendo al ámbito femenino, como ya he desarrollado en otro texto (Orobitg, 1999b), algunas mujeres, en ciertos momentos de su vida, pueden casarse con estos seres invisibles y patógenos de la naturaleza. En estos casos, la mujer camina por la sabana durante días hablando sola, aunque ella dice que conversa con el *yaruká* o con el ser de la naturaleza con el que se han casado. El análisis que planteé en su momento, desde la perspectiva de las relaciones de género como vínculos de poder me llevó a desarrollar la idea de que esta práctica respondía a las estrategias de acomodación-subversión a la dominación masculina, como se han identificado ya en distintos contextos culturales.

Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es el hecho de que estos casamientos con los seres de la naturaleza que causan las enfermedades y la muerte responden a una de las predisposiciones relacionales de lo femenino en el sistema social general. Cuando se les pregunta a las pumé: «¿Y no tienen miedo del *yaruká*?», la respuesta va siempre en la misma línea: «¿Cómo le va a tener miedo una si es su marido?». La mujer puede desarrollar una empatía con estos seres que tienen efectos destructores y patógenos sobre el mundo, precisamente porque en algunos momentos de su vida, durante la menstruación y después de tener un hijo, ellas mismas pueden ejercer una acción nefasta sobre su entorno: provocar y agravar enfermedades, trastornar la palabra del canto del *Tōhé* con su presencia en estos momentos específicos del ritual. Dentro de esta lógica del sistema pumé de relaciones sociales, la emergencia de la *tió hidañi* en el contexto del *Tōhé*, en un momento en el cual pesa sobre los pumé y sobre todo lo que vive en esta tierra, según la narración cultural dominante desde inicios de la década de 2000, la amenaza de un diluvio destructor, deviene un hecho razonable e incluso inevitable precisamente por esta relación específica con estos seres potencialmente patógenos y devastadores. En realidad, se puede formular la hipótesis que dentro de esta lógica de las relaciones que acabo de describir, la presencia femenina en el *Tōhé*, en un momento especial-

mente delicado para la supervivencia de los pumé y de la vida en general, reafirma la posición de lo femenino en el sistema general de relaciones.

Sin embargo, volviendo a los objetivos iniciales del texto, quedan aún, al menos, dos cuestiones por resolver. La primera remite, en su formulación y respuesta, a la construcción pumé de la historia: ¿por qué es a partir del año 2000 que esta amenaza del diluvio universal se convierte en la narración cultural por excelencia? O en otras palabras, ¿qué tiene de particular el momento actual para que se dé la emergencia de esta narración que actualiza, según insisten los relatos contemporáneos, un episodio mítico del pasado como es la destrucción por las inundaciones y vientos violentos? Y la segunda pregunta —«¿cómo se resuelve la presencia de una figura femenina en el *Tōhé*, el cual es un ámbito sobre todo masculino, en el que se da la comunicación más óptima entre los hombres y los *oté*?»— está relacionada con las transformaciones del ritual y con el lugar de los sexos en la organización general de esta cultura indígena.

El contexto histórico pumé a partir de los relatos femeninos: un itinerario del pasado al presente

«El diluvio llega —contaba un anciano pumé del pueblo de Riecito en 2004— cuando se quiere que todo cambie. Nosotros no estamos seguros de querer que todo cambie; por eso hacemos lo posible por aguantar.» Estas palabras me parecen un buen punto de partida para intentar la reconstrucción, aunque sea muy resumida, del contexto histórico en el que debe situarse la emergencia de las *tió hidañi*. Los mismos pumé lo narran como el proceso progresivo de pérdida de movilidad territorial, consecuencia de las distintas oleadas de colonización de la zona por la población criolla procedente, según las épocas, de Colombia o de Venezuela, así como de la consolidación de la depen-

dencia de unas políticas gubernamentales que agravan, en lugar de resolver, la precaria existencia de los pumé.

A diferencia de los cantos rituales masculinos y femeninos que he descrito hasta ahora, los cuales forman parte de expresiones normalizadas y pautadas por la propia cultura, las narraciones de las ancianas pumé de la actualidad, en las que me voy a basar para esta reconstrucción, son la respuesta al interés de la investigación etnográfica por la construcción de la historia pumé. A pesar de ello, lo sorprendente de estos relatos femeninos sobre la historia del grupo es la homogeneidad en el estilo biográfico y la coincidencia en aquello que puede identificarse fácilmente como una narración cultural. A grandes rasgos, los relatos de estas mujeres dan cuenta de una historia que se construye a través de los hitos que marcan los espacios de la sabana entre los que se movieron, voluntariamente o forzadas por la colonización criolla, ellas y sus familias. El tema principal de los relatos es el sentido de los movimientos por el territorio, los cuales marcan cada momento de su biografía para articular una historia colectiva: la infancia y los movimientos libres por la sabana, primero, y los desplazamientos forzados, más tarde, por la huida de la violenta colonización criolla; la adolescencia y el gran desplazamiento hacia el nuevo enclave de Riecito; la edad adulta y la vejez, y la progresiva inmovilidad hasta llegar a la sedentarización definitiva.

En los relatos de estas ancianas el proceso progresivo de sedentarización se inicia con el traslado voluntario de una parte importante de la población pumé, que habitaba mayoritariamente las riberas del Alto Capanaparo, al río Riecito y, en particular, al enclave con el mismo nombre fundado, en 1959, por el antropólogo venezolano Francisco Prada, funcionario de la recién creada Comisión Indigenista Nacional (1958). Según sus informes, la fundación de Riecito respondía a un incipiente interés gubernamental, en los inicios del período democrático en Venezuela, por los indígenas del país en un intento de poner fin a la explotación y a la violencia que los colonos estaban ejerciendo sobre estos, así como a la aplicación de proyectos

tendientes a educar a los indígenas, en su mayoría cazadores-recolectores nómadas, sobre la vida sedentaria. Por su parte, los pumé presentan la fundación de Riecito como una época de bonanza en la historia del grupo, la única desde el primer contacto con la población criolla. Los pumé cuentan que se trasladaron voluntariamente a Riecito en busca de trabajo y salario, implementos agrícolas y productos manufacturados, además de asistencia educativa y sanitaria. En realidad, según los mismos testimonios indígenas, la fundación de Riecito, y, en particular, la presencia del antropólogo fundador marcaron un antes y un después en el devenir del grupo.

Las narraciones de la época anterior a Prada, que coincide con la infancia de los actuales ancianos pumé —quienes vivieron, en su adolescencia, la fundación de Riecito—, son relatos sobre la libre movilidad por la sabana, que les permitía, cuando no había muchos criollos, cubrir sin dificultades sus necesidades de subsistencia y cambiar la ubicación de los asentamientos de los grupos familiares, al menos en la estación de lluvias y en la seca, para optimizar el acceso a los recursos o, si era necesario, para crear una nueva unidad familiar. Igualmente, la movilidad sin limitación alguna por la sabana permitía cumplir con el itinerario ritual del *Tôhé*, que llevaba a individuos e incluso a grupos familiares enteros a circular durante meses de un enclave pumé a otro, entre el Alto Capanaparo y el río Cinaruco, donde mayoritariamente se concentraba, en aquel momento, gran parte de los habitantes de este pueblo.

La llegada masiva de criollos provenientes en su mayoría de Colombia, siempre antes de la época de Prada, transformó esta libre movilidad en huida. La forma narrativa en que se articulan estos relatos confiere un sentido casi mesiánico a la fundación de Riecito por Francisco Prada y a la llegada de los pumé al nuevo enclave. Riecito funcionó, aunque sólo durante un año, como una cooperativa agropecuaria; al menos esto es lo que se desprende de los testimonios pumé y de los informes de Prada. El final de esta época, en 1960, está relacionado con la ruptura del Partido Comunista Venezolano, del que Francisco Prada

era militante, con el Gobierno por su manifiesta oposición a la Revolución cubana. Este hecho tuvo como consecuencia el paso de una parte de los comunistas venezolanos, entre ellos el antropólogo fundador de Riecito, a la clandestinidad de la lucha guerrillera.

Después de Prada, el relato se centra en la constatación del expolio definitivo de las tierras pumé, en las cuales nacieron los ancianos de hoy en el Alto Capanaparo, por parte de la población criolla y de la imposibilidad de seguir moviéndose por la sabana, para su subsistencia o cumplir el ciclo ritual, debido a las amenazas constantes que recibían de los criollos. «Ahora vivimos mal», insisten las mujeres en sus relatos, y describen el hambre, la escasez y la enfermedad consecuencia del acceso imposible a la sabana pero también de la dependencia de unos proyectos y de unos agentes gubernamentales que deberían proveer a los pumé de aquello que ya no pueden obtener de la sabana y que no sólo no les abastecen suficientemente de los productos manufacturados necesarios, sino que los distribuyen creando unas desigualdades sociales que contrastan con lo que sucedía en la época de Prada, donde los recursos se repartían equitativamente entre todos los pumé.

En esta parte de los relatos se interpela directamente al presidente Hugo Chávez, a quien se indica que la gente que trabaja para él no reparte los recursos a los que está obligado y que cuando lo hace beneficia a unos pumé y perjudica a otros. Los pumé lamentan esta situación, que ha seguido legitimando la colonización criolla, ahora bajo al paraguas de los proyectos gubernamentales, y que ha ido consolidando la sedentarización definitiva y la inmovilidad territorial de las veintitrés comunidades ubicadas en el eje entre Riecito y Capanaparo. Las mismas políticas institucionales en cuanto a la construcción de viviendas, centros de salud, hospitales y escuelas; la adjudicación de créditos para actividades económicas, especialmente la agricultura; la cría de aves y ganado porcino y vacuno, así como la distribución de ayudas a través de cestas de comida u otras campañas presidenciales de asistencia a las poblaciones desfa-

vorecidas, a pesar de no dar los resultados esperados por los pumé, han llevado a un abandono progresivo de la movilidad territorial, de sus formas de vida y de las relaciones sociales que ésta implicaba. Particularmente, los pumé insisten en que, con la introducción del dinero y de un reparto no equitativo de los recursos, se están consolidando desigualdades socio-económicas que han producido la desestabilización de algunas relaciones que estructuraban la cotidianidad pumé, como la que se daba, en esta sociedad matrilineal y uxorilocal, entre suegros y yernos. Éstos —según insisten las ancianas pumé en sus conversación sobre el cambio— ya no respetan a sus suegros, y ahora sólo les ayudan a tumbar el monte o a construir la vivienda a cambio de alguna retribución. Incluso, señalan, cuando sus ancianas suegras quedan viudas no se preocupan de proporcionarles ni alimentación ni cuidados.

En este particular contexto se actualiza el mito del diluvio, que sucedió hace mucho tiempo y, como insisten en recordar los pumé actuales en sus narraciones, arrasó toda la vida que encontró a su paso sin dar a nada ni a nadie la posibilidad de sobrevivir. La amenaza actual del diluvio da un nuevo significado al episodio pasado: el desastre sobrevino porque en el pasado, al igual que hoy, los criollos maltrataban a los pumé, según explicitan los relatos. En este sentido, la situación presente, marcada por la imposibilidad de transitar libremente por su territorio y la dependencia de los criollos, es expresada por los pumé como un final. Una aniquilación de la humanidad, a la que los pumé intentan hacer frente a través de la única vía posible: el canto del *Tōhé*. Así lo explicitan los hombres y mujeres pumé en sus cantos.

En el *Tōhé* actual, los hombres pero también las mujeres, a través de la nueva figura de la *tió hidañi*, cantan buscando convencer a los *oté* para que aguanten y no arrasen el mundo. Si, como siempre, es a través del *Tōhé* que pumé conocen, mediante la palabra de los *oté*, el sentido de los acontecimientos y su resolución, sólo la especificidad de la situación actual ha hecho necesario que no sólo los hombres, sino también las mu-

jeros, puedan acceder al canto y comunicar a través de él este conocimiento de los *oté* y los deseos de supervivencia de los pumé. Pero no sólo esto, analizando los relatos de las mujeres y de los hombres que cantan actualmente el *Tōhé*, se halla también el mensaje que se quiere transmitir a los criollos, que invierte el sentido de las dependencias. «Los criollos —se trata de una frase recurrente en las narraciones— están a la sombra de los pumé»; o, en otras palabras, dependen del canto del *Tōhé* para poder sobrevivir. Es significativo que la presencia de las mujeres en esta ceremonia haya introducido en este canto ritual un énfasis en esta palabra dolorosa que se quiere comunicar a los pumé y los criollos y que no formaba parte, hasta ahora, del canto nocturno y masculino.

Queda sólo por ver, al menos para cubrir los objetivos de este texto, por qué se produce esto en el ritual y cómo ha cambiado esta ceremonia para seguir manteniéndose como la institución central de la cultura pumé, al menos en la zona del eje fluvial Riecito-Capanapar, a pesar de todos los cambios políticos, económicos y de estructura social que se están produciendo.

El contexto ritual: ¿feminización o actualización?

Las descripciones del ritual del *Tōhé* que nos han dejado los cronistas y los etnógrafos a lo largo de tres siglos dan cuenta sobre todo de una continuidad histórica sorprendente: el tiempo del ritual, que se desarrolla durante toda la noche; la distribución de hombres y mujeres en ámbitos separados dentro del espacio de la ceremonia, todos mirando hacia el Este hasta el final, cuando todos los asistentes se colocan de espaldas a la salida del sol; la cruz, que se dispone en el centro del espacio ceremonial y frente a la cual se sitúa el hombre que dirige el *Tōhé*, y el uso del tabaco y del yopo como sustancias indispensables para el desarrollo ritual. Se trata de una enumeración

de aspectos formales que son comunes a todas las descripciones del *Tôhé*, desde la primera conocida, que se encuentra en un documento del año 1750 escrito por el padre jesuita Agustín Vega (Orobitg, 1998: 24).

En lo referente al *Tôhé* actual, en las comunidades pumé ubicadas en el eje Riecito-Capanaparo¹ su frecuencia de celebración sigue siendo, en nuestros días, de cuatro a cinco veces por semana. Sólo los días que siguen a un nacimiento y a una muerte en la comunidad, acontecimientos que tienen asociadas prohibiciones rituales, así como la ausencia de una parte de los jóvenes, que salen de la comunidad para trabajar temporalmente en los pueblos criollos, justifican una menor frecuencia del ritual. Desde inicios de la década de 2000, los jóvenes se desplazan con mayor frecuencia fuera de las comunidades; y ahora no sólo para trabajar temporalmente en las fincas criollas, sino para tomar la responsabilidad de algún cargo político en los municipios o en las coordinadoras del gobierno regional, para incorporarse profesionalmente al ejército de la zona o para asistir como estudiantes a la Universidad Indígena de Venezuela, fundada en 2001 por la Compañía de Jesús. Esta mayor ausencia de los jóvenes de sus comunidades ha motivado una nueva prescripción, según contaban algunos hombres pumé: la obligación de dirigir un *Tôhé* antes de dejar la comunidad o al volver a ella, e incluso en ambas ocasiones. Esta nueva obligación es expresada por parte de estos mismos jóvenes como una responsabilidad que les preocupa mucho no cumplir como deberían y según lo que se espera de ellos.

Actualmente, el *Tôhé* sigue presentándose como un ámbito articulador de un complejo de relaciones y de procesos sociales. El paso de los hombres a la edad adulta implica siempre, en el

1. Es necesario insistir en que los datos que presento se refieren a este eje fluvial, pues las informaciones que me han dado los mismos pumé sobre las comunidades del Arauca y del Cunaviche hablan de una restricción del ritual en cuanto a quienes pueden dirigirlo —sólo algunos adultos— y en su frecuencia de celebración —que parece reducirse a los viernes por la noche.

contexto pumé, una iniciación al canto durante la ceremonia del *Tôhé*. La curación de las enfermedades necesita invariablemente de la actuación, durante el *Tôhé*, de alguno o varios de los especialistas en el restablecimiento del bienestar del cuerpo físico (*ikhara*) y de la esencia vital (*pumethó*). Los acuerdos matrimoniales y la aprobación de los pocos casos de poligamia tienen en el *Tôhé* su ámbito de decisión. La resolución de los conflictos cotidianos en relación con las actividades de subsistencia y las medidas frente a éstos, especialmente, los que surgen de la relación con el mundo criollo (por ejemplo, incorporación de nuevas tecnologías, participación en las estructuras organizativas y políticas que se propician a partir de las políticas indigenistas del Estado venezolano), se plantea también durante el ritual. La comunicación con el mundo de los muertos, el *Hore Hapó Dabú* o el «control» sobre el futuro de los pumé y de la humanidad, según hemos visto, necesita también el *Tôhé*, esta comunicación entre los hombres y los *oté*.

Esta descripción ha tenido como objetivo describir el contexto ritual al que se ha producido la incorporación de la figura de la *tió hidañi*, que los mismos pumé expresan como una situación nueva, sin precedentes, e implica, también desde el punto de vista del análisis etnográfico, una excepción a la polarización de las relaciones entre los sexos que justificaba también la organización de los cantos rituales. Sin embargo, como he mostrado hasta ahora, se trata de una excepcionalidad que debe matizarse en el sentido de que la incorporación al *Tôhé* de la *tió hidañi* es posible y pensable dentro de la lógica cultural pumé. No se debe al azar que dos de los *oté* principales sean figuras femeninas: Kumañí, la Creadora, asegura que el sol salga todos los días, pues vive en la tierra por donde sale éste, y *Kumaleina* se encarga de controlar las aguas del diluvio. Las tierras de estas dos *oteñi* eran, antes de la emergencia de la *tió hidañi*, los lugares comunes de los cantos femeninos y masculinos.

De hecho, mi insistencia en estas continuidades tiene como objetivo enfatizar, al nivel de la construcción etnográfica, en

que el reposicionamiento de las relaciones entre los sexos en el ritual del *Tōhé* está activando otro cambio muy significativo en el mundo actual de los pumé. En realidad, la modernidad del ritual, a través de la incorporación de la *tió hidañi* y de la actualización del mito del diluvio, es situar a los pumé ya no como víctimas pasivas de su situación presente, sino como garantes de la supervivencia de toda la humanidad. El canto de la *tió hidañi* en el ritual del *Tōhé* insiste específicamente en este punto: la palabra de hoy es dolorosa no sólo para los pumé, sino también para los criollos, para la gente de la tierra de la etnógrafa y para todo lo que existe en este mundo. Este lamento que durante años había caracterizado únicamente el canto solitario y diurno de la *añikui barehë* y que se refería sólo a la vida de los pumé se incorpora ahora, con la presencia en el *Tōhé* de la *tió hidañi*, al canto de los hombres e incumbe a todos los seres vivientes.

Conclusiones

Este texto ha querido dar cuenta del proceso, histórico y ritual, que permite avanzar una explicación de la feminización de un ritual, el *Tōhé* hasta el momento esencialmente masculino.

El punto de partida ha sido la revisión de la forma en que la literatura antropológica ha abordado el análisis de las relaciones entre los géneros en los pueblos indígenas amazónicos con el objetivo de poder justificar el interés de abordar, en estos contextos, las relaciones entre los sexos considerando lo masculino y lo femenino no tanto como esencias, sino como posiciones relacionales entre los seres que implican una determinada afectividad, una particular predisposición relacional y un específico sentido político. Este enfoque en el tratamiento de las relaciones entre los sexos me ha permitido justificar una homología entre las relaciones masculino/femenino y pumé/criollos para avanzar en el análisis de la feminización del ritual.

Lo importante es el contexto, histórico y ritual, en el que se produce esta feminización. Los pumé están decepcionados con el tratamiento que reciben del Estado: las promesas que les hacen los políticos no se cumplen, el reparto de recursos produce desigualdades, y los proyectos y decisiones gubernamentales aniquilan, entre otras cosas, la movilidad cotidiana de estos grupos para asegurar la subsistencia y el completo desarrollo del ciclo ritual. Esta situación de injusticia es la que está conduciendo a la destrucción de la humanidad por un diluvio devastador, según cuentan los hombres y mujeres pumé en unas narraciones que si bien tienen un carácter biográfico constituyen un relato cultural. Los cantos de las mujeres, las *tió hidañi*, confirma con contundencia lo que expresan los de los hombres: sólo si se celebra el *Tôhé* se podrá salvar el mundo, que comparten los pumé y los criollos.

La posibilidad de que, al nivel del ritual, los cantos de los hombres y las mujeres puedan ser coincidentes y equivalentes es coherente con la forma particular en que se estructura la sociedad en esta cultura indígena, en particular las relaciones con lo femenino. La aptitud de las mujeres para los discursos que tienen el dolor como afectividad dominante parece dar un apoyo lógico a la feminización del ritual. Se trata de un punto central en las conclusiones de este texto, pero que se intuye como un interesante punto de partida para trabajar esta competencia afectiva —la de las mujeres y la expresión del dolor— en relación con la de los hombres en situaciones que implican relaciones interétnicas.

Bibliografía

- ARHEM, Kaj (1985). «Wives for sisters. The Management of Prescriptive Marriage Exchange among the Makuna of the Amazo». Comunicación al 45.º Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá (citado por Bellier, 1991).

- BELLIER, Irène (1991). *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres Mai Huna*. Quito: Abya Yala; IFEA.
- (1993). «Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes». En: *L'Homme*, vol. XXXIII (126-128), pág. 517-526.
- BOURDIEU, Pierre (1988). *La domination masculine*. París: Seuil.
- COMAROFF, John y COMAROFF, Jean (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
- GLASS-COFFIN, Bonnie (1999). «Engendering Peruvian Shamanism Through Time: Insights from Ethnohistory and Ethnography». En: *Ethnohistory*, vol. 46 (2), pág. 205-238.
- GODELIER, Maurice (1982). *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. París: Fayard.
- HUGH-JONES, Christine (1979). «La Fibre et la Pulpe». En: *L'Ethnographie*, LXXV, n. 80, pág. 21-46 (citado por Bellier, 1991).
- LATOUR, Bruno (2006). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'Anthropologie Symétrique*. París: La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; AUGÉ, Marc y GODELIER, Maurice (1975). «Anthropologie, Histoire, Idéologie». En: *L'Homme*, vol. XV (3-4), pág. 177-188.
- MURATORIO, Blanca (1998). «Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon». En: *American Anthropologist*, vol. 100 (2), pág. 409-420.
- MURPHY, Robert F. (1973). «Social Structure and Sex Antagonism». En: GROSS, Daniel R. (ed.). *Peoples and Culture of Native South America*. Nueva York: Natural History Press (citado por Bellier, 1991).
- OROBITG, Gemma (1998). *Les pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines de Venezuela*. París: Éditions des Archives Contemporaines.
- (1999a). «Sexualidad y procreación entre los pumé (Venezuela)». En: *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, vol. 4 (10-11), pág. 133-150.
- (1999b). «El cuerpo como lenguaje. La posesión como lenguaje del género entre los pumé de los Llanos de Apure (Venezuela)». En: *Ankulegui*, Donosti, número especial, pág. 71-83.
- (2001). «Cuerpo, persona y experiencia: ¿por qué para los indígenas pumé para vivir se debe morir por un rato?». En: *Etnográfica*, Lisboa, vol. V (2), pág. 219-240.

- (2004). «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». En: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n. 20, pág. 157-216.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1973). *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. París: Gallimard (citado por Bellier, 1991).
- ROSALDO, Renato (1980). *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- SAHLINS, Marshall (2007) [1993]. «Adieu aux *Tristes Tropiques*. L'ethnographie dans l'histoire du monde moderne». En: *La découverte du vrai Sauvage et d'autres essais*. París: Gallimard.
- SYSKIND, J. (1973). «Tropicae Forest, Hunter and the Economy of sex». En: GROSS, D. (ed.). *Peoples and Cultures of Native South American*. Garden City, N.Y., Natural History Press (citado por Bellier, 1991).
- STRATHERN, Marilyn (1987). «L'étude des rapports sociaux de sexe: évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques». En: *Anthropologie et Société*, vol. 11 (1), pág. 9-18.
- TAYLOR, Anne Christine (1979). «Some Aspects of the Gender Relations and its Transformations among the Ecuadorarian Achuar». Comunicación al 43.º Congreso Internacional de Americanistas. Vancouver (citado por Bellier, 1991).
- (2008). «Corps, sexe et parenté. Une perspective amazonienne». En: THÉRY, Irène y BONNEMÈRE, Pascale (ed.). *Ce que le genre fait aux personnes*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- WOLF, Eric (1999). *Envisioning Power. Ideologies of dominance and crisis*. Berkeley: University of California Press.

INICIACIÓN «XĒMAAPYĒ» Y EXPERIENCIAS ONÍRICAS EN TLAHUITOLTEPEC

María del Carmen Castillo Cisneros

Grup d'Estudis sobre Cultures
Indígenes i Afroamericanes (CINAF)
Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica
Universitat de Barcelona

Santa María Tlahuitoltepec es uno de los municipios que conforman el pueblo *ayuujk*¹ o mixe, quizá el más conocido o al que mayor referencia se hace al hablar de los *ayuujk*. Enclavado en la sierra norte del estado de Oaxaca, cuenta con unos diez mil habitantes si se tienen en consideración la población de su agencia y las rancherías municipales. Políticamente se rige por el sistema de usos y costumbres, una forma de autogobierno basada en un sistema de escalafón de cargos cívico-religiosos, ajeno a los partidos políticos nacionales.

Para los mixes, la religiosidad —que mezcla prácticas ancestrales con el catolicismo popular— tiene un peso muy significativo en la vida diaria, por lo que cumple un papel fundamental dentro de su cultura. Para llevar a cabo la actividad ritual es necesaria la figura del *xĕmaapyĕ*² (el contador de los días o el que tiene el poder del tiempo), que es el especialista en el saber sobrenatural y funge como mediador en los diferentes

1. Los *ayuujk* o mixes son uno de los dieciséis grupos etnolingüísticos que se encuentran en el estado de Oaxaca (México).

2. Especialista ritual, abogado o contador de los días. En términos de Bartolomé (1997: 115 y 121), se trata de un especialista nativo que colabora en el mantenimiento y desarrollo de los sistemas cosmológicos y, por consiguiente, en la identidad cultural de sus pueblos, además de comportarse como depositario y actualizador de las cosmovisiones indígenas.

rituales (terapéuticos, del ciclo vital, agrarios, de asunción de autoridades) realizados en los pueblos mixes.

Entre los *ayuujk* se tiene el concepto de alma o espíritu *anmajää'wën*,³ que ellos traducen como «alma» y que tiene el don de realizar un recorrido en sentido inverso al de la vida una vez que la persona muere, pasando por los distintos acontecimientos que tuvieron lugar durante la existencia terrenal (Castillo, 2010). Sólo en algunas ocasiones, sin necesidad de morir, el *anmajää'wën* de una persona puede recorrer lugares, visitar a gente o actuar dentro del territorio. Una forma de hacer esto es mediante los sueños, pues, aunque todas las personas los tienen, sólo algunas (los especialistas rituales o *xëmaapyëtë*) poseen la capacidad de actuar en ellos manipulando las almas para distintas acciones. Entre los nahuas de la sierra Norte de Puebla, la existencia del *ecáhuil* o sombra como componente anímico fundamental del cuerpo es la sede del *agency* de la persona, que tiene la capacidad de actuar en los sueños o a través de su álder ego (Lupo, 2008). Los mixes, además de poseer un *anmajää'wën*, creen en la existencia de un animal o potencia de la naturaleza (álder ego) que los acompaña desde su nacimiento hasta la muerte y que influye en su comportamiento en el mundo. Este compañero, conocido como *tso'ok* (lo que se traduce indistintamente como «nagual» o «tona»), constituye una entidad anímica que también forma parte de la persona y en ocasiones puede corporizarse. Generalmente el *tso'ok* de los *xëmaapyëtë* es un animal o potencia considerada fuerte (como la serpiente, el rayo o el trueno). Asimismo, para los *ayuujk* existen dos luga-

3. Al preguntar sobre la etimología, me contestaron que provenía de «sentimiento caliente»; sin embargo, de acuerdo con Elena Aguilar (a través de una comunicación personal) es menos arriesgado dar significados que etimologías de las palabras en ayuujk, porque los primeros se pueden investigar con cualquier hablante, mientras que las segundas necesitan un rastreo histórico de la palabra. Se tiene la sospecha de que *anma* es un préstamo del español alma; por esto es una palabra que no aparece como transparente. Por el contrario, *jää'wën* («un sentir») es una palabra clara. Prefiero referir el significado de alma hasta no estar segura de la etimología correspondiente.

res o mundos en que todas estas entidades y demás seres circulan, el *tu'uk et* («un mundo») o donde se lleva a cabo la vida y el *ja tu'uk et* («un otro mundo»), un lugar paralelo al que se va después de la muerte, una especie de inframundo.

Se sabe que las teorías sobre el mundo onírico varían de una cultura a otra en cuanto a la naturaleza del alma del sueño (tipos de sueños) y la relación entre el pensamiento inconsciente y el consciente, pues en la mayoría de los casos soñar se interpreta como un viaje en el cual la persona que sueña (o su alma) viaja a los dominios invisibles del universo (Langdon, 2004: 3). Mencionando otro ejemplo, entre los pumé de Venezuela, las relaciones con el espacio cosmológico se evocan a través de los sueños, que se conciben como momentos cercanos a la muerte (Orobitg, 2001).

También se ha observado que hay un incesante vaivén entre los sueños y los mitos, donde éstos se proyectan en los primeros y los seres o actos del sueño se expresan posteriormente en un lenguaje mítico (Perrin, 1990: 9). Así pues, soñar, como se verá más adelante, permite transformar el conocimiento simbólico en experiencia y, por qué no, convertirse en explícito en la práctica de un ritual.

Partiendo de la existencia entre los mixes del *anmajää'wën*, la creencia de dos mundos, como son el *tu'uk et* y el *ja tu'uk et*, la presencia de chamanes (*xëmaapyëtë*), nagueles (*tso'ok*) y demás entidades no humanas, no solamente encontré que la experiencia del sueño existe, sino que está incluida en la visión y acción del mundo mixe, por su capacidad de conectar los distintos planos de la existencia.

Algunos autores resaltan el uso social de los sueños, explicando que culturas diferentes los usan socialmente, ya que transforman una experiencia individual en un modo de comunicación y una práctica cultural. Gemma Orobitg (2004: 4), por ejemplo, propone introducir el sueño en el estudio de las sociedades amerindias para dar cuenta de las teorías indígenas del conocimiento, ya que el punto común de estos estudios es la constatación etnográfica, en distintos contextos amerindios, de

la relación que se establece entre sueño y conocimiento. Por lo tanto tenemos que el sueño, en cuanto narración, posee un doble contenido social; es una forma de comunicación y transfiere conocimiento. Junto a esto, dentro de la capacidad de acción social que porta consigo, el sueño puede sugerir una transformación de la realidad, como se mostrará en los sueños de las mujeres con quienes he hablado.

Es muy importante añadir que el sueño es un estado de consciencia de alto nivel afectivo, pues en él se presentan imágenes y se dan relaciones sociales o hechos que se inscriben en la memoria y se recuerdan, incluso a veces mejor que otras situaciones que suceden en la vigilia y que realizamos de manera automática (somos capaces de acordarnos de un sueño pero no sabemos dónde hemos dejado las llaves hace cinco minutos). Es así que si la percepción de la realidad tiene un contenido afectivo, la actividad onírica también lo tiene, lo que la legitima como real. Dicho contenido afectivo hace posible que, a través del sueño, un individuo pueda trasladarse en el tiempo y el espacio, visitar a los ancestros, ser guiado por una figura mítica o un héroe de su cultura, recibir un aprendizaje o ser iniciado en algún oficio; todos estos sueños se consideran y viven como eventos reales.

Entre los *ayuujk*, los *xëmaapyëtë* son personas que en sus sueños tienen constantes luchas, se enfrentan a otros personajes, sufren, curan a gente, reciben indicaciones de su héroe o dialogan con los muertos. Si logran despertar de estos sueños es porque han salido victoriosos, pues de otra manera hubieran muerto mientras dormían. Se dice que esas personas llevan una vida paralela en sus sueños y que al experimentar distintos sucesos en ellos consiguen desempeñar un rol dentro de su comunidad mediante un compromiso muy fuerte.

El carácter chamánico de los *xëmaapyëtë* radica en la posibilidad de conexión con otros planos de la existencia donde pueden relacionarse con las deidades, los muertos y diferentes entidades anímicas dadoras de conocimientos o poderes. El sueño en la cultura *ayuujk* hace posible la comunicación con lo sobrenatural

y funge a su vez como un mecanismo de iniciación chamánica que reemplaza el estado de éxtasis dado por Eliade (2001) para definir una iniciación en estricto sentido. Al ser llamados mediante los sueños, los *xëmaapyëtë ayuujk* entran en un estado de consciencia extraordinario que se percibe como real y que los conecta con el mito de origen, donde aparece Kontoy, héroe cultural mixe, que reproduce la imagen arquetípica del chamán. Bartolomé (1991: 101) afirma que si bien la comunicación con el más allá es sólo una de las facetas de las acciones chamánicas, la normatividad presente en el mito posibilita al chamán una vía de acceso hacia el origen de sus propios poderes. En este caso, todas las conductas del chamán recuerdan a las del héroe cultural. Si éste instauró el orden sacro-social sobre la tierra, la función primordial del chamán será mantener su continuidad, actuando como un representante del orden divino.

Para distintas culturas del mundo, incluida la *ayuujk*, el sueño es una de las formas de acceder al conocimiento y su existencia forma parte de una cosmovisión compartida que permite a los *xëmaapyëtë* intervenir como especialistas en las prácticas rituales (agrarias, terapéuticas, adivinatorias, del ciclo de la vida) que se llevan a cabo en la cotidianidad de los pueblos mixes. Partiendo de distintas narraciones y relatos, este trabajo toma como ejemplo los sueños de tres mujeres, dos de ellas *xëmaapyëtë*, para dar cuenta de una realidad vivida cuyo contenido se articula con la iniciación chamánica y la transmisión de conocimientos, y, por tanto, con las dinámicas sociales y políticas de la contemporaneidad. En este sentido vemos en los sueños un canal de comunicación que reconfigura activamente la cultura.

María: relato de una iniciación xëmaapyë

María se casó (la robaron) a los 15 años. Pasados los primeros cinco años de convivencia con su marido comenzó a enfermar constantemente; se sentía débil, sin dolor alguno, pero tenía

que estar en la cama. Un día, en sueños, sintió que un señor, al que después identificó como el rey Kontoy⁴ (el héroe cultural de los mixes) se acercaba a ella y, colocándole la mano en el corazón, le decía que su destino era ser curandera y que debía aceptar el trabajo. Ella no le hizo caso porque tenía miedo de su esposo y temía que él pudiera llegar a escucharla hablando mientras dormía. Los sueños se siguieron presentando y María dialogaba en ellos con el rey, pero finalmente su esposo se dio



Xëmaapyë elaborando ofrendas.

4. Cuenta el mito que Kontoy nació de un huevo junto con su hermana Tajëew (una serpiente, aunque en otras versiones es representada como su nagual). Creció rápidamente, enseñó el cultivo del maíz y la agricultura a su pueblo, le dio bienes y lo defendió de la conquista; vive en las profundidades del Zempoaltépetl mientras los mixes esperan su regreso. En pocas palabras constituye un héroe cultural dador de bienes, mesiánico y creador del territorio.

cuenta de que ella hablaba de noche con un hombre y le pegó. María entonces decidió no hacer caso a los sueños, pero éstos se le siguieron presentando y en ellos el rey le decía que si no aceptaba el compromiso, se iba a morir.

Ella entendió que la estaban llamando para ser *xëmaapyë*, pero sabía, según había visto en el pueblo, que eso significaba estar al servicio de los demás e ingerir grandes cantidades de mezcal. Consultó entonces a un *xëmaapyë* y le contó lo que estaba soñando. Éste le dijo que ella debía aceptar el compromiso, que él le ayudaría a llevar su nombre al cerro Zempoaltépetl (la montaña sagrada de los mixes) junto con una ofrenda de gallos, mezcal y manojos contados, para que el rey le concediera pronto su papel.

María siguió soñando con el rey, aunque ahora aceptaba lo que él le decía en sueños. Ella cuenta que ese rey o señor, con el que actualmente sigue soñando es un hombre alto y guapo, que la trata como si fuera su marido. La abraza y le toca la espalda, según ella tal como un hombre que quiere a su mujer. Se viste de manera occidental, como cualquier otro hombre del pueblo, tiene las manos suaves, con vello tanto en éstas como en los brazos. Dice María que, en sus sueños, él la cuida, la protege cuando camina, le ayuda a bajar y a subir el cerro. Es un hombre muy listo y atento, que la trata bien y habla con ella. Es muy cariñoso y, aunque la toca, no tiene relaciones sexuales con ella. Ese señor es el rey Kontoy, quien también es el cerro y el rayo. La busca por las noches mediante el sueño y ella debe dejar a su marido (ahora ya es viuda) para acompañarlo adonde él quiera. María piensa que el rey la quiere como esposa y desea que ella lo siga tal y como haría con un marido; de hecho en una ocasión el rey le dijo que su esposo era un ratero y que en realidad lo tendría poco tiempo; ella no lo creyó hasta que éste murió.

A través de varios sueños Kontoy le fue diciendo que ella iba a poner su mano sobre los enfermos y los iba a curar. En sueños, la llevó al cerro Zempoaltépetl junto con sus ofrendas y la condujo al interior de este. Desde ahí, le señaló una clínica

(de apariencia moderna) que estaba cruzando el mar diciéndole que su misión era llegar hasta ese lugar. Le cortó una gran hoja de plátano para que María la utilizara como canoa y le dio una vara muy lisa y grande como remo. Ella se subió y tuvo que remar en solitario hasta llegar a la clínica, pues el rey le dijo que no se debía caer, que tenía que mantenerse parada y ganar la batalla. De caer en el sueño, hubiera muerto en la vida real; por eso se sabe que la causa de que algunas personas mueran durante el sueño sin ninguna otra explicación es que no siguieron las indicaciones del rey y se quedaron a medio camino. Una vez que María llegó a la clínica vio a muchos enfermos que debía curar; entonces el rey le dijo que ésa era su casa, que le entregaba esa clínica para cumplir su compromiso. Le dijo que ella podía sanar a la gente, pero a cambio de algo; es decir, ella debía pedir un recibo, o sea dinero. Asimismo le dijo que debía tomar su suero (mezcal) para tener fuerza.

Más tarde, también en sueños, la bautizó como Bella, un nombre en castellano con el que la llamaría de ahora en adelante. Posteriormente la llevó a conocer su casa, que está al interior del cerro. Una vez ahí, la dejó entrar y le enseñó cada lugar. Se trata de una casa de piedra con muchas puertas y el rey le dijo que a veces era difícil salir, así que le enseñó kárate para que ella supiera romper las puertas a patadas. En ocasiones, cuando ella comenzaba a seguirlo en sueños, el rey la castigaba y la dejaba encerrada para prepararla; entonces ella derrumbaba las puertas para salir. En esa casa también hay muchos animales, sobre todo caballos.

Un día, durante uno de esos sueños en los que ella pudo conocer el interior del cerro, el rey la condujo a una sala donde le entregó un papel que salía enrollado de una especie de calculadora; en él había una lista de los tipos de *xëmaapyë* que se podía ser: había cargos pesados y otros más ligeros. Ella, aunque tenía la opción de ser nagual de rayo, lo que le permitiría transformarse en él o trabajar conjuntamente con el señor rayo, no escogió ese trabajo porque su esposo era celoso y le había prohibido hablar con el hombre de sus sueños. María

escogió ser curandera y el papel que se le entregó se quedó allá, pues ella lo recibió en sueños y, al no poder tenerlo físicamente con ella, lo grabó en su cabeza.

Posteriormente, en otros sueños, el rey le fue enseñando qué pollos o gallos podía pedir y con cuáles podía curar. El rey se enfrentaba a ello cuestionándola cómo iba a curar, qué hierbas iba a utilizar o qué cosas iba a pedir; todo eso no se lo enseñó, pero ella lo fue aprendiendo poco a poco.

Su primer trabajo lo realizó con una familia a la que un día visitó. La hija tenía mucha calentura y María les preguntó a los padres qué tenía; ellos le dijeron que estaba mal, que ya se quería morir. La niña estaba muy enferma y tumbada bocarriba; antes de curarla, María la agarró y la abrazó un rato. Se la quedó mirando y le dijo a la madre que su hija no estaba enferma, que le trajera unas hierbas y un huevo. Para empezar a curarla, María no sabía qué hacer, pues era la primera vez que trabajaba, pero las palabras comenzaron a salir de su boca. La limpió y les recomendó que no se pelearan, porque eso era lo que enfermaba a la niña; si tenían una mala convivencia, la niña se enfermaba, así que les recomendó pedir perdón a su hija y les dijo que se iba a curar. Otro día fue a visitarlos y la niña ya estaba tranquila: había sanado.

A partir de ese momento, María se fue haciendo conocida en el pueblo y, desde entonces, ha curado a muchas personas. También es visitada para dirigir rituales en el cerro y aconsejar las ofrendas que dejar ahí, pues si éstas no son completas pueden presentarse enfermedades o problemas en futuro, del mismo modo que si no se cumple con la abstinencia sexual recomendada. Mientras cura a las personas no tiene sueños, pues el rey está contento de que este trabajando y la deja tranquila. Pero cuando a veces ella está cansada o enojada y le dice a la gente que no tiene tiempo o se niega a trabajar, de noche el rey le viene a hablar o le causa alguna enfermedad. Es por eso que el compromiso es fuerte y debe cumplir siempre que la busquen. Si no, la castigan en sus sueños o de repente se queda tirada por ahí.

El rey le dice en sueños que tome mezcal para poder hablar con la gente, tener fuerza y sacar de su boca las causas de la enfermedad. Cuando se trata de enfermos pesados, se requiere más fuerza y, por tanto, se debe beber más mezcal. Desde que María se convirtió en *xëmaapyë*, no necesita acudir a otra persona para curarse, pues cuando está enferma el rey la visita en sueños y la sana.



Mujer *ayuujk* encendiendo velas durante la fiesta de la Virgen de Guadalupe.

Teresa: relato de una salvación

Teresa es también una *xëmaapyë* muy conocida en el pueblo; al igual que María fue iniciada en sueños y tuvo una experiencia muy cercana a la muerte de su marido, lo que la llevó a aceptar el compromiso en las entrañas del Zempoaltépetl cuando se le entregó un libro. Además de guiar rituales, es partera y huesera y en una ocasión soñó la manera de prevenir un accidente en el pueblo. Cuenta que hace algunos años, mientras su yerno Francisco era el secretario de Bienes Comunales, en la comunidad hubo fuertes lluvias que provocaron grietas en el terreno y

un fuerte derrumbamiento. La población estaba muy angustiada pero, un día, Doña Teresa soñó con un señor grande, vestido con un traje mixe, con su pantalón enrollado de un lado.⁵ Los dos caminaban por el pueblo y se encontraban justo en el derrumbamiento. El señor y Teresa se saludaron y hablaron sobre lo fuerte que estaba el derrumbamiento. Entonces él le dijo: «No, *mija*, esto va a parar, sólo que le den tres gotitas». Al día siguiente, tras despertarse, Teresa buscó a su yerno para contarle el sueño y, en el lugar del derrumbamiento, donde salía el chorrito de agua, fueron a sacrificar gallos y guajolotes, hicieron una misa y la gente de la comunidad tiró allí tres gotitas de mezcal. El derrumbamiento se detuvo.

Catalina: la novia del rey y controversias políticas

Catalina es una joven que, desde hace más de dos años, comenta que ha tenido visiones del rey, que éste se le aparece en sueños y le dice que deben casarse por el bienestar del pueblo. Dicen que todo comenzó cuando ella vivía en Ciudad de México, donde enfermó muy gravemente sin que se encontrara una respuesta médica al respecto. Por tanto, acudió a un espiritista, quien le dijo que lo que pasaba es que ella era una reina. A partir de ahí, ella comenzó a soñar con Kontoy, quien le pedía que hablara con las autoridades, que pidiera su apoyo para realizar una boda y que fuera al cerro a hacer distintos tipos de ofrendas. Regresó al pueblo, y como al parecer estas visiones eran constantes, la noticia comenzó a correr por allí; se decía que era la novia de Kontoy y se iba a casar con él, que él la había escogido y que hasta ya tenía reservada la iglesia para la boda católica. Tiempo después la muchacha fue al Zempoal-

5. En este punto del sueño, el señor que se aparece a Teresa puede ser la personificación del héroe cultural Kontoy o un emisario o espíritu auxiliar que actúa como intermediario en la transmisión del conocimiento.

tépetl a dejar una ofrenda para el rey. Cuentan que, además de matar gallos y guajolotes, ofreció gatitos y hasta un recién nacido, lo cual queda fuera de la costumbre ritual *ayuujk* que se practica hoy en día. Por este motivo, los habitantes de Yacochi (agencia municipal de Tlahuitoltepec a la que pertenece la ubicación del cerro), a mediados de 2008, decidieron cercar la entrada del lugar donde se efectúan los rituales en el Zempoaltépetl argumentando que la gente de Tlahuitoltepec había transgredido la costumbre y que esos actos no eran propios del pueblo mixe. Debido a esto, los habitantes de Tlahuitoltepec no tenían acceso al lugar sagrado donde efectuaban la mayoría de sus rituales. Tenían que hacerlos en otros cerros sagrados de menor importancia como el Kumxëna'am (el cerro del trueno), el de la mujer grande o el de San Antonio. Al mismo tiempo se dice que, debido a la falta de respeto de la muchacha, Kontoy abandonó el cerro y huyó más arriba de Cerro Pelón.

Entonces llegó enero, y con ello el cambio de autoridades, con motivo del cual se celebra un ritual de asunción de autoridades en que se llevan cuantiosas ofrendas al Zempoaltépetl, entre otros eventos que se realizan en el pueblo. Debido a que el acceso estaba prohibido, el *xëmaapyë* consultado aconsejó a las autoridades entrantes realizar las ofrendas a Kontoy en el cerro de San Antonio. Esto produjo un gran cambio dentro de la religiosidad *ayuujk* y provocó que los rituales de medio año de las autoridades (para agradecer la mitad del camino andado y pedir protección para la restante), se dejaran de hacer: en primer lugar, porque el cerro estaba cerrado y, en segundo término, porque la gente advirtió que se trataba de un gasto excesivo.

Entretanto, Catalina acudió a las autoridades municipales en 2009 para exponer su caso y pedir el apoyo para realizar una boda con Kontoy en la cancha del pueblo, pero éstas hicieron caso omiso a su petición y no mostraron ningún interés. De hecho, la negativa al caso de Catalina fue una decisión que las autoridades tomaron sin consultar con el resto del pueblo, lo cual es visto como una falta, ya que el sistema de usos y cos-

tumbres se basa en el consenso de una asamblea comunitaria para todo lo que refiere a la toma de decisiones en el pueblo.

Sin contar con el apoyo de las autoridades y tratando de seguir las indicaciones de Kontoy y sus propios planes, en septiembre de 2009 la muchacha hizo una fiesta en su casa con la ayuda de familiares y otras personas, pues la autoridad le había negado el uso la cancha del pueblo. Se dice que a la fiesta llegó gente de las rancherías, que le llevaron guajolotes y leña, y cooperaron con ayuda en la cocina. Decían: «Se va a casar con el rey, por qué no vamos a apoyar».

Fue en septiembre de 2009 cuando comenzaron también los problemas políticos en el pueblo y las revueltas provocadas por la falta de reconocimiento de las autoridades nombradas para 2010 por parte de las rancherías municipales, las cuales querían convertirse ahora en agencias municipales y exigían otro tipo de representación. Asimismo encarcelaron al presidente municipal y parte de su cabildo a manera de exigir una explicación sobre el mal manejo de los recursos por parte de las autoridades. Frente a esta problemática las autoridades consultaron a otros *xëmaapyëtë* para saber cómo se debía actuar; hicieron más ofrendas, pagaron una misa junto con sus esposas y visitaron más cerros.

Al respecto, Teresa dice que la comunidad está débil porque no se ha servido a la naturaleza como marca la costumbre. María, por su parte, sabe mediante sus sueños lo que está sucediendo y quienes son los culpables, pero no puede decirlo, pues el rey Kontoy se lo prohíbe y le dice que el pueblo mismo debe resolver sus asuntos y sobre todo mostrar respeto por su entorno.

Consideraciones finales

Las experiencias oníricas aquí presentadas constatan una vez más la comunicación constante que existe entre el ser humano y las entidades no humanas que forman parte de la cosmovisión nativa. Como hemos podido ver, los sueños relacionan va-

rios elementos importantes de la cosmovisión *ayuujk* como son el rey Kontoy, el Zempoaltépetl, un libro o papel (que posiblemente remita a calendarios), los muertos, el mar, el mezcal y las aves de uso ritual.

Estos elementos forman parte activa del circuito que conecta a los dos mundos mixes (*tu'uk et* y *ja tu'uk et*) y los distintos seres que en ellos habitan, pues como afirma Tedlock (1987: 3) el soñar es un estado liminar donde el que sueña mantiene una relación entre dos mundos, ninguno de los cuales es del todo real o irreal. Ambos se viven como reales y lo que cambia aquí es la definición de realidad, una humana y otra no humana, aunque ambas forman parte de una misma estructura de sentido.

En los sueños de estas tres mujeres, Kontoy es el personaje central que otorga conocimiento. A partir de sus atributos y presentándose bajo la apariencia de un hombre o un enviado, el rey Kontoy representa la imagen arquetípica del *xëmaapyë* y, por tanto, del orden de las cosas en el mundo mixe. Este mito, ampliamente conocido y reformulado entre los *ayuujk*, guarda una íntima relación con la experiencia onírica que lo reproduce, constatando que la oralidad no solamente refiere el pasado, sino que conforma modelos que la gente conserva para usarlos después (Basso, 1995: 25).

Bartolomé (1976) menciona que en el mito, como forma de comunicación y significación, no hay ninguna fijación en los conceptos, es decir, éstos pueden hacerse, deshacerse, alterarse o transformarse, porque son históricos aunque su estructura permanezca. En este sentido se elaboran nuevas interpretaciones de la realidad según códigos preexistentes transformando sus objetos de significado en relación con la cambiante realidad histórica. De ahí la importancia de resaltar la frecuencia con que en los sueños se recurre al mito y al héroe cultural para tratar de expresar realidades en términos de la propia cultura. Con esto enfatizo la dimensión procesual de la experiencia onírica, que nos conduce a fijar nuestra atención en la mitología de los pueblos indígenas, frecuentemente transfigurada por una modernidad que le otorga un singular dinamismo.

Esto nos acerca al plano de lo que un sueño puede comunicar o cómo a través de él se accede a un conocimiento que puede tener implicaciones culturales. Al respecto, Orobitg (2002: 400) menciona que el «sueño crea y ordena, explica los acontecimientos y les da un significado. En otras palabras, el sueño aparece al mismo tiempo como una acción trascendente y como una forma privilegiada de acceder al conocimiento, en particular el significado profundo de los acontecimientos y de las leyes que rigen la vida social».

Asimismo, en el sueño también aparecen elementos de la vida ritual contemporánea (manojos contados, mezcal, aves) que se ofrendan de manera simbólica o en espacios físicos reales para cumplir con un circuito de dones y contradones establecidos entre el que sueña y su rey.

No todos los *xëmaapyëtë* tienen las mismas funciones: es Kontoy, en forma de hombre, rey o viejecita, quien decide el oficio o trabajo que se debe realizar. En el caso de Teresa, por ejemplo, ella, además de ser una especialista ritual, funge como huesera y partera. De la misma forma, María es una curandera y, como se menciona en su relato, a pesar de tener nagual de rayo, decidió no elegir ese compromiso y dedicarse únicamente a curar y dirigir rituales en el cerro.

Las características del rey Kontoy, hombre o señor del cerro, son también significativas. Su apariencia de hombre occidental, su comportamiento protector y cariñoso, sus capacidades especiales para moverse por el cerro, su casa, el ser rayo y cerro a la vez, lo hacen el prototipo perfecto de hombre y por tanto de héroe que hay que seguir. En otras palabras se le deberá imitar u obedecer a fin de salvaguardar al pueblo *ayuujk*.

En cuanto a la incidencia de este rey en el plano político y social, me surgen muchas preguntas. Sin lugar a dudas la religiosidad mixte tiene un peso muy fuerte en la vida de las personas y la intensidad con que se manifiesta esta figura mítica podría llegar a interpretarse como una conducta de histeria individual en el caso específico de Catalina.



Xēmaapyë cociendo las ofrendas en el fogón.

Me pregunto si existirá entre los mixes la posibilidad de soñar con lo que se quiere, es decir, de inducir el sueño para recibir a través de él una guía de comportamiento. En este caso, los sueños de Teresa sobre la salvación u otros posteriores que ha tenido respecto a la situación política tal vez no constituyan advertencias que se le transmiten, sino preguntas que ella tiene la capacidad de formular y que se le contestan.

¿Qué pasará cuándo Kontoy regrese al Zempoaltépetl y las autoridades vuelvan a hacer sus ofrendas? ¿Y si Catalina se casa con Kontoy? ¿Y si Teresa pudiera prevenir cualquier catástrofe? ¿O qué pasará con el pueblo si estas mujeres dejan de soñar con su rey?

¿Son sus sueños revelaciones que vienen de otro plano de existencia que conecta con Kontoy, y una naturaleza que permea la cultura, o se trata de reproducciones individuales de un imaginario fuertemente arraigado y compartido? Cualquiera de las dos enunciaciones es posible; sin embargo, la importancia de la experiencia onírica recae en las implicaciones de esta sobre la vida diaria de los pueblos ayuujk.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, Miguel (1976). «Mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico». En: *América indígena*, vol. 36 (3), pág. 517-556.
- (1991). *Chamanismo y religión entre los ava-katu-ete*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Universidad Católica de Asunción.
- (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Instituto Nacional Indigenista y Siglo XXI Editores.
- BASSO, Ellen (1995). *The last of cannibals. A South American oral history*. Austin: University of Texas Press.
- CASTILLO, María del Carmen (2010). «Complementariedad simbólica en la cosmovisión ayuujk». En: BARABAS, Alicia y BARTOLOMÉ, Miguel (coords.). *Dinámicas culturales: religiones y migración en Oaxaca*. Oaxaca: Culturas Populares, INAH-Oaxaca, pág. 271-301.
- ELIADE, Mircea (2001). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LANGDON, Jean (2004). «Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona». En: Cipoletti, María Susana (ed.). *Los mundos de abajo y los mundo de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes*. Ecuador: Abya-Yala, pág. 26-51.
- LUPO, Alessandro (2008). «Teorías indígenas de la conciencia, la acción y de la enfermedad». En: *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana: Chamanismo y Nagualismo. 29 y 30 de mayo de 2008*. México: Coordinación Nacional de Antropología.
- OROBITG, Gemma (2001). «Repensar la nociones de cuerpo y de persona: ¿por qué para los indígenas pumé para vivir se debe morir por un rato?». En: *Etnográfica*, vol. 2, pág. 219-240.
- (2002). «Soñar para vivir. Memoria, olvido y experiencia entre los indígenas pumé (Venezuela)». En: *América Latina, historia y sociedad: una visión interdisciplinaria. V años de Aula Oberta en la UAB*. Barcelona: ICCI, pág. 397-410.
- (2004). «Los sueños como fuentes para el estudio antropológico de las sociedades amerindias». En: *Fuentes y documentos de investi-*

gación. Primer Congreso Internacional Cataluña-América. Barcelona: ICC.

PERRIN, Michel (1990). «Pensar el sueño y utilizarlo». En PERRIN, Michel (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Ecuador: Abya-Yala, pág. 5-19.

TEDLOCK, Barbara (1987). «Dreaming and dream research». En: Tedlock, Barbara (ed.). *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 1-30.

TERRITORIALIDADES INDÍGENAS

**ANTROPOLOGÍA ESCOLÁSTICA
EN LA AMÉRICA COLONIAL.
ONTOLOGÍA DEL HUMANO Y DEL ANIMAL
ENTONCES Y DERECHO TERRITORIAL
INDÍGENA HOY**

Alexandre Surrallés

Laboratoire d'Anthropologie Sociale
Collège de France, París

Introducción

El efecto en la opinión pública de las protestas de los grupos indígenas —sobre todo amazónicos— contra grandes proyectos de extracción de recursos naturales o de infraestructuras podría hacer pensar que, como otras situaciones actuales entre lo social y lo ambiental, la cuestión del derecho de los pueblos autóctonos a su territorio es un problema reciente. Sin embargo, podríamos remontarnos al pasado y descubrir que desde los primeros tiempos del período colonial se discutió intensamente sobre el fundamento jurídico del establecimiento de estos pueblos en sus áreas de asentamiento. Como sucede en la actualidad, entonces también se debía demostrar por qué las sociedades indígenas tenían derecho a existir como tales en medio de una dinámica de despojo y destrucción que no necesitaba justificación alguna. Tan pronto como a mediados del siglo XVI, un grupo de universitarios de Salamanca ya había realizado un primer gran esfuerzo intelectual para argumentar que no había razones que pudieran justificar la expansión sin pausa del frente colonial a expensas de los territorios y los pueblos indígenas. La pregunta que se hacía Francisco de Vitoria, el más célebre de los juristas y teólogos de la llamada escuela de Sala-

manca, en sus famosas reelecciones tituladas *De indis* era si los indígenas disponían de *dominium*, una noción escolástica que significaba algo así como la potestad plena y legítima para poder disfrutar de un bien, lógicamente reservada a un sujeto de pleno derecho. Francisco de Vitoria concluía diciendo que puesto que no había una distinción ontológica particular que diferenciara a los amerindios del resto de los humanos, no podía haber tampoco ningún impedimento para concederles la facultad del disfrute libre y legítimo de los bienes que poseían e incluso de las formas de organización política de las que se habían dotado como colectivo.

En la primera parte de *De indis* Vitoria procedía, en efecto, a una definición de los límites de lo que sería este sujeto de pleno derecho incluyendo a los indígenas de América pero excluyendo a lo que él llama los «brutos», es decir, los animales. Para ello cuestionaba la afirmación según la cual los indígenas no deben tener ningún derecho porque corresponderían, dada su forma de ser, a lo que Aristóteles llamaba *esclavos por naturaleza*. Sin embargo, Vitoria consideraba que, en virtud de los hechos, los indígenas sí poseían *dominium*, porque gozaban de sus bienes tanto a título público como privado antes de la llegada de los europeos. Se podría entonces argumentar que el *dominium* que poseían no era verdadero habida cuenta de sus pecados, infidelidad o debilidad mental. Consideraba sin embargo que ninguno de estos tres extremos puede ser susceptible de causar la pérdida del *dominium*, y que su debilidad mental provenía, en todo caso, de su educación. Concluía que, por lo tanto, se debía abandonar el argumento de la esclavitud natural y que, si existía alguna diferencia entre europeos y amerindios, ésta no era de orden ontológico.

Una vez definido el criterio de inclusión, procedía a describir el de exclusión. Para ello afirmaba que si el *dominium* no es más que el derecho a utilizar una cosa para el propio uso, éste conviene a la criatura irracional. Pero en realidad el *dominium* es derecho, y como los seres irracionales no pueden padecer injuria, se deduce que no tienen derecho al disfrute de tal cosa.

Vitoria cita, como argumento de autoridad, a Tomás de Aquino cuando éste afirma que sólo la criatura racional es dueña de sus acciones, porque es la única que tiene poder para elegir. Luego, si los brutos no son dueños de sus actos tampoco lo son de las demás cosas (Vitoria, 1539 [1933-35]: 206). Es decir que Vitoria, de forma casi imperceptible, clausura así una historia de varios siglos de una definición gradualista de la diferencia entre formas de vida para establecer una categoría diferenciada de seres, los humanos, únicos poseedores de *dominium*, una forma de apelar a lo que más tarde sería llamado cultura como un atributo general y exclusivo a todos los humanos.

Hay que añadir que, según el propio Francisco de Vitoria en la segunda parte de *De indis*, titulada *De iuri belli*, el derecho a ejercer la violencia, que permitiría en algunos casos la alienación de los bienes de una nación conquistada, incluyendo sus territorios, sólo estaría justificada si ésta hubiera impedido un derecho considerado superior: el de transitar y comerciar pacíficamente, o que en términos escolásticos recibía el curioso nombre latino de *communicatio*.

Estos argumentos jurídicos, por limitar el derecho a la guerra, a la conquista e incluso por regular los derechos de los vencidos, desarrollados por Francisco de Vitoria y sus discípulos, se han considerado con justicia el germen del derecho internacional. Se afirma incluso que la doctrina jurídica de la escuela de Salamanca prefigura los derechos humanos, al crear la figura de un sujeto de derecho universal, basada en la pertenencia al género humano e implícita en la noción de *dominium*. Sin embargo, nos podríamos preguntar si no implica un problema cuyas consecuencias se resienten hasta hoy en día que, ya en las primeras críticas razonadas a la empresa colonial, el argumento jurídico que permitía conservar los territorios indígenas reposase sobre la diferenciación entre humano y animal, cuando, por ejemplo, los propios amerindios no la establecían en todo caso como una distinción ontológica sin solución de continuidad. ¿No supone una extraña paradoja que muchos de los pueblos indígenas beneficiados por un tratamiento jurídico ex-

clusivo por razones de particularidad cultural no dispongan de una noción de humanidad universal, cuando los últimos esfuerzos jurídicos sobre su derecho territorial se realizan dentro del ámbito de los derechos humanos?

Humanidad

En todo caso no ha sido hasta muy recientemente que la antropología se ha dado cuenta de que muchas de las sociedades por las que se ha interesado no poseen un término para nombrar al conjunto de los humanos. En efecto, y no sin un esfuerzo considerable de reconocimiento intelectual, algunos estudios antropológicos interesados en los sistemas de denominación de colectividades sociales constatan que no sólo muchas lenguas no disponen de un término tal, sino que parece que ni siquiera lo necesitan como concepto. Claude Lévi-Strauss fue uno de los primeros en introducir esta problemática cuando, a mediados del siglo pasado, sugirió que muchas sociedades se autodenominan con el término que en su lengua significa «los hombres», de lo que se deduce que un aspecto de esta humanidad se pierde cuando se traspasan las fronteras del grupo (Lévi-Strauss, 2002 [1967]: 53-54).¹ Sin embargo, al explicar este fenómeno de esta manera Lévi-Strauss no cuestionaba que el concepto de ser humano existiera para estas sociedades. Era una definición más gradualista, en el sentido de que sólo los miembros del grupo eran verdaderos humanos, pero, al fin y al cabo, estaban dispuestos a admitir una cierta humanidad en los demás hombres. Algunos trabajos posteriores han confirmado que en muchos casos no sólo no se trataba, como pensaba Lévi-Strauss, de poseer una definición matizada de humanidad, sino de que no disponían de ninguna. Hoy en día parece que la antropología ya es capaz de imaginar la posibilidad de que algunos hu-

1. Lévi-Strauss insistió más tarde en esta línea (1973 [1952]: 384).

manos no sientan la necesidad de dotarse de una noción de humanidad universal para vivir en sociedad.

La antropología de los pueblos amerindios actuales ha contribuido sustancialmente al desarrollo de esta perspectiva. Diferentes trabajos sobre el tema han puesto de manifiesto que, en realidad, las palabras indígenas que se traducen como «ser humano» no denotan a la humanidad como una especie natural, sino la condición social de persona. Se ha descubierto también que estos términos, en especial cuando se acompañan por complementos para formar expresiones como *los verdaderos hombres* o *los hombres completos* operan más bien como pronombres y no como sustantivos, de forma que la mejor traducción es simplemente la primera persona del plural. Al contrario de lo que pensaba Lévi-Strauss, no se trata en realidad de restringir la noción de humanidad a la autodenominación del grupo, a su etnónimo, sino de la operación casi opuesta de utilizar el pronombre para fijar la posición del hablante en el interior de un grupo y, por lo tanto, excluirse de otros. Es por esta razón que muchos ejemplos etnográficos (ver por ejemplo Taylor, 1985: 159-173 o Ventura i Oller, 2004: 163-172) muestran que estos términos pueden en verdad utilizarse tanto para hablar de la familia propia, del grupo local o étnico, como para referirse a la condición de indígena frente a las sociedades que les rodean y no lo son. La convergencia de todos estos usos posibles en un etnónimo, como ha señalado a menudo la etnografía, parece ser, en la mayoría de los casos, un equívoco producido en el contexto de la interacción con el etnógrafo (Viveiros de Castro, 2004: 50-54).

Es obvio que, tras consultar los diccionarios que nos han legado y que constituyen la mejor fuente para valorar comparativamente el estatuto de un concepto, los primeros lexicógrafos en América fueron conscientes de la dificultad de traducir la noción de humanidad a unas lenguas que no parecían disponer de un equivalente claro. Sin embargo, Alonso de Molina, el primero en publicar un vocabulario, el de la lengua náhuatl (Molina, 1555), no parece mostrar a primera vista dudas en la

traducción de las palabras relacionadas con lo humano. La entrada principal para este concepto es *hombre o mujer* (escritos *ombre o muger*), que traduce por las palabras indígenas *tlacatl* o *maceualli*. Pero si se analiza con más detenimiento el diccionario parece que no se puede llegar tan fácilmente a esta conclusión. En todo caso, las palabras que traducen *hombre* al náhuatl son tratadas con otros matices en la parte del diccionario náhuatl-castellano. Para *tlacatl* encontramos ‘hombre’ y ‘persona’, pero también ‘señor’. En consonancia con este último significado, el otro término correspondiente a la palabra *humano*, *maceualli*, se traduce sólo por ‘vasallo’. ¿Qué sentido tiene la aparición de los términos *señor* y *vasallo* en este marco? En el contexto del análisis de los mitos que explican la creación del hombre, Michel Graulich interpreta esta dualidad que aparece en Molina diciendo que *maceualli* designaría en lenguaje corriente, si no vasallo, al menos al hombre común, mientras que *tlacatl* designaría a los señores, es decir, a las élites aristocráticas en general. Este autor considera que *maceualli* proviene de otro término de Molina (*maceua.nitla*) que significa ‘obtener o merecer lo que se desea, hacer penitencia’. De ello deduce que la relación de vasallaje se basa en la idea de que los comunes deben merecer a los señores que los han conquistado primero y que les defienden de nuevas incursiones después. Si los merecen, los gobernados se convierten en deudores de los gobernantes y por esto se debe pagar el tributo. Sin embargo, tanto unos como otros están en deuda con los dioses que proporcionan el maíz y las zanahorias, las lluvias y las buenas cosechas. Esto, no es necesario insistir en ello, aparece con claridad en el contexto de ciertos sacrificios rituales característicos de los mexicas, donde las ofrendas pueden interpretarse en este sentido. Por último, los dioses mismos estarían en deuda con la pareja suprema que encabeza el panteón mexica y que ha dado vida a la totalidad de los seres existentes (Graulich, 2000: 114-115). Esto no lo dice este autor, pero se puede pensar que si *maceualli* se declina estructuralmente en función de la relación de vasallaje entre dos grupos o estatutos sociales, el otro término del

par, *tlacatl*, puede funcionar exactamente igual para designar la relación opuesta complementaria, la del señorío. Es decir, si la primera palabra se basa en la noción de deudores, ésta se fundamentaría en la de acreedores. Eso parece indicar en todo caso el uso que se ha podido describir en algunos dialectos náhuatl actuales, donde *tlacatl*, aunque también se traduce como «ser humano» en los diccionarios contemporáneos, se emplea para hablar de entidades no humanas como, por ejemplo, la luna; éstas disponen, según la cosmología local, de *personidad* y de una supremacía sobre los vivientes que estaría en consonancia con el análisis anterior sobre la acepción de «señor» que ya señaló Molina en el siglo xvi (Chamoux, 1996: 37-54). La idea de que todos los grupos sociales están en deuda sin distinción de clase, como promulga León-Portilla (1993: 43), y la aparentemente contraria, según la cual sí existiría una distinción de clase en cuanto a que el pueblo está en deuda con los nobles (Hamann, 2002: 357), no serían en realidad contradictorias, porque todo el mundo debe algo a los dioses desde un punto de vista general pero al mismo tiempo todos son acreedores de los grupos jerárquicamente inferiores. Si le añadimos a esto que los términos nombran en algunos casos entidades no humanas, como las deidades, la pregunta que nos podemos hacer es: ¿qué queda en estos términos de la noción de *humanidad*, que parecía imponerse al principio del análisis y la cual defienten algunos autores?

Algo similar se podría decir del término *humano* en quechua, según el primer diccionario publicado de lenguas amerindias del sur del continente. Como en el diccionario de Molina, Domingo de Santo Tomás traduce en el *Lexicon* (1560) *hombre o mujer* (escrito *ombre o muger*) y *persona* por ‘runa’. Este concepto no se refiere a los géneros masculino o femenino, puesto que, exactamente igual que Molina, Santo Tomás propone una traducción para *varón* (‘cari’) y varias para *mujer* según sus diferentes estados. En la parte quechua-castellano, traduce *runa* solamente por ‘hombre’ o ‘mujer’, a lo que sigue el término *runacona*, que traduce por ‘gente’ o ‘gentío’. Sin embargo, como

Bernabé Cobo, el cronista jesuita que fue uno de los primeros en preguntarse por el sentido de las diferentes denominaciones colectivas surgidas en América a partir de un conocimiento considerable del mundo andino, escribía a mediados del siglo XVII, *runa* «aunque significa en su lengua el hombre, lo han ellos restringido y aplicado para significar solos los indios, diferenciándolos con este nombre de los españoles y demás naciones de Europa; porque a todo hombre blanco comprenden con este nombre, *Viracocha*» —que Santo Tomás traduce por «cristiano, dicho de indio»— (Cobo, 1892: tomo III, 12). Señala que con estos términos distinguen a los «indios de los españoles», y como consideran despectiva la palabra *indio*, quieren que los españoles también los utilicen. Añade que de los términos que los españoles inventaron para nombrarlos (*américos*, *indios* y *naturales*) solamente aceptan el de «natural... que está recibido por más honroso» (Cobo, 1892: tomo III, 13). Es decir, *runa* no es un concepto equivalente a género humano, sino un etnónimo de autodefinición.

Animalidad

Dos elementos más, esta vez relacionados con la noción de animalidad, confirmarían que tanto en el náhuatl como en el quechua del siglo XVI no existía un término que propiamente hablando se correspondiera con la noción de humano. El primer elemento sería que tanto *tlacatl* y *maceualli* en Mesoamérica como *runa* en Suramérica se empleaban para denominar colectivos no humanos. En el caso del náhuatl se puede pensar que si se quieren caracterizar estos términos con las relaciones de deudor-acreedor, es posible pensar que, aparte de los demiurgos y otros seres superiores a los nahuas, pudieran designar otras entidades no humanas consideradas inferiores como animales o vegetales, que estarían quizá en deuda con algún grupo estamental o gremial de los «humanos» nahuas, quizá con el conjunto de ellos, con los dioses o con todos los seres del univer-

so restante. En el caso del quechua es plausible que *runa* sirviera para nombrar agrupaciones sociales de no humanos como sucede con el quechua amazónico hoy con los *yaco runa*, habitantes mitológicos del mundo subacuático asociados a la fauna fluvial, entre otros usos del término para denominar colectivos no humanos.

El segundo y más contundente elemento es que, como todo parece indicar, no existía, en estas dos primeras lenguas generales estudiadas tras el contacto, un término para *animal*. Se puede pensar con toda lógica que si no existía una palabra para humano, tampoco podía existir una para animal. A la inversa, debería ser exactamente igual: ¿como puede haber un término para humano si no existe en una lengua dada otro para animal como categoría antagónica pero complementaria, pues de lo que se trata es de marcar el límite entre uno y otro? Molina, quizá reacio a aceptar que estas categorías elementales no pudieran existir, propone en la parte castellana-náhuatl *yulqui* para traducir *animal*, una noción que no aparece en la parte náhuatl-castellana como tal. Aparece en realidad con otra grafía, *yolqui*, traducida como «animal bruto», así como otras correspondencias relacionadas con la vitalidad como «huevo empollado», el «resucitado de muerte a vida» y la que englobaría todas las demás, «cosa viva». La cuestión sería saber si esta palabra es polisémica y se refiere por un lado al animal y por el otro a «toda cosa viva» o, dado que todo animal es una cosa viva (y no toda cosa viva es un animal), se puede pensar que en realidad el término significa «cosa viva» como concepto que lo englobara. Es decir, que no existiría un término para animal en sí, aunque lógicamente se pudiera utilizar la palabra que se refiere a todo lo vivo. Al diccionario de quechua de Santo Tomás le sucede algo sorprendentemente parecido. Traduce *animal* por *cauçac*, pero en la parte quechua-español del diccionario este término es traducido en primer lugar por ‘cosa que vive’ antes que ‘animal’, al lado de un grupo de palabras relacionadas con la vida que comparten la misma raíz, como el término *cauçani.gui. o cauçacuni.gui*, que traduce por ‘vivir’

y otros términos que glosa con expresiones como ‘edad vida del hombre’, ‘resucitar’, ‘resucitado’, ‘hace vivir’ o ‘dar vida al otro’.

Si después de consultar el diccionario latín-español de Nebrija y el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias,² nada parece indicar que «animal» y «cosa viva» fueran dos conceptos con el mismo contenido en el castellano de la época, el resultado es que en estas dos lenguas, a mediados del siglo XVI, no poseían un término que distinguiera animal del resto de las especies vivas, al menos según los diccionarios del momento. Esto no es en realidad nada sorprendente si tenemos en cuenta que, para el aymará, esta característica ya la había señalado Bertonio en su diccionario a principios del siglo XVII cuando reconocía en la entrada *animal* que «no hay nombre genérico que los comprenda todos». Tampoco es sorprendente para la antropología actual de los pueblos amerindios interesada en los sistemas de clasificación taxonómicos, pues se ha constatado repetidamente que la categoría supragenérica de animal no aparece en sus lenguas. Esta misma antropología ha informado en numerosas ocasiones que existen, en cambio, unos términos para referirse a grupos de especies animales asociadas por su comportamiento, y en particular por los hábitats que prefieren. Animales terrestres, voladores y acuáticos componen una trilogía muy generalizada en muchas lenguas amerindias, aunque se pueden añadir algunas categorías más en función del entorno que las poblaciones ocupan. En la Amazonía, por ejemplo, se le añade en general animales arborícolas, lo que incluye un numeroso contingente de especies que viven en la copas de los árboles y que conforman la mayor parte de la biomasa animal de la selva, y por lo tanto de gran interés para las

2. Para Covarrubias «animal es sustancia animada, adornada de sentido y movimiento, y entre todos el principal es el hombre por ser animal racional, y se dice del bruto, y es nombre genérico para él y para el hombre; pero vulgarmente solemos decir *animal* al hombre de poco discurso» (Covarrubias, 2006 [1611]: 172).

sociedades que basan su alimentación en la caza.³ Todo lo anterior implica, regresando a los primeros diccionarios, que la coincidencia con los datos de la etnografía contemporánea no se limita a la inexistencia de un término para *animal*, sino también a la presencia de categorías de especies en función de su hábitat.

No deja de encerrar una cierta paradoja que frailes franciscanos como Alonso de Molina o dominicos como Domingo de Santo Tomás no hubieran podido o no hubieran querido dar cuenta de una ontología que parecía no contemplar la existencia como tal de una noción de humanidad definida, sobre todo por su oposición a la noción de animalidad. Paradoja porque, al menos en los contenidos filosóficos de sus respectivas vocaciones como órdenes, tanto los franciscanos como los dominicos encuentran elementos para pensar en una ontología sin una separación radical entre hombre y animal. En el caso de los primeros basta recordar que san Francisco de Asís llamaba «hermanos y hermanas» a los animales, al conjunto de las criaturas, así como al sol y a la luna entre otros fenómenos del cosmos.⁴ A todos se les llamaba con el mismo apelativo porque eran obra de la inmensa libertad creadora de Dios, tal y como, más tarde, Duns Escoto, y sobre todo Guillermo de Ockham, formularían filosóficamente en contraposición al intelectualismo tomista para sentar el sustrato filosófico franciscano. A partir de su visión voluntarista de la divinidad, por la cual ésta hubiera podido crear lo que creó o todo lo contrario, el pensamiento franciscano supone una profunda asociación de todas las entidades que conforman el cosmos, unidas ontológicamente por ser puros objetos de la voluntad divina. Los dominicos, aunque por razones filosóficas distintas, también podrían abrazar la idea de una continuidad entre el hombre y el animal,

3. Véase, por ejemplo, la taxonomía achuar descrita por Philippe Descola (1986: 100-118).

4. Véase entre sus obras el *Canticum fratris solis*, también conocido como *Laudes creaturarum*.

porque, como la mayoría de teólogos escolásticos, incluidos los que formaron a los misioneros lingüistas, adoptaron y desarrollaron la doctrina gradual del alma aristotélica. Como es sabido, el filósofo griego afirma en *De anima* que existen tres tipos de almas, la vegetativa, la sensitiva y la intelectual, en una relación de jerarquía inclusiva, correspondientes a tres géneros de seres vivientes: el hombre, que posee alma intelectual y, por consiguiente, sensitiva y vegetativa; el animal, excluyendo al humano, que posee un alma sensitiva y vegetativa, y las plantas, que poseen sólo un alma vegetativa. La división de los animales en racionales y brutos coincide con la de los seres vivos entre los que poseen un alma intelectual y los que carecen de ella. La escolástica precisa que, en los animales, esta alma conforma el cuerpo como un ente sensitivo y es el origen de todas sus operaciones vitales. Aunque éstas sean superiores al puro orden de lo corporal, esto no quiere decir que esta alma sensitiva sea inmaterial ni por consiguiente inmortal. Tomás de Aquino, en la *Summa contra gentiles* (1264: Libro II, cap. 82), afirmaba que no al disponer de otras facultades que las sensitivas dependientes del cuerpo, el alma de los brutos, una vez separada de los órganos sensitivos corporales, se encuentra imposibilitada de actuar y, por lo tanto, desaparece.

En definitiva y a pesar de las diferencias irrenunciables que enfrentaron a escotistas y escolásticos, a franciscanos y dominicos, parecía existir una unanimidad en cuanto a que las categorías de los entes que pueblan el mundo no eran departamentos estancos, sino que existía una continuidad que unía las diferentes especies en un mismo continuo. Éste no era otra cosa que la llamada *gran cadena del ser*, que desde los griegos daba cuenta del marco general del mundo, y del que la teoría aristotélica del alma es un avatar. La *rerum connexio*, como la llamaba Tomás de Aquino (1264: Libro II, cap. 682), hacía que todos los seres tuvieran algo de aquellos que se encontraban próximos en la jerarquía. El humano compartía el cuerpo y sus capacidades sensitivas con el animal, pero también algo de sus facultades intelectivas con los seres incorpó-

reos próximos de la divinidad. Un entrelazado propio de un régimen ontológico analógico, como lo llamaría Philippe Descola (2005: 289), hecho de la convicción de que el cosmos está compuesto de un despliegue de seres equivalentes sólo distinguibles por pequeñas particularidades, diferencias que más bien explican la lógica del encadenamiento universal de las cosas. Es en este sentido que no deja de ser una paradoja el dialogo de sordos que estos misioneros, tanto franciscanos como dominicos, establecieron con sus informantes andinos o mesoamericanos. Porque, si seguimos en esto a Descola cuando afirma que unos y otros organizaban el mundo a partir de un régimen ontológico similar en lo que se refiere a sus principios de organización (2005: 295), unos puentes de inteligibilidad parecían dispuestos para que los misioneros pudieran comprender una ontología amerindia analógica como la suya propia. Si en Europa la continuidad entre los existentes se establece por la gran cadena del ser, en América, entre los nahuas por ejemplo, la analogía surge de la gran diversidad de tipos generados por las infinitas posibilidades de combinación de sólo cuatro grandes componentes (*tonacayo*, *tonalli*, *teyolia* e *ihiyolyolt*) que forman el sustrato de lo existente. Existen muchos tipos a partir de unos pocos componentes que describen una continuidad en la que se asocian todas las singularidades diferenciadas por separaciones mínimas, casi imperceptibles. Esta visión de los seres del entorno permite explicar por qué, a pesar de poseer extensas nomenclaturas de las especies animales particulares, los aztecas no necesitaran un término ni para hombre ni para animal. El nagualismo, que comparten los mesoamericanos de la conquista con muchos pueblos indígenas actuales de la región y que postula un emparejamiento animal a cada uno de los humanos desde su nacimiento, no hace más que confirmar esta dilución de las fronteras ontológicas entre aquello que en todo caso ellos no llamaban ni animales ni humanos.

La pregunta que cabe formular es: ¿Por qué, a pesar de compartir ideas en común que hubieran permitido un mejor enten-

dimiento, los misioneros quisieron encontrar a toda costa un término para humano y otro para animal en las lenguas de los amerindios, las cuales no disponían de un concepto tal?

Naturalidad

Una hipótesis para la pregunta anterior sería que esta unanimidad casi general en relación con una continuidad entre el hombre y el animal no fuera más que aparente entre los misioneros, producto de la repetición de los argumentos aristotélicos, establecida más por inercia que por convicción. Es posible pensar que, si bien estas ideas se repetían en las lecciones y los tratados, eran ya caducas, un vestigio del medioevo que se perpetuaba por la obediencia a la autoridad y el temor a la heterodoxia. De hecho, al mismo tiempo que se redactaban las gramáticas y los léxicos amerindios, empezó a surgir en Castilla, de mano de unos médicos-filósofos, de la misma edad de los lexicógrafos, y todos ellos de las mismas universidades, una corriente de opinión que empezaba a pensar la conducta animal a partir de dinámicas mecanicistas y, en general, a desarrollar una perspectiva materialista del mundo despojada de toda metafísica (Abellán, 1992: 160); una corriente que en este sentido podríamos llamar sin lugar a dudas naturalista. Uno de estos médicos-filósofos, Gómez Pereira (1500-1558), llegó incluso a proponer en su obra magna *Antonianna Margarita* (1554)⁵ una tesis, en relación con la demarcación entre hombre y animal, que contrasta totalmente con las ideas escolásticas precedentes. Esta idea supone una división ontológica radical entre el hombre y el animal, guiado este último por las leyes de una naturaleza que empieza a aparecer como autónoma incluso de los designios divinos. En efecto, al principio de su obra

5. Gómez Pereira, 2000 [1554]. Esta publicación es una versión facsimilar de una edición del 1749 del texto en latín, pero acompañado de una traducción castellana.

(cuyo extraño título no es más que una declaración de amor filial a sus padres, Antonio y Margarita, como parece que era común titular las obras en aquellos tiempos) declara que los brutos carecen de sensibilidad, «*bruta sensu carere*»,⁶ sabiendo que se oponía a las ideas reinantes en aquel entonces. Su tesis parte de la correlación de dos hechos empíricos extraídos sin duda de sus experiencias como médico: entre la sensación y la cognición hay una continuidad, de manera que si concedemos la primera a los animales, como hacen los escolásticos con la teoría del alma sensitiva, debemos otorgarles también algo de alma intelectual, es decir, de humanidad. Si el animal siente, tiene que juzgar, y esto quiere decir que tiene raciocinio, de manera que no existiría una diferencia esencial con el hombre. Como esto último no es posible, considera que el animal, a pesar de compartir órganos muy similares con los humanos, como los ojos y los oídos, no puede ver ni oír. Pero para nuestro autor, no son los órganos sensibles los que ven y oyen, sino que es el alma la que lo hace a través de ellos, algo de lo que los animales carecen. Al negarle la sensibilidad al bruto, no le queda otra alternativa que proclamar su automatismo. «Los brutos se determinan a obrar o moverse mediante ciertas cualidades transmitidas por los objetos extrínsecos a los órganos de los sentidos, o por los accidentes que producen en la economía animal los fantasmas encerrados en el órgano de la memoria (*in loco memorativo*)» (Gómez Pereira, 2000 [1554]: 14-24). En otras palabras, los animales se mueven por razones similares a las de la física de los cuerpos inertes, por el movimiento que infunde la gravedad o la reflexión de la luz. Gómez Pereira añade, más concretamente, que los brutos pueden moverse, como un resorte, respondiendo maquinalmente a las imágenes que los propios objetos envían a sus sentidos, por los fantasmas de estas primeras impresiones, por el hábito o por el instinto. El movimiento así generado es en consecuencia automático, nace

6. Así titula el primer capítulo de la primera parte en el elenco de la obra.

de una mecánica y no de la sensación que desactiva la voluntad de actuar.

Quizá no hubiera sido necesario la osada afirmación de la ausencia de sensibilidad en los brutos para establecer una frontera ontológica infranqueable con el hombre para luego proponer el hábito, la enseñanza o el instinto como los motivos de intencionalidad del animal, difícilmente reductibles a simples automatismos.⁷ Sin embargo, lo importante, más allá de la coherencia de la propia teoría, es esta voluntad que Gómez Pereira manifiesta de establecer una frontera estanca entre humanos y animales, idea revolucionaria y que no pasó desapercibida, porque fue ampliamente rebatida desde el primer momento por diversos pensadores, así como por la autoridad inquisitorial.⁸ En todo caso nos encontramos en los prolegómenos del nacimiento de una visión naturalista que dejará atrás, con Descartes y su propia proposición del automatismo animal, una perspectiva analogista donde el alma es compartida tanto por Dios como por las plantas, pasando por el animal y el hombre, sin otras distinciones más que paulatinas.

Pero para lo que me interesa aquí quiero señalar que las reflexiones de Gómez Pereira no se producían en el espacio aislado de la abstracción filosófica que hasta entonces había enmarcado las especulaciones sobre la naturaleza del alma. Sus reflexiones se inspiran en la situación histórica y social que le envuelve y es en ese punto donde radica su modernidad. Pues Gómez Pereira parte, no de una premisa filosófica, sino de una observación sociológica: el maltrato infligido a los animales, que

7. Como nota Marcelino Menéndez Pelayo, que redescubrió los textos de Gómez Pereira a principios del siglo pasado (Menéndez Pelayo, 1999 [1879]).

8. El primer objetante fue Miguel de Palacios, autor de un opúsculo escrito al año de la primera edición de *Antoniana Margarita*, en 1554, que aparece impreso en la página 314 de la segunda edición del libro de Pereira, impresa en Madrid en 1749 por Antonio Marin. El texto se titula: *Objectiones licenciati Michaelis a Palacios, cathedratici Sacrae Theologiae in Salamantina Universitate, adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae, et Apologia eorundem*. A estas objeciones responde Gómez Pereira con una Apología también publicada en esta edición.

no despierta, en el hombre que los inflige, ni compasión ni remordimiento. Como el propio Gómez Pereira escribe en una temprana manifestación antitaurina: «si los brutos hubieran podido ser como nosotros en lo que respecta a las sensaciones externas y órganos internos, tendríamos que admitir que los hombres actúan por doquier de una forma inhumana, violenta y cruel. Porque ¿qué cosa hay más atroz que el ver a las acémilas, sometidas a pesadas cargas que transportan en largos viajes [...]? Hay, además, otra crueldad que consideramos tanto más atroz como frecuente. Y es que el tormento de los toros perseguidos alcanza la cima de lo cruel cuando son heridos por pértigas, espadas y piedras —ya que no hay otra práctica humana con la que la vista del hombre se deleite tanto como con estas acciones tan vergonzosas, incluso pareciendo que la bestia pide la libertad con mugidos suplicantes» (Gómez Pereira, 2000 [1554]: 8).

A los animales se les hace transportar pesadas cargas durante largos trayectos, y lo que es peor, se los tortura en las corridas a pesar de que supliquen piedad ante todo un público que disfruta del espectáculo. Este trato ordinario de los animales, ¿es una muestra terrible de la crueldad humana?, se pregunta Gómez Pereira. O ¿se trata más bien del convencimiento de que, en realidad, los animales no sienten, es decir, no son humanos?

Esta distinción radical que Gómez Pereira establece, desde el principio de su obra, entre hombre y animal, que en muchos aspectos es difícilmente sostenible por tener que sustraer demasiadas funciones a este último, tiene una lectura antropológica a la luz de las discusiones que tenían lugar entonces sobre las relaciones entre grupos humanos. Es decir, si los animales y los hombres se encontraban cercanos ontológicamente hablando y esto permitía infligirles un trato degradante, establecer una distinción esencial entre ellos suponía no sólo justificar este comportamiento, sino impedir que éste se desplegara entre hombres, en particular en un contexto de dominación colonial. En otros términos, la pregunta que Gómez Pereira de al-

guna forma se hace es: ¿Dónde se establecen las fronteras, en cuanto al sujeto de derecho, si se postula una continuidad entre hombre y animal? Fijada esta división, se legitima la dominación sobre el animal, pero se cuestiona la esclavitud humana. Este tipo de argumentos, basado en la relación entre estatuto ontológico y sujeto de derecho para determinar en función de qué se causa agravio o no, recuerda los argumentos de las reelecciones de Francisco de Vitoria referidas anteriormente y que Gómez Pereira tuvo la oportunidad de escuchar como estudiante en la Universidad de Salamanca, en todo caso pronunciadas años antes de la escritura de *Antoniana Margarita*. Gómez Pereira también debía de conocer los términos de la Controversia de Valladolid, que se celebró tres años antes de la finalización de su obra y que debatía precisamente el tema del estatuto ontológico de la humanidad de América. Y debía de conocer estos debates porque era un hombre de su tiempo; un médico célebre y activo, que no escribía aislado por las paredes conventuales, sino que ejercía en Medina del Campo, en la plaza mercantil más importante del momento, que a través de Sevilla conectaba Europa con América. En su obra propone una noción de animal natural, pero que no surge de una especulación sobre la relación del hombre con el animal, sino de una reflexión sobre la identidad y la alteridad entre grupos humanos (Rodríguez Pardo, 2008: 183-184). En otras palabras, Gómez Pereira inventa el animal para arreglar un problema entre humanos. La obra de este autor constituye uno de los primeros pasos de esta dualidad entre humanos y no-humanos que desplazará progresivamente y desde entonces a las viejas teorías de la cadena del ser. Pero para retomar el argumento del texto, es muy posible que esta obra refleje un pensamiento más generalizado entre sus contemporáneos que el suyo propio. Es posible pensar que a los misioneros lingüistas en América, a pesar de adherirse formalmente a la teoría gradualista de la diferencia entre hombre y animal heredada de la escolástica, ya les fuera difícil imaginar toda continuidad anímica entre animalidad y humanidad. La incapacidad de los misioneros

para dar cuenta del sistema analógico que mexicanos y andinos expresaban podría deberse a una fractura irreversible que se estaba produciendo entre dos concepciones distintas del mundo.

A modo de conclusión

Puede haber otra hipótesis de por qué los misioneros no supieron o no quisieron dar cuenta del sistema de categorías amerindio. Supongamos que, contrariamente a lo apuntado anteriormente, las concepciones como la de Gómez Pereira, que dejan traslucir un naturalismo incipiente, fueran todavía una visión minoritaria, reservada a una elite intelectual, vanguardista y marginal, y que los primeros lexicógrafos en América fueran todavía unos analógicos convencidos, apegados a las enseñanzas de los doctores medievales que dieron una traducción filosófica a las vocaciones de las órdenes misioneras a las que pertenecían. Si esto fuera así, ¿por qué, a pesar de compartir unas premisas ontológicas comunes, informantes amerindios y lexicógrafos misioneros no llegaron a traducirse apropiadamente? Quizá porque el analogismo permite, por definición, asimilar, o integrar si se quiere. Y si no puede asimilar ni integrar sólo es posible disolver. En la medida que establece un continuo sin límites de entidades similares sólo diferenciadas por pequeñas separaciones siempre graduales, le es imposible situarse en la perspectiva de explicar, ni tan siquiera la de interpretar. El naturalismo, por su parte, como la antropología que nace varios siglos después da buena cuenta, permite explicar, pero por lo visto en estas primeras tentativas americanas de dar cuenta de un universo cultural extraño, quizá no pueda comprender.

Para concluir y enlazar estas reflexiones con el tema de la territorialidad y los pueblos indígenas, me gustaría señalar la paradoja histórica que implica que en el siglo XVI la diferenciación ontológica entre hombre y animal permitiera recusar la

esclavitud humana y por consiguiente apoyara el derecho de los pueblos indígenas al *dominium* de sus tierras, en todo caso así formulada por Francisco de Vitoria en los albores de la historia del derecho internacional. Y que hoy en día la libre determinación territorial de los pueblos indígenas establecida por la Declaración de las Naciones Unidas encuentre, en la continuidad entre el hombre y el animal establecida por las ontologías indígenas, un punto de apoyo en la fuerza contemporánea del derecho ambiental y un antecedente de los avances de los derechos antropomorfos de los animales. El naturalismo está sin duda por algo en la formación de esta paradoja, que supone de alguna forma también su acta de defunción.

Bibliografía

- ABELLÁN, José Luis (1992). «El pensamiento renacentista en España y América». En: ROBLES, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta, CSIC, pág. 155-191.
- AQUINO, Tomás de (1264). *Summa contra Gentiles*. Libro II, cap. 82.
- CHAMOIX, Marie-Noëlle (1996). «L'humain et le non-humain dans un dialecte nahuatl contemporain». En: *Amerindia*, núm. 21, pág. 37-54.
- COBO, Bernabé (1892). *Historia del Nuevo mundo, por el P. Bernabé Cobo. Publicado por primera vez con notas y otras ilustraciones de D. Marcos Jiménez de la Espada*. Tomo III. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Imprenta de E. Rasco.
- COVARRUBIAS, Sebastián de (2006) [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana.
- DESCOLA, Philippe (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme, pág. 100-118.
- (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- GRAULICH, Michael (2000). *Mythes et rituels du Mexique ancien pré-hispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique, pág. 114-115.
- GÓMEZ PEREIRA, Antonio (2000) [1554]. *Antoniana Margarita*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. Ver-

- sión facsimilar de una edición del 1749 del texto en latín, pero acompañado de una traducción castellana.
- HAMANN, Byron (2002). «The Social Life of Pre-Sunrise Things Indigenous Mesoamerican Archaeology». En: *Current Anthropology*, vol. 43 (3).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1993). «Those made worthy by divine sacrifice: The faith of ancient Mexico». En: GOSSEN, Gary y LEÓN-PORTILLA, Miguel (eds.). *South and Meso-American native spirituality*. Nueva York: Crossroad.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973) [1952]. «Race et histoire». En: *Anthropologie structurale deux*. París: Plon.
- (2002) [1967]. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlín, Nueva York: Mouton de Gruyter, pág. 53.
- LOVEJOY, Arthur (1964). *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1999) [1879]. *La «Antoniana Margarita» de Gómez Pereira. Carta al Sr. D. Juan Valera de la Academia Española*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- MOLINA, Alonso de (1555). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: En Casa de Juan Pablos.
- (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. 2a ed. México: En Casa de Antonio de Espinosa.
- RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel (2008). *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*. Oviedo: Pentalfa.
- SANTO TOMÁS, Domingo de (1560). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú llamada Quichua*. Valladolid: En Casa de Francisco Fernández de Córdova.
- TAYLOR, Anne Christine (1985). «L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro». En: *Journal de la Société des Americanistes*, 71, 1985: 159-173.
- VENTURA I OLLER, Montserrat (2004). «Sendas de unión entre mundos. El espacio tsachila». En: SURRELLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), pág. 163-172.
- VITORIA, Francisco (1539) [1933-35]. «Relectio De Indis». En: Alonso Getino, Luis G. (ed.). *Relectiones theologicae. Relecciones teológicas*. Madrid: La Rafa, pág. 206.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004). «Perspectivismo y multinatura-

lismo en la América indígena». En: SURRELLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), pág. 50-54.

TERRITORIALIDAD NO TOPOGRÁFICA EN LA REIVINDICACIÓN DE UNA TIERRA INDÍGENA (TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA, BAHÍA, BRASIL)

Susana de Matos Viegas
Instituto de Ciencias Sociales
Universidad de Lisboa

Cuando analizamos la reivindicación de tierra entre los pueblos indígenas de Sudamérica sabemos que estamos hablando del concepto de territorio. Los propios movimientos indígenas no luchan por una «tierra» como unidad estrictamente productiva, sino por espacios que desde el punto de vista sociocultural se incluyen en un modo de estar en el mundo mucho más vasto y marcado por aspectos existenciales. Esta distinción, además, forma parte de la historia de los movimientos sociales en muchos países de Sudamérica que pasaron por momentos de separación necesaria entre las reivindicaciones campesinas de la tierra como unidad de producción y la reivindicación de territorios (Kearny, 1996). Hoy en día son los propios movimientos indígenas los que enfatizan el hecho de que el territorio representa a la vez derechos colectivos y modos existenciales de reproducción de la vida (García Hierro, 2005: 252; Echeverri, 2005: 234, 236).

Por otro lado, las etnografías sobre territorialidad muestran que, entre los pueblos nativos de las Tierras Bajas de Sudamérica, el significado de este concepto se aparta bastante del que las lenguas indoeuropeas le atribuyen al territorio como «un espacio geográfico que define y delimita la soberanía de un poder político» (Echeverri, 2005: 234). La historia de la constitución de territorios indígenas tampoco tiene mucho en común

con la de los Estados-naciones europeos modernos, apoyados en la creación de fronteras geográficas físicas legitimadas mediante la invención de un lugar de origen histórico (Comaroff, 1996: 176).

En este artículo evito considerar el territorio como categoría anterior a la investigación etnográfica, oponiéndome a los abordajes que analizan la reivindicación de tierra por parte de los pueblos indígenas de la región atlántica del Brasil desde el punto de vista de una instrumentalización de intereses y una respuesta politizada al Estado. Encarando esas reivindicaciones como experiencias históricas gracias a las cuales los propios indígenas han podido descubrir qué significa una «tierra indígena»,¹ propongo que intentemos comprender cómo esta idea de territorialidad adquirió sentido para los tupinambá de Olivença, que habitan en el sur del estado de Bahía (Brasil). El ensayo discute la manera en que se conjuga el bajo valor simbólico de la topografía como lenguaje de la territorialidad para los tupinambá, con la valorización de los testimonios del pasado mediante la experiencia personal directa. El enfoque principal de este abordaje se centra en la valorización de la actua-

1. Agradecimientos: Este artículo deriva de mi participación en el seminario «Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía», celebrado en Barcelona entre el 11 y el 14 de mayo de 2010. Estoy muy agradecida a Gemma Orobitg por la invitación a participar en este seminario, cuyo debate resultó muy rico e importante para consolidar el argumento de este artículo.

El material presentado aquí tiene como base una investigación realizada como parte de un trabajo de campo financiado por la Fundación Nacional del Indio (Ministerio de Justicia, Brasil) entre 2003 y 2008 y por el proyecto de investigación de la Fundación para la Ciencia y Tecnología de Portugal, titulado *The Territorial Web, Land and Relatedness*, referència PTDC/CS-ANT/102957/2008. El texto ha sido traducido del portugués al castellano por Diogo Freitas da Costa.

El término tierra indígena aparece por primera vez en la legislación indigenista brasileña en 1963 (Lima 1995: 294). No obstante, su significado actual se remonta a la Constitución federal brasileña de 1988, que la define como zona de ocupación tradicional, y combina fundamentos sociales, históricos, culturales y ambientales para la identificación del territorio que será reconocido como área de ocupación exclusiva del grupo que la reivindica (Magalhães, 2003: 29; Gonçalves, 1994: 83; Viegas, 2010: 136).

ción de un líder a quien he bautizado como Aldo,² desde el momento en que fue considerado por los tupinambá como la personificación de un antiguo jefe, conocido como el Caboclo Marcelino.³ A este líder del pasado se le recuerda por su lucha y confrontación con las autoridades policiales en la década de 1930.

Por un lado el argumento aquí expuesto se apoya en un conjunto amplio de sentidos que los tupinambá atribuyen al espacio territorial y, por otro, en el hecho de que ellos han desvalorizado la importancia de un lugar geográfico en las montañas, identificado como un escondrijo del Caboclo Marcelino, y que en el transcurso de los estudios de demarcación de la tierra indígena también fue clasificado como lugar arqueológico. A este respecto, la cuestión que presento se encuadra en los debates etnográficos sobre el territorio como categoría no representativa (Gow, 1995; Jiménez, 2003; Leach, 2004).

En el contexto etnográfico de las sociedades aborígenes australianas, que ha sido ya definido como «el contexto prefigurado de la antropología del paisaje» (Morphy, 1995: 205), la articulación entre características topográficas del paisaje y los significados socioculturales del territorio son muy explícitas. Esos conceptos corresponden a una imbricación con el paisaje hasta el punto de que la relación entre una geografía del paisaje y los sentimientos de pertenencia puedan suscitar el sentido

2. Aunque Aldo sea una figura pública, uso aquí un nombre ficticio con el objetivo de protegerlo de la exposición pública.

3. En el Noroeste, a lo largo de la historia, la población no indígena empezó a usar el término caboclo para describir una forma de mestizaje entre blancos e indígenas, y para denominar el proceso de asimilación civilizacional, de «cultura mixta» o «aculturada» (Schaden, 1969: 148; Cardoso de Oliveira, 1976: 103). Aunque existen diversas interpretaciones sobre el origen del propio nombre «caboclo», del tupi caá-boc, algunos autores atribuyen el nombre a la descripción de los indios catequizados por los jesuitas: «Caboclo eran primitivamente llamados los indios catequizados en las aldeas por los jesuitas y sus rivales de catequización» (Diccionario Etimológico de la Lengua Portuguesa, 1977). Adoptando para sí mismos formas de identificación que les fueron siendo atribuidas por jesuitas, colonos y elites regionales, los propios Tupinambá se auto intitulan como «indios o caboclos» (véase Viegas, 2003; 2007: 23-27, 201-204).

de *home* a partir del paisaje (cf. Jackson, 1995). Entre los diversos abordajes antropológicos en la Amazonía, numerosas etnografías demuestran la existencia, también en este contexto, de correlaciones con los marcos geográficos de referencia, como las montañas en las descripciones de Kaj Arhem sobre los tukano (Arhem, 1998), o el movimiento de las anacondas en los ríos para la constitución de los clanes barasana, en la descripción de Christine Hugh-Jones (1988). Heckenberger (2007: 25) muestra que en varios contextos xinguanos *jê*, la historia es objetivada tanto en el paisaje como en ciertas *performances* rituales.

En los diversos artículos e informes de Dominique Gallois sobre el territorio *wãipi* entre las décadas de 1980 y 1990, cuando este pueblo también estaba reivindicando la demarcación de un territorio indígena, Gallois señala el valor dado por los *wãipi* a las marcas del pasado en el paisaje, como, por ejemplo, vemos en el siguiente pasaje:

Los indígenas identifican sus primeros sitios de ocupación en las proximidades de la catarata Makakwa (Desesperación) y en la boca del río Nipuku, donde el héroe Yane-iar creó la humanidad. [...]. Existen aún marcas de esta ocupación mítica en algunas piedras sobre la orilla del bajo Nipuku en que los indígenas reconocen los pasos del héroe tribal y de los primeros antepasados de la tribu, los *taimi-wé* (Gallois, 1981: 7).

En este mismo sentido, Gallois añade que el significado del territorio para los *wãipi* no se restringe a una cuestión de supervivencia, sino que tiene también un sentido económico, histórico y religioso: «en cada punto de la floresta existen señales y marcas del pasado, recordando la presencia de antepasados, y las marcas territoriales están relacionadas con la existencia de capueras y antiguas aldeas» (Gallois, 1981: 16). Gallois consideró igualmente otro significado de territorialidad para los *wãipi* muy próximo del que destacaré en relación con los tupinambá, como un «mapa de vivencias». Ese concepto tiene que

ver con lo que comporta su organización en el espacio, que los propios wãipi describen con el término *ekowa* («lugar donde yo vivo mi manera de ser») y que Dominique Gallois representa como un «modo de ser fragmentado» (Gallois, 1998: 5). Los sentidos de un espacio vivido parecen desvalorizar aquí referencias en el paisaje y valorizar la personificación de experiencias pasadas que actualizan la función del territorio.

Propongo que pensemos, en un sentido más amplio, que si los conflictos entre las concepciones de los aborígenes australianos sobre el territorio y la legislación que asegura los derechos sobre éste en Australia marcaron la antropología en la década de 1990 (Layton, 1995), los conceptos de territorialidad vivencial, menos marcados por la topografía, son un desafío para la discusión antropológica actual. Aquí trato las implicaciones de ese hecho para una reflexión más extensa sobre territorialidad en los procesos de reivindicación de tierras indígenas en el Brasil.

Movilidad y territorialidad

Los tupinambá de Olivença, censados en cerca de 3.000 individuos, habitan de forma dispersa entre los terrenos de haciendas y de propiedades de asalariados rurales no indígenas estimados en 11.000 individuos. Actualmente, el territorio habitado por los tupinambá, localizado en una región de Mata Atlántica, en el sur del estado de Bahía, abarca un área que empieza en el bajo relieve de la costa atlántica, incorpora el pueblo donde se edificó una misión jesuita de indígenas a finales del siglo xvii y termina en una topografía montañosa, totalizando aproximadamente unas cincuenta mil hectáreas. Después de haber obtenido el reconocimiento como pueblo indígena por parte del Estado federal brasileño en 2001, los tupinambá de Olivença desencadenaron en 2003 la reivindicación de la demarcación de su territorio como «tierra indígena». Actualmente la población vive en zonas que están muy dispersas por

el territorio y esta forma de habitar se ha ido constituyendo históricamente por la combinación de las experiencias amerindia tupi del espacio y el propio proceso de expulsión agraria durante el período de privatización de la tierra en el transcurso de siglo xx (Viegas, 2007: 237-274). En 2009, pasados seis años desde que se inició este proceso de reivindicación territorial, quedó registrada la demarcación «Tierra indígena tupinambá de Olivença» con la publicación en el *Diario Oficial* del resumen del informe sobre la demarcación (Viegas, Melo y Paula, 2009, Viegas y Paula, 2009).

En este artículo compagino reflexiones que desarrollé entre 1997 y 2003, resultantes de un trabajo de campo con fines estrictamente académicos, con las que realicé entre 2003 y 2009 sobre la demarcación de la tierra Indígena como coordinadora de un equipo interdisciplinario del gobierno brasileño, responsable de los asuntos indígenas —la Fundación Nacional del Indio (FUNAI)—. En el trabajo etnográfico anterior identifiqué como marca característica de la sociabilidad entre los tupinambá de Olivença el significado de sus espacios de habitación, conocidos como *lugares*, en el entendimiento de la constitución de la persona o del proceso de su transformación en «seres en el mundo» (Viegas, 2007; 2009). Mostré cómo, para los tupinambá, en el ámbito de las vivencias en un *lugar* se valorizan las relaciones de proximidad e intimidad, así como conexiones personalizadas entre personas y casas, probando que, al igual que ocurre en tantos otros contextos de las Tierras Bajas de América del Sur, la sociabilidad y la continuidad temporal de las relaciones no se estructuran en torno a formas de transmisión de la tierra (cf. Viegas, 2007: 107-119, 288-290).

Para los tupinambá, la perpetuación del lugar⁴ se apoya muy sustantivamente en la reiteración de las relaciones entre personas, así como entre éstas y elementos materiales y vege-

4. Este término se usa a partir de aquí con el sentido que le dan los tupinambá.

tales (como los árboles frutales), asociados a acciones de alimentación y cuidados cotidianos (Viegas, 2003; 2007: 107-142). Además, la valorización de las relaciones sociales creadas en un lugar no implica una afección a un espacio específico donde se nace, crece y muere. Al contrario, éste aparece como un modo de puntuar relaciones entre la vida y la muerte (Viegas, 2007: 212-218) que, ante todo, constituyen una forma de revitalización correlacionada con la tendencia hacia un cierto movimiento en el espacio. De hecho, lo que sucede hoy en día es que las casas se desmontan al cabo de poco tiempo, los moradores se reinstalan en otra área del lugar y dejan la marca visual en los enormes huecos del terreno donde se excavó y se cogió el barro. En el pasado se cambiaba cíclicamente el propio lugar aproximadamente cada ocho años de media; desde fechas recientes los ciclos temporales de cambios de casa en un mismo lugar pueden ser más cortos. Esto puede ocurrir porque alguien ha tenido que modificar sus planes en virtud de las alteraciones de residencia que ocurren después de una separación conyugal o debido a las dinámicas de las relaciones posmatrimoniales. Éstas vienen marcadas por la tensión entre los ideales de los más ancianos, que se traducen en querer mantener a todos los hijos casados viviendo cerca en un mismo lugar, y la virilocalidad que marca no sólo la vida de los tupinambá, sino también la de otros residentes no indígenas de la región.

Cuando se cambia de una casa a otra, los sentidos del abandono de la residencia anterior y la vivencia de la nueva se asocian al espacio de la selva, el cual se identifica con esa experiencia por una intervención humana constante: el barro del suelo barrido cotidianamente y limpio de hierbas; las plantas del patio cuidadas, y el camino, hacia dentro y hacia fuera del edificio, abierto por los pies que lo recorren. El abandono de una casa hace revertir el espacio hacia la selva y por eso se dice que una casa abandonada queda *isolada* («aislada»).

Las razones que llevan a desmontar una casa pueden estar asociadas a diversos aspectos de la vida social e implican siempre esta idea de reversión hacia la foresta. Abandonar una casa

en ese movimiento cíclico de vida o hacerlo por la asociación del espacio de habitación a la muerte contiene diferencias significativas. Quiero aquí subrayar los aspectos comunes que nos señalan los sentidos de la perpetuación de la territorialidad en el tiempo.

La situación de la muerte efectiva de un familiar y el abandono de espacios de habitación tiene relación, en un primer nivel, con la noción de personalización. Así se entiende que se diga que una casa donde ha muerto alguien tiene mayor probabilidad de ruina, en un sentido literal de la casa como extensión de la persona. El fallecimiento de ésta se refleja en la «muerte» o decadencia de la casa. En un segundo nivel, también se abandona la casa porque se considera que aquel espacio vivido de habitación recuerda al muerto en vida, y ejerce, en esa medida, un poder de atracción mutua entre vivos y muertos; de hecho, el contacto entre éstos se describe frecuentemente con referencia al edificio de habitación. Los familiares más próximos afirman que la presencia de sus familiares fallecidos se consustancia en la sensación de un «aire» que pasa por la casa y entra por las puertas. Abandonar la casa puede ser un medio de transformar la memoria afectiva en olvido, lo que sólo ocurre cuando el fallecido ha desarrollado lazos de parentesco más intensos y continuados en el tiempo, y ha dejado un rastro de memoria y recuerdo hondo, como ocurre típicamente con los fundadores de los lugares.

La manera en que la memoria se relaciona con el territorio por medio del recuerdo de vivencias se altera cuando la fase del luto termina. Aquellos con quienes se tienen lazos afectivos continuados son primero olvidados, significando en parte alteraciones en el espacio, pero después se les recuerda y ahí intervienen referentes en el territorio. Éstos no configuran espacios contiguos, porque los elementos que sirven de mnemónica son árboles frutales —plantados en el acto de fundación del lugar—. En muchos casos he observado a los adultos utilizando los árboles frutales para indicar el lugar habitado por sus padres, materializando, de esa manera, sus memorias afectivas.

Como referentes los árboles frutales son, sin embargo, de un orden descriptivo no-representacional. Al localizar geográficamente vivencias pasadas personalizan las relaciones entre las personas y el espacio de habitación. Los árboles son la memoria de quien los plantó y, por eso, cuando se abandona un lugar donde se ha vivido, son éstos lo que marcan un testimonio de la experiencia pasada.⁵ He escuchado a hombres y mujeres describiendo su recuerdo de casas que abandonaron por circunstancias laborales, refiriendo los árboles de coco, de jaca o de anacardo, o aun los campos de mandioca que dejaron allí como indicativos de esta memoria afectiva. No existe una voluntad de visitar esos lugares, pero hay una reacción fuerte por ejemplo ante su desaparición, como ocurrió muchas veces con la limpieza de la selva para el cultivo por parte de las haciendas.

En el trabajo de identificación de la tierra indígena los árboles frutales han guiado a los tupinambá en el proceso de reconstrucción de un territorio amplio en el sentido de un mapa vivencial. Mediante la mancha de los árboles, la concepción del territorio pasa por la memoria de los espacios donde se vivió.

Este modo de incluir el espacio en las vivencias pasadas tiene sentido si lo relacionamos a otros aspectos de la vida de los tupinambá, en los que el acceso al pasado viene igualmente reforzado por la experiencia personal directa. En el inicio de mi trabajo de campo en 1997 empecé a comprender el sentido y valor que los tupinambá daban al conocimiento sobre el pasado obtenido por la experiencia personal directa cuando, buscando informaciones sobre el pasado, me dijeron que tendría que ha-

5. El uso de los árboles frutales como marco mnemónico del lugar habitacional es referido en algunas etnografías sobre pueblos amerindios, aunque sin darle la misma relevancia que le estoy atribuyendo aquí. En su clásica monografía sobre los barasana, Christine Hugh-Jones (1988: 43), por ejemplo, cuando describe los espacios de las casas largas, menciona el hecho de que en la pequeña huerta que rodea el lado femenino se encuentran palmeras (*Gulielma gasipaes*), cuya altura sobrepasa en mucho la cubierta de las casas largas y que acaban por funcionar como marcos mnemónicos que señalan por lo tanto la localización de la casa mucho después de que ésta desaparezca.

blar con los más ancianos porque solamente los ancianos sabían del pasado. Entonces me fui dando cuenta de que los ancianos eran aquellos que conocían el pasado en el sentido de que eran capaces de relatar hechos que habían vivido a través de una experiencia personal. Concluí que sólo lo «sabían» porque ellos mismos habían presenciado, en vida, los episodios en cuestión. Ellos eran testigos del pasado, y no transmisores de relatos de un tiempo anterior al de sus vidas.

Esta actitud hacia lo que significa «saber» se corresponde con una valoración explícita de lo que se ha conocido personalmente, la cual se refleja también en muchas expresiones del lenguaje cuando se relata el pasado, tales como: «Nunca le vi [a él]. Cuando empecé a mirar el mundo, [sólo] oí decir que él era de ese tipo»; «Que en el tiempo en que yo me entendí...». Hay incluso una gran preocupación en separar lo que se «sabe» mediante una experiencia personal directa de lo que «se oyó contar» de terceros: «Oí de la boca de otros» significa lo contrario que «habló por su boca».

Durante mi primer trabajo de campo en 1997-1998 estas observaciones fueron centrales en mis conversaciones con los tupinambá sobre el Caboclo Marcelino: «Ni yo mismo conocí al Caboclo Marcelino, sólo oí hablar de él. Desde que recuerdo, yo oía hablar, ¿no? La gente hablaba y yo estaba escuchando [...] sentado al borde del camino». Mis insistentes conversaciones con unos familiares directos de Marcelino con quienes yo tenía más familiaridad son aún más esclarecedoras, como una charla con una hija de la hermana de Marcelino (sobrina suya) en la que decía: «Era mi madre la que contaba que ese Marcelino era tío nuestro»; como si la información en sí misma de que él era tío suyo sólo fuese válida una vez situada la fuente personal de información. Y continuó:

ENTREVISTADA: Pero yo no lo conocí. Ni siquiera lo vi.

SUSANA: ¿Y ella no le contó cómo fue la revuelta?

E: Ella lo contaba pero lo he olvidado, ni siquiera sé cómo fue.

Ella hablaba, *ella sabía* [la cursiva es mía].

Este conjunto de registros de comunicación de sucesos del pasado, que sistemáticamente remiten a los testimonios directos, asocian la revitalización de la memoria a la posibilidad de reactualizar los acontecimientos pasados.

La memoria del territorio como testimonio personal

La solicitud de la demarcación de la tierra indígena efectuada por los tupinambá en 2003 contenía referencias relativamente precisas sobre los límites del territorio que reivindicaban: al norte y al sur los límites estaban señalados por dos manglares; hacia el interior el límite sería la cadena de montañas llamadas sierra de las Trampes y sierra del Padeiro.

Durante la primera fase del estudio de identificación del territorio conseguimos encontrar un lugar situado en la cadena montañosa que me había sido referido como el escondrijo de este héroe tupinambá conocido como el Caboclo Marcelino, que en la década de 1930 luchó contra las expropiaciones de la tierra. Era común por ese entonces que los tupinambá recordasen que Marcelino consiguió escapar a la persecución policial de la que fue objeto porque se escondía no sólo en casa de parientes que vivían en la sierra, sino en los escondrijos que había en las cuevas de piedra localizadas en las montañas. En 2004 organizamos a un grupo de personas que nos sabrían indicar el camino hasta uno de esos escondrijos. Llegamos así a un lugar con las características que me habían descrito tantas veces; estaba situado en la cumbre de un monte nunca cultivado y por eso conservaba una *gameleira* de selva primaria. Junto a ésta, nuestro guía nos señaló un escondrijo de piedra: el refugio del Caboclo Marcelino.

Naturalmente, el descubrimiento causó mucho entusiasmo en el equipo de demarcación. La localización de aquel sitio con GPS tenía un peso enorme a la hora de la demarcación, ya que se situaba en uno de los límites indicados por los tupinambá.

Además, al pasar por una de las aperturas en las rocas, tuvimos la suerte de encontrar dos pedazos de cerámica. Un estudio original identificó la técnica usada en el pedazo que encontramos como una de las técnicas ceramistas tupi (cf. Viegas, 2007: 30-31). Por eso creíamos que este descubrimiento tendría un enorme impacto sobre los tupinambá.

Fue por lo tanto una sorpresa cuando nos dimos cuenta, en la primera reunión con ellos después de enseñarles las fotos del trabajo que habíamos hecho, de dos pedazos de cerámica y del equipo junto al escondrijo, que estas imágenes no les habían causado mayor impacto que las otras de las visitas a casas de los tupinambá, de los ríos que habíamos recorrido, etc. El descubrimiento de aquel escondrijo parecía ahora mucho más importante para el trabajo de demarcación que para los tupinambá. Para ellos el escondrijo no había tenido en absoluto un papel preponderante, ni en ese año ni durante los siguientes, cuando el proceso de demarcación había ido sufriendo sucesivos reveses por razones que tuvieron que ver, entre otros aspectos, con las políticas gubernamentales.

De hecho, Brasil consiguió durante gran parte de la década de 1990 llevar adelante un número significativo de demarcaciones de tierras indígenas. Como sabemos, fue el primer país de Sudamérica que adoptó al más alto nivel de la legislación, en su Constitución de 1988, una ley que confiere derechos territoriales a los indígenas. Sin embargo, la situación sufrió muchas contrariedades entre 2003 y 2008, con una coyuntura nacional menos favorable a las políticas gubernamentales indigenistas y un clima de tensión y conflicto marcado sobre todo por la dificultad para legitimar las demarcaciones ante la opinión pública dominante en el Brasil. Un ejemplo de esos reveses en las políticas indigenistas gubernamentales fue el caso de la famosa afirmación pública del presidente de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) y antropólogo Mércio Gomes, en enero de 2006, de que el gobierno debería dejar de llevar a cabo demarcaciones, porque, según él, se había llegado «a un punto en que el Supremo Tribunal Federal tendría que poner

un límite (a las reivindicaciones agrarias)» (declaración citada por la agencia Reuters). La afirmación reflejaba un eslogan, perpetuado hace mucho por los intereses agrarios y desarrollistas del Brasil, de que el país estaría dando «demasiada tierra para pocos indios».

En las últimas décadas las demarcaciones de tierra indígena han sido objeto de críticas cada vez más feroces en los debates públicos en Brasil, cuestionando la legitimidad de los procesos y de la actuación antropológica en ellos. La más reciente oposición pública tuvo lugar cuando la revista *Veja* publicó un artículo titulado «El jolgorio de la antropología oportunista», donde uno de los ocho casos citados como ejemplo de reivindicación fraudulenta era precisamente el de los tupinambá de Olivença. El artículo mostraba una fotografía (editada en Photoshop) de un tupinambá (cuyos rasgos son poco amerindios para los modelos consensuales entre la opinión pública) al volante de un autobús, con un pendiente. Este caso sirve como ejemplo para lo que el artículo llama «el surgimiento de una aberración científica», encuadrada en el hecho de que «los antropólogos e indigenistas brasileños se han inventado el concepto de los indígenas renacidos [...] herederos de tribus que se extinguieron hace doscientos o trescientos años», entre las cuales se encontrarían por lo tanto los «tupinambá, pueblo antropofágico extinto en el siglo XVII» (*Veja*, 2010).

En 2006 el proceso de demarcación de la tierra indígena tupinambá de Olivença llegó a estar totalmente suspendido. Al final del año recibí una carta firmada por la Directora de Asuntos Agrarios de la FUNAI en Brasilia (donde tenía lugar el proceso), solicitando que yo devolviese todo el material recogido en el terreno y agradeciendo el apoyo en términos que merecen ser citados.

Sepa vuestra señoría el orgullo que tenemos por haber recibido el valioso auxilio de una compatriota de Pedro Alvares Cabral —500 años después del descubrimiento de las tierras brasileñas— en defensa de parte del territorio por derecho de los legítimos des-

cendientes de los habitantes primitivos de este país (carta del 7 de diciembre de 2006).

Este elogio final venía antecedido por la información de que el mismo presidente de la FUNAI, «teniendo en cuenta la complejidad de la cuestión agraria en el extremo sur del estado de Bahía, había decidido enviar a una antropóloga (de la FUNAI) para hacer un diagnóstico en el lugar de la situación», por lo que esta persona asumiría desde ese momento «la continuidad de la identificación y delimitación de tierra indígena de los tupinambá de Olivença» y yo debería, por lo tanto, abandonar el proceso.

Ese mismo año, los tupinambá reforzaron y extremaron su lucha para que la demarcación de la tierra Indígena continuase, realizando las primeras retomadas («recuperaciones»). Las retomadas implicaban la ocupación de un área considerada por los tupinambá como territorio tradicional. Sin embargo, como tenían lugar antes de que quedase concluido el proceso de demarcación se las consideraba legalmente como invasión de la propiedad privada.⁶ Desde la primera retomada en 2006, los tupinambá fueron avisando por escrito a la FUNAI de que iban a ocupar una determinada área, refiriendo explícitamente que lo hacían como forma de presión para que concluyeran los estudios de delimitación del territorio indígena. Las tres primeras retomadas efectuadas en 2006 fueron encabezadas por algunas de las figuras más importantes de todo este proceso. En febrero de 2006, Valdelice, que fue la primera líder de los tupinambá, ocupó un área de 750 hectáreas con 300

6. Esta forma de ocupación de tierra es cada vez más frecuente en los movimientos indígenas del Brasil; condiciona y es condicionada también por las formas de presión utilizadas en las luchas agrarias. La proximidad entre unas y otras es no obstante limitada, ya que en el caso de las ocupaciones ligadas a la reforma agraria ellas incluso se coordinan con el Estado. Como explica Ligia Sigaud, las ocupaciones agrarias son una forma de ejecutar lo que está previsto en la Constitución —que se puedan expropiar tierras improductivas— pero para lo cual nunca se ha delineado una política verdaderamente eficaz (Sigaud, 2005: 270-271).

indígenas y, un mes más tarde, Alicio envió a la FUNAI una carta anunciando su retomada de un área de cerca de 300 hectáreas explicando que exigía la conclusión de los estudios de demarcación:

A causa de la lentitud de la FUNAI en publicar el informe producido por el Grupo Técnico de Investigación para la Identificación y Delimitación del Territorio de los Tupinambá de Olivença, trabajo este llevado a cabo por los antropólogos Susana Viegas y Jorge Luiz de Paula [...], los tupinambás de Olivença han decidido iniciar un proceso de *retomadas* de los territorios tradicionales (carta del 3 de marzo de 2006).

También en ese año Aldo efectuó varias *retomadas* en áreas menos extensas, pero cuyos propietarios tenían más peso económico y político en el estado de Bahía, para presionar a la FUNAI con el fin de que concluyera el proceso de demarcación. Entre 2006 y 2008 la situación de tensión en la región de Olivença sólo empeoró, y el «retraso en la regularización del territorio» empezó a ser citado cada vez más en documentos sobre las *retomadas*. Debemos añadir, sin embargo, que en estos documentos se empezó también a hablar de situaciones de conflicto armado. El documento firmado por Valdelice referente a otra *retomada* en 2008 menciona la existencia de «homicidios y muertes de nuestra gente» y en enero de 2008 Aldo indicaba explícitamente la existencia de un conflicto abierto en el área donde habita y de donde es líder.

La aldea tupinambá de sierra del Padeiro está en constante conflicto con los invasores de nuestra tierra. Puesto que nosotros estamos luchando por la demarcación y *retomada* de nuestro territorio sagrado. [...] Desde entonces empezamos a luchar por nuestro territorio luchando contra granjeros que han empezado a formar milicias de pistoleros para atacarnos a nosotros, los indios. (Carta del 21 de enero de 2008.)

En octubre de 2008, cuando estábamos en el terreno para realizar las últimas reuniones necesarias con objeto de terminar el informe de demarcación, tuvo lugar un enfrentamiento inédito con la policía que mereció protestas por parte de un gran número de organizaciones nacionales e internacionales, así como de la Asociación Brasileña de Antropología.

Ciento ochenta policías de intervención llegaron a Olivença con «órdenes de reintegración de posesión» que obligaban los indígenas a abandonar las haciendas que ocupaban desde hacía varios años gracias a sus *retomadas*. Esta operación policial había sido preparada para la totalidad del territorio de los tupinambá y formaba parte de un plan que se extendería a otras áreas del sur de Bahía. Varios helicópteros ocuparon diariamente el espacio aéreo de la región de Olivença y, a partir de un determinado momento, se dedicaron sobre todo a buscar a Aldo, que pasó a ser portada de algunos periódicos regionales.

En el primer día de enfrentamientos, los policías entraron en varias áreas *retomadas* y la prensa empezó a hablar de los hechos ocurridos describiéndolos como un conflicto entre los indígenas y la policía: «Indios de la tribu tupinambá y policías federales se enfrentaron directamente ayer, en una lucha por la propiedad de tierras» (*A Tarde*, 21 de octubre de 2008). Dos días después, se acordó una decisión al más alto nivel, en la que intervino el ministro de Justicia, y por la que se ordenaba la retirada la operación policial teniendo en cuenta que nuestro equipo se encontraba en el terreno; por lo tanto, la FUNAI se comprometía a terminar la demarcación. La policía, sin embargo, no abandonó la zona y yo empecé a estar al corriente de los acontecimientos solamente a través de la prensa y de las declaraciones de apoyo de organizaciones indígenas y de la Asociación Brasileña de Antropología, pues la FUNAI me había ordenado que no saliese de la residencia donde estaba alojada en la ciudad de Ilhéus. Unos días antes aún conseguí visitar a Aldo y pude ser testigo de la tensión que se vivía en la zona; varios parientes suyos habían recibido impactos de pro-

yectiles de goma y la disposición de Aldo en ese momento era de gran ferocidad, pues quería enfrentarse a la policía para defender sus tierras.

En la primera página de la edición del 24 de octubre del periódico *A Tarde* (el más importante del estado de Bahía, concretamente de la región del sur), una foto de los vehículos de intervención de la policía federal ilustraba el titular «Operación de guerra para capturar a un cacique». El mismo periódico informaba que: «la policía federal ha movilizó cerca de cincuenta hombres y un helicóptero para capturar al cacique tupinambá Aldo»; y en el titular de la noticia en páginas interiores se podía leer: «El cacique Aldo escapa del cerco». Al día siguiente, el mismo periódico anunció que la búsqueda policial había sido suspendida (*A Tarde*, 25 de octubre de 2008).

A pesar de la movilización de un gran aparato policial, Aldo logró permanecer a salvo y no fue detenido hasta mucho más tarde. Esa capacidad para escapar de la persecución policial tuvo como consecuencia que entre los tupinambá la actuación de este líder, e incluso la manera como la describía la prensa, aproximase cada vez más su figura a la de Caboclo Marcelino. Éste es recordado por los tupinambá por su capacidad para enfrentarse a la policía y por el temor que causaba a la prensa y a las elites de su época. Son muchas las referencias a la manera en que, durante la década de 1930, Marcelino consiguió hacer frente a la persecución de la que era víctima. Los titulares de algunas noticias sobre Marcelino que aparecieron en la prensa regional de la época reflejan por un lado la imagen de un forajido: «Caboclo Marcelino, acorralado en el bosque [...]» (*Diário da Tarde*, 18 de junio de 1929). El dispositivo policial empleado en la persecución de Marcelino también era igualmente noticia. El titular de un artículo más extenso publicado en el mismo periódico el 6 de noviembre de 1929 es un buen ejemplo de ello: «Éxito de la policía en los campos de Cururupe. El Caboclo Marcelino luchó contra los sitiadores y sólo se rindió ante la superioridad de las fuerzas». Entre los tupinambá se cuenta cómo lo escondieron en casa de familiares. También

se relata que otros parientes de Marcelino vieron sus casas quemadas por la policía o incluso fueron torturados para obtener informaciones sobre su paradero. Otro recuerdo importante es el de cómo se refugió en las cuevas en la sierra que servían de escondrijos naturales, como el que encontramos en la sierra de Trempes en 2004.

Escuché la mayoría de estos recuerdos sobre el Caboclo Marcelino durante los primeros años de trabajo de campo en 1998 y por eso, diez años después, durante aquella semana de octubre de 2008 yo misma fui testigo de la identificación de Aldo con este personaje. No obstante, no fui la primera en apuntar tal identificación, puesto que varios tupinambá me la refirieron, incluso aquellos que en otros momentos parecían desconocer la historia pasada de Marcelino y a quienes no les gustaba el tipo de postura radical de Aldo, su actitud corporal más agitada, su capacidad de hacer discursos sobre la cultura en un timbre alto y continuo —tan diferente de la manera de hablar habitual de los tupinambá de Olivença, que se caracteriza por la lentitud y la parquedad de palabras. La situación de octubre de 2008 tuvo en ese momento una gran importancia para el cambio de actitud, de aceptación e incluso valorización de esa imagen de Aldo por parte de los tupinambá.

Al final de esa semana de enfrentamiento policial visité la región donde hice mi primer trabajo de campo y ahí pude observar con claridad ese cambio, mediante el respeto que Aldo había conquistado y la comparación que se hacía de él con Marcelino. La sobrina-nieta de Marcelino, que en 1998 me había dicho que había «oído hablar» a su madre de que Marcelino era su tío, ahora me decía sin rodeos que Aldo era como su tío. En la principal escuela de la zona indígena, que había estado cerrada durante aquella semana, consulté algunas redacciones escritas por los alumnos la mañana en que el colegio volvió a abrir sobre sus experiencias de la situación de tensión y conflicto en las respectivas zonas donde vivían. La valorización de la actuación de Aldo se encontraba reflejada en esas redaccio-

nes. Un niño que habitaba en una zona del territorio tupinambá cercana a la de Aldo escribió que: «Los policías fueron a la zona recuperada por Aldo y cuando llegaron los indígenas empezaron a agredirlos. Arrestaron a algunos, pero Aldo sobrevivió: los policías siguen buscándolo». Otro niño que vivía en la región de las montañas cercana a la zona de Aldo escribió el siguiente texto:

Los policías estuvieron allí para expulsar a los indígenas, pero no lo consiguieron porque Aldo les rompió el coche. La otra vez los policías llegaron para detener a Aldo, pero no lo consiguieron porque huyó, aunque los policías se llevaron a su hermano y también dispararon a su mujer con balas de goma. Muchos indios fueron perseguidos, incluso tuvieron que ir al hospital, y a otros los detuvieron (Paula Santos Ramos, doce años, Escuela Estadual Indígena Tupinambá de Olivença, 27 de octubre de 2008).

Este texto refleja fielmente el sentimiento que observé en muchos tupinambás durante ese período de tensión. Por primera vez, incluso la actitud aguerrida de Aldo era respetada. Para los adultos eso significaba que lo veían como un nuevo Marcelino, que luchaba por el territorio y confería memoria al sentido de la territorialidad de los tupinambá.

Entre 2008 y 2010 Aldo estuvo preso varias veces. Su encarcelamiento ha sido visto por los tupinambá como una injusticia comparable a la sufrida en 1938 cuando Marcelino fue preso como consecuencia de la persecución dictatorial del comunismo. El reconocimiento de esta especie de renacimiento de Marcelino en la actualidad también es evidentemente reconocido por el propio Aldo y por muchos otros tupinambá. Por el contrario, el hallazgo del escondrijo de Marcelino en las montañas —un punto topográfico del territorio históricamente tan marcado que señala de forma geográfica el lugar de origen de la lucha por el territorio— no generó ninguna acción por parte de los tupinambá, que tampoco han recreado ninguna referencia a este sitio como lugar de celebración.

Conclusión

Las victorias alcanzadas por los movimientos indígenas en Sudamérica y entre los aborígenes australianos tienen en común la consecución de una legislación que reconoce la especificidad de la territorialidad indígena en el sentido de que ésta se debe pautar por entornos topográficos. Esta legislación es de la mayor importancia a diversos niveles, y no pongo en cuestión su relevancia con el argumento que estoy defendiendo aquí. De lo que se trata es de subrayar una de las conquistas de estos movimientos que no siempre queda clara y que es relevante en el argumento que presento en este artículo. En primer lugar, el hecho de que el derecho a la tierra indígena se encuadre hoy en una legislación no asimilacionista que, por lo tanto, distingue definitivamente la delimitación de la tierra indígena del concepto de reserva indígena que estuvo vigente entre las décadas de 1960 y 1980 en el Brasil. Hasta 1988 la delimitación de tierras indígenas implicaba crear áreas territoriales, no para que los indígenas viviesen y diesen continuidad a un modo de vida diversificado, sino para cumplir pacíficamente el proyecto civilizatorio modernista de asimilación de las diferencias socioculturales en una ciudadanía brasileña (Souza Lima, 1995: 293; Viegas, 2010: 141). Las fronteras de las reservas no contemplaban la inclusión de recursos naturales ni de áreas suficientemente grandes que pudiesen asegurar la «reproducción física y cultural» —términos que están actualmente presentes en la Constitución brasileña—. Una implicación importante de este aspecto para el tema discutido en este artículo es la de que, aunque la delimitación implique establecer fronteras geográficas y en ese sentido significa necesariamente «encerrar» un espacio y definirlo como geográfico, la actual delimitación de las tierras indígenas no implica necesariamente un sentido topográfico del territorio.

A partir de la historia de los desplazamientos y de la movilidad ha quedado claro que el concepto de territorialidad de los

tupinambá de Olivença pasa por una especie de abstracción de los referentes topográficos y está orientado de una forma muy próxima a la idea de espacio ilimitado adoptada en el debate americanista (Overing, 1976: 9; Viegas, 2007: 288-296). Ese concepto es el que mejor expresa la manera en que los tupinambá de Olivença dan sentido al proceso de transformaciones ocurridas en el territorio y sus desplazamientos por medio de un mapa de vivencias puntuado por árboles frutales. Como forma de recuperar la memoria vivida de acciones del pasado, ese mapa de vivencias no se apoya tanto en lenguajes topográficos como en la importancia de la experiencia personal directa, que valida una territorialidad proyectada en el tiempo.

Una de las etnografías que nos puede aproximar a ese concepto no representacional del territorio y al poder comparativamente débil de los referentes geográficos como los elementos del paisaje es probablemente la de Peter Gow (1995, 2001) sobre los piros, habitantes de las orillas del río Ucayali en el Perú. En su reflexión sobre la relación entre el chamanismo y el paisaje, Peter Gow nos aproxima a esta idea de una territorialidad que, incluso en sus dimensiones más referenciales, sólo adquiere sentido mediante la experiencia, cuando las personas empiezan a «ver» lugares lejanos que les dan la sensación de poder viajar infinitamente (Gow, 2001: 139). Se trata de prestar atención a lo que se refiere en estas descripciones, no sólo a la capacidad de visualización como característica del conocimiento en la Amazonía, sino también a la experiencia del espacio como vivencia en un sentido que podemos aproximar al concepto propuesto por Corsín Jiménez (2003) de «espacio como capacidad». Esta idea implica percibir el espacio como «condición» o «facultad», o en otras palabras, «es lo que las personas hacen y no donde ellas están» (Corsín Jiménez, 2003: 140).

Habiendo tomado la territorialidad como un campo de exploración etnográfica, he presentado en este artículo, en suma, condiciones que posibiliten la comprensión de formas no topográficas asumidas por los territorios indígenas, sobre todo su

dimensión historicista, marcada por la valorización de revivir el pasado mediante la experiencia personal directa. La forma en que esa percepción del mundo vivido por los tupinambá se cruza y puede ser interpretada a la luz de una articulación con esferas más politizadas, presiones públicas u otras instancias legislativas, ha sido también explorada aquí, mostrando cómo estas vivencias de la historia y territorialidad han ido encajando en una arena pública compleja y muy hostil a las demarcaciones de tierras indígenas. En este escenario, la posibilidad de hacer prevalecer la lucha obstinada y sufrida de los liderazgos es mucho más importante que la de dar vida a un escondrijo remoto en las montañas.

Bibliografía

Libros

- ARHEM, Kaj (1998). «Powers of Place: landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia». En: LOVELL, Nadia, (ed.). *Locality and Belonging*. Londres / Nueva York: Routledge.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1976). *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Río de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
- COMAROFF, John (1996). «Ethnicity, nationalism; and the politics of difference in an age of revolution». En: WILMSEN, Edwin N. y MCALLISTER, Patrick (ed.). *The politics of difference: ethnic premises in a world of power*. Chicago: University of Chicago Press, pág. 162-205.
- CORSÍN JIMÉNEZ, Alberto (2003). «On space as a capacity». En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 9, pág. 137-153.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro (2005). «Territory as body and territory as nature: intercultural dialogue?». En: SURRELLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (ed.). *The Land Within: Indigenous territory and the perception of environment*. Copenhague: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), pág. 234-250.
- GALLOIS, Dominique (1981). «Os Waiãpi e seu território». En: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém do Pará*, núm. 80 (6).

- (1998). «Apropriação e gestão de uma “terra”: a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil)». En: OLIVEIRA, Adolfo de (ed.). *Virtual Seminar on Indigenous and Minority Rights*. Centre for Indigenous American Studies and Exchange (CIASE) de University of St. Andrews. Disponible en: <http://www.unb.br/ics/dan/geri/Textos/gallois.htm>.
- GARCÍA HIERRO, Pedro (2005). «Indigenous Territories: Knocking at the Gates of Law». En: SURRELLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (ed.). *The Land Within: Indigenous territory and the perception of environment*. Copenhagen: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), pág. 252-28.
- GONÇALVES, Wagner (1994). «Terras de ocupação tradicional: aspectos práticos da perícia antropológica» En: SILVA, Orlando, S.; SAMPAIO, Lídia Luz y HELM, Cecília M. (ed.). *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis: UFSC, pág. 79-87.
- GOW, Peter (1995). «Land, people, and paper in western Amazonia». En: HIRSCH, Eric y O'HANLON, Michael (ed.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, pág. 43-62.
- (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- HECKENBERGER, Michael (2007). «Xinguano Heroes, Ancestors and Others: materializing the Past in Chiefly Bodies, Ritual Space, and Landscape». En: FAUSTO, Carlos y HECKENBERGER, Michael (ed.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, pág. 284-311.
- HUGH-JONES, Christine (1988) [1977]. *From the Milk River: spatial and temporal processes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, Michael (1995). *At Home in the World*. Durham / Londres: Duke University Press.
- KEARNEY, M. (1996). «Introduction: Indigenous ethnicity and mobilization in Latin America». En: *Latin American Perspectives*, vol. 23 (2), pág. 5-16.
- LAYTON, Robert (1995). «Relating to the country in the western desert». En: HIRSCH, Eric y O'HANLON, Michael (ed.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, pág. 43-62.
- LEACH, James (2004). *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Oxford: Berghahn Books.

- MAGALHÃES, Edvard Dias (2003) (ed.). «Constituição da República do Brasil –1988». En: *Legislação indigenista brasileira e normas correlatas*. Brasília: CGDOC/FUNAI, pág. 21-30.
- MORPHY, H. (1995). «Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past». En: HIRSCH, Eric y O'HANLON, Michael (ed.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, pág. 184-209.
- OVERING, Joanna (1976). «Orientation for paper topics: social time and social space in Lowland Southamerican societies». En: *Actes XLIIIe Congrès International des Américanistes*. París: Congrès du Centenaire.
- SCHADEN, Egon (1969). *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- SIGAUD, Lygia (2005). «As condições de possibilidade das ocupações de terra». En: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, pág. 255-280.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de (1995). *Uma Grande Cerca de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis / Río de Janeiro: Vozes.
- VIEGAS, Susana de Matos (2003). «Eating with your favourite mother: time and sociality in a South Amerindian community (South of Bahia / Brazil)». En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9 (1), pág. 21-37.
- (2007). *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Río de Janeiro y Coimbra: 7 Letras / Almedina.
- (2009). «Can Anthropology Make Valid Generalizations? Feelings of Belonging in the Brazilian Atlantic Forest». En: TOREN, Christina y CABRAL, João de Pina. «What is Happening to Epistemology?». En: *Special issue of Social Analysis*, vol. 53 (2), pág. 147-162.
- VIEGAS, Susana de Matos; MELO, J. y PAULA, Jorge Luiz de (2009). «Resumo do relatório circunstanciado de delimitação da terra indígena tupinambá de Olivença». En: *Diário Oficial da União*, vol. 1, núm. 74, 20 de abril, pág. 52-57.
- VIEGAS, Susana de Matos y PAULA, Jorge Luiz de (2009). *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília: Archivo de FUNAI (Ministerio de Justicia, Brasil), 721 páginas. Proceso 08620.001523/2008.
- (2010). «Ethnography and public categories: the making of compa-

tible agendas in contemporary anthropological practices». En: *Etnográfica*, vol. 14 (1), pág. 135-158.

Periódicos

A tarde, 21 de octubre de 2008. «Índios da Tribo Tupinambá e policiais federais entraram em confronto direto, ontem, numa tentativa de reintegração de posse de terras».

A tarde, 24 de octubre de 2008. «Operação de guerra para prender cacique»; «Cacique Aldo escapa ao cerco». Año 97, núm. 32, pág. 1 y 16.

A tarde, 25 de octubre de 2008. «Polícia suspende busca ao cacique». Año 97, núm. 33, pág. 19.

Diário da tarde, 18 de junio de 1929. «Caboclo Marcelino, acuado na matta, ameaça populações inermes».

Diário da tarde, 6 de noviembre de 1929. «A Prisão movimentada do “homem que se fez bugre”, uma importante diligência policial coroada de exito nos campos do Cururupe: Caboclo Marcelino lutou contra os sitiantes e só se rendeu diante da superioridade de forças».

Veja, 1 de mayo de 2010. «A farra da antropologia oportunista». COUTINHO, L., PAULIN, I. y MEDEREIROS, J., año 43, núm. 18.

Documentos originales inéditos

Carta de 3 de marzo de 2006, enviada por el cacique tupinambá Alicio do Amaral y por el presidente de la Asociación Cultural y Ambientalista de los Tupinambá al presidente de FUNAI. Brasilia: Archivo Tupinambá de Olivença, FUNAI. Documento incluido en: VIEGAS, Susana de Matos y PAULA, Jorge Luiz de (2009). *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, anexo XII, documento 3, pág. 696-697. Brasilia: Archivo de FUNAI, proceso 08620.001523/2008.

Carta de 7 de diciembre de 2006, enviada por la directora de Assuntos Fundiários a la coordinadora GT TI tupinambá de Olivença Susana Viegas. Oficio n.º 793/DAF. Brasilia: Archivo Tupinambá de Olivença, FUNAI.

Carta de 21 de enero de 2008, enviada por el cacique de la aldea tupinambá de Sierra de Padeiro a la Administración Ejecutiva Regional de Ilhéus. Oficio n.º 004/2008 por Aldo, cacique. Ilhéus: Archivo da FUNAI, Administración Regional de Ilhéus. Documento incluido en: VIEGAS, Susana de Matos y PAULA, Jorge Luiz de (2009). *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, anexo XII, documento 10, pág. 704-705. Brasília: Archivo de FUNAI, proceso 08620.001523/2008.

TERRITORIOS MBYA-GUARANÍ: USOS DEL ESPACIO Y MOVILIDAD

Marilyn Cebolla Badie

Grup d'Estudis sobre Cultures
Indígenes i Afroamericanes (CINAF)
Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica
Universitat de Barcelona
Universidad Nacional de Misiones

La constante movilidad es una de las características distintivas de la etnia mbya-guaraní. El *oguata*, que significa «caminar», está presente incluso en sus mitos fundacionales (Baptista da Silva *et al.*, 2009), como en el conocido mito de los gemelos, existente en la mayoría de las etnias guaraníes, donde la mujer embarazada de los futuros sol y luna deambula en busca de su compañero, la divinidad Ñande Ru, «Nuestro Padre», que ya ha abandonado la tierra. Ése es el comienzo de las andanzas de Kuaray, el sol, creador de gran cantidad de especies de la flora y de la fauna a lo largo de su recorrido.

De esta forma, por medio de su continua movilidad, los mbya repiten las acciones de sus dioses y héroes culturales, que fueron dando forma a esta tierra mediante sus caminatas.

Estos movimientos se producen en lo que han sido tradicionalmente los territorios mbya, una vasta región geográfica que abarca los departamentos orientales de Paraguay, donde los mbya sitúan Yvy mbyte, el centro de la tierra, en la región en que antiguamente se encontraban las inmensas selvas del Guairá y que ellos reconocen como su mítico lugar de origen; la provincia de Misiones en Argentina y los estados del sudeste de Brasil hasta la costa atlántica.

Este territorio coincide con el ambiente de selva paranaense o mata atlántica brasileña, una selva subtropical húmeda con una alta biodiversidad que en el pasado cubría una enorme región de aproximadamente cien millones de hectáreas.

Su extensión se ha reducido drásticamente, en especial durante las últimas décadas, debido a la expansión de la frontera agropecuaria y la deforestación, entre otras modificaciones antrópicas.

En la actualidad, Misiones, en el nordeste de Argentina, posee la mayor superficie de masa boscosa continua y se conserva aproximadamente el cuarenta por ciento de la cubierta original, aunque en distintos grados de degradación (Holz y Placci, 2005).

Aparentemente, los mbya nunca ocuparon la totalidad de esta amplia región, sino solamente aquellas porciones del territorio que presentaban condiciones ambientales favorables al desarrollo del *ñande reko*, su «modo de ser» o «sistema de vida». Esos lugares debían poseer una diversidad de flora y fauna que fuera propicia para la caza y la recolección, además de cursos de agua aptos para la pesca y suelos idóneos para sus cultivos (Baptista da Silva *et al.*, 2009).

En los mbya la idea de territorio está vinculada al concepto de *tekoa*, que suele traducirse 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, en el que todos sus miembros estaban unidos por redes de parentesco.

Usos del espacio y visión de la naturaleza

El lugar elegido para formar un asentamiento debía reunir ciertas características fundamentales: tenía que existir en la zona abundancia de comunidades vegetales específicas, como las distintas especies de *takuara* o «cañas» (*Bambuceae*) que utilizan como materia prima para confeccionar utensilios y cestos, pero que también señalan la aptitud de los suelos para

los cultivos, ya que, según cuentan los mbya, donde hay grandes tacuarales el terreno está libre de piedras.

Asimismo tenía que encontrarse la palmera *pindo* (*Arecastrum romanzofianum*), un elemento fundamental en la economía mbya, ya que ésta se utiliza íntegramente con distintos fines, que incluyen la construcción y la alimentación.

También es importante la presencia en la zona de piaras de pecaríes labiados o *kochi* (*Tayassu pecari*), considerados los animales domésticos de los dioses y que constituyen la pieza de caza por excelencia para los mbya.

Además, debían hallarse ciertas especies de abejas nativas sin aguijón (*Meliponinae*) cuyas mieles se utilizan en las ceremonias religiosas y como medicinas (Cebolla Badie, 2009).

Las selvas que constituyen el área geográfica que los mbya han recorrido durante siglos no están pobladas solamente por seres humanos, sino que incluyen también a diversos espíritus y presencias extrahumanas.

Si bien la selva puede considerarse como el espacio que no es humano, en la cultura mbya los árboles y los animales poseen alma, un atributo exclusivo de los seres humanos en la distinción clásica entre naturaleza y cultura; y aún más, los barrancos, los cursos de agua torrentosos, las cascadas y otros lugares específicos de la selva suelen pertenecer a los *ija* o «dueños», que también portan un alma.

Gran cantidad de seres coexisten en la vida diaria de los mbya, como si pertenecieran a dimensiones espaciotemporales simultáneas, y tienen la capacidad de intervenir de diversas maneras en la vida de las personas. Es posible comunicarse con estas entidades por medio de rezos y rituales que ayudan a mantener el equilibrio general del cosmos (Wilde, 2008).

Además de los dueños de animales, la selva está poblada por diversos espíritus que habitan en los manantiales y cursos de agua, en los lugares conocidos como *barreros*, unas tierras salitrosas a la vera de los arroyos adonde van ciertas especies a lamer la sal, en los grandes paredones de piedra de los cursos de agua y especialmente en las cascadas. Todos estos

lugares son considerados peligrosos y poseen dueños con un alma o esencia muy fuerte que pueden producir enfermedades en las personas que los visitan muy a menudo.

Por ejemplo, difícilmente una comunidad estará asentada junto a una cascada, ya que no se trata de un lugar agradable al que se va a disfrutar del paisaje o a nadar en sus remansos, como en la visión de la sociedad blanca, sino que es un sitio que debe evitarse en lo posible en las incursiones por la selva, porque los «dueños» que habitan allí pueden producir lo que los indígenas denominan *ñe'ê jopya*, es decir, la apropiación del alma: a causa de ella, la persona afectada se vuelve triste y melancólica o enferma sin que puedan conocerse las causas de su dolencia hasta que le llega la muerte.

Estos lugares no deben ser visitados por quienes están en alguna de las etapas de la vida consideradas de gran vulnerabilidad, como las niñas púberes durante sus primeras reglas o los varones que están «cambiando la voz»; en ambos casos en proceso de convertirse en adultos en el sistema social mbya. Principalmente debe evitarse que los niños de corta edad frecuenten estos sitios en los que son especialmente vulnerables, ya que pueden enfermar y padecer fiebres altas.

En el extremo norte de la provincia de Misiones, en la frontera con Brasil, se encuentran las famosas cataratas del río Iguazú, hispanización de la palabra y *guachu*, «agua grande», un conjunto monumental de cascadas compartido con Brasil, cuyo lado argentino está ubicado en el Parque Nacional Iguazú, donde concurren miles de turistas de todo el mundo cada año. Los mbya expresan su desconcierto ante la concurrencia masiva de los *jurua*, los «blancos», a esta zona de su antiguo territorio que en el pasado no era visitada ni siquiera por los hombres adultos.

Por otra parte, los árboles también son portadores de alma, que en algunos casos es «mala» y puede llegar a afectar a las personas que habitan en sus cercanías.

Todos estos «dueños» de la naturaleza exigen un trato respetuoso por parte de los seres humanos en el sistema de creen-

cias de los mbya. Asimismo, cerros y valles suelen tener connotaciones religiosas para los indígenas y no pueden ser considerados simples accidentes geográficos.

La selva también es el ámbito de otros espíritus de características diferentes a los dueños de animales y lugares. Entre ellos, los más temidos son los *mbogua*, segunda alma de los muertos que aún ronda en las proximidades de los vivos. Hasta hace poco tiempo, cuando aún había selvas adonde migrar, la muerte de una persona era motivo de mudanza, en ocasiones, de una comunidad entera por temor a estas entidades que deambulan por las noches tratando de adueñarse del alma de las personas para después transformarlas en animales.

La movilidad en tres historias de vida

Los traslados también están orientados por los sueños de los líderes religiosos y los ancianos, que indican la necesidad del cambio y señalan los nuevos lugares donde asentarse. En estos casos las mujeres mayores suelen tener un papel fundamental, ya que son ellas las que sueñan e indican, por ejemplo, los nuevos sitios donde cultivar.

El patrón de movilidad mbya indica que las aldeas cambiaban de lugar cada cinco o seis años aproximadamente, debido a algunas de las razones antes expuestas, pero básicamente a causa del agotamiento de los recursos en la zona.

Se estima que una comunidad compuesta por veinte familias, es decir, unas cien personas, precisa al menos dos mil hectáreas de selva para su subsistencia según el modo tradicional, aunque algunos estudios hechos recientemente han demostrado que una aldea con este mismo número de habitantes actuaba sobre una superficie de seis mil hectáreas de selva en la zona de la Reserva de Biosfera Yabotí, al este de Misiones, en la frontera con Brasil, donde aún se encuentra foresta en buen estado de conservación (Montenegro, 2003).

Esta movilidad de los mbya está marcada también por su organización social, ya que existe una constante comunicación entre las aldeas a través de una amplia red de relaciones de parentesco. Las visitas, que pueden extenderse durante meses, son frecuentes entre los asentamientos.

Por otra parte, los varones deben abandonar la aldea de su grupo para buscar esposa cuando llegan a la adolescencia y moran durante un período de tiempo, generalmente hasta el nacimiento del segundo hijo, con los padres de la chica y su familia extensa antes de regresar a su propio grupo.

De esta manera, el *oguata*, o caminar, es para los mbya una experiencia placentera y una fuente de novedades que se transmiten entre las aldeas.

A partir de la información recogida en mis investigaciones he podido reconstruir, al menos parcialmente, ya que con seguridad la enumeración de los traslados no ha sido exhaustiva, los cambios efectuados por tres hombres adultos a lo largo de su vida en la provincia de Misiones y en zonas vecinas de Paraguay y Brasil.

Es necesario considerar que las mudanzas finalizaron en los tres casos hace muchos años, después de su asentamiento en aldeas donde existía algún tipo de seguridad legal sobre la tierra.

En el primer caso, Verã, de unos cuarenta y cinco años¹ nació en la comunidad Manduvi ju, ubicada en el departamento de Itapúa (Paraguay). Cuando tenía alrededor de ocho años, probablemente en 1973, su familia cruzó el río Paraná hacia Argentina en una canoa a remos por una zona libre de control fronterizo, traspasando los límites nacionales tal como habían hecho los mbya durante siglos al moverse libremente por sus territorios. Ya en Misiones (Argentina), vivieron en aldeas en Colonia Gisela y en las proximidades del pueblo de Puerto Rico;

1. Ninguno de estos hombres conoce con certeza el año de su nacimiento; debido a ello, las edades consignadas son aproximadas.

luego se mudaron a una zona de selva en Cerro Moreno, donde moraron durante varios años en relativo aislamiento de las colonias agrícolas cercanas, hasta que los propietarios de las tierras que ocupaban comenzaron a talar y quemar el monte para cultivar especies exóticas de pino destinadas a la producción maderera. En palabras de Verã, en poco tiempo los miembros de la aldea «quedaron rodeados» y se devastó completamente la selva a su alrededor hasta unos metros de las chacras² de los indígenas como una manera eficaz de expulsarlos. En 1982 se asentaron en la actual comunidad de Takuapi, en el municipio de Ruiz de Montoya, bajo la protección de la Iglesia Evangélica Suiza, propietaria de las tierras; Verã tenía a la sazón diecisiete años y desde entonces vive allí.

En el segundo caso, Karai, un anciano de unos setenta años, nació en la aldea Arroyo Akaragua, ubicada a orillas del curso de agua del mismo nombre en el departamento de Oberá, en Misiones. Luego, siendo aún niño, su familia se mudó a Tekoa Campinas, en el estado de Rio Grande do Sul (Brasil), cruzando el río Uruguay a la altura de lo que hoy es el pueblo de El Soberbio, al oeste de la provincia. Según pudimos calcular, esto debió de haber sucedido aproximadamente en 1946, cuando el frente agrícola aún no había llegado a estas zonas cubiertas de selva y las fronteras nacionales, demarcadas en este caso por el río, todavía no constituían un obstáculo para los indígenas. Más tarde, la familia volvería a mudarse a territorio argentino en busca de trabajo, asentándose en chacras de colonos³ en las cercanías del pueblo de San Pedro. Karai retornó luego al Brasil, al mismo asentamiento de Tekoa Campinas donde había residido; años después cruzó nuevamente el río Uruguay y se instaló en una aldea cerca del pueblo de Eldorado, en Misiones. Sus traslados lo llevaron a través de su juventud a las aldeas de Arroyo San Juan, Tekoa Tatu, Tekoa

2. Lugar de cultivo.

3. Descendientes de inmigrantes de origen europeo propietarios de explotaciones agrícolas.

Convite y Ka'aguy Paû, en las que convivió con su grupo patri-lineal, del que ya no volvería a separarse. Todos estos lugares se encuentran en el municipio de El Soberbio, a apenas unas decenas de kilómetros de distancia unos de otros, y los cambios se debieron al avance de las explotaciones agrícolas de la población blanca que comenzó a asentarse en esa zona a partir de 1974 (Cebolla Badie, 2000).

Karai vive desde 1981 en Jeju, una aldea ubicada dentro de la Reserva Natural Cultural Papel Misionero, que está incluida en la Reserva de Biosfera Yabotí, con lo cual está garantizada la permanencia de los mbya dentro de sus límites.

Finalmente, Karai Poty, un indígena de aproximadamente cincuenta y cinco años, nació en la aldea Pepiry, al oeste de la provincia, en una zona de grandes selvas, en la frontera con Brasil. Siendo niño su familia se mudó a la aldea de Fracrán y luego a los alrededores del pueblo de Eldorado, donde coincidió con el anciano Karai, ya que sus familias están emparentadas. Más tarde, sus mudanzas lo llevaron a San Pedro, a Arroyo Akaragua (lugar de nacimiento de Karai) y a la aldea de Tamandua, donde se casó con la hija del líder Dionisio Duarte; en 1997, tras el fallecimiento de su esposa, se mudó a la comunidad de Fortín Mbororé, que posee legalmente las tierras que ocupa, en Puerto Iguazú, al norte de la provincia y en el límite con Brasil, donde reside hasta la actualidad.

Es preciso aclarar que la mayoría de las aldeas donde vivieron estos hombres ya no existen hoy en día y sus ubicaciones apenas pueden adivinarse en medio de colonias, pueblos y campos de cultivo.

Como vemos, Karai es quien ha realizado más mudanzas en su vida, justamente porque es el mayor de los tres y porque décadas atrás, cuando aún había zonas de selva libres donde asentarse, los traslados podían realizarse con más facilidad. Si la situación se hubiera mantenido como era en la juventud de Karai, con seguridad en las historias de vida de estos tres hombres los movimientos habrían continuado. En el caso de Verã, sus mudanzas se detuvieron en 1982, cuando tenía aproxima-

damente diecisiete años, muy tempranamente según los patrones de movilidad de los mbya.

Si se observa la cantidad de asentamientos recorridos por los tres hombres, según la edad de cada uno, hasta su ubicación definitiva en una aldea, se obtiene un promedio cercano a los cinco años de permanencia en cada lugar. Aunque se debe tener en cuenta que varias de estas mudanzas fueron ocasionadas por el avance de los frentes agropastoriles sobre las tierras que ocupaban, por lo que probablemente los cambios se hayan acelerado en respuesta a la necesidad de buscar espacios donde poder seguir desarrollando el *mbya reko* o «sistema de vida mbya».

Por otra parte, la sedentarización en las aldeas que habitan en la actualidad también ha sido el resultado de una situación forzada por la necesidad de mantener unidos los grupos patri-lineales y por la escasez de nuevas tierras con recursos naturales a las que trasladarse.

Los traslados y el mito de «la tierra sin mal»

Estos movimientos, de los cuales lo antes expuesto constituye sólo un pequeño ejemplo de lo que suelen ser las historias de vida de los *mbya* en las últimas décadas, deberían ser considerados como traslados antes que como migraciones, un término que ha alcanzado una relevancia inusitada en relación con las etnias guaraníes.

En la etnología, por lo general, se da por sentado que los movimientos de los pueblos pertenecientes a la familia lingüística tupí-guaraní se debían, desde tiempos prehispanos, a la búsqueda incesante de *yvy marane'eý* o *yvy marangatu*, «la tierra sin mal» o «la tierra bienaventurada», un mito presente con distintos énfasis en las cosmologías de los distintos pueblos guaraníes.

Pero esta teoría ha sufrido críticas por parte de algunos investigadores (Noelli Silva, 1999), quienes consideran que co-

rresponde más a un objeto construido que a la realidad concreta de las etnias.

Debo decir que realizo investigaciones con los mbya desde el año 1993 y el tema de la tierra sin mal nunca se mencionó para explicar los cambios de comunidades ni los movimientos hacia Brasil. Y aunque en mis estudios he recogido gran cantidad de narraciones legendarias, este mito nunca surgió espontáneamente, sino que sólo a partir de mis preguntas obtuve algunas explicaciones acerca de *yvy marane' eÿ*, pero sin que pareciera ocupar un lugar de relevancia en la cosmología mbya. La misma situación puede observarse en la obra de León Cadogan (1957, 1968, 1971, 1992), conocido como el etnógrafo por antonomasia de los mbya, en la que casi no hay menciones a este mito.

La cuestión de las migraciones en busca de la tierra sin mal se la ha apropiado de tal manera la sociedad envolvente que se ha transformado en algo así como un eslogan utilizado por las ONG y también por dependencias del gobierno provincial que asisten a los indígenas.

De este modo, la frase «la tierra sin mal» aparece continuamente junto a fotografías de los indígenas y la selva en gran cantidad de infografías, folletos publicitarios y carteles destinados muchas veces al turismo, como si fuera un atributo foráneo que se ha adjudicado a los mbya.

Hay que considerar que, al menos a partir del contacto, estos movimientos o migraciones se produjeron, más que por la búsqueda de la tierra mítica de la cosmología guaraní, por el avance de las sociedades regionales sobre las tierras indígenas y por la violencia de todo tipo que se ejerció para que las abandonaran, lo que en algunos casos dio lugar a *revivals* (Nimuedaju, 1978) en que aldeas enteras se movilizaron hacia el este, hacia *yy guachu*, el «mar grande», más allá del cual se encuentra la morada de los dioses en la cosmología mbya.

La movilidad como estrategia ante la sociedad blanca

La información disponible sobre la forma en que se produjeron los contactos entre los mbya y la población blanca desde la época colonial hasta mediados del siglo pasado es casi inexistente.

Los mbya fueron conocidos hasta tiempos recientes con el apelativo de *cainguás*, lo que se traduce como «los pertenecientes a la selva» o «los salvajes», y ya eran nombrados de esta manera en las crónicas jesuitas de hace trescientos años debido a su rechazo al contacto y a la imposibilidad de atraerlos a las misiones, pues se cree que, al contrario de lo que sucedió con otras etnias guaraníes de la región, los sacerdotes de la Compañía de Jesús no lograron que se integraran en las misiones.

Existe documentación sobre un solo intento de evangelizar a los indígenas mbya con la creación de la reducción del Tarumá en el oriente de Paraguay a mediados del siglo XVIII (Cado-gan, 1956), que tuvo resultados desastrosos para los jesuitas, pues la mayor parte de las familias de los llamados *cainguás* que habían sido «reducidos» acabaron por huir a las selvas nuevamente.

Esta actitud irreductible hacia el hombre blanco y el contacto ha sido una característica reiterada en la historia de las relaciones interétnicas con los mbya. Hasta bien entrado el siglo XX, los mbya continuaron con la estrategia de permanecer al margen de la sociedad nacional y al amparo de las selvas.

En el caso de la provincia de Misiones⁴ hasta fines del siglo XIX estaba considerada en el imaginario nacional como una región selvática, exótica y despoblada que al mismo tiempo era rica en recursos naturales que debían explotarse.

4. Misiones fue territorio nacional hasta 1954, año en que es declarada provincia, tardíamente en comparación con otras regiones de Argentina.

La idea de que los guaraníes habían abandonado la región después de la expulsión de los jesuitas a fines del siglo XVIII y de la posterior decadencia de las misiones llevaba a suponer que Misiones era un espacio libre que colonizar para poder integrarlo en el territorio nacional.

De esta manera, se incentivó desde el Estado el asentamiento de inmigrantes de origen europeo, en respuesta a la política oficial que pretendía construir un país basado en la «raza blanca» y en la que los indígenas debían ser asimilados e integrados en el proyecto de nación.

En cuanto a los indígenas, a través de la información que he obtenido conversando con los ancianos de distintas aldeas, la estrategia utilizada para evitar el conflicto con los blancos que iban llegando y asentándose en la región fue la evasión, por lo que abandonaban sus aldeas y buscaban zonas de la selva a las que aún no hubiera llegado el frente inmigratorio.

La movilidad mbya también funcionó como una estrategia antiasimilacionista, que permitía frenar los mecanismos de control de la sociedad envolvente (Garlet, 1997).

Esta intensificación del movimiento, que sin duda se dio a partir del avance de la sociedad blanca sobre sus territorios, fue aparentemente una estrategia utilizada por los mbya para salvaguardar sus pautas culturales e incorporar nuevos espacios a su territorio.

En conversaciones mantenidas con el líder mbya de mayor importancia en Misiones, el anciano Dionisio Duarte, como se le conoce por su nombre blanco, éste me comentaba que a principios de la década de 1970 el gobierno provincial le había ofrecido la entrega de tierras para algunas comunidades, una situación atípica porque en aquella época los indígenas no tenían ningún reconocimiento por parte de las instituciones. Entonces se organizó un *aty guachu*, una gran reunión, para hablar con los líderes de otras aldeas y discutir la propuesta, pero el resultado fue negativo; era impensable que se pudiera tener la propiedad de la tierra y más aún, que hubiera que permanecer indefinidamente en un mismo lugar. El anciano me explicó: «En-

tonces éramos tontos, no entendíamos las leyes de los blancos y no creíamos que pronto nos quedaríamos sin tierras».⁵

Esas estrategias de invisibilidad se tornaron cada vez más deficitarias frente a la expansión de la sociedad envolvente hacia espacios que antes sólo tenían un interés relativo de ocupación para las poblaciones indígenas. Así, la postura de los mbya en cuanto a la garantía de las tierras ha sufrido un gran cambio en los últimos años.

Si antes procuraban desviarse de cualquier proceso de legitimación de espacios para sí, porque consideraban que tanto la definición de espacios fijos como la confrontación permanente con la sociedad envolvente era aspectos contrarios al *mbya reko*, en el nuevo contexto, muy reciente —una situación que se ha iniciado aproximadamente en los últimos veinte años, han comenzado a reivindicar de forma sistemática e insistente la garantía y la legalización de espacios.

Las fronteras nacionales y el territorio mbya

En Argentina los mbya habitan en la provincia de Misiones y constituyen una población de aproximadamente 4.080 personas⁶ pero su expresión demográfica es mayor en Paraguay y el sur de Brasil.

Actualmente, comienza a tenerse una visión transnacional de la etnia porque ésta sigue moviéndose por sus territorios, traspasando los límites nacionales, como lo ha hecho tradicionalmente.

Los guaraníes en general deben enfrentarse a la problemática de la diversidad en cuestiones de legislación, educación y salud en los países donde se encuentran asentados.

5. Comunicación personal en la aldea Tamandua (1995).

6. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (2005), Instituto Nacional de Estadísticas y Censo.

De este modo, como dice el sacerdote Bartomeu Meliá,⁷ renombrado estudioso de las culturas guaraníes, se han levantado verdaderos «muros de Berlín» entre pueblos indígenas que han quedado divididos por los límites de los estados nacionales y que, incluso, reciben denominaciones oficiales distintas en uno y otro lado de la frontera.

Por ejemplo, los guaraníes conocidos como *paî tavytera* en Paraguay son llamados *kaiowá* en el Brasil; los *ava katu ete* se llaman así en Paraguay, en Argentina, *chiripá*, y en Brasil los denominan *guaraní ñandéva*. Los mbya, afortunadamente, reciben el mismo nombre en los tres países.

Asimismo, otro inconveniente con que se encuentran los guaraníes que han aprendido a leer y escribir en su lengua natal es que en Brasil se utiliza un tipo de grafía que difiere de la empleada en Paraguay. Esto constituye otra barrera cargada de una violencia simbólica que siempre ha existido, donde incluso hay escaso reconocimiento de los distintos idiomas de la familia lingüística guaraní y sus particularidades.

Los mbya han seguido moviéndose a través de las fronteras estatales como lo han hecho desde tiempos inmemoriales, pero actualmente comienzan a tener nuevos problemas, porque si hasta ahora han cruzado los grandes ríos Paraná y Uruguay, que marcan los límites de Argentina con Paraguay y Brasil respectivamente, en calidad de ilegales, casi como lo hacen los traficantes y los prófugos, porque no había grandes controles institucionales en las zonas selváticas y marginales por donde atravesaban las fronteras, ahora se les exige que tengan el documento nacional de identidad, que hagan trámites en las oficinas de migraciones de los puestos de control fronterizo y que tengan los papeles de entrada y salida del país, entre otros requisitos.

Toda una serie de trámites casi ridículos para gente que se mueve muchas veces a pie, montando campamentos a la vera

7. Comunicación personal.

de las carreteras y que no tiene ni idea de cuánto tiempo permanecerá en la zona que ha sido siempre parte de su territorio pero que ahora pertenece a un determinado país.

He conocido casos de indígenas que poseían documentos de identidad de dos países con sus respectivas partidas de nacimiento, o sea, habían nacido dos veces en fechas diferentes y en sitios distintos, y ésta era la herramienta que utilizaban para poder seguir transitando entre las aldeas donde tenían familiares.

Otro problema grave al cual se enfrentan los mbya como pueblo es que al ser Misiones la provincia donde quedan los últimos remanentes conservados de selva paranaense y debido a la deforestación masiva del este de Paraguay en la última década para dedicar las tierras al cultivo de soja o a campos para ganado, los mbya han comenzado a cruzar en gran número la frontera para asentarse en el lado argentino, no solamente debido a esta situación medioambiental, sino también porque, según dicen, pueden acceder a mejores servicios de salud y a la asistencia alimentaria implementada desde el Ministerio de Desarrollo Social de la provincia.

Debido a esto, comienza a haber problemas de sobrepoblación en algunas comunidades y en Posadas, la capital de la provincia, se ha observado por primera vez a indígenas viviendo en los bulevares verdes de la ciudad y mendigando por las calles.

Ante esta situación, es común que funcionarios de las agencias del gobierno aleguen que son «indios paraguayos» y que, por lo tanto, lo más adecuado sería deportarlos a su país.

Una situación similar puede verse en Brasil, donde los mbya que proceden de Argentina son tachados de «indios argentinos» que están buscando que el gobierno les otorgue tierras (Baptista Da Silva *et al.*, 2009).

Otra problemática se debe justamente al reconocimiento de las tierras, ya que en la legislación de los distintos países se reconoce como tierras indígenas solamente aquellas ocupadas en carácter permanente, lo cual se torna incongruente con la

movilidad propia de la etnia. Debido a esto, existen continuas quejas de la sociedad envolvente en referencia a las tierras consideradas productivas, las cuales abandonan los indígenas cuando existirían productores agropecuarios dispuestos a explotarlas.

En Misiones se ha dado el caso de tierras demarcadas y donadas por el Estado a una comunidad que, a causa de que ese sitio no reunía las condiciones de habitabilidad según la cultura mbya, nunca fueron ocupadas por los indígenas y están en la actualidad invadidas por colonos que mantienen plantaciones comerciales de tabaco en el lugar y así reivindican su derecho a estar allí.

Conclusiones

Como hemos visto brevemente, a pesar de las drásticas modificaciones que han sufrido las regiones que constituían los territorios de la etnia y que actualmente forman parte de tres estados nacionales, los patrones de movilidad y de uso del espacio de los mbya continúan vigentes.

Las redes de parentesco y las lealtades a los líderes religiosos siguen guiando los movimientos de las familias traspasando las fronteras, aunque en la última década los obstáculos a la tradicional movilidad mbya han aumentado. No solamente por la escasez de tierras donde asentarse y que además reúnan las condiciones mínimas de habitabilidad para los indígenas, lo cual se reduce a veces a una pequeña extensión de selva ya devastada por la extracción maderera, sino por los cambios en relación con las políticas e instituciones de las sociedades nacionales. Por ejemplo, las escuelas, lo que prácticamente obliga a las familias a quedar sujetas en una comunidad trastocando también el ciclo anual *mbya*.

Se ha vuelto frecuente en el discurso mbya la queja por las barreras que les imponen las autoridades de los controles fronterizos y las fuerzas de seguridad de los distintos países, que

los detienen en rutas y pueblos para solicitarles el documento nacional de identidad.

De este modo, los mbya comienzan a verse afectados como nunca antes por la existencia de los límites estatales y por la falta de diálogo y coordinación entre las instituciones encargadas de los asuntos indígenas en cada país.

Así, se impone la urgente necesidad de plantear soluciones a esta situación que empieza a impactar en los modos tradicionales de organización social y política de los mbya y de otros pueblos guaraníes de la región.

Como respuesta, comienzan a observarse propuestas de reconocimiento de una ciudadanía supranacional para las etnias afectadas, lo que supondría un gran esfuerzo en materia jurídica para los estados involucrados.

Pero quizá sea el momento en que pueda comenzar a pensarse efectivamente en una ciudadanía mbya en los países en que ha quedado dividido su territorio y que pueda reconocerse como una etnia transnacional para facilitar su movilidad a través de las fronteras y barreras inventadas y creadas en lo que ha sido su territorio desde hace siglos.

Bibliografía

- BAPTISTA DA SILVA, Sergio; TEMPASS, Martín y SCHNEIDER COMANDULLI, Carolina (2009). «Identificação de terras Mbyá-Guarani no sul do Brasil: o caso das TIs Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga». En: *Anales del VIII Reunión de Antropología del Mercosur «Diversidad y poder en América Latina»*. Buenos Aires: Universidad Nacional Autónoma de México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- CADOGAN, León (1956). «Las reducciones del Tarumá y la destrucción de la organización social de los mbya-guaraníes del Guairá (ka'ygua o monteses)». En: *Estudios Antropológicos, Publicación en homenaje al Dr. Manuel Gamio*, México, pág. 295-303.
- (1957). «Arandu porâ va'e Jakaira gui. Los que reciben la "buena ciencia" de los Jakaira». En: *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, vol. I.

- (1968). «Ñane Ramói Jusú Papá Ñengareté». En: *Suplemento Antropológico de Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 3 (1-2).
- (1971). *Yvyra Ñe'ery, fluye del árbol la palabra*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- (1992). *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los mbya. Guaraníes del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan, CEADUC, CEPAG.
- CEBOLLA BADIE, Marilyn (2000). «Paisanos y colonos. Indios y Jurua Kuéry. Relaciones interétnicas y Representaciones sociales en Colonia La Flor» En: *Ava*, núm. 2, pág. 129-143.
- (2009). *Etnografía sobre la miel en la cultura mbya-guaraní*. Ecuador: Abya Yala.
- GARLET, Ivori José (1997). *Mobilidade Mbyá: Historia e Significado*. Tesis de maestría. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Ms.
- HOLZ, Silvia y PLACCI, Guillermo (2005). «Raízes socioeconômicas da perda da diversidade em Misiones». En: GALINDO-LEAL, Carlos, y GUSMÃO CÂMARA, Ibsen de (eds.). *Mata Atlântica. Biodiversidade, ameaças e perspectivas*. Belo Horizonte: Fundação SOS Mata Atlântica Conservação Internacional, Centro de Ciências Aplicadas à Biodiversidade.
- MONTENEGRO, Raúl A. (2003). *Determinación del territorio que necesitan dos comunidades mbya guaraní para satisfacer sus necesidades vitales en función del impacto ambiental producido en la zona por empresas madereras y cazadores (Zona de la Reserva de la Biosfera de Yabotí, Misiones)*. Córdoba, Argentina: Fundación para la Defensa del Ambiente, Equipo Nacional de Pastoral Aborígen.
- NIMUENDAJÚ, Curt (1978). *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión Apapokuva-Guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- NOELLI, Francisco Silva (1999). «Curt Nimuendajú e Alfred Métraux». En: *Suplemento Antropológico*, vol. 34 (2), pág. 123-166.
- WILDE, Guillermo (2007). «De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes». En: *Ambiente & Sociedade*, vol. 10 (1), pág. 87-106.
- (2008). «El enigma sonoro de Trinidad. Ensayo de etnomusicología histórica». En: *Resonancias*, 23, pág. 41-66.

RELIGIÓN E IDEOLOGÍA

INDÍGENAS, JUDÍOS Y MUSULMANES

Pedro Pitarch

Universidad Complutense de Madrid

En estas páginas trato dos casos un tanto excepcionales en el cargado escenario de las conversiones religiosas amerindias. El primero es el de unas familias indígenas tzotziles de Chiapas que han formado en la periferia urbana de San Cristóbal de Las Casas una pequeña corporación islámica. El segundo es el de un grupo de familias de lengua mixe, zapoteca y española que practican los ritos hebraicos y tratan de convertirse en judíos. Se trata en cierto modo de una continuación y a la vez de un *post-scriptum* etnográfico de dos estudios anteriores (Pitarch, 2003 y 2004) en los que me interesé por las conversiones indígenas a nuevas religiones, y más exactamente por lo que me parece que son ciertas anomalías, por así decirlo, cuando éstas son vistas desde un punto de vista convencional europeo. Por ello, antes de pasar a comentar el caso de los musulmanes y judíos indígenas, conviene que trate de resumir el argumento de estos trabajos anteriores (y en lo que sigue los citaré a menudo directamente). Para decirlo de manera rápida, las singularidades de las conversiones indígenas pueden resumirse fundamentalmente en dos. En primer lugar, la razones aducidas por los indígenas para el cambio de filiación religiosa, y en segundo, el nomadismo que caracteriza estas adhesiones religiosas.

La ausencia de verdad

La segunda particularidad consiste en la transitoriedad de las adhesiones: la frecuencia y la facilidad con que los indígenas cambian de religión, o simplemente la abandonan. Lo sorprendente no es tanto el enorme mosaico de grupos religiosos que puede encontrarse en la sociedad indígena como el incesante traslado entre éstos. Los itinerarios personales indígenas se resumen en una sucesión de adhesiones entusiastas a una determinada iglesia o congregación, que pronto acaban por decepcionar e impulsan a nuevas búsquedas y filiaciones que su vez vuelven a desilusionar, y así sucesivamente.

He argüido que esta pauta se explica por una más general «modo de ser» o *ethos* indígena. Los indígenas muestran un gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera, adoptándolas con facilidad y mostrando, de paso, una aparente infidelidad hacia las «propias»; mas estas adhesiones raramente duran, pues tarde o temprano son abandonadas o sustituidas por otras, a veces parecidas, pero a menudo distintas e incluso opuestas. Reconocemos aquí el motivo de la «inconstancia indígena». Gran parte de la relación indígena con las creencias extranjeras y las prácticas asociadas a ellas parece estar guiada por esta extraña pauta. Ideas, doctrinas, compromisos políticos o religiosos u otros —el dios verdadero, el desarrollo, la revolución, la ecología, el tradicionalismo, los derechos humanos— son tan pronto acogidos por los indios como súbitamente abandonados. Un indígena que hasta hace unos días empleaba un lenguaje maoísta rinde hoy culto al Dios de los testigos de Jehová y mañana abogará por la recuperación de la cultura tradicional, o viceversa. No es fácil precisar en qué consiste exactamente este modo de ser, pero para quienes han tenido una relación suficientemente prolongada con poblaciones indígenas —misioneros, cooperantes, antropólogos, funcionarios, médicos, activistas políticos, etc.— es algo que no deja de resultar desconcertante.

En lo que concierne a las conversiones religiosas, debe insistirse en que, por regla general, no se trata de adhesiones fingidas, identificaciones estratégicas por las cuales los indígenas se convertirían sólo nominalmente para así obtener algún beneficio, fuera cual fuese, mientras seguirían voluntariamente rindiendo culto a sus antiguos dioses. Los indígenas que se adhieren a una nueva iglesia tratan, en la medida de sus posibilidades, de ser miembros fieles y fervientes de ésta. Las nuevas identificaciones se viven con gran entusiasmo y esperanza, y se consideran incompatibles con otras adscripciones religiosas (aunque sin duda existen relapsos, especialmente respecto de las prácticas chamánicas). Pese al lugar común etnológico de acuerdo con el cual las culturas indígenas tienden a producir rápidas síntesis religiosas, lo que suele llamarse *sincretismo*, parece existir de hecho un escrupuloso respeto por las formas rituales canónicas de cada iglesia. Pero una vez que la abandonan, lo cual suele suceder tarde o temprano, parece que olviden todo lo que allí fueron o aprendieron. Se trata de algo muy diferente, pues, del eclecticismo religioso característico de tantas otras poblaciones de América Latina. En estos casos se participa simultáneamente en varias iglesias y agencias místicas de curación, como por ejemplo el catolicismo, el espiritismo y los cultos africanos, los cuales se emplean con propósitos muy pragmáticos; además, con frecuencia las prácticas no se distinguen con facilidad y se mezclan de una manera barroca entre sí. En cambio, el mundo indígena descubre una pauta de aceptación y abandono consecutivos, sin que estos movimientos estén, por cierto, acompañados de ninguna crisis de conversión o renuncia.

En todo caso, lo que resulta más llamativo es que estos cambios de adscripción religiosa no se producen ni remotamente por razones de carácter doctrinario. No es la doctrina, el contenido de la predicación misionera, lo que interesa a los indígenas. Ni tampoco son cuestiones de carácter doctrinario lo que distingue una religión de otra. En su lugar, el atractivo reside en lo que cada comunidad religiosa ofrece para evitar el mal

mediante una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo. Si se pregunta a un indígena por aquello que caracteriza su religión, no responderá hablando de aquello en lo que cree (es decir, que esta religión afirma esto y aquélla lo otro), ni siquiera especificará la diferencia en las actividades litúrgicas. En su lugar, mencionará fundamentalmente lo bien o relativamente bien que funciona su religión para curarse (no es que las otras no lo consigan, sino que lo hacen peor) y sobre todo el tipo de restricción corporal y alimenticia que ésta les impone: qué se puede comer y beber y qué no; con quién se pueden tener relaciones sexuales, y en qué medida; cuánto dinero hay que desembolsar a cambio de la pertenencia, etc.

Este interés «corporal» por las nuevas iglesias, sobre el que volveré más adelante, no debe interpretarse, sin embargo, como resultado de una mentalidad utilitarista. En la búsqueda de nuevas religiones existe también una genuina curiosidad por conocer aquello que es diferente, nuevo y procede del afuera (por más que esta curiosidad no sea sostenida en el tiempo). En la medida en que se piensa como diferente —de hecho, la antítesis del «sí mismo» indígena— la cultura europea y sus religiones (o doctrinas) representan un valor del que se pueden apropiar. Mas esto no significa que lo occidental sea asimilado en sentido estricto, sino que se mantiene diferenciado en el interior de la cultura indígena, sin mezclarse (Pitarch, 1996). En una ocasión en que pregunté a un indígena tzotzil la razón por la que cambiaba tan a menudo de religión —pues lo había hecho varias veces en los últimos años— me respondió que lo hacía «por conocer».¹ ¿Podríamos esperar una respuesta así de un europeo que explicara de este modo las razones de su cambio de religión o de ideas políticas? En las identificaciones religiosas indígenas hay, pues, una vocación por conocer y entablar

1. Se entiende por conocer lo que se hace, por ejemplo, cuando se visita una ciudad, y no se refiere por lo tanto a una especie de sabiduría profunda.

relaciones con los extranjeros y su mundo, lo cual no deja de ser un rasgo bien conocido de las culturas amerindias en general. Lo interesante es que el conocimiento y el establecimiento de la relación con el exterior se basen en una identificación provisional con el objeto de conocimiento, en una especie de mimesis. Es una actitud hacia el saber casi opuesta de la occidental, donde para conocer se requiere de la distancia y la diferencia, que exige precisamente objetivación («sólo se conoce a través de la diferencia»). Para un antropólogo, convertirse a una religión para estudiarla no sólo perjudicaría su capacidad de conocerla, sino que, además, esta identificación circunstancial no podría considerarse en rigor como tal. Pero, como veremos, para los indígenas convertirse no implica creer en aquello con lo que uno se identifica.

La adhesión religiosa indígena —intensa pero transitoria— está, pues, guiada por un genuino interés por conocer e incorporar fragmentos del mundo exterior. Para nuestro sentido común occidental todo esto puede parecer un poco extraño. Damos por supuesto que el cambio religioso es el resultado de una crisis en que las creencias tradicionales se vuelven inservibles o al menos insuficientes, y esta transformación supone en cierto modo también una traición, una infidelidad. Pero lo que nos muestra el mundo indígena americano es un tipo de cultura que impele a la conversión y reconversión incesante, en que la infidelidad es en realidad una parte integrante del sí mismo, del modo indígena de ser.

La historia de la relación entre indígenas y europeos, desde el siglo xvi hasta el presente, está recorrida por este modo de actuar. En vez de resistirse a la predicación y la conversión, los indios se muestran atraídos por ella, pero este interés resulta incapaz de quedar impreso de una manera duradera. La relación entre misioneros e indígenas está guiada por una pauta bien conocida que se repite con pocas variaciones: primero, el deslumbramiento ante la atracción indígena por la nueva religión y el rapidísimo avance de las conversiones, pues en muy breve tiempo se ganan para la Iglesia miles o millones de al-

mas; después (el lapso es variable, pero no suele ser muy largo), la decepción al constatar la superficialidad de la cristianización y el cansancio indígena por la novedad, a la que suceden las acusaciones de flaqueza y veleidad; y finalmente la postura desengañada y el intento de alcanzar con los indios un *modus vivendi* aceptable para ambas partes.

En un ensayo que trata precisamente sobre la atracción de los tupinambás del siglo *xvi* por la religión cristiana —y en el que me he inspirado muy directamente—, Viveiros de Castro (2002) cita al jesuita Antonio Vieira, quien, en cuestiones relativas a la doctrina de la fe, distingue dos tipos de naciones. Las primeras son naturalmente duras, tenaces y constantes; se defienden, se obstinan, argumentan, replican e incluso recurren a las armas, pero una vez que se han rendido y aceptan la fe, se mantienen en ella firmes y constantes. Son —dice Vieira— como estatuas de mármol, que, una vez terminadas, no requieren de más trabajo. En cambio hay otras naciones, como los indios del Brasil, que aceptan todo lo que se les dice con gran facilidad y docilidad, sin argumentar, dudar o resistir; pero son inconstantes e indiferentes a la fe. Son como estatuas de mirto, que, sin las tijeras de podar del jardinero, pierden su apariencia y vuelven a su brutalidad antigua y natural. Según Vieira, la dificultad para la conversión no reside en unas creencias dogmáticas, sino en la ausencia de dogma: los tupinambás son incapaces de creer.

Esta dificultad o, más bien, esta indiferencia por «estar en lo cierto» me parece un aspecto clave para entender la relación de los indígenas tanto con su propia cultura como con las «ideologías» europeas. La creencia se basa en prestar un asentimiento firme a algo que se considera como una verdad indudable. Pero los indígenas parecen tener muy poco gusto por la verdad, o, mejor dicho, no necesitan esta noción. Ya hemos visto que las cuestiones doctrinarias no despiertan ningún interés entre los conversos, pero más extravagante les resulta todavía que éstas se planteen en términos de certeza: la existencia de un Dios verdadero (o falso), de una religión auténtica, de unas pa-

labras verdaderas. No es que las otras religiones estén también en lo cierto, aunque sea sólo en parte: es que no hay verdad. Si por religión entendemos un conjunto de creencias sobre lo sagrado y su certeza, los indígenas no tienen propiamente una religión.

La imposibilidad de comprometerse con la verdad es lo que produce eso que entendemos como infidelidad, o, más bien, como fidelidad transitoria. Y esto a su vez dificulta enormemente la idea de identidad. Desde un punto de vista europeo, obsesionado por este concepto, estos continuos cambios indígenas de adhesión producen un extraño desconcierto, porque para nosotros lo indebido es no ser fieles —aquello que asegura la identidad— a la familia, a la patria, a nuestras ideas políticas, a nuestras convicciones religiosas, a lo que sea. El cambio de adhesión es interpretado como una crisis y una transformación. Mantenernos fieles es seguir idénticos a nosotros mismos, a nuestra verdad, en el mismo sentido en que un relato fiel es verídico, y viceversa. Para los indígenas, en cambio, la identidad no es un valor: viven alternándose y mudando para una existencia mejor, pero también (o quizá precisamente por eso) para probar nuevas posibilidades, como si la mismidad sólo se pudiera soportar en pequeñas dosis. Mas esa «conversión» provisional e incesante raras veces acaba por producir una transformación irreversible. Uno de los efectos de este juego es precisamente producir una correosa continuidad que descubre la otra cara de la infidelidad, un tipo de persistencia cultural que explica también la extendida reputación indígena de obstinación y contumacia.

La moralidad «es» el cuerpo

La segunda singularidad de los indígenas son los motivos de la conversión. Lo que parece interesarles de las nuevas religiones es su capacidad de modificar no el alma sino el cuerpo. En términos cristianos europeos, la preocupación moral fundamental

concierna al alma, puesto que el fin trascendente de un adepto a esta religión es alcanzar la salvación eterna. En cambio, como ya he comentado antes, el interés indígena por las nuevas filiaciones religiosas reside más bien en lo que éstas puedan ofrecer para evitar el mal, mediante una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo.

Uno de los motivos (en las dos acepciones del término) que más frecuentemente repiten los conversos para explicar su cambio de filiación es el de la enfermedad y su curación. Pero la preocupación por este tema forma parte de un esquema más general que busca modificar la economía corporal. Aquello que interesa de las nuevas filiaciones religiosas —lo que mueve a la «conversión»— es lo que cada una de éstas propone específicamente como nuevos hábitos y prácticas de reconstitución del cuerpo. «Vivir mejor» y «estar contentos» equivalen a determinar qué se va a comer y beber y qué no, cómo descansar, qué relaciones —fundamentalmente de etiqueta— se guardan con la familia, los parientes, los vecinos, etc. Los indígenas sin duda buscan en una nueva religión lo que ésta ofrece para vivir con salud, prosperidad y moralidad. Pero una moralidad definida en términos culturales indígenas, no europeos; y desde esta perspectiva, la moralidad se encuentra depositada en el cuerpo. El cuerpo es aquello que debe cambiarse parcialmente para lograr alcanzar un nuevo o mejor estado moral; para ser más precisos, la transformación del cuerpo constituye la transformación moral misma.

Como sucede con las diferencias sociales en general —étnicas, lingüísticas, de clase—, entre los indígenas las diferencias religiosas se reconocen e inducen mediante un lenguaje corporal. A propósito de una pequeña comunidad tojolabal, José Luis Escalona observa que allí las diferencias entre los grupos se expresan en términos de diferencias de hábitos. Por ejemplo, según los campesinos del lugar, los funcionarios gubernamentales y los maestros bilingües (también indígenas) «ya no saben comer maíz, sólo saben comer carne». De hecho, esto posee un significado preciso que implica, como veremos más adelan-

te, que éstos últimos tienen en realidad un cuerpo distinto al de los campesinos. «Se podría incluso proponer que muchas veces las preferencias, las organizaciones y las actividades “religiosas” y “políticas” entre la gente se establecen más claramente a partir de estas preocupaciones y temas —alimentos, consumo de alcohol, etc.—» (Escalona, 2004: 222). En cierto modo, si en la perspectiva europea —especialmente en la tradición durkheimiana de la colectividad (el «cuerpo social»)— se privilegia el idioma de la sociología, la política o la economía para dar cuenta de las relaciones humanas, desde un punto de vista indígena se interpreta la vida social en un idioma corporal. Cuando un anciano kanjobal le contaba a la antropóloga Rosalva Aída Hernández (1989: 145) que «antes de llegar los misioneros aquí no había religión; la religión llegó cuando la gente comenzó a utilizar zapatos», posiblemente estaba afirmando algo que, por extraño que pueda parecer, debería tomarse al pie de la letra. Desde un punto de vista indígena existe una relación inmediata de causa-efecto entre el cambio de tipo de ropa —o, como en este caso, la adopción de un nuevo tipo de accesorio— y la adopción de una filiación religiosa.

En suma, lo que impulsa a los indígenas a adherirse a grupos religiosos es la búsqueda de nuevas prescripciones y restricciones alimenticias, sexuales, gestuales y demás que permitan gestionar el cuerpo de un modo que se considere social y moralmente más adecuado. ¿Cómo podemos entender, entonces, este interés indígena por «convertir» el propio cuerpo? Creo que esto guarda relación con el lugar que la ontología indígena otorga al cuerpo en relación con las funciones de la persona. Desde el artículo seminal de Seeger, Da Matta y Viveiros (1979) sobre los grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, la etnografía de esta región ha insistido en el hecho de que estas sociedades tienden a privilegiar la reflexión sobre la corporalidad en sus cosmologías. Pero este privilegio acordado a la corporalidad se inscribe dentro de una preocupación más amplia, esto es, la definición y construcción de la persona. La producción física del individuo es la social del individuo, y viceversa.

En las culturas mesoamericanas parece operar un principio muy semejante. Como se ha observado anteriormente, el cuerpo es el *locus* de la moralidad, pero también es aquella parte de la persona que puede y debe ser transformada. El cuerpo es pensado como resultado de una fabricación continua desde el nacimiento y sólo a una edad avanzada —más de cuarenta años quizá, cuando una persona tiene ya nietos— puede considerarse que ha adquirido la suficiente madurez como para ser apreciado como un cuerpo correcto. Mas esta corrección física implica de igual manera la moral; ambos aspectos se requieren mutuamente. Esta corrección corporal se alcanza mediante la cocina, por una parte, y, por otra, a través de las actitudes, los gestos y las palabras, es decir, lo que puede llamarse la etiqueta: hablar bien, vestirse de forma adecuada, gesticular y moverse correctamente. Por ejemplo, comer demasiada carne produce un cuerpo inmoral: el apetito por la carne no es el signo de la inmoralidad, sino precisamente su causa. Cuando un indígena acusa a otro, como veíamos, de que «ya no come maíz, sólo carne», está afirmando que como resultado de ello el cuerpo de éste está dejando de ser como el suyo. En el caso de las conversiones religiosas, donde lo que se busca es precisamente el cambio, no se trata tanto de que la reforma corporal sea la condición de un nuevo modo de estar en el mundo, como que esta manera distinta permite la fabricación —o al menos la reconstrucción— corporal.

Este desarrollo simultáneamente físico y moral se inicia en el momento del nacimiento y se detiene con la muerte, o más precisamente, un poco antes, con el decaimiento de las facultades, cuando se considera que ha pasado el momento de la madurez corporal óptima. En lengua tzeltal el término que designa una persona mayor, *k'otem* (de verbo *k'ot*, «llegar»), significa «terminado, completo», es decir, con un cuerpo al fin formado. El etnónimo que se aplican a sí mismos los tzeltales, *batz'il winik* («hombres verdaderos, genuinos»), debe interpretarse en este sentido, no como seres que son por nacimiento o por definición humanos genuinos, sino que han llegado a ser auténti-

cos en el sentido de que su cuerpo ha aprendido a comportarse de manera social y moralmente correcta (Pitarch, 2001). Por cierto, desde un punto de vista indígena, el hecho de que los europeos sean distintos no se debe a una diferencia de tipo genético, heredada (tal y como se concibe en la tradición europea), sino a la forma en que se ha fabricado su cuerpo desde el nacimiento y a sus hábitos sociales: aquello que comen, lo que hablan y cómo lo hablan, la forma en que se mueven, se visten y llevan la ropa.

Por el contrario, el alma (o para ser más precisos, la multiplicidad de almas, pues los indígenas de México y Guatemala conciben que la persona está formada por numerosas entidades anímicas de distintas clases) viene dada y no es susceptible de ser transformada en el curso de la vida. Por regla general, ésta ya se encuentra presente en la persona en el momento del nacimiento y no sufre ninguna clase de cambio o desarrollo a lo largo de la vida individual. La moralidad personal (corporal) no puede afectarlas en ningún sentido, pues simplemente están ahí, independientes del grado de corrección del cuerpo.² Esto explica el generalizado desinterés indígena por el destino final de las almas y su escepticismo ante las supuestas recompensas de la Gloria o los castigos del infierno. La salvación del alma, el *telos* cristiano por excelencia, carece aquí de sentido.

Indios musulmanes

Los dos aspectos tratados más arriba —las razones aducidas para la identificación y el incesante cambio de adscripción— concierne a conversiones a religiones cristianas o bien con esta filiación cultural. Pero podemos preguntarnos qué sucede cuando los indígenas se convierten a otras religiones como el

2. Si tuviéramos que expresarlo en términos cristianos, para los indígenas el pecado es consecuencia de los deseos del alma, no del cuerpo: por ejemplo, entre los tzeltales es el alma quien desea el aguardiente, no la cabeza (Pitarch, 1996).

Islam o el judaísmo. ¿No será que lo que parece un modo indígena característico sea en realidad resultado de la propia oferta cristiana?; esto es, ¿no habrá algo en el propio cristianismo que modele la búsqueda y la respuesta amerindias? La comparación con indígenas que se convierten a otras tradiciones religiosas debería permitir discutir esta cuestión. Comenzaré por la pequeña comunidad de indígenas convertidos al Islam en Chiapas. Me basaré para ello, casi por completo, en dos excelentes estudios: el extenso y detallado trabajo de Gaspar Morquecho (2005) sobre la historia de esta comunidad islámica —producto de una larga y estrecha relación del autor con ésta—, y el artículo de Angélica Schenerock (2004) sobre el lugar de las mujeres en esta comunidad.

En 1994 llegué a la ciudad de San Cristóbal de las Casas un grupo proselitista de musulmanes españoles adscritos a la corriente suní. Con dificultades en un principio, más rápidamente después, la misión logró que en los años siguientes algunas familias tzotziles inmigradas a la ciudad abrazaran el islam e ingresaran en la comunidad. Hispanomusulmanes e indígenas conversos se instalaron en la periferia de la ciudad y allí fundaron los talleres de panadería, costura y carpintería, junto con la escuela islámica. Gaspar Morquecho describe esta última así:

La madraza, donde se forma a las niñas y niños musulmanes, es un casa habitación de dos pisos, iluminada, acogedora y construida en medio de un patio ajardinado; al fondo hay unas terrazas donde un grupo de chamulas siembran hortalizas. Aisha, la mujer del emir [ambos españoles], es la directora de la escuela y nos invita a conocer su interior. Salvo la cocina, el local se encuentra totalmente alfombrado de color azul. Para entrar en el recinto hay que quitarse el calzado. Ahí se forman unos cuarenta infantes, españoles y chamulas, de ambos sexos y en número, casi por la mitad. Las profesoras practican lo que ellas definen como educación integral y enfatizan la importancia de la limpieza corporal, de la ropa y de una sana y completa alimentación, hábitos que de

acuerdo con Aisha permiten que los niños eleven su autoestima. Además de los salones donde las profesoras imparten la educación en los niveles preescolar y primario, han habilitado una pequeña sala para guardería. En la planta alta hay un salón grande donde, después del desayuno, los niños aprenden a recitar y a memorizar el Corán. Las mesas donde se apoya el Libro son bajas, pues esta actividad la realizan sentados en el piso, como indica la tradición. Ahí mismo los jóvenes reciben las clases de secundaria. De la enseñanza del Corán y de la secundaria se encargan dos hombres (Morquecho, 2005).

Los tzotziles tomaron nombres musulmanes y algunos incluso realizaron la tradicional peregrinación a la Meca. Pero, como quizá cabría esperar, pronto se produjo una escisión entre los indígenas de la comunidad islámica. En 1999 un grupo de estas familias, después de conocer a través de un musulmán que había visitado la ciudad que en realidad había varias ramas del islam, optaron por apartarse de la corriente teológica suní y afiliarse al Centro Islámico de México, cuya sede está en la Ciudad de México. Abandonaron la comunidad y se asentaron en otro lugar de la ciudad. Es probable que en el momento de escribir este artículo (2008) la comunidad islámica sufi esté al borde de su desintegración.

Ahora bien, lo notable desde mi punto de vista es la facilidad con que, en los dos trabajos en que me estoy basando, se percibe el interés de los indígenas islámicos por la oportunidad que otorga la nueva religión para la reconstrucción corporal. Tomemos el testimonio de Nura, una mujer tzotzil que había sido anteriormente presbiteriana y que, de hecho es hija de Miguel Kaxlan, unos de los primeros conversos chamulas al evangelismo y cuya trágica historia personal —fue asesinado probablemente por su actividad proselitista— ha sido objeto de un artículo de Gary Gossen (1999). Gaspar Morquecho le pregunta a Nura cómo había cambiado su vida con el islam. Y su respuesta condensa en unas pocas palabras el sentido de la conversión indígena:

Yo digo, gracias a Alá, porque ha cambiado. Encontré la verdad. Ya es diferente, porque... no digamos que era yo muy sucia, que no me baño antes, pero ya ahorita hago mucho más aseo. De diario me baño. Hago todo lo que Alá quiere. Ahorita como viven aquí se ha cambiado mucho. Ya no comemos tanto tortilla (Morquecho, 2005).

En otras palabras, Nura ha encontrado la verdad, pero la que ha encontrado en el islam consiste en la modificación de ciertos hábitos corporales. En primer lugar, casi de manera preferente, se encuentran el aseo personal y la higiene. Sin duda éste es un aspecto en el que insisten los misioneros musulmanes: se trata casi de una de las marcas diferenciadoras de la religión islámica. Pero desde el punto de vista de los hispanomusulmanes la higiene es un signo del respeto a Alá; para Nura, en cambio, el aseo personal —bañarse diariamente— parece representar el fin mismo de su nueva filiación religiosa. Otro tanto puede decirse del cambio de alimentación. Con característico prejuicio mediterráneo, los misioneros hispanomusulmanes suponen que el pan de trigo es simplemente más nutritivo y apropiado, y quizá además comer pan separe a los musulmanes indígenas de los que no lo son. De hecho, la comunidad musulmana ha regentado en la ciudad varias panaderías comerciales, una de ellas llamada «Las Alpujarras». Pero para los conversos tzotziles, sustituir el maíz —el fundamento de la alimentación indígena— por el trigo equivale en realidad a comenzar a construir el cuerpo, literalmente, de una manera distinta. Comer trigo produce un cuerpo diferente, no sólo carnal sino también funcionalmente. Es mucho más fácil aprender a hablar español si se come trigo que si se come tortilla de maíz, y en general también es más fácil realizar las tareas y trabajos que los indígenas consideran como europeas —tendero, maestro de escuela, chófer, etc.—. Mas, como sucede con las explicaciones de los indígenas convertidos al cristianismo, Nura no menciona ningún detalle de la doctrina islámica —nada de lo que los musulmanes creen, ni los axiomas ni los

argumentos— que la diferencia de sus filiaciones religiosas anteriores.

Este interés por el aseo, la alimentación y el cuerpo en general reaparece continuamente en las entrevistas que hace Angélica Schenerock (2004) a las mujeres indígenas musulmanas de la misma comunidad. «Algunas cambiaron de forma de vestirse, y por la convivencia con las españolas musulmanas, las más jóvenes cambiaron la forma de hablar, y prácticamente todas cambiaron los hábitos alimentarios» (Schenerock, 2004: 86). «Para ti, ¿cuál es la diferencia entre el Corán y la Biblia?», le pregunta Schenerock a Janna, una joven tzotzil.

Bueno, la diferencia en que la Biblia no dice nada de la oración cinco veces, ni de ayunar, sí ayunan, pero tres días y sin comer nada en la noche así. En cambio, el Corán... ayuna también, [la gente se] levanta a tomar el desayuno a las cinco, hay gente que desayuna a las seis... es diferente como la limpieza y todo. En el islam tiene que estar limpio. Los católicos y todo no se limpia, no hace limpieza, se bañan todo, pero los musulmanes se limpian, se lavan cuando tienen que orar... me gusta mucho el *salat*, no me puedo dormir si no lo hago, tengo que haberlo cumplido y todo por que así está escrito en el Corán (Schenerock, 2004: 87, 89).

La conversión también mejora las relaciones familiares, como observa Schenerock (2004: 88):

Las mujeres chamulas [musulmanas] me han dicho que, por el hecho de que tanto su padre como su madre son musulmanes ya no se pelean tanto, razón por la cual ha cambiado la dinámica familiar. Tres de las entrevistadas han dicho que la situación financiera de la familia está mejor ahora que son musulmanes, y que los hombres musulmanes son diferentes, ayudan más a la mujer. Una me dijo que está más segura y contenta de que sus hijos vayan a la madraza, y otra me dijo que se siente más bonita e inteligente.

Indios judíos

En agosto de 2008, el antropólogo Hugo Valencia y yo pudimos visitar durante apenas un día una pequeña comunidad judía indígena de Oaxaca. Son unas diez familias hablantes de lengua mixe, zapoteca y también española, que habitan en un barrio periférico de un pueblo no lejos de Mitla, cuyo nombre debo omitir. No se trata en absoluto de una comunidad clandestina, pero, quizá por desconfianza de sus vecinos católicos y evangélicos, prefieren pasar desapercibidos, y ciertamente no hacen ningún proselitismo abierto.

La comunidad celebra las principales fiestas judías como el Yom Kipur y el Hanukkah. El primer viernes de cada mes se reúnen en un sabbat colectivo, y los restantes lo celebran con la familia de manera doméstica. En la medida de sus posibilidades, cumplen con las restricciones dietéticas judías, pero todavía no se circundan. En las casas que visitamos había candelabros de siete brazos y estrellas de David, y en alguna, pósteres de la ciudad de Jerusalén. Los lunes y miércoles por la tarde las familias se reúnen en un pequeño local para aprender la Torá, para lo cual emplean el libro *Torat Emet. Un mensaje de vida. La Torá con Haftarot* (texto catellano-hebreo).³ En estas reuniones leen el texto, lo comentan y aprenden algunos términos y expresiones, fundamentalmente litúrgicas, del hebreo, guiados por un joven indígena mixe de unos treinta y cinco años, antes llamado Miguel Velasco y ahora Moshé.

La creación de la comunidad es en buena medida fruto del impulso de Moshé. De una gran inteligencia, su interés por el judaísmo es tanto más singular cuanto que su conocimiento es prácticamente autodidacta. Su madre, Doña Aurora —que ahora vive con la familia de Moshé en una casa muy modesta—, nació en Ayutla, en la región de la Mixe Alta. Su familia

3. RABINO OPPENHEIMER (2003). Buenos Aires: Meter-Torá.

era tradicionalista, pero de joven un sacerdote católico le regaló una pequeña Biblia que gracias al español que aprendía en la escuela pudo comenzar a leer. Por entonces fue informante principal de la antropóloga japonesa Etsudo Kuroda y de hecho aparece en una de las fotografías del libro *Bajo el Zempoal-tépetl* (1993). Según Moshé, cuando su madre leyó el Libro de Isaías llegó a la conclusión de que no se debía rendir culto a los ídolos (entendiendo que tanto católicos como tradicionales) y buscó fuera de su pueblo una misión presbiteriana. En castigo, los vecinos indígenas la golpearon, incendiaron su casa y la expulsaron de Ayutla. Doña Aurora todavía recuerda apesadumbrada cómo también participaron en ello sus familiares y hermanos. Ella se casó entonces con un joven zapoteco del sur de Oaxaca y vivieron varios años en diversos pueblos hasta que se establecieron donde vive ahora Moshé.

Acostumbrado a leer la Biblia, Moshé se interesó por el judaísmo hacia los dieciocho años cuando casualmente leyó un número de la revista *Restore*, dedicada al parecer a la lectura de los textos sagrados tanto cristianos como judíos, y al diálogo ecuménico (la leyó, como pudo, en inglés). Más tarde, se suscribió a algunas revistas judías editadas en Israel, y ahora se informa mediante Internet. En un viaje a la ciudad de Oaxaca conoció a un mexicano de origen indígena totonaca llamado Mijael, que, convertido al judaísmo, había vivido varios años en Israel aprendiendo formalmente la liturgia hebrea. Éste le enseñó algo de hebreo para leer la Torá, además de los aspectos básicos de las celebraciones judías. De vez en cuando volvía al pueblo para vender a la comunidad judía productos *kosher*, como el vino. En otra ocasión, Moshé coincidió en el autobús con un turista israelí de religión judía que se dirigía a las ruinas de Mitla. Se atrevió a hablar con él porque llevaba una estrella de David en el cuello y lo invitó a su casa; el joven era ingeniero agrónomo y luego ayudó en sus cultivos durante un mes a un hermano de Moshé que vivía en Ayutla, y parece que fue él quien le previno del peligro de señalarse como judío. Moshé no ha viajado nunca a Israel, pero sí ha ido con otros miembros de

su comunidad a la Ciudad de México a comprar productos *kosher*. Él demuestra tener cierto interés teológico y doctrinario; cree que la comunidad todavía no está preparada para ser propiamente judía porque —como le contó el judío Mijael— para ello deberían desterrar por completo la devoción por Jesucristo. No obstante, él no lo considera un mesías, sino sencillamente como uno más de la serie de profetas que culminará con la llegada del mesías. Con el tiempo y la práctica, sin embargo podrán considerarse todos como adecuadamente judíos.

La inclinación por el judaísmo del resto de las familias parece seguir, sin embargo, una pauta característicamente indígena: desinterés por el credo y preocupación por la reconstrucción del cuerpo. Pero donde los musulmanes *tzotziles*, de acuerdo con la orientación islámica, insisten en el aseo personal, los judíos *mixes* y *zapotecas* se interesan, también apropiadamente, por las restricciones alimenticias.

Guillermo, un hombre de mediana edad, que sólo habla español y está casado con una mujer de lengua zapoteca, y que es considerado el más pudiente de la comunidad, explica su cambio al judaísmo en estos términos: antes tenía una relación muy mala con su esposa y sus hijos (que eran ya mayores); bebía mucho mezcal porque tenía muchos compadres. Un día el joven Moshé lo invitó a su casa para mostrarle cómo celebraban el *sabbat*. Acudió con toda su familia, y en el momento en que padres e hijos se bendicen mutuamente, todos sintieron que por primera vez se preocupaban los unos de los otros. Desde que comenzó a celebrar el *sabbat* la armonía reinó en su familia. Además, Guillermo tiene un negocio de de recambios para coches junto a la carretera: como el mercado del pueblo se celebra en domingo, antes, cuando era evangélico, no podía abrir, pero gracias a que el *sabbat* se celebra de viernes a sábado, puede abrir en domingo y, gracias a ello, el negocio prospera viento en popa. Cambió el licor de mezcal por el vino, y la tortilla de maíz por el pan ácimo que hacen en casa, y gracias a ello él y su familia ha perdido mucho peso. Todos se sienten mucho mejor físicamente.

En realidad, las conversaciones que tuvimos con los miembros de la comunidad giraban casi siempre en torno a la alimentación, hasta el punto de que rápidamente se convertían en discusiones sobre lo permitido y lo prohibido para comer. De acuerdo con los preceptos levíticos, los indígenas no parecían tener dudas sobre la autorización de comer chapulines (langostas), un plato muy común en la región: «Todo insecto alado que anda a cuatro patas constituirá abominación para vosotros; pero de entre ellos podréis comer los que tienen por encima de sus pies patas con las cuales saltar sobre el suelo» (Levítico 11, 20). Dudaban más sobre qué hacer con la iguana, cuya carne es muy apreciada: «Todo animalejo que se arrastra sobre la tierra es cosa abominable; no se debe comer. Todo lo que camina sobre el vientre y lo que anda a cuatro patas o con una multitud de pies a la manera de cualquier bichejo que bulle sobre la tierra, no la habéis de comer, porque son cosa abominable» (Levítico 11, 41-42); parece que hay especies de iguana que no arrastran el vientre, o eso al menos aducían algunos. También dudaban sobre si el venado es puro o impuro. Y claramente no comen marisco etc. En cuanto a la carne, el pollo se desangra lentamente en los patios de las casas, y la ternera y el cordero lo compran en una carnicería del pueblo donde saben que no está en contacto con la carne de cerdo.

Como se sabe, Mary Douglas (1973) ha explicado las abominaciones del Levítico como una función del mantenimiento del orden: los alimentos prohibidos son animales que no se conforman, en alguno de sus detalles, con la clase a la que pertenecen. El cerdo y el camello tienen la pezuña partida, pero, a diferencia del resto de ganado, no son rumiantes; los animales que no están equipados con un tipo correcto de locomoción son impuros, etc. Y el orden es precisamente lo que acerca los hombres a Dios:

Las leyes dietéticas serían entonces semejantes a signos que a cada instante inspiraban la meditación acerca de la unidad, la pureza y la perfección en Dios. Gracias a las reglas sobre lo que

hay que evitar se daba a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal y en cada comida. La observancia de las leyes dietéticas habría sido, entonces, parte significativa del gran acto litúrgico de reconocimiento y adoración que culminaba con el sacrificio en el templo (Douglas, 1973: 81).

Pero, por supuesto, esta clasificación zoológica y cosmológica no es la de los indios. Nada hay de anómalo para ellos en una iguana o en un venado. Si la interpretación de Mary Douglas es correcta, no es el orden, esto es, la santidad y, a su vez, acercarse a Dios, lo que persiguen los indígenas judíos de Oaxaca. Las restricciones dietéticas no les unen a Dios, salvo en el sentido simple de acatar sus órdenes, pero en cambio sí les permiten —o así les parece por el momento— transformar el cuerpo y cuidar la salud.

Y, en efecto, nadie duda en la comunidad que gracias a los nuevos hábitos alimenticios enferman mucho menos. Especial importancia parece concederse a no mezclar en la misma comida la leche y la carne (aun cuando la ley mosaica parece sólo prohibir cocerlas juntas), cosa que se considera como la razón por la cual los no practicantes enferman mucho, especialmente los niños. Pero quizá la más citada ventaja de la nueva religión es la pérdida de peso. Nunca había escuchado esto como un problema entre los indígenas de Chiapas, pero en este pueblo de Oaxaca han dejado de ser campesinos para trabajar en las fábricas de mezcal de la región, y el sobrepeso se había convertido en un gran problema. Éstas son, en fin, las virtudes del judaísmo.

En conclusión, una rápida mirada a la lógica que impulsa a los indígenas a adoptar una identidad religiosa musulmana o judía demuestra que tal impulso es fundamentalmente interior a la propia razón cultural amerindia, y que, como sucede con las conversiones a las religiones cristianas, lo decisivo para entender éstas no es —como a menudo se ha dicho desde las sociología de la religión— la doctrina en cuestión o las diferencias en la oferta religiosa, sino el hecho de que se trata de gente con una expectativa sobre estas creencias muy distinta de la nuestra.

Bibliografía

- DOUGLAS, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- ESCALONA, José Luis (2004). «Etnografía del poder: representaciones y estrategias locales». En: *Anuario de Estudios Indígenas*, vol. IX, pág. 211-225.
- GOSSEN, Gary (1999). «Life, Death and Apoteosis of a Chamula Protestant Leader: Biography as Social History». En: *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*. Nueva York: Routledge, pág. 209-225.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (1989). «Del tzolkin a la atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-kanjobal de Chiapas». En: DURÁN SOLÍS, Leonel (ed.). *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. 2. México: CIESAS, pág. 123-224.
- KURODA, Etsuko (1993). *Bajo el Zempoaltépetl: la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*. México: CIESAS.
- MORQUECHO, Gaspar (2005). *Los musulmanes en Chiapas*. Manuscrito.
- PITARCH, Pedro (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2001). «El laberinto de la traducción». En: PITARCH, Pedro y LÓPEZ GARCÍA, Julián (eds.). *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pág. 127-161.
- (2003). «Infidelidades indígenas». En: *Revista de Occidente*, núm. 269, pág. 60-75.
- (2004). «La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas». En: *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 2, vol. II (2), pág. 6-17.
- SCHENEROCK, Angélica (2004). «Más allá de velos y peinados: la reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas musulmanes sufíes en San Cristóbal de las Casas». En: *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 2, vol. II (2), pág. 75-97.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1979). «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras». En: *Boletim do Museu Nacional*, núm. 13, pág. 11-29.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). «O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem». En: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pág. 181-265.

MIGRACIÓN, RELIGIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA: LAS MUJERES INDÍGENAS CATÓLICAS EN LA CIUDAD DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS (CHIAPAS, MÉXICO)

Pilar Gil Tébar

Departamento de Historia I
Universidad de Huelva

El resultado que buscamos debería preservar libertades y oportunidades para cada persona, como individuos, respetándolos como fines en sí, y no como agentes o promotores de los fines de otros.

NUSSBAUM (2002)

En enero del año 1994, una parte de los indígenas mayenses que viven en el estado mexicano de Chiapas protagonizó un levantamiento rebelde bajo la rúbrica de un grupo insurgente que se dio a conocer como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Ese suceso llevó aparejada una serie de transformaciones de diversa índole y de distinta profundidad temporal. Una de las más visibles es el cambio que desde entonces ha venido experimentando la ciudad de San Cristóbal de Las Casas no sólo en la densidad de su población, sino también, y de un modo más significativo, en la composición de la misma. A partir de entonces, San Cristóbal de Las Casas dejó de ser una ciudad pequeña y aislada, controlada por mestizos y habitada casi exclusivamente por ellos, para convertirse en un lugar de máxima atracción nacional e internacional, al que acudían —y siguen haciéndolo— numerosos cooperantes de organizaciones no gubernamentales y turistas fascinados por el zapatismo.

Paralelamente, la ciudad se transfiguró en un importante centro de inmigración para la población indígena procedente de distintas localidades del estado chiapaneco, aunque con un claro predominio de la región de Los Altos, zona donde se encuentra ubicada la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y de la que es centro rector. Si bien es cierto que, desde la década de 1970, empezaron a llegar indígenas que por motivos aparentemente religiosos habían sido expulsados de sus comunidades de origen,¹ no fue hasta después del levantamiento zapatista cuando el desplazamiento de la población indígena a la ciudad adquirió un carácter masivo. De hecho, según revelan los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en el año 2009, los habitantes indígenas registrados en San Cristóbal constituían ya el 40% de los ciudadanos.²

Los inmigrantes, la mayoría de ellos perteneciente a las etnias tzotzil y tzeltal (y, en menor medida, ch'ol y tojolabal), han ido instalándose en la periferia urbana hasta conformar, con el paso del tiempo, un cinturón de colonias que bordea prácticamente toda la ciudad. Entre esta población, caracterizada por las condiciones de pobreza en las que sobrevive, es destacable el gran número de familias monoparentales encabezadas por mujeres,³ un modelo de familia anómalo, aunque no inexistente, en

1. Miles de indígenas que habitaban en varios municipios de Los Altos (San Juan Chamula, Zinacantán o Mitontic, entre otros) fueron expulsados de sus comunidades, tras haber cambiado sus prácticas religiosas desde el catolicismo sincrético —conocido como *el costumbre*— hacia, en los primeros años, el adscrito a la teología de la liberación y, posteriormente, a las diversas denominaciones evangélicas. Al protagonizar tal cambio, las autoridades comunitarias argumentaban que los conversos, por una parte, ni participaban ni cooperaban en la financiación de las fiestas y, por otra, que tampoco intervenían en otras actividades comunales; con ello, en opinión de dichas autoridades, atentaban contra los usos y costumbres tradicionalmente aceptados y transmitidos y, por tanto, contra el sentido de comunidad. No obstante, junto a estas explicaciones de carácter religioso-comunitario, no pocas expulsiones obedecían también a otros intereses de carácter político y económico.

2. Según datos del INEGI, en 2009 había censados 186.416 habitantes en San Cristóbal, de los cuales un 60% eran mestizos y un 40% indígenas.

3. Según algunos estudios, representan el 80% del total de familias asenta-

las comunidades campesinas indígenas de Los Altos. Varios factores —además de las todavía persistentes expulsiones religiosas— han favorecido la llegada de mujeres solas, con o sin hijos, a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Entre ellos, los que han ejercido más influencia han sido: la mayor posibilidad de obtener un trabajo o bien de cursar estudios que les ofrecía una ciudad en ese momento en expansión; la urgente necesidad de escapar de una vida marcada por una fuerte violencia intrafamiliar; el abandono voluntario del núcleo familiar por parte de los maridos, fundamentalmente para unirse a otras mujeres con las que fundar nuevas familias; la emigración de los hombres fuera de la región, e incluso del país para ir a trabajar en Estados Unidos; los conflictos políticos existentes tanto en comunidades aledañas como en el interior de las mismas; la muerte de hombres durante los primeros días del enfrentamiento armado entre el ejército mexicano y los insurgentes zapatistas, o la incorporación de otros a las filas rebeldes, en muchos casos sin garantías de retorno.

Para estas mujeres indígenas, la gran mayoría de ellas analfabetas, con importantes dificultades para entender y hablar en castellano y con un notorio desconocimiento de la ciudad, la llegada a San Cristóbal de Las Casas significó establecerse en un espacio extraño, severo y hostil, en el cual se veían obligadas, por una parte, a acatar nuevas normas de convivencia y a aceptar otros modos de interrelación y de residencia que alteraban bruscamente la cotidianidad vivida hasta entonces y, por otra, a afrontar las adversidades relacionadas con la nueva posición de exclusión social en la que ahora se encontraban. Asimismo, en la mayoría de los casos, la instalación en este nuevo entorno urbano solía llevar consigo la ruptura de los vínculos con los parientes y los vecinos, quienes se quedaban en las comunidades rurales. Esto frecuentemente tenía como resultado la disolución de las redes de apoyo mutuo que

das en las colonias periféricas de San Cristóbal de Las Casas (Melel Xojobal, 2000).

servían como respaldo social en sus localidades originarias y, por tanto, la entrada en una etapa inicial de aislamiento y desarraigo. Como contrapartida, también es cierto que esa ruptura suponía para las mujeres, al menos a medio y largo plazo, la emancipación de las estructuras de control familiar y comunitario y, con ello, la posibilidad de desarrollar nuevos patrones de conducta.

Por otro lado, la ausencia de la figura masculina en el hogar presiona a las mujeres para que se hagan cargo de la jefatura del núcleo familiar, en una situación de aguda inseguridad económica. Esta última les apremia a convertirse en las proveedoras del hogar, es decir, a desempeñar un papel que tradicionalmente ha sido asignado a los hombres. El estreno de este nuevo rol, sumado a su secular especialización en la esfera privada, se traduce en que estas mujeres deben partir con dos claras desventajas: en primer lugar, la menor —o, en la mayoría de los casos, inexistente— experiencia de trabajo en el ámbito urbano y, en segundo término, la falta de conexiones con el mercado laboral, especialmente en el momento de la llegada a la ciudad. Y todo ello significa que acabarán accediendo a empleos —en principio siempre ubicados en el sector informal— caracterizados por una remuneración que, además de escasa, es inestable, y por una protección laboral inexistente. Por lo común, las mujeres que logran eludir la práctica de la mendicidad en las calles de San Cristóbal de Las Casas terminan desempeñando trabajos relacionados con el servicio doméstico, la elaboración de artesanías o la venta ambulante. A su vez, al sentirse impelidas a seguir ocupándose de modo simultáneo de sus obligaciones en el hogar, las mujeres se enfrentan a una mayor limitación de su tiempo y autonomía, pues se espera de ellas que mantengan a la vez la responsabilidad del bienestar de sus hijos.

Sin embargo, estas condiciones de aislamiento y vulnerabilidad —en tanto productos inmediatos del desarraigo y la exclusión social— se ven atenuadas en cuando descubren, motu proprio o por la información facilitada por otras mujeres, que

en las colonias existen una serie de espacios colectivos que favorecen la conformación de redes sociales y de vínculos personales. Estos constituyen una eficaz ayuda para las mujeres a la hora de hacer frente a las contingencias e inseguridades que acompañan todo proceso de migración. En el caso de los asentamientos periféricos de San Cristóbal de Las Casas, tales espacios colectivos suelen proporcionarlos, en principio, las agrupaciones religiosas de distinto signo que han conocido un importante incremento a partir del levantamiento zapatista. Entre esas opciones se incluyen una significativa variedad de comunidades evangélicas y pentecostales, las ramas suní y sufí del islam y la Iglesia católica liberacionista.

En este sentido, los grupos religiosos se convierten en círculos sociales que mediante las interacciones cotidianas establecidas entre sus miembros y la consecuente construcción de relaciones de confianza y solidaridad, acaban sirviendo como nuevos modelos de vida colectiva con los que los inmigrantes se reconocen recíprocamente al formar parte de una nueva comunidad. Uno de esos círculos sociorreligiosos es el que abre la Iglesia católica a las mujeres indígenas urbanas y, por ello también, a aquellas que encabezan o forman parte de familias matrifocales. Esto último, además, constituye un rasgo diferenciador respecto a las demás alternativas religiosas afincadas en la periferia de la ciudad, puesto que ninguna de ellas proporciona un espacio de similares características a las mujeres de esta confesión.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, por su alineamiento con la teología de la liberación y en consecuencia con su precepto fundamental, esto es, la opción preferencial por los pobres, se ha distinguido por su dedicación a la defensa de los derechos humanos y por haber acompañado tanto a los movimientos campesinos e indígenas como a los desplazados internos (a causa del conflicto zapatista y de la acción de los grupos paramilitares) y a los refugiados guatemaltecos en Chiapas. Asimismo, el estilo de trabajo desarrollado por los agentes pastorales (sacerdotes, religiosas, diáconos, catequistas, etc.) de la

diócesis sancristobalense —especialmente durante gran parte del obispado de Samuel Ruiz, cuyo mandato finalizó en 1999— se ha caracterizado por su interés en imprimir un significativo impulso a la participación activa de la población indígena en las tareas pastorales. En consonancia con ese estilo, el obispo Ruiz atendió a la petición presentada por algunas religiosas, que proponían la constitución de un área de mujeres y su integración en la tarea pastoral diocesana. Los objetivos fundamentales de esa propuesta eran, por un lado, promover la participación de las mujeres indígenas y, por otro, facilitar la apertura de un espacio de discusión y reflexión a partir de la lectura de la Biblia. El éxito y la consolidación de esa área se tradujeron, a principios de la década de 1990, en la constitución de lo que se dio en llamar Coordinadora Diocesana de Mujeres, más conocida con el acrónimo CODIMUJ.

Esta coordinadora se origina, precisamente, a partir del cuestionamiento de género que algunas religiosas plantean cuando denuncian la situación de subordinación en la que se hallan las mujeres dentro de la institución eclesiástica. En esa crítica se incluye también a la propia diócesis sancristobalense, al considerar que, a pesar de suscribir y poner en práctica los postulados liberacionistas y, por tanto, luchar por la igualdad de derechos de la población indígena, mantiene sin embargo en su seno una pronunciada diferencia de poder entre hombres y mujeres. En este sentido, con el fin de hacer frente a ese poder androcéntrico, los objetivos que la Coordinadora Diocesana se propone de un modo prioritario se dirigen a lograr tanto la autogestión y la autosuficiencia de las mujeres de iglesia⁴ como

4. Una autogestión y autosuficiencia que se han acentuado a partir de la salida del obispo Ruiz de la diócesis, puesto que la actual curia no muestra interés por el trabajo que la coordinadora realiza con las mujeres. De hecho, en 2001 la CODIMUJ se constituyó en asociación civil y con ello, de algún modo, ha marcado su autonomía respecto a la nueva política pastoral ordenada desde los órganos jerárquicos diocesanos. Como asociación civil (AC) ha tomado el nombre de Te Jnatik (en tzotzil, «nuestra casa»).

a conseguir que desarrollen un trabajo intercongregacional,⁵ interconfesional⁶ y ecuménico⁷ que, además, confiera un notable protagonismo a las laicas, e incluso a las no creyentes.⁸

Yendo más allá, la coordinadora también pone en cuestión y somete a crítica la propia política pastoral que la diócesis dirige a la feligresía femenina, cuya composición es de mayoría indígena. Como alternativa, y según reza su lema, esta coordinadora tiene como finalidad fundamental la interpretación de «la Palabra de Dios con ojos, mente y corazón de mujer». A juicio de las integrantes de la CODIMUJ, se trata de una tarea ardua y a largo plazo, puesto que la formación teológica y doctrinal que procura la Iglesia católica difícilmente ha tenido —y tiene— en cuenta la perspectiva femenina. En contrapartida, esta coordinadora se ha propuesto llevar a cabo una lectura bíblica desde otros ángulos, de manera que se ofrezcan nuevas miradas no sólo sobre los acontecimientos y acciones que narran los textos bíblicos, sino también sobre la semblanza de los distintos personajes que los protagonizan —muy especialmente, los femeninos— con el fin de someterlos a un nuevo tratamiento analítico. A través de esa lectura, se pretende que las mujeres —al identificarse con tales personajes— acaben viéndose a sí mismas como personas dignas, con derechos y obligaciones, como seres humanos autónomos capaces de tomar decisiones y de liberarse de los

5. En el trabajo con mujeres, la coordinadora busca la implicación de las distintas congregaciones religiosas femeninas asentadas en Chiapas.

6. La CODIMUJ impulsa la participación de mujeres protestantes en los encuentros diocesanos de mujeres. Esa invitación a participar se hace visible con la intervención de pastoras en las reuniones que periódicamente celebra la coordinadora.

7. Tanto entre las mujeres de iglesia como entre la feligresía femenina en general, se promueve el diálogo con mujeres de otras confesiones cristianas.

8. La CODIMUJ favorece —y cuenta con— la participación de mujeres católicas laicas (cuyo ejemplo más significativo es el de la asociación mexicana Mujeres para el Diálogo) y de no practicantes e incluso de no creyentes (procedentes básicamente del ámbito universitario y de quienes trabajan en ONG). Unas y otras suelen cooperar como asesoras en los ejercicios de análisis de la realidad que se desarrollan en los distintos encuentros diocesanos de mujeres.

constreñimientos impuestos por valores y normas sociales y culturales.

En esta línea, la coordinadora toma como propios los planteamientos de la teología feminista, que hacen referencia a la ineludible necesidad de reinterpretar todos los textos de la Biblia.⁹ Mediante tal ejercicio exegético —fundamentado en la metodología de la *hermenéutica de la sospecha*— se busca analizar cómo esos textos, a través de las representaciones que ofrecen del hombre —en tanto participante activo y protagonista de la historia— y de la mujer —en tanto ser secundario, cuando no ausente, e incluso perverso—, proporcionan los modelos que la institución católica y, por extensión, la sociedad en general emplean para organizar las relaciones de poder entre los géneros.¹⁰ Releer la Biblia con mirada crítica constituye, en consecuencia, el primer e imprescindible paso para poder emprender la transformación de las vigentes estructuras social y eclesial. A través de esa nueva lectura bíblica se concluye la exigencia de reconocer y llamar la atención sobre la falta de neutralidad de los textos, puesto que con ese reconocimiento se descubre que los hechos relatados, además de corresponder a una época histórica y a una cultura concretas, han sido escritos por hombres y, posteriormente, seleccionados por otros hombres para su inclusión en la Biblia.¹¹

9. Para obtener una visión panorámica y temporal de la teología de la liberación feminista en América Latina, consúltese Támez (2004). Elsa Támez analiza los contextos sociopolíticos y económicos, así como las líneas maestras, los métodos y prioridades teóricas de la teología de la liberación en las tres etapas (décadas de 1970, 1980 y 1990) que la autora distingue en el desarrollo histórico de esta corriente teológica latinoamericana.

10. En esta línea, Mercedes Navarro (2004) hace una interpretación de los arquetipos femeninos a través de las historias de las mujeres presentes en el libro del Génesis. La autora distingue dos tipos: por un lado, las mujeres del principio, ya que aparecen en los primeros capítulos; y por otro, las mujeres de principios, ya sea porque inician un ciclo o poseen principios morales que orientan sus conductas.

11. Para más información acerca de la hermenéutica crítica feminista, consúltese Gebara (2004). Yvone Gebara no se limita a poner de relieve el desinterés que los hombres —ya sean de iglesia (clérigos y teólogos) o no (intelectuales o va-

En cuanto a su estructura organizativa, la Coordinadora Diocesana de Mujeres está constituida por siete grandes equipos pastorales, en conformidad con las distintas regiones étnico-lingüísticas que constituyen la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Desde esos equipos se atiende a las más de diez mil mujeres, organizadas, a su vez, en unos setecientos grupos diseminados por todo el territorio diocesano. En esa atención pastoral, además de la aludida lectura y reflexión crítica de la Biblia, se incluyen la asesoría sobre cuestiones relacionadas con la salud, la educación y los proyectos económicos (cooperativas de consumo y de artesanía, granjas y huertos colectivos, etc.). Asimismo, desde dicha coordinadora se promueve la defensa de los derechos de las mujeres en tanto seres humanos, a la vez que las animan a rescatar sus raíces culturales, siempre —según declaran las asesoras de la CODIMUJ— a través de un análisis crítico que evite caer en esencialismos étnicos. Todo ello, con el tiempo, se ha convertido en un importante mecanismo activador de la toma de conciencia por parte de las mujeres indígenas católicas acerca de la realidad individual, social y cultural que les está tocando vivir.

Aunque es cierto que la coordinadora —siguiendo las pautas pastorales de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas— ha desarrollado la mayor parte de sus labores pastorales en las comunidades rurales, sin embargo, a partir de los años posteriores al levantamiento zapatista, también se ha establecido en los ámbitos urbanos, concretamente en las periferias de las ciudades, y, más específicamente aún, en la ciudad de San Cristóbal. En esta nueva coyuntura dirige su atención tanto hacia mujeres indígenas como hacia las mestizas pobres que habitan en dichos cinturones periféricos. En el espacio urbano, la

rones en general)— han mostrado siempre por la opresión de género. Por el contrario, destaca la existencia de dificultades propias del pensamiento filosófico cristiano —definido por su fuerte carácter patriarcal— que obstaculizan un acercamiento a las relaciones de género; por esa razón, a juicio de esta autora, la contribución de las teologías feministas en avances teóricos no deja de ser marginal.

CODIMUJ ha mantenido el modelo de trabajo desplegado en el resto del territorio diocesano. Al igual que ocurre en las comunidades rurales, las mujeres de la periferia urbana se integran en pequeños grupos que, encabezados por una de ellas que hace las veces de coordinadora, se reúnen semanal o quincenalmente para compartir sus problemas cotidianos y analizar el texto bíblico elegido para la ocasión. Los distintos grupos se relacionan entre sí a través de las coordinadoras de zona, seleccionadas por las propias mujeres entre las coordinadoras de grupo y, finalmente, aquéllas eligen a una representante para vincularse con la diócesis.

La participación en estos grupos religiosos católicos proporciona a las mujeres indígenas de los barrios periféricos un espacio en el que tienen la oportunidad de ensayar nuevos modos de interacción. Esos modos les posibilitan vivir un sentido de comunidad que, a través de una serie de conductas rituales y de elementos que ellas consideran sagrados, hace significativa la expresión de los vínculos que afianzan su identidad como mujeres. En las reuniones de los grupos locales y en los encuentros entre grupos, los saludos, las canciones, los rezos y la lectura en común de pasajes bíblicos actúan como fuentes primarias de expresión de solidaridad. De hecho, las letras de la gran mayoría de los cantos y oraciones han sido elaboradas por las propias mujeres. A través de estas manifestaciones, se hace hincapié en un ser femenino compartido, el cual les ayuda no sólo a consolidar el reconocimiento mutuo de su identidad, que ellas conciben como estigmatizada (por ser mujeres, indígenas o pobres), sino también a construir alternativas a tal identidad.¹² Si bien la reiteración de estos actos rituales es importan-

12. Así, por ejemplo, se deja vislumbrar en la letra de la siguiente canción escrita por ellas: «Nos gusta cantarle al viento en los grupos de mujeres y decir lo que aprendimos por toditos los lugares. Aquí venimos, hermanas, a contarles muchas cosas, ya lo vamos descubriendo, también las mujeres pueden. Lo buscamos en la Biblia pa' conocer la Verdad y bien claro lo encontramos: Dios nos da la libertad. Nos fuimos organizando por grupitos en los barrios y dando de nuestro tiempo cada lunes compartiendo. Con la palabra de Dios todas fuimos entendiendo los

te para todas las componentes de los grupos, lo es aún más para las recién llegadas, puesto que el carácter emotivo de los mismos les aporta la sensación de haber entrado en una comunidad de iguales en la que se sienten acogidas por otras mujeres, y así pueden aliviar el peso de la soledad y la incomunicación.

Tanto la constitución como la persistencia de estos grupos femeninos en los suburbios de San Cristóbal de Las Casas no ha sido, ni es, tarea fácil, puesto que son muchos los «tapacamino»¹³ que se les presentan constantemente. Las mujeres, en especial las que son cabezas de familia, se enfrentan de modo cotidiano y a solas a la dura lucha por la supervivencia, sin contar, en principio, con apoyo de nadie. En la fase de adaptación al nuevo y desconocido contexto urbano, a las mujeres les resulta prácticamente imposible asistir a las reuniones, talleres o cursos que les ofrecen las religiosas católicas que asesoran a los grupos; la falta de tiempo debido a que se encuentran ocupadas —ya sea buscando trabajo o, en el mejor de los casos, trabajando—, la atención a los miembros de la familia, las enfermedades derivadas de la pobreza, la debilidad física y el agotamiento psíquico, el recelo y la vergüenza que provoca el desconocimiento de quienes integran los grupos actúan como poderosos frenos que vienen a ralentizar su incorporación en la comunidad religiosa. Para quienes están dentro del grupo tam-

derechos que tenemos todos los seres humanos. Salimos a los encuentros y aclaramos como estamos, grupos nuevos aparecen y nos vamos enseñando. No sólo pa' tener hijos ni pa' cuidar al marido, para darle vida al pueblo hay que trabajar sin miedo. En toda la región nuestra, muchas mujeres están en la cárcel de sus casas, prisioneras del hogar. Hoy ya llegaron los tiempos de llevar la buena nueva como se lo había dicho el ángel del sepulcro. Las mujeres lo entendieron y avisaron a los hombres que, espantados, se encontraban y de la Resurrección dudaban. Ya Jesús está vivo, mas ellos no entendieron. Entiendan pues, compañeras, por Jesús somos llamadas, participemos con gusto y no haya vergüenza nipena. Apoyemos el trabajo por toda nuestra región, no sólo con la tortilla demos las buenas ideas" (CODIMUJ, 1999: 71).

13. Es así como las mujeres denominan a los obstáculos y dificultades que encuentran en su quehacer cotidiano.

poco resulta sencillo mantener una asistencia constante, puesto que las dificultades económicas y familiares continúan estando presentes. No obstante, los grupos de las distintas colonias periféricas consiguen sobrevivir gracias a la fidelidad y al tesón de algunas mujeres que, no sin dificultades, han logrado sortear los obstáculos y combinar con éxito la asunción de sus distintas obligaciones. Para estas mujeres tales sacrificios se ven recompensados con los beneficios de distinta naturaleza que les procura su participación en los grupos de reflexión.

Para quienes consiguen mantenerse en ellos, los grupos funcionan como un mecanismo que les proporciona seguridad y que les aporta determinadas utilidades. Al compartir su vida cotidiana, las mujeres, además de intercambiar información de diversa índole que les es ventajosa para su supervivencia —sobre cómo lograr un empleo, solucionar sus problemas domésticos o conseguir una ayuda monetaria, por ejemplo— también aprenden a ir tejiendo una urdimbre de relaciones sociales que les ayudará a mejorar su situación vital. Ciertamente, en el seno de los grupos se establece un sistema de lazos de confianza y solidaridad, basados en la reciprocidad, que hace más llevaderos los problemas del día a día. Ésta se hace visible en las acciones de apoyo mutuo necesarias cuando surgen problemas relacionados con la salud, con el cuidado de los hijos, con la mera subsistencia alimentaria, etc. De algún modo, estas mujeres han creado un nuevo sistema familiar que sustituye a la familia extensa que dejaron en sus comunidades. El hecho de que se refieran las unas a las otras como «hermanas», sin duda, favorece el establecimiento de este tipo de vínculo simbólico con mujeres que han dejado de ser extrañas entre sí.

Las mujeres indígenas dejan de sentirse solas y aisladas en este contexto urbano, puesto que han logrado construir una nueva comunidad, fundamentada, además, en una nueva identidad de género, que, al haberse definido con el concurso positivo de todas ellas, actúa también —como se está viendo en varios casos— a modo de pivote desde el que ellas se reconocen

como sujetos sociales activos. Además de sus propias necesidades personales, estas mujeres, al sentirse fuertes por formar parte de un grupo, trascienden su individualidad con el objetivo de satisfacer, de un modo simultáneo, las necesidades comunitarias, empezando por las de las demás mujeres del grupo y continuando por las que afectan a la colonia en la que habiten. En este sentido, las mujeres más veteranas están protagonizando un salto cualitativo hacia el compromiso cívico. No en vano, éstas han interiorizado las conclusiones que extraen de las discusiones y reflexiones que realizan a partir de la lectura de los textos bíblicos: es decir, la dignidad de todos los seres humanos y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, entre indígenas y no indígenas, entre ricos y pobres. Tales conclusiones, extraídas de esa exégesis, acaban por convertirse en los valores que las empujan a definir un nuevo marco de convivencia, mediante el cual desean proponer nuevos modos de entender las relaciones sociales, no sólo en el interior de las colonias, sino en contextos más amplios.

Desde este compromiso de convivencia cívica, estas mujeres han tomado la iniciativa, en unos casos, de crear y, en otros, de participar en asociaciones de vecinos ya existentes, con el objetivo de buscar soluciones a los múltiples, variados y severos problemas y carencias que aquejan y dificultan —en algunos casos, gravemente— la vida cotidiana en las colonias periféricas. Así, en la actualidad, las mujeres de estas asociaciones luchan fundamentalmente en tres frentes distintos. En primer lugar, reivindican el derecho de los pobladores de las colonias a disponer de los mismos servicios e infraestructuras básicas —como alcantarillado, alumbrado público o asfaltado de las calles— de los que se benefician el resto de los barrios de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Por otro lado, también, exigen un mayor grado de seguridad pública ante el alarmante y acelerado aumento de la delincuencia en sus calles, como consecuencia de la instalación de redes de narcotráfico en los asentamientos periféricos, lo cual, además, afecta especialmente a las generaciones más jóvenes. Por último, están

desarrollando diversas campañas de desobediencia civil; así, entre otras acciones —del mismo modo que diversos movimientos de mujeres de las zonas rurales—, han planteado una negativa conjunta a pagar las facturas abusivas que les hace llegar la compañía de electricidad por disponer de luz en sus viviendas.

En conclusión, la actividad crítica y reflexiva en torno a la lectura de la Biblia está teniendo como resultado —al menos entre las mujeres más constantes en su asistencia a los grupos— el intercambio de experiencias, la identificación de problemas comunes y, con ello, la superación del aislamiento individual. El grupo se transforma, por esa razón, en un trampolín para la acción compartida, legitimada, a su vez, por el sentido trascendente que les proporcionan las enseñanzas sagradas. Desde esas reflexiones, estas mujeres no sólo desarrollan una capacidad analítica que les lleva a señalar y a cuestionar las distintas fuentes de discriminación que las someten a las situaciones de vulnerabilidad y de invisibilidad en las que se encuentran, sino que también, a partir de ese espíritu reflexivo, toman conciencia de sus derechos como seres humanos dignos y respetables.

Paralelamente, las más veteranas están consiguiendo que comiencen a tambalearse los modelos de conducta y las representaciones asociadas que, hasta ahora, han definido el significado de ser mujer en las comunidades indígenas. En el interior de los grupos, estas mujeres han creado una atmósfera de mayor libertad de acción y de expresión, que las estimula a descubrir su capacidad para proponer nuevos modelos de identidad femenina. Vivir en la ciudad les ha supuesto, por tanto, convertirse en intermediarias entre dos mundos: el mundo de las comunidades rurales y el contexto más abierto a las influencias externas en el que se encuentran ahora. Esa mediación sale a la luz, fundamentalmente, cuando se relacionan con las recién llegadas a las colonias urbanas, así como durante los encuentros diocesanos en los que confluyen mujeres llegadas de todas las zonas étnico-lingüísticas.

En la ciudad, la confrontación étnica se experimenta de un modo diferente. Las fronteras que separan a las distintas etnias indígenas, y dentro de éstas a las diferentes comunidades existentes en su interior, se diluyen y se desdibujan entre las mujeres que participan en los grupos. Al haber interiorizado, en el transcurso de dilatadas y reiteradas sesiones de análisis bíblico, el valor universal de la dignidad de todas las mujeres, cualesquiera sean sus procedencias culturales, optan por resaltar lo que tienen en común, es decir, no sólo ser católicas, sino fundamentalmente ser mujeres y pobres, que, además, comparten la vida en los mismos asentamientos periféricos, donde las distancias establecidas por los antiguos límites territoriales comunitarios (rurales) acaban por perder su validez.

Esa disolución también se refuerza a través de los encuentros que la Coordinadora Diocesana organiza periódicamente para congrega a los distintos grupos, especialmente a nivel diocesano. En ellos confluyen mujeres indígenas y mestizas llegadas desde todos los rincones de la diócesis. La dinámica de reflexión bíblica y de análisis de la realidad, así como el énfasis en los actos rituales que les ayudan a reconocerse como iguales, se encaminan a borrar las distancias étnicas que antes las mantenían separadas. En estos encuentros, indígenas y mestizas también descubren lo que tienen en común, identifican la similitud de sus problemas e intercambian sugerencias para sus posibles soluciones. El origen étnico va perdiendo —poco a poco y, más sensiblemente, entre las más veteranas— su carácter de muro aislante para convertirse en una oportunidad de enriquecimiento recíproco en la que se comparten saberes, ideas y creencias.

Pero también la CODIMUJ ha trascendido sus propios límites religiosos desde el momento en que organiza cursos, talleres y foros en colaboración con organizaciones aconfesionales, como las asociaciones civiles y las ONG. En esos encuentros, las mujeres discuten sobre variados temas de carácter social y político, como, por ejemplo, su participación en el movimiento de resistencia civil desencadenado después del levantamien-

to zapatista y que aún perdura.¹⁴ En ese movimiento de resistencia coinciden mujeres indígenas de la más diversa procedencia: no sólo católicas, sino también protestantes y tradicionalistas, miembros de cooperativas de producción agrícola y de organizaciones campesinas, parteras y artesanas procedentes de todas las regiones chiapanecas, etc. En esas reuniones abiertas, con la ayuda no sólo de las religiosas sino también de asesoras vinculadas con el mundo universitario y el de las ONG, las mujeres analizan las causas de su discriminación y descubren que para alcanzar una democracia auténtica hay que empezar por implantarla en los círculos más cercanos, es decir, en la propia familia.

A través de este tipo de encuentros, mujeres procedentes de los más diversos y distantes orígenes sociales, culturales y étnicos están construyendo lo que Marcela Lagarde denomina *sororidad*; es decir, están estableciendo una «alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad, con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer» (Lagarde, 2006: 3).

Esta práctica comunicativa de intercambio de experiencias entre mujeres les ha proporcionado elementos para poner en tela de juicio el orden establecido y respaldado por las pautas culturales en las que se han socializado para desempeñar el modelo femenino correspondiente. A través de esta nueva ética, comienzan a cambiar la percepción de sí mismas y, por tanto, la de sus relaciones con los hombres; es decir, se pone en cuestión la construcción cultural de lo masculino y lo femenino. En el interior de los grupos, las mujeres ensayan otras representaciones, tanto individuales como colectivas, que les conducen a actualizar su identidad de género. El grupo religioso

14. La Coordinadora Diocesana de Mujeres, a petición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), participó como asesora en la mesa de diálogo en la que se trató la situación de las mujeres indígenas.

se convierte en un escenario donde poner en práctica esas nuevas conductas que generen una imagen de sí mismas como personas dignas y valiosas.

El refrendo sagrado que les aporta la interpretación crítica de la Biblia, las nuevas perspectivas que les ofrece su amistad con las asesoras religiosas y laicas, así como el apoyo que reciben de mujeres universitarias y de ONG, o su participación activa en espacios públicos urbanos como los movimientos vecinales o las cooperativas de artesanas, por ejemplo, actúan como importantes factores a la hora de cuestionar la validez de algunos aspectos de los usos y costumbres de sus comunidades de procedencia. No sólo discernen entre las que consideran buenas y malas costumbres respecto a las mujeres, sino que, además, exigen que éstas sean modificadas e incluso derogadas. Tales son los casos de los matrimonios concertados sin su consentimiento, el hecho de no poder decidir acerca del número de hijos o la imposibilidad de poseer tierras al ser éste un privilegio masculino.¹⁵

Una de las reivindicaciones que más éxito y seguimiento está alcanzando entre estas mujeres indígenas urbanas es, precisamente, la elección libre de su estado civil y el tipo de familia que quieren tener. En las comunidades indígenas, la figura masculina representa la autoridad, y sobre el hombre recae la responsabilidad de la imagen, culturalmente adecuada, de la familia. Como esposo y padre, éste garantiza la respetabilidad del hogar, en tanto la mujer, como esposa y madre, es usufructuaria de ésta. En cuanto la figura masculina se ausenta —sea por abandono del hogar o por muerte— esa respetabilidad fa-

15. Así, en la memoria del encuentro-taller «Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones», se recoge el siguiente testimonio: «En las comunidades nos obligan a casarnos [...] nos maltratan al casarnos a la fuerza... Es mejor que haya papeles donde digamos las mujeres que las costumbres que hay no nos respetan y queremos que cambien. No está bien la violencia. No es justo que nos vendan por dinero. Tampoco es justo que “por costumbre” no nos dejen ser representantes ni tener derecho a la tierra. No queremos malas costumbres» (Hernández Castillo, 1994: 5).

miliar, y especialmente la de la mujer, también desaparece; desde ese momento, ésta entra en una delicada situación de vulnerabilidad social y económica. De ahí la necesidad de buscar una nueva pareja que le devuelva el respeto social perdido.

En la periferia urbana, las mujeres que encabezan hogares matrifocales, al tener profundamente interiorizada esa estructura simbólica del género, también necesitan una presencia constante de la figura masculina que confiera respetabilidad social a la familia, aunque se concrete en distintas parejas sucesivas y pueda traducirse, en determinados casos, en la reiteración del maltrato físico y/o psíquico hacia ella y hacia sus hijos, y en la irresponsabilidad económica del hombre, aún así, pesa más la adecuación, lo más cercana posible, al modelo de familia al uso.

Sin embargo, después de llevar varios años viviendo en la ciudad y, por tanto, prácticamente desligadas de los vínculos y controles de sus localidades de origen, las mujeres cabezas de familia, en especial las que acuden a los grupos católicos, comienzan a valorar nuevos aspectos asociados a la ausencia masculina. Así, las novedades que más aprecian son: la mayor libertad de movimiento de la que disfrutaban sin tener que pedir permiso al esposo; la posibilidad de disponer de sus propios ingresos, así como la autonomía para administrarlos; el desarrollo de su capacidad para tomar decisiones cotidianas, especialmente las relacionadas con la educación de sus hijos; la posibilidad de realizar actividades que les faciliten recursos con los que consolidar la autoestima, la autonomía personal y la seguridad en sí mismas; y, finalmente, la desaparición de la violencia que conllevan los malos tratos y las secuelas correspondientes. Por todo ello, para las mujeres que han descubierto e interiorizado más sólidamente el valor de su dignidad humana —sobre el cual se realiza un marcado y continuo énfasis en las sesiones de reflexión bíblica—, la matrifocalidad deja de ser un modelo familiar estigmatizado para convertirse en una opción no sólo aceptada, sino incluso deseada en su faceta más radical, es decir, la que supone la ausencia definitiva del varón.

En la ciudad, las mujeres indígenas disponen de un abanico más amplio de alternativas respecto a su estado civil: el matrimonio pactado ha dejado de ser la única vía posible para su supervivencia. Una vez que dejan de estar bajo las estructuras de control tanto familiar como comunitario, las mujeres inmigrantes se encuentran ante la posibilidad de tomar la decisión de con quién casarse y, lo que es más novedoso, si desean decantarse por la soltería; una alternativa que muy difícilmente pueden contemplar en sus comunidades originarias, puesto que tradicionalmente las mujeres deben acatar los mencionados matrimonios pactados e impuestos desde la autoridad paterna. La decisión de quedarse solteras está cada vez más extendida entre las mujeres jóvenes y adolescentes católicas, tanto si provienen de familias nucleares como si lo hacen de hogares matrifocales.

Estas nuevas generaciones de mujeres, algunas de ellas ya nacidas en San Cristóbal de Las Casas, otras llegadas a la ciudad siendo muy jóvenes o niñas y, por tanto, más distantes de los modelos de conducta femenina vigentes en las comunidades rurales de Los Altos, están logrando —gracias al sacrificio y al ahínco de sus mayores, en especial de sus madres— ya no sólo finalizar la educación primaria, sino también acceder a la secundaria e incluso, en algunos casos, a la universitaria.¹⁶ Las mujeres jóvenes son, a su vez, más proclives a participar de un modo más dinámico en los grupos católicos asumiendo, en algunos casos, las funciones de agentes de pastoral, principalmente como catequistas. Desde este punto de partida, descubren las oportunidades que tienen para participar activamente en va-

16. En una investigación que hicimos sobre los hogares matrifocales (*Nuevas vías para el desarrollo y la igualdad para las mujeres indígenas chiapanecas. Los asentamientos matrifocales en la periferia de San Cristóbal de Las Casas*. Programa Nacional I+D+I. Instituto de la Mujer, 2001-2003), pudimos comprobar que las mujeres cabezas de familia se proponían como objetivo primordial —además de repartir sin distinción las tareas domésticas— proporcionar el mismo nivel de estudios a sus hijos e hijas. Sin embargo, entre las familias nucleares, el esfuerzo de los padres se centraba en conseguir la escolarización de los hijos varones.

riados espacios públicos formales e informales, donde pueden expresar sus opiniones basándose en la confianza en sí mismas que han ganado en las reuniones de los grupos de reflexión.

El entrenamiento que estas mujeres ha adquirido mediante su participación en estos grupos católicos les ha conducido a descubrir sus capacidades para discutir y cuestionar el orden social y de género en que viven cotidianamente y ello, a su vez, les está llevando a poner en crisis los valores culturales que, a su juicio, relegan a las mujeres a una posición de subordinación. El desarrollo de tales habilidades reflexivas y críticas se está traduciendo, por otra parte, en la aparición de conflictos personales y familiares —en ocasiones agudos e incluso irresolubles— nacidos de la polaridad existente entre los valores culturales tradicionales y los nuevos, asociados al modelo femenino que se está promoviendo desde la pastoral femenina.¹⁷

Dignidad, igualdad y respeto constituyen esos nuevos valores clave en los que se fundamenta la naciente identidad femenina. Trascendiendo las dificultades que lleva consigo transformar las costumbres ancladas en la tradición, estos valores son el resultado de la reflexión y el examen colectivo sobre sus vidas y la de aquellas mujeres, indígenas y no indígenas, religiosas y laicas, que, estando a su alrededor, acompañan a las jóvenes urbanas en la apertura de nuevos caminos.

Sin duda alguna, el empoderamiento individual que las mujeres indígenas urbanas han ido adquiriendo a través del estímulo promovido por las prácticas de participación del asociacionismo católico —con más o menos dificultad y con distintos

17. No obstante, hay que apuntar que, aunque escasos, esos conflictos también se dan a la inversa. Así, por ejemplo, tenemos conocimiento directo del caso de un prototípico hogar matrifocal, en el que la mujer cabeza de familia, de etnia ch'ol, con una larga trayectoria de lucha por su propia supervivencia y la de sus hijas (a las que ha procurado una educación secundaria y universitaria) y conocida por su intensa y continua participación activa en el grupo de mujeres y en el movimiento vecinal de su colonia, se ha encontrado con la resistencia de una de sus hijas —la más joven, nacida ya en la ciudad— que se ha decantado abiertamente por volver al modelo de mujer de generaciones anteriores.

niveles de consolidación— comienza a derivar hacia un empoderamiento colectivo de nueva factura.¹⁸ Éste traduce las capacidades individuales de autoestima, autonomía y autodeterminación en facultades compartidas de participación, toma de decisiones o acceso a cargos de gestión y dirección, para plantear e influir en los cambios sociales dirigidos a alcanzar una sociedad justa e igualitaria. En este sentido, las mujeres más avanzadas en ese proceso están abriendo vías hacia la conquista de la ciudadanía que siempre les ha sido negada y que ahora ellas, a través de su compromiso cívico, han transformado en un derecho a ejercer. Más aún, conciben tal ciudadanía no como una idea abstracta y homogeneizadora, sino basada en la diferencia, esto es, una que tome en cuenta las peculiaridades culturales, étnicas y, naturalmente, de género.

A día de hoy, todavía son pocas las mujeres que han alcanzado un notable nivel de empoderamiento (individual y, sobre todo, colectivo). Sin embargo, a pesar de su escasez numérica, se caracterizan por su contundencia a la hora de llevar a la práctica el ejercicio activo de dicha ciudadanía, ya sea a través de los grupos católicos o en las distintas asociaciones en las que hayan decidido libremente participar (organizaciones de barrio, cooperativas, etc.). Se trata de un ejercicio que se expresa en actividades de cooperación, de responsabilidad cívica y de exigencia de rendición de cuentas a las distintas autoridades (políticas, sociales o económicas; municipales, re-

18. En términos generales, los estudiosos del poder, a partir de las aportaciones de Foucault referidas al carácter múltiple y difuso del mismo, coinciden en hablar de poderes y, en esta pluralidad, distinguen dos nociones básicas del mismo. Una de ellas es el «poder de suma-cero», que puede identificarse con el «poder sobre». Se trata de un poder que domina, controla e impone decisiones. En este sentido, el aumento de poder de una persona o grupo conlleva la pérdida de éste por parte de otro. La segunda noción se refiere a un «poder de suma-positiva» y en él se incluyen el «poder para», el «poder con» y el «poder desde». Se trata de un poder sumativo y generativo que favorece el apoyo mutuo, que llama al cambio a través de la solidaridad y que remite a la toma de conciencia para transformar y reinterpretar la realidad vigente. Esta segunda modalidad de poder es la que se encuentra en el núcleo del empoderamiento (León, 2001; Charlier y Caubergs, 2007).

gionales o estatales). Todo ello hace pensar en la posibilidad de cambios, a largo plazo, no sólo en la estructura y relaciones de poder actuales, sino también en la propia concepción del poder.

Bibliografía

- CHARLIER, Sophie y CAUBERGS, Lisette (2007). *El proceso de empoderamiento de las mujeres*. Bruselas: Comisión de Mujeres y Desarrollo.
- CODIMUJ (1999). *Con mirada, mente y corazón de mujer*. México: CODIMUJ y Mujeres para el Diálogo; Lima: Project Counselling Service, Consultoría en Proyectos.
- GEBARA, Ivone (2004). «Teología de la Liberación y género: ensayo crítico feminista» En: MARCOS, Sylvia (ed.). *Religión y género*. Madrid: Trotta, pág. 107-136.
- GOUGH, Ian (2008). «El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas». En: *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, vol. 100, pág. 177-202.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (1994). «Campesinas indígenas dicen su palabra. Crónica del Encuentro-Taller «Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones»». En: *Memorias del Encuentro-Taller «Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones»*. San Cristóbal de las Casas: COLEM.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída y FIGUEROA MIER, Martha (1994). «La ley y la costumbre a los ojos de las mujeres. Crónica de una muerte trágica». En: *Americas and Latinas. A Journal of Women and Gender*, pág. 16-19.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída y GARZA CALIGARIS, Anna (1995). «En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en Los Altos de Chiapas». En: ESTRADA MARTÍNEZ, Rosa Isabel y GONZÁLEZ GUERRA, Gisela (coords.). *Tradiciones y costumbres jurídicas en las comunidades indígenas de México*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, pág. 217-226.
- LAGARDE, Marcela (2006). «Pacto entre mujeres. Sororidad». En: *Pacto de género*. Madrid: Coordinadora Española para el Lobby Europeo de Mujeres, pág. 1-12.

- LEÓN, Magdalena (2001). «El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género». En: *La Ventana*, vol. 13, pág. 94-106.
- MELEL XOJOBAL (2000). *Rumbo a la calle... el trabajo infantil, una estrategia de sobrevivencia*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de las Casas.
- NAVARRO, Mercedes (2004). «Religión, sexualidad y violencia: lectura bíblica feminista de los textos del Génesis». En: MARCOS, Sylvia (ed.). *Religión y género*. Madrid: Trotta, pág. 67-106.
- NUSSBAUM, Martha (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela Patricia (2009). *Identidades femeninas en transformación: religión, y género entre la población indígena urbana en el Altiplano chiapaneco*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- SANCHIZ OCHOA, Pilar (2003). «Matrifocalidad y marginación en la periferia de San Cristóbal de Las Casas». En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, pág. 197-206.
- SANTANA ECHEGARAY, María Eugenia; KAUFFER MICHEL, Edith y ZAPATA MARCELO, Emma (2006). «El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas». En: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 13 (40), pág. 69-106.
- TÁMEZ, Elsa (2004). «Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva». En: MARCOS, Sylvia (ed.). *Religión y género*. Madrid: Trotta, pág. 43-66.

**DEL INDIO MÍTICO AL MITO INDÍGENA:
LA REPRESENTACIÓN DE LA CORTE INDIA
EN EL CULTO A MARÍA LIONZA
Y EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI**

Roger Canals Vilageliu
Grup d'Estudis sobre Cultures
Indígenes i Afroamericanes (CINAF)
Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica
Universitat de Barcelona

A John y Javier, anfitriones maracuchos

¿Tiene el culto a María Lionza un origen indígena? La cuestión ha estado encima de la mesa durante décadas. El debate sobre la «indigeneidad» de esta práctica religiosa venezolana se ha articulado a partir de dos posiciones principales: la primera ha puesto el acento en la continuidad cultural entre el culto a María Lionza tal y como lo percibimos hoy y ciertas ceremonias sagradas presuntamente practicadas por los indígenas antes de la llegada de los españoles al actual territorio venezolano. Basándose en restos arqueológicos —estatuillas de diosas o vestigios funerarios— y en la pervivencia en el culto de algunos elementos simbólicos propios del mundo amerindio —como la serpiente, las quebradas, el tapir o la adoración de divinidades femeninas vinculadas a la fertilidad—, los teóricos de dicha posición han defendido la «filiación cultural» (Barreto, 1998) entre la forma actual del culto a María Lionza y la cosmogonía indígena prehispánica. La otra posición en este debate, en cambio, se ha decantado en favor de la naturaleza eminentemente moderna —es decir, mestiza— del culto a María Lionza, minimizando la importancia de la pervivencia de elementos indíge-

nas en él. Desde esta segunda perspectiva, el origen de este culto no debería buscarse en la época prehispánica, sino en la década de 1940, cuando Venezuela se vio radicalmente transformada por un *boom* petrolero que provocó una emigración masiva de población rural hacia los grandes núcleos urbanos (Ferrándiz, 2004). Sería entonces, en el bullicio de las ciudades y fruto del encuentro de influencias muy diversas —entre las cuales estaría, pero sin una relevancia particular, una cierta pervivencia indígena—, que el culto a María Lionza se consolidaría y se expandiría.

Pese a parecer radicalmente opuestas, la diferencia entre ambas posiciones no se encuentra tanto en el contenido, sino en lo que se quiere conseguir con éste. A nivel puramente histórico y antropológico, nadie pone en cuestión que el culto a María Lionza que vemos hoy en día tiene poco que ver con las prácticas sagradas que los «indígenas» realizaban antes de la llegada de los españoles o las que llevan a cabo actualmente durante la celebración de sus ceremonias religiosas. En el fondo, lo que realmente está en juego en este debate —y de ahí que provoque una polémica intelectual tan intensa— es determinar hasta qué punto la aportación indígena ha sido históricamente decisiva para la constitución de un culto elevado a rango de religión nacional. La primera posición destaca la autonomía cultural de Venezuela, anclando las prácticas mestizas más extendidas (como el culto a María Lionza) en un pasado no vinculado a lo europeo o lo africano; la segunda subraya el indisoluble lazo entre la identidad nacional venezolana y el mundo hispánico y, en menor medida, africano. La polémica tiene, pues, una profunda base política y estratégica, y muestra hasta qué punto la cuestión indígena es y ha sido capital para la definición de la identidad venezolana.

El objetivo de este artículo es profundizar en la reflexión acerca de la presencia de los referentes indígenas en el culto a María Lionza, situándola, sin embargo, ya no en la vieja polémica de si el culto es o no de origen indígena, sino en el análisis de la concepción y representación de la figura del indio dentro

de él, con el fin de esclarecer la visión de éste que ha dominado en la sociedad criolla. Más concretamente, analizaré, en primer lugar, cómo se representa a los indígenas en el culto a María Lionza y qué atributos morales y políticos se les confieren. Veremos cómo la imagen del indio se ha ido construyendo desde la década de 1940 a partir de un complejo juego de influencias recíprocas entre el poder político, el mundo del arte y el ámbito religioso. En segundo lugar, interpretaré el discurso de las instituciones, los creyentes y los «dioses» acerca de la relación entre el culto a María Lionza y la cultura indígena prehispánica de Venezuela. Se trata de ver cómo estos distintos actores sociales definen el culto y qué opinan ellos acerca de la presencia de elementos indígenas en él. Finalmente, pondré en relación la caracterización de los dioses indios en el culto a María Lionza con la imagen que se transmite de los indígenas en el marco de los actuales procesos políticos de reconocimiento de los derechos de sus comunidades que están teniendo lugar en Venezuela.

El estudio sobre el pasado y el presente de la imagen del indígena en el culto a María Lionza —en el doble sentido de la palabra *imagen*, es decir, como representación estética y como conjunto de discursos con carácter descriptivo y valorativo— permite, por un lado, revisar el proceso de construcción del estereotipo del indígena que se ha ido formando en la Venezuela urbana y mestiza desde la década de 1940 hasta hoy. Este estudio etnográfico y etnohistórico acerca de la visión del indio en la sociedad criolla aporta, por otro lado, un poco más de luz sobre la naturaleza de la actual política indigenista del gobierno de Chávez, que se presenta como un punto y aparte en lo que al trato y al reconocimiento de la población indígena se refiere (un grupo que representa, en términos demográficos, alrededor de un 2,5% de los venezolanos).

Antes de entrar en materia, sin embargo, conviene hacer una breve introducción del culto a María Lionza.

María Lionza y la nación venezolana

El culto a María Lionza es una manifestación religiosa originaria de Venezuela que consiste en la adoración a la diosa de este nombre y a otras divinidades de su extenso panteón. Se trata de un caso paradigmático de estos sistemas de creencias conocidos habitualmente como *cultos afroamericanos*, resultado del «encuentro» —forzado y, a menudo, brutal— que se produjo en América, poco después de la Conquista, entre los cultos indígenas, los sistemas de creencias africanos que trajeron los esclavos negros y el catolicismo ibérico. La fusión de estas corrientes dio lugar a nuevas expresiones culturales que se verían profundamente modificadas por la llegada, a principios del siglo xx, de nuevas influencias como el espiritismo kardeciano, el ocultismo y un orientalismo sui géneris que parece haber vuelto a florecer actualmente y que se visualiza, por ejemplo, en la presencia masiva de estatuillas de Buda en los altares o en la entrada en el culto de dioses hinduistas. Todo parece indicar que el culto a María Lionza, tal y como lo conocemos hoy en día, se constituye a partir de la décadas de 1940 y 1950, coincidiendo con la llegada de población rural a las grandes ciudades. En la formación del culto desempeñó un papel determinante el contacto con otras prácticas religiosas como la santería, la umbanda, el palerismo o la medicina andina, entre otras.

El culto a María Lionza se practica en gran parte del territorio venezolano, pero mayoritariamente en los grandes núcleos urbanos —Caracas, Maracaibo, Valencia...—, así como en el estado de Yaracuy, en el centro-oeste del país, donde se encuentra la montaña de Sorte, centro de peregrinaje de los creyentes. Es precisamente de Yaracuy de donde proceden los datos etnográficos más antiguos sobre la creencia en María Lionza, que remontan a principios del siglo xx (Barreto, 1998). Pese a que se considera la «religión nacional» de Venezuela, el culto se ha extendido durante las últimas décadas a países próximos como Colombia, Brasil o Puerto Rico, así como a Estados Unidos y Europa.

En Venezuela, el culto reúne creyentes de todas las clases sociales, desde miembros de bandas juveniles hasta abogados, pasando por militares y estudiantes universitarios, si bien se encuentra especialmente presente entre las clases humildes y en los suburbios de las grandes metrópolis. El culto está abierto a hombres y mujeres, así como a individuos categorizados socialmente como blancos, negros o mestizos. Las ceremonias del culto a María Lionza suelen incluir rituales de adivinación, sanación, purificación e iniciación que generalmente se acompañan de episodios de trance, más o menos violentos según el caso, durante los cuales al médium o «materia» le poseen uno o varios de los espíritus del panteón. Las divinidades del culto constituyen un vasto panteón dividido en varias «cortes», grupos de divinidades que presentan una afinidad étnica, histórica o profesional. El panteón de dioses del culto a María Lionza se compone de los referentes históricos de la sociedad mestiza y urbana venezolana. En él encontramos, por ejemplo, a Simón Bolívar, a Gregorio Hernández¹ o a Lino Valles,² así como representantes de colectivos étnicos y sociales tan variados como los africanos, los militares o los indios, de quienes hablaré aquí. Algunas cortes de incorporación reciente han alcanzado una altísima popularidad, como las cortes malandra³ o vikinga, compuesta por personajes inspirados de los cómics y las series de televisión. El número de dioses —también llamados *espíritus* o *hermanos*— es inmenso e imposible de precisar, pues constantemente se integran nuevas divinidades y se deja de adorar a otras.

1. José Gregorio Hernández (1864-1919) fue un médico y científico venezolano. Implicado con los pobres y aquellos socialmente más desfavorecidos, se le considera el padre de la medicina moderna venezolana. Actualmente está en proceso de canonización por parte de la Iglesia católica.

2. Lino Valles fue un profesor venezolano que murió hacia la década de 1940. Enterrado en Chivacoa, cerca de la montaña de Sorte, está reconocido como uno de los primeros maestros espirituales del culto a María Lionza. Muchos creyentes afirman que este personaje entró en contacto directo con la Reina por medio de una aparición, en la que ella le habría encomendado la misión de expandir el culto.

3. Un malandro es, en Venezuela, un joven delincuente callejero de baja condición social que vive en los suburbios urbanos.

Cabe precisar tres cuestiones importantes en relación con el culto. En primer lugar, que no toda la gente que adora a la diosa es practicante de lo que se entiende habitualmente como el culto a María Lionza, entendido éste como un conjunto de prácticas rituales donde el trance violento tiene un papel principal. En efecto, muchos venezolanos rinden culto privadamente a María Lionza y otros espíritus de su panteón mediante un pequeño altar, sin para ello tener que pertenecer a ningún grupo de culto o participar en rituales de posesión. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que los distintos grupos de culto no constituyen un conjunto homogéneo en cuanto a las prácticas religiosas, más bien al contrario: cada centro desarrolla los rituales «a su manera» y las disputas entre grupos de culto de corrientes opuestas son frecuentes. Finalmente, destacamos la importancia de las imágenes religiosas en las ceremonias rituales, así como los lazos estrechos que mantiene el culto con el mundo del arte, la literatura o los medios de comunicación de masas.

Pero ¿quién es María Lionza? La pregunta, así planteada, resulta imposible de responder, pues son incontables los mitos, cuentos y leyendas sobre el origen de la diosa. Según el célebre «mito de Gilberto Antolínez»,⁴ una de las versiones más populares sobre la historia de esta figura, María Lionza fue una joven india que cayó en un lago y se convirtió en serpiente; luego creció sin cesar hasta acabar estallando y, de su cuerpo sin vida, surgió el actual territorio venezolano. Otros relatos describen a María Lionza como una hacendada blanca que poseía grandes cantidades de dinero. Y también muchas leyendas definen a la diosa como una mujer mestiza o incluso negra. Esa

4. Gilberto Antolínez (Cocorotico, 1908 – Caracas, 1998) fue uno de los grandes pioneros del folclorismo y del indigenismo en Venezuela. Escritor, periodista y pintor, realizó numerosos estudios de etnolingüística y mitología comparada. Publicó en vida un solo libro, *Hacia el indio y su mundo* (1996), dejando inédita una inmensa obra que poco a poco está viendo la luz gracias especialmente al trabajo del editor Orlando Barreto.

pluralidad de visiones sobre el personaje es perfectamente constatable también en el ámbito estético. Existen incontables imágenes —religiosas, artísticas o comerciales— que representan a la diosa de formas muy variadas, aparentemente contradictorias entre sí (Canals, 2010a). Un análisis comparativo de esta diversidad pone de manifiesto que la figura de María Lionza contiene tres pluralidades distintas: una étnica —se la representa como una mujer india, blanca, mestiza o negra—; una moral —a veces es bondadosa y otras, maléfica— y, finalmente, una en relación con su feminidad —en algunos casos posee una gran carga erótica y en otros se trata de una mujer madura sin una belleza física particular—. Entre esta disparidad de representaciones destacan dos imágenes de María Lionza especialmente populares: la primera la presenta como una india desnuda cabalgando encima de una danta o tapir y la segunda evoca la divinidad como una reina mestiza o blanca, pulcramente vestida con pendientes y collares, y con una rosa en la mano izquierda. Ambas representaciones se popularizaron durante la década de 1950, cuando María Lionza se convirtió en un símbolo de la nación venezolana y desempeñó un rol central en el llamado «Nuevo Ideal Nacional» del presidente Pérez Jiménez.⁵

Modelos de representación del indio

La corte india o indígena es una de las más importantes del culto a María Lionza. En ella encontramos tres modelos de re-

5. Militar de profesión, Marcos Evangelista Pérez Jiménez (Michelena, Venezuela, 1914 – Alcobendas, España, 2001) fue presidente de Venezuela desde 1952 hasta 1958. Su mandato se caracterizó por un ambicioso plan de infraestructuras y de atracción de capital extranjero que aparecía legitimado por un discurso nacionalista y pragmático que él mismo denominó «Nuevo Ideal Nacional». Fue inhabilitado para ejercer la política en Venezuela en 1968, a raíz de la primera enmienda llevada a cabo por los partidos Acción Democrática y Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI).

presentación del indio: el primero corresponde a la diosa María Lionza; el segundo, a las otras divinidades femeninas, y el tercero, a las masculinas. Dentro del culto a María Lionza los términos *indio* e *indígena* son a menudo intercambiables. A efectos de la exposición, y haciéndome eco de la terminología que se utiliza en Venezuela para esta cuestión, quisiera, sin embargo, precisar el sentido de cada una de estas palabras: mientras que *indio* remitirá en este artículo a la figura mítica, construcción urbana y criolla de una alteridad étnica y cultural; *indígena*, por su parte, hará referencia a los miembros de las comunidades, presentes o pasadas, autodenominadas o reconocidas como tales.

La imagen de María Lionza como indígena presenta una mujer desnuda montada en un tapir que levanta con ambos brazos la estructura ósea de una pelvis. Esta estatua monumental fue creada por el escultor Carlos Colina (1914-1976) en 1951 por encargo de Pérez Jiménez, quien buscaba convertir a María Lionza en un nuevo símbolo nacional. Ésta se prestaba especialmente bien a esta función simbólica: en primer lugar, al tratarse de una personaje mítico, y sobre todo plural, lo que la convertía en una figura suficientemente transversal para que la pudieran adorar individuos pertenecientes a diferentes clases sociales y de distintas procedencias étnicas. Por otro lado, hay que tener presente que el mito de María Lionza que se popularizó intencionalmente por aquel entonces se basaba en la relación consustancial entre la diosa y el territorio venezolano, un aspecto que encajaba perfectamente con el plan político de Pérez Jiménez, centrado en la exaltación del sentimiento patriótico nacional (Barreto, 1998).

Colina se inspiró en relatos y leyendas locales de la diosa yaracuyana para esculpir esta imagen monumental, que se situó en la autopista del Este, en una de las entradas de Caracas, y pronto se convirtió en un icono emblemático de la ciudad. Los creyentes del culto a María Lionza, por su parte, empezaron a realizar ofrendas a la estatua y a fabricar reproducciones de ésta en forma de estatuillas religiosas para situarlas en los

altares del culto: se dio un nuevo significado a la imagen artístico-monumental como imagen religiosa para su uso en ámbitos privados. Más allá de los avatares históricos de esta representación —que bascula a través del tiempo entre lo público y lo privado, lo artístico y lo sagrado, la institucionalización y el desafío a la misma—, lo que nos interesa aquí resaltar es que esa imagen de María Lionza, que se convirtió en una representación canónica del indígena venezolano, es una construcción criolla sobre lo indígena. Colina no era, en efecto, un escultor indígena: nacido y formado en Caracas, muy influenciado por el arte clásico europeo, participó activamente en los círculos culturales de un selecto grupo de intelectuales criollos que a partir de la década de 1940 comenzaron a reivindicar el legado indígena de la nación. Pese a estar ligado a este indigenismo urbano e ilustrado, Colina quiso tener un contacto directo con las comunidades indígenas de Venezuela, junto a las que vivió durante ocho años. La imagen de María Lionza es resultado de este bagaje intelectual y personal: hecha desde el mundo criollo y para él, concebida a partir de los cánones estéticos de la escultura clásica europea, incorpora sin embargo algunos elementos simbólicos indígenas como el tapir o la serpiente. Con ella se pretendía ante todo evocar el pasado indígena de la nación, el legado que dejaron los pueblos «originarios». Claro está, sin embargo, que, tratándose de una diosa, este pasado aparecía evocado como algo mítico, suprahistórico. En la esfera pública, lo indígena quedaba pues relegado al mundo del mito, de la leyenda, de la ficción. En cambio, en la esfera legislativa, se tendía hacia una equiparación entre el indígena y el campesino, minimizando así las particularidades de cada uno. Si este carácter mítico de María Lionza se reforzó desde el estado por parte de Pérez Jiménez, fue porque éste deseaba fundamentar su discurso patriótico sobre la nueva identidad venezolana a partir de la idea de una pretérita unidad territorial que se remontaba hasta tiempos inmemorables. La imagen de María Lionza como una india desnuda encima de una danta se encuentra todavía muy presente en la

sociedad venezolana. La encontramos en el culto, en los *souvenirs* y en el espacio público, como mostraré al final de este artículo.

La corte india alberga un gran número de divinidades femeninas, entre las cuales cabe destacar a la India Rosa, la India Tibisay, la India Yara y la India Mara.⁶ Dentro del culto, encontramos las imágenes de estas diosas esencialmente en forma de estatuillas religiosas, de estampas y de todo tipo de material esotérico (jabones, colonias, velones...). Fuera del culto, las imágenes de estas indias se hallan en plazas públicas bajo la forma de estatuas monumentales o en objetos de la iconografía popular como carteles, camisetas o libros juveniles. En este modelo representativo, la india es evocada como una mujer joven, de gran belleza física, vestida a la manera de los indios de los cómics o los wésterns americanos. Además, las representantes de la corte india mantendrían un lazo especial con ciertos elementos naturales como los animales, la selva o las montañas, y especialmente con el medio acuático (ríos, lagunas y cascadas). Nos encontramos aquí frente a una visión romántica y exotizante de la indígena americana, con nulo rigor histórico o etnográfico, una suerte de plasmación de un sueño erótico criollo mezclado con influencias cinematográficas que para nada pretende representar a las indígenas «reales» (aunque, como veremos, esta imagen se haya utilizado, dentro del culto, para remitirse a ellas).

Este modelo icónico de la indígena mítica, tan presente en el culto a María Lionza, tiene su origen en los cánones estéticos popularizados a partir de la década de 1940 por toda Venezuela, cuando se realizó una reinención de la figura del indígena como símbolo patrio. Se trata de un modelo representativo que ha calado fuertemente en el imaginario de la población mesti-

6. Algunos creyentes consideran que María Lionza, cuando es representada como una india encima de una danta, constituye un miembro más de la corte india. Esta opinión, sin embargo, no es compartida por muchos adeptos, que sitúan María Lionza fuera de la lógica de las cortes, en un estatus superior.

za y urbana venezolana, históricamente desconectada de las comunidades indígenas, muy influenciada por el mundo de las mises, las telenovelas y el cine estadounidense y para quien la belleza física, concebida a partir de un canon estético de raíz claramente occidental, tiene un inequívoco rango de valor social. Su popularidad es tan abrumadora que ha terminado causando entre la población criolla una suerte de inversión entre realidad y ficción, entre india mítica e indígena real. Al preguntarle por la belleza de la mujer venezolana, un practicante caraqueño del culto a María Lionza me dijo: «Las mujeres más bonitas son las indias, pero no las que tenemos ahora —las que están en Mérida, y que son bajitas, gorditas y con los ojos chiquitos—, sino las de *antes*, como Tibisay o India Rosa». La afirmación resulta reveladora, pues establece una comparación —y, en consecuencia, una relativa equiparación— entre dos modelos femeninos completamente opuestos: por un lado, una india mítica, que habitaba en un «antes» suprahistórico, y, por otro, la indígena real, contemporánea de la modernidad venezolana. La relación que se establece entre ambos términos pone de manifiesto cómo la indígena todavía se piensa y se juzga tomando como referencia un mito sobre esta población creado históricamente por los mestizos.

El tercer modelo de representación del indígena en el culto a María Lionza corresponde a las divinidades masculinas. Este grupo lo forman caciques como Guacaipuro, Terepaima, Murachí o Tamanaco, quienes habrían luchado contra los españoles por la defensa de su territorio durante la colonización (imagen de la pág. 238). Aquí, el indio se vincula esencialmente a la fuerza física y al «arte» de la guerra. Fuera del ámbito del culto, encontramos numerosas esculturas de estos caciques en plazas y calles de Venezuela, además de referencias a ellos en libros de historia y cuentos infantiles. La relación de estas divinidades con el territorio venezolano y con su defensa es aquí el punto clave, pues los caciques indios son definidos como los habitantes «autóctonos» y «originarios» del país. El relato histórico oficial sobre estos indígenas que se ha ve-

nido construyendo y que ha calado en el culto a María Lionza y en la población en general se basa en la idea de que ellos han estado «desde siempre» en Venezuela. El primer aspecto a destacar es que su tiempo aparece definido como algo de carácter mítico, y no solamente porque se diga que han estado allí desde siempre, sino porque se hace suponer que siempre han vivido «de la misma manera». Desde esta perspectiva, ya superada por la historiografía, los indios permanecerían sin cambio ni transformación alguna, habitantes de esta suerte de tiempo sin tiempo que es la eternidad. La entrada del indio en la historia se daría a partir del contacto con los españoles y tendría un carácter corto y doloroso, marcado por la lucha y la guerra, que terminaría con su aniquilación y que abriría las puertas a su construcción en forma de mito nacional por medio de la memoria y la acción política. El segundo aspecto que quisiera subrayar es que los caciques aparecen como de-



fensores de Venezuela, incluso antes de que existiera como Estado. Esta especie de contradicción pretende «naturalizar» las fronteras del Estado anclándolas en un mapa étnico y cultural que lo precede.

El indio y las cortes

Hasta aquí he analizado al indio mítico de forma relativamente aislada. Lo que me propongo en este apartado es estudiarlo a partir de los vínculos que los creyentes le atribuyen con los otros espíritus del panteón del culto a María Lionza. Las relaciones de los indios con los miembros de la corte africana, católica o militar resultan significativas, pues ponen en evidencia la posición que se reserva al indio mítico —y, por derivación, al indígena «real»— dentro de la estructura de la sociedad venezolana. De nuevo aquí el método utilizado será el del análisis de las imágenes religiosas y los altares, una suerte de materialización de los referentes simbólicos de los creyentes del culto.

Uno de los iconos que permite captar con más claridad la situación del indio en relación con las otras divinidades es la estampa de *Las tres potencias* (imagen de la pág. 240), la cual se popularizó a partir de la década de 1940, en pleno apogeo del debate sobre los orígenes y los fundamentos de la identidad venezolana. La imagen, conocida también como la estampa de *Las tres razas*, evoca el triple origen étnico y cultural de la nación: el pasado indígena (representado por el Indio Guacaipuro, a la derecha), la presencia africana (encarnada por el Negro Felipe, situado a la izquierda) y el legado español (simbolizado por la Reina María Lionza, ubicada en el centro). El conjunto de estas tres divinidades suele ser definido por los propios creyentes como la «Santísima Trinidad venezolana». El paralelismo de esta expresión con la teología católica resulta evidente, pero sería un error equiparar la naturaleza del lazo que une a Padre, Hijo y Espíritu Santo en el catolicismo con las caracte-



rísticas de la unión que vincula a María Lionza, el Indio Guacaipuro y El Negro Felipe, en la imagen de *Las tres potencias*. El núcleo del misterio católico de la Santísima Trinidad reside en la consustancialidad e interdependencia de los tres seres que lo forman, es decir, en el hecho de que Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyan una unidad en la multiplicidad, que sean tres y el mismo a la vez. Por el contrario, el vínculo entre María Lionza, el Negro Felipe y el Indio Guacaipuro no es de orden metafísico —las tres figuras son netamente distinguibles y en ningún caso se efectúa una identificación entre ellas—, sino más bien político. Entre ellos hay un acuerdo, un pacto, una alianza estratégica; este hecho da al ideal de *Las tres potencias* un valor a la vez descriptivo y prescriptivo: representan a la vez lo que Venezuela es —el resultado del encuentro entre la tradición indígena, la cultura africana y la presencia europea— y, a la vez, lo que debería ser, a saber: un país basado en la armonía y el entendimiento entre todos los venezolanos, independientemente de su origen y pertenencia étnica.

En la estampa canónica de *Las tres potencias*, la figura de Guacaipuro presenta algunas singularidades muy reveladoras de la concepción del indio mítico. Por ejemplo: a diferencia de

María Lionza y del Negro Felipe, Guacaipuro es el único de los tres que no mira al frente, sino que lo hace, por el contrario, hacia su derecha. Este detalle puede parecer anecdótico, pero significativamente es uno de los elementos comunes en todas las versiones que he podido observar de esta estampa. La mirada perdida del indio aísla al personaje al imposibilitar el contacto visual del espectador con él: queda así ensimismado, relegado a un ámbito con el que no podemos comunicar. Por otro lado, la expresión grave y amenazadora de su mirada deja entrever el carácter bélico y agresivo del personaje. En las versiones más recientes de la estampa, los rasgos guerreros del personaje se explicitan aún más con el añadido del arco y la flecha. Finalmente, la vestimenta de Guacaipuro (con las plumas, la cinta en la frente y el torso al descubierto) hace de él un personaje rústico, selvático, ancestral. El indio se representa, pues, bajo el estigma del primitivismo y del salvajismo, dos rasgos que se vuelven si cabe todavía más evidentes al comparar al cacique con la figura del Negro Felipe, cuya imagen es la de un militar inteligente y cerebral, perfectamente integrado en el mundo civil y moderno. De ahí que muchos creyentes afirmen que Guacaipuro y el Negro Felipe no se llevan bien y que, en general, exista muy poca relación entre la corte indígena y la africana.

El análisis de los altares también permite entender la relación del indio con las otras divinidades. La imagen inferior fue tomada en una casa de culto de Maracaibo. En ella vemos un



altar con divinidades católicas y africanas, así como varios elementos propios de la santería (como los siete vasos de agua), pero sorprendentemente no hay rastro alguno de los dioses indios. Al preguntarles por esta cuestión, los creyentes responsables de este altar me dijeron que los dioses indios no «se mezclaban» demasiado bien ni con las divinidades blancas ni con las negras, pues constituían un grupo parcialmente diferenciado. Su especificidad cultural, lingüística y temporal (pues pertenecen a otro tiempo), así como su carácter terco, limitarían, según ellos, su capacidad de establecer lazos con otras divinidades. Este relativo aislamiento de la corte india no ocurre, por ejemplo, con los dioses de la corte africana, los cuales están fuertemente conectados con las divinidades católicas —y, en consecuencia, con el mundo blanco y europeo— gracias a una lógica de identificaciones entre unas y otras, introducida en el culto por la santería cubana, mediante el correlato católico de las divinidades más relevantes del panteón yoruba.⁷ Otras mantienen lazos privilegiados con los representantes de distintas cortes, sin llegar por ello al sistema de asociaciones e identificaciones que caracteriza el vínculo entre africanos y católicos. Los militares, por ejemplo, se hallan cerca de los políticos; los chamarreros de los médicos y los malandros de los vikingos. Nada similar sucede con la corte india, cuyos integrantes no acostumbran a tejer lazos con los miembros de otras familias espirituales.

Relegados a una relativa otredad, y a pesar de ser valorados por su fuerza, su belleza física y su contribución a la creación de la nación venezolana, los dioses indios viven aislados dentro del culto a María Lionza. Por lo que a las divinidades masculinas se refiere, su actitud manifiestamente bélica y su naturaleza sal-

7. Las asociaciones entre las siete potencias africanas del panteón yoruba y las divinidades católicas son las siguientes: Obatalá-Virgen de las Mercedes, Elegguá-Santo Niño de Atocha, Changó-Santa Bárbara, Oggún-San Pedro, Orunlá-San Francisco de Asís, Yemayá-Virgen de Regla y Ochún-Virgen de la Caridad del Cobre.

vaje y primitiva les incapacita para establecer puentes estables con los dioses representantes del mundo criollo. En cuanto a las deidades femeninas, su poder se utiliza en el culto para ganar belleza y atractivo físicos, y raramente se les invoca cuando hay que abordar durante los rituales cuestiones políticas o sociales. Su ámbito de actuación no es el de lo social y lo racional, sino más bien el de lo corporal, lo físico y lo sensitivo.

Dioses indios en la revolución bolivariana

El actual gobierno de Venezuela ha puesto la cuestión indígena en el centro del debate político. Desde la aprobación en 1999 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, el gobierno de Chávez se ha presentado ante la sociedad como el primero preocupado verdaderamente en Venezuela por el indígena «real» —y no únicamente por la glorificación de un indio mítico— y ha iniciado, con más o menos acierto y continuidad, un conjunto de iniciativas orientadas hacia el reconocimiento y la visibilización de la población indígena del país. Pero ¿hasta qué punto la política indigenista de Chávez se opone a esta concepción del indio mítico que se ha ido forjando desde la década de 1940? ¿Qué papel juegan las imágenes de los caciques indios en todo el proceso de la revolución bolivariana? ¿Cuáles son las relaciones (si las hay) entre estas políticas indigenistas y el culto a María Lionza? Éstas son algunas de las cuestiones que abordaré en la última parte de este artículo. Basándome en varios ejemplos etnográficos y en el estudio de la iconografía gubernamental, mostraré cómo, en el actual discurso político venezolano, no existe tanto una ruptura con este paradigma del indio mítico como más bien una voluntad de concreción fáctica del mismo, encaminada a conciliar mito e historia, presente y pasado, indio e indígena. La prueba más evidente de ello es que el programa orientado a la actuación en comunidades indígenas lleva precisamente el nombre del indio mítico por excelencia: el del cacique Guacaipuro.

El 8 de diciembre de 2001, en un gesto sin precedentes, y como muestra del giro indigenista del gobierno de Chávez, el presidente venezolano decide introducir de manera simbólica los restos del cacique Guacaipuro en el Panteón Nacional, asignándoles un espacio junto a los próceres de Venezuela encabezados por Simón Bolívar, el Libertador. La medida fue presentada como un acto de reconocimiento al legado indígena de la nación, como un gesto de restitución de la injusticia histórica perpetrada contra los pueblos autóctonos. Frente a la ausencia de restos personales del cacique Guacaipuro, se optó por situar encima del pedestal un recipiente de barro con una lanza encima para evocar así la lucha heroica del gran jefe indio por su territorio. Con su entrada en el Panteón Nacional, compartiendo espacio con ilustres intelectuales y expresidentes venezolanos, Guacaipuro veía reforzada su dimensión histórica, sin perder por ello ningún de los elementos distintivos que lo habían constituido históricamente como mito. El texto que fue esculpido en la placa del pedestal del gran cacique es, en este sentido, de lo más esclarecedor:

A Guacaipuro, como símbolo representativo de los pueblos y caciques de la resistencia. En reconocimiento a los primeros poblamientos como lo más antiguo, constante y específico del país y del continente en todo su devenir histórico. Y por su innegable aporte a la formación de nuestra nacionalidad.

En este texto, Guacaipuro es evocado, en primer lugar, como «símbolo» e insignia de todo un conjunto de «pueblos» indígenas marcados por la «resistencia» ante los españoles. El período indígena se alaba aquí como un episodio bélico esencial de la historia venezolana. Por otro lado, cabe precisar que el término *resistencia*, que aparece ya en la primera frase, representa un *leitmotiv* del discurso del presidente Chávez. Por ejemplo: en 2002 el presidente venezolano decretó que la fecha del 12 octubre dejase de llamarse Día de la Raza para denominarse Día de la Resistencia Indígena, un cambio que pretendía

dejar de enaltecer nombres de conquistadores como el de Cristóbal Colón para pasar a rendir homenaje a figuras como el propio cacique Guacaipuro, recordadas por su determinación ante el imperio español. Es también bajo el lema de la resistencia que el mandatario invita reiteradamente a la población a oponerse a las políticas «imperialistas» del gobierno americano, así como a los ataques financieros del «capitalismo liberal». De hecho, ambas resistencias aparecen en el discurso de Chávez estrechamente unidas; es más, como si participasen en una misma lógica de contestación hacia un opresor extranjero.

Pero regresamos al texto de la tumba de Guacaipuro. En él vemos cómo estos «primeros poblamientos» indígenas se definen como «lo más antiguo, constante y específico del país». Al definir estos grupos como «primeros» y «antiguos» —sin más precisión temporal— se dota a estos pueblos de esta dimensión mítica a la que ya me he referido anteriormente. Con la irrupción de los españoles y luego de todo el mundo occidental, el indio entraría en la historia: es decir, se vería expuesto al cambio, a la novedad, al intercambio de bienes materiales y simbólicos con otros pueblos. Pero se entiende que este cambio ha sido limitado, puesto que el texto deja muy claro que si algo define al indígena es precisamente su «constancia». Es cierto que no se especifica cuáles son los elementos indígenas que ha persistido a lo largo del tiempo —si su sangre, su cultura, su lucha u otros— ni si estos que presumiblemente se mantienen lo hacen únicamente entre la actual población indígena o también a través de la población mestiza que mayoritariamente los habría «absorbido». Esta ambigüedad es sin duda intencionada y se utilizará reiteradamente en el discurso «guacaipurista»⁸ para equiparar el indio de ayer al indígena de hoy, la lucha de Guacaipuro con la de Chávez, la resistencia del indio como ejemplo de la que

8. Fernando Angosto define el guacaipurismo como una parte capital del proyecto chavista que puede entenderse como una «fuente de producción simbólica y discursiva en la que la cuestión indígena se une con la de las desigualdades de clase» (Angosto, 2008: 14-26).

debe presentar el venezolano frente a la influencia del americanismo cultural.

El final del texto tiene un tono marcadamente hegeliano, con el uso de la noción de «devenir histórico». Nada hay de sorprendente en ello si pensamos que ya la propia filosofía de la historia de Hegel constituye un esfuerzo para sintetizar, bajo el paradigma de la dialéctica, mito e historia, permanencia y cambio, diferencia e identidad. Es fácil pensar que el actual gobierno venezolano, de forma más o menos consciente y salvando las distancias, se conciba a sí mismo en términos similares a los de Hegel, es decir, como un ente donde se sintetizan y superan todas las contradicciones acaecidas a lo largo de la historia. El advenimiento del Estado constituiría así un regreso al origen, una reactualización de la unidad perdida, una superación definitiva de la lucha entre contrarios que pondría fin al proceso histórico, cerrando por consiguiente toda posibilidad de una eventual transformación significativa de la estructura política y social.

El análisis de la iconografía utilizada activamente por el gobierno venezolano para la Misión Guacaipuro —el buque estandarte de su política indigenista actual— permite comprender mejor el rol de lo indígena en la actual política del país. La Misión Guacaipuro es una iniciativa lanzada en 2003 por el gobierno nacional cuyo objetivo es fortalecer social, política y económicamente a todas las etnias que viven en el territorio venezolano. Al ser un programa dirigido a las comunidades indígenas, no deja de ser revelador que se establezca como elemento simbólico de referencia al indio mítico por antonomasia, cuya glorificación por parte de anteriores gobiernos ha servido, durante muchos años, para ignorar a las etnias a quienes ahora se pretende precisamente respaldar.

En el cartel promocional de la misión, el indio Guacaipuro aparece de pie, avanzando con la pierna izquierda con paso decidido y contundente (imagen de la pág. 247). Con la mano derecha levanta un hacha y con la izquierda sostiene una lanza, dos elementos que subrayan el carácter agresivo y bélico del



personaje. El uso del término *misión*, habitual en la terminología de la revolución bolivariana, explicita el carácter religioso-militar de la empresa. En algunas versiones de esta imagen, el acento de la palabra «misión» aparece con los colores de la bandera nacional, lo que pretende evocar el lazo indisoluble entre el pasado (mítico) que el indio representa y la actual nación venezolana. Detrás de la figura de Guacaipuro, observamos una serie de jeroglíficos, cenefas y dibujos que parecen evocar tiempos ancestrales, a los que pertenecería el personaje y su lucha. Así pues, las relaciones evocadas entre pasado mítico y el presente histórico constituyen al indígena actual como una suerte de heredero del indio de ayer y a los principios del indigenismo actual como una especie de ajuste de cuentas histórico de la lucha de los indígenas del siglo xv, elevados a la categoría de mito.

La relación entre Guacaipuro y la nación venezolana que se manifiesta en algunos carteles de la misión mediante la introducción de los colores de la bandera nacional no es una característica exclusiva de la iconografía oficial. En el culto a María Lionza, por ejemplo, está registrada desde hace tiempo, aunque es probable que, debido a la influencia del discurso chavis-

ta, dicha conexión se haya amplificado aún más. La imagen inferior, tomada en la montaña de Sorte, muestra una estatua de *Las tres potencias* en la que el Indio Guacaipuro lleva una cinta con los colores de la bandera venezolana en la frente. Y es que el culto a María Lionza y el discurso oficial coinciden en reconocer al indio como el representante paradigmático y fundacional de la «venezolanidad».

El discurso que vincula los «primeros poblamientos» indígenas con la especificidad de la nación venezolana puede parecer contradictorio con el relato de las tres potencias, también presente en el culto a María Lionza y en el poder político, según el cual la génesis de la identidad del país debería hallarse en la «hibridación» entre indios, africanos y europeos resultante del proceso de la Conquista. De hecho, ambos discursos sobre el origen de la nación —el indígena y el mestizo— coexisten sin aparente contradicción tanto en el interior del culto como fuera de él. En el culto, esta coexistencia se ejemplifica con la doble iconografía de María Lionza, representada como mestiza y



como indígena, aunque, entre la población mestiza estos dos relatos fundacionales no tienen exactamente el mismo valor. Mientras que la narración sobre la especificidad india de la población venezolana tiene una naturaleza esencialmente metafórica —sólo así puede funcionar entre la población urbana criolla o las comunidades descendientes de africanos—, el relato sobre el mestizaje tiene más bien un rango de explicación sociológica.

Quiero presentar dos casos etnográficos más, antes de dar la voz a dioses y creyentes. Con la intención de reconocer el pasado indígena y el culto a María Lionza —largo tiempo perseguido por la justicia estatal— se procedió en junio de 2006 a la colocación de una réplica de la estatua de Colina que representa a María Lionza como una indígena desnuda encima de un tapir en la entrada de Chivacoa, una localidad cercana a la montaña de Sorte. Estaban convocados al acto representantes del poder político, periodistas de televisión, radio y prensa escrita, así como personalidades vinculadas al culto de María Lionza. El público que asistió fue numeroso, y varias compañías de teatro y danza hicieron representaciones inspiradas en la diosa para animar el evento. Cerca de la estatua —de nuevo condenada a vivir en medio de una gran avenida, rodeada de coches— se construyó un escenario por el que pasaron representantes políticos pronunciando largos parlamentos de alabanza al culto y a su diosa. Luego se otorgaron diplomas de reconocimiento a algunos médiums del culto, minuciosamente escogidos, quienes no dejaron de agradecer en público los gestos de apoyo mostrados por la clase política.

Un primer aspecto a subrayar es el carácter «patrimonializador» del evento: al glorificar la estatua y el culto, al definirlos de una determinada forma y al declararlos bien nacional, se dio un paso hacia la normativización del culto y la creación de un corpus de mitos y prácticas «correctas» que merecen ser conservadas. De ahí que la mayoría de los asistentes vinculados al culto con quienes pude hablar tuvieran una actitud bastante escéptica e incluso decididamente desconfiada hacia las palabras de

los representantes políticos. Históricamente, el culto siempre ha mostrado una cierta reticencia con los intentos por parte del gobierno o de otros actores sociales de institucionalizarlo, dotándolo así de una ortodoxia tanto a los niveles del relato mítico, las imágenes religiosas o la prácticas rituales. Sin embargo, cabe esperar que los procesos de patrimonialización vayan a más. De hecho, ya está en marcha una petición para que el mito y el culto de María Lionza sean declarados Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la Unesco. Con esta petición, el culto se sitúa en una arena global, compitiendo con otras manifestaciones religiosas para obtener un reconocimiento que pueda aportar al país notoriedad, turismo y prestigio intelectual.

La segunda observación que quisiera hacer en relación con la inauguración de la réplica de la estatua de Alejandro Colina en Chivacoa se refiere a la tensión existente dentro del culto entre el ámbito urbano y el selvático. En todos los mitos y leyendas donde a María Lionza se la describe como una mujer indígena aparece relacionada con la selva o la montaña de Sorte. Sin embargo, lo que popularizó la representación canónica de la diosa como indígena —y contribuyó a fortalecer la imagen de una naturaleza tropical virgen y abundante, núcleo de fuerzas ocultas y animales maravillosos— fue la estatua de Colina, que se ubicó en una de las autopistas más caóticas y con mayor circulación de Caracas. Resulta además revelador que el día en que se inauguró una réplica de la estatua de María Lionza frente a la montaña de Sorte algunos creyentes asistieran al acto con pancartas saludando a María Lionza y deseándole un feliz regreso «a su casa». Curioso retorno, pues la estatua de María Lionza se ubicaba en un sitio donde nunca había estado antes (si no tomamos en cuenta, obviamente, la multitud de réplicas en forma de estatuilla religiosa que desde hace décadas se utilizan en los rituales). En resumen: la imagen de Colina es urbana y evoca un contexto no urbano imaginado desde la ciudad. Algo análogo sucede en el culto en relación con la cuestión indígena, pues éste, siendo un culto inequívocamente mestizo, está basado, sin embargo, en un dis-

curso sobre lo indígena en cuya elaboración los indígenas reales no han tenido participación alguna.

Dioses indios y creyentes mestizos

Hasta aquí me he referido esencialmente a las imágenes religiosas y a los discursos y símbolos institucionales para analizar la representación del indio dentro del culto de María Lionza y el marco del llamado discurso guacaipurista del gobierno de Chávez. Antes de terminar este texto, quisiera remitirme, aunque brevemente, a la opinión que suscita entre dioses y creyentes la cuestión de la pertenencia indígena del culto a María Lionza y de la representación del indio.

Empecemos por los dioses: ¿está Guacaipuro de acuerdo con el guacaipurismo? Esta pregunta puede parecer, a primera vista, un sinsentido. Sin embargo, debemos tener presente que, dentro de la dinámica del culto, resulta muy corriente que los dioses «bajen» dentro del cuerpo de los médiums y, a través de éstos, hablen del presente y del pasado de la nación. Yo tuve la ocasión de ver durante mi trabajo de campo cómo, a lo largo de una ceremonia con rituales de posesión, el espíritu de Simón Bolívar bajaba al cuerpo de un médium y hablaba sobre el gobierno de Hugo Chávez. Se trata de un hecho realmente fascinante, sobre todo si tenemos en cuenta que es habitualmente Chávez quien habla de Bolívar, presentándose como su heredero intelectual e histórico. El culto se convierte así un espacio esencialmente político que muestra con toda claridad la relación dialéctica que ha mantenido el culto con los estamentos de poder que históricamente lo han ignorado y perseguido. Asimismo, en el culto es frecuente que los espíritus indios bajen y hablen sobre los avatares de la Conquista o incluso sobre la situación actual del país. Es habitual, por ejemplo, que el gran cacique Guacaipuro hable del sufrimiento que padecieron los indígenas durante la Conquista española. La lección va generalmente dirigida a los más pequeños, quienes aprenden la his-

toria de los perdedores por boca de quienes la vivieron y la sufrieron. A través de la posesión, el culto da la posibilidad al pasado de responder al presente, a los muertos de dirigirse a los vivos, al mito de reintegrarse en la historia.

¿Y qué dice, por ejemplo, Guacaipuro, o las otras divinidades masculinas, cuando bajan durante una sesión de trace? La palabra del indio, al menos como yo la percibí durante mi trabajo de campo, fue siempre un grito a la vez de lamento y de rabia, un discurso subversivo e inconformista sobre el trato —presente o pasado— hacia los indios. En el caso de las divinidades masculinas, el lamento suele ir acompañado por una glorificación de la fuerza y el coraje indios, y, en el caso de la mujeres, por algún comentario juguetón de carácter sexual. Sólo en una ocasión recuerdo haber oído a un espíritu indio mencionar los avances que se están haciendo con el gobierno actual al reconocimiento del pasado y del presente indígena de Venezuela. Sin embargo, esto se vio rápidamente sustituido por una oda a los indígenas vencidos y una alabanza de su fuerza física.

Esta indiferencia o incluso desconfianza de los dioses indios hacia el gobierno actual no debe sorprender a nadie. La resistencia y oposición que profesan los caciques va más allá de las conjeturas del gobierno político del momento: es un rechazo a toda tentativa de utilizarlos, institucionalizarlos o «patrimonializarlos». De hecho, resultaría inconcebible que, después de tantos años subrayando el aspecto bélico, salvaje e irreductible del indio, ahora, y debido a unos procesos de reapropiación de esta figura por el Estado, éste cambiara su posición y dejara de presentarse como un frente de resistencia para unirse sin más a las estructuras oficiales del poder político. Al fin y al cabo, la desconfianza manifiesta de los indios hacia el poder es del todo coherente con la de los mismos practicantes del culto, tradicionalmente reacios a toda legislación que pretendiera introducir una norma ritual y un control sobre sus ceremonias.

Pasamos ahora a los creyentes. ¿Qué dicen ellos acerca de la conexión del culto de María Lionza con el mundo indígena? La mayoría de los creyentes con quien tuve ocasión de hablar du-

rante mi trabajo de campo (2005-2007) reconocen la importancia del pasado indígena en el culto, aceptando sin embargo que en la formación del mismo lo africano y lo español, así como el espiritismo de Alan Kardec, tuvieron un papel igualmente decisivo. De hecho, muchos creyentes admiten que el culto que ellos practican es «sincrético». Es a partir de las lecturas que los propios creyentes han hecho de la bibliografía antropológica escrita sobre el culto que este vocablo ha pasado a formar parte del lenguaje corriente del mismo. Sin embargo, la afirmación por parte de los creyentes de que su religión es sincrética no significa que éstos crean que es «impura», «híbrida» o, mucho menos, «ilegítima» (como ciertas corrientes antropológicas de carácter esencialista o culturalista defendieron en su momento). Al contrario, para ellos, su sincretismo significa, sencillamente, que la religión es más universal y completa, y, por lo tanto, más efectiva si cabe, pues se trata un culto que habría sabido reunir y armonizar diferentes sistemas religiosos (el yoruba, el católico, el indígena...) que, erróneamente, se habrían concebido durante muchos años como heterogéneos. Se trata de un caso paradigmático de retorno y reapropiación del saber antropológico, que sin duda se da, de una u otra forma, en muchos otros contextos y que debe ser objeto de análisis para la antropología contemporánea.

El indio y el indígena: encuentros y desencuentros

Una primera lectura de la tensión entre indio e indígena podría hacernos pensar que el mito sobre el primero, con todas las representaciones plásticas que lo acompañan, ha actuado únicamente como una suerte de discurso de alienación entre la población mestiza, que se ha pasado años venerando una ficción impuesta originariamente desde arriba con el complementario menosprecio hacia su propia realidad indígena local. Como hemos visto con el testimonio sobre la belleza de la mujer india

y la supuesta fealdad de las indígenas «chiquitas» de Mérida, esto es en gran medida cierto a nivel sociológico. También lo es en el ámbito político: durante décadas se ha glorificado a los indios ancestrales olvidando los derechos de una población indígena que se encontraba cada vez más mermada, a raíz principalmente del contacto con la población criolla y del impacto de las industrias extractoras de recursos naturales. Sin embargo, no habría que convertirla en una afirmación de carácter absoluto. El culto de María Lionza es la prueba de que a través del indio mítico se ha forjado una memoria y un discurso políticos que aceptaba como último destinatario al indígena real y que de hecho ha servido, a menudo, para evocarlo. Esto se hace patente, por ejemplo, en las comentarios de los creyentes frente a los altares donde abundan las estatuillas de dioses indios. Al hablar de éstos, es frecuente que se haga alusión a los indígenas de hoy como lejanos herederos de aquellos indios ancestrales. El hecho de situar al indio al lado de los grandes símbolos nacionales y de las divinidades más respetadas ha permitido mantener en la memoria la indisolubilidad entre lo indio (o indígena) y la identidad venezolana contemporánea, un lazo que ha facilitado la reactivación y popularización, bajo el gobierno de Chávez, de un discurso basado en la necesidad de la aplicación de políticas indigenistas. Sin embargo, el ejemplo más claro de ello son las ceremonias de rituales de posesión, donde a menudo bajan los espíritus indios y hablan por boca de los «materias». A lo largo de la ceremonia de posesión a la que asistí, el cacique Guacaipuro hizo referencia a los indígenas actuales de Venezuela como herederos históricos de aquella situación y destacó la deuda que toda la población tenía con ellos.

Sea como fuere, el culto a María Lionza ofrece al pasado mítico la posibilidad de hacerse presente —en el doble sentido de esta palabra, es decir, como presencia directa y como actualización histórica— ofreciendo a la comunidad de creyentes una experiencia que, desde nuestra perspectiva, podríamos definir a la vez de histórica y de etnográfica.

Conclusiones

Se pueden sacar varias conclusiones de este análisis sobre la representación del indio mítico en el culto de María Lionza. La primera es de carácter metodológico y se refiere al interés del estudio de las imágenes en el campo de la antropología. Esta investigación sobre la imagen del indio muestra la pertinencia de una etnografía de los procesos religiosos que tenga en cuenta ejemplos de cultura material como los altares, los carteles institucionales, el arte popular o las imágenes sacadas de internet. Si este análisis iconográfico resulta significativo es porque las imágenes vehiculan una serie de discursos políticos y dan cuenta de un conjunto de procesos sociales que difícilmente se pueden observar en otros medios. Sin embargo, para que este análisis sea significativo antropológicamente, éstas deben interpretarse en función del contexto donde se hallan, es decir, teniendo en cuenta el marco de relaciones sociales en el que adquieren sentido y función.

Una primera conclusión teórica que podríamos avanzar es que el indio mítico, en su versión masculina o femenina, es una figura transversal que no pertenece exclusivamente a ningún sector social en particular de la sociedad venezolana. Imagen popularizada a partir de la década de 1940 por un gobierno profundamente nacionalista en concordancia con una clase intelectual no indígena que buscaba crear nuevos símbolos identitarios capaces de llegar a todo el territorio, la figura del indio fue enseguida absorbida por la población criolla e introducida dentro del culto de María Lionza mediante la corte indígena. En este primer momento, el indio mítico, como producto creado por el poder político y la elite cultural urbana, contribuyó al olvido del indígena real. La población urbana y mestiza se sentían más fácilmente identificadas con este indio empapado de romanticismo y portador de valores como la belleza física o el coraje guerrero que con un indígena real que durante décadas había vivido bajo un severo olvido. Pero la oposición entre am-

bos se vería pronto matizada a nivel precisamente de la religiosidad popular. El fenómeno del trance ha jugado aquí un papel decisivo, pues en la posesión el Indio abandona el tiempo mítico y, momentáneamente, se hace real, por lo que puede intervenir en el presente histórico y opinar sobre él. Así pues, y aunque sea de forma precaria e intermitente, el indio mítico mantuvo, a nivel popular, una conexión mínima con los pueblos indígenas. Y es precisamente sobre esta conexión que se basa parte del discurso indigenista del actual gobierno venezolano, cuyo objetivo en esta materia es llevar a cabo un reconocimiento inédito de los pueblos indígenas, poniendo punto final a la situación de invisibilidad que han sufrido éstos hasta hace poco. Lo que resulta revelador es que para oponerse a este estado de los indígenas se recurra al símbolo de un indio mítico que antaño fue utilizado desde el poder político precisamente para potenciar dicha invisibilidad.

Según el discurso guacaipurista, lo indígena constituye pues la esencia de Venezuela: todo proceso de reconstrucción nacional pasará pues por la toma en consideración del componente indígena del país y por un reconocimiento de sus miembros. Ahora bien, la mezcla en el discurso político entre indio e indígena tiene sus riesgos, y el mayor de ellos sería ver en el indígena la posibilidad de una materialización histórica del indio mítico. Constituiría en efecto una carga excesiva para las etnias indígenas actuales convertirse en portadoras del relato del indio mítico y debiendo encarnar así los principios que le hicieron célebre, es decir: la resistencia bélica, el compromiso con la nación (y, por consiguiente, con el mundo mestizo y urbano) y el mantenimiento de una tradición supuestamente ancestral. Porque, si bien es innegable que parte de los problemas de las comunidades indígenas de hoy encuentran su origen en unas relaciones de dominación y explotación de las que han sido históricamente víctimas y que se remontan a los tiempos de la conquista, existen razones para someter a examen los posibles riesgos de convertir a los indígenas de hoy en la expresión contemporánea de un indio fruto de la imagina-

ción criolla, belicista y primitivo, ajeno a la modernidad y a la política.

En resumen, el indígena ha encontrado históricamente en el indio mítico a la vez su salvación y su desgracia: éste ha servido, aunque indirectamente, para mantener la memoria del indígena, pero, llegado el momento del reconocimiento político, parece que este último sólo puede alcanzar una verdadera legitimidad al precio de encarnar los valores de su antecesor ficcional. Cabe desear que el indígena pueda deshacerse del mito impuesto para hacer lo que nunca pudo lograr el cacique vencido, a saber: escribir su propia historia.

Bibliografía

- ANGOSTO, Fernando (2008). «Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela». En: *Antropológica*, volumen LII (110), pág. 9-33.
- ANTOLÍNEZ, Gilberto (1995). *Los ciclos de los dioses*. San Felipe: La Oruga Luminosa.
- BARRETO, Daisy (1990). «Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza» en *Boletín Americanista*, núm. 39-40, pág. 9-26.
- (1995). «El mito y culto de María Lionza: identidad y resistencia popular». En: AMODIO, Emanuele; ONTIVEROS, Teresa y ROSAS, Iris. *Historias de identidad urbana*, pág. 61-73.
- (1998). *Genealogía de un mito*. Tesis de doctorado en antropología: Universidad Central de Venezuela.
- BARRETO, Orlando (2005) (ed.). *La diosa de la danta*. San Felipe: UNEY.
- BELTING, Hans (2004). *Pour une anthropologie des images*. París: Gallimard.
- CANALS, Roger (2010a). *L'image nomade. Une étude sur les représentations de la déesse María Lionza au Venezuela*. Saarbrücken: Éditions Universitaires Européennes.
- (2010b). «Studying images through images. A visual ethnography of María Lionza's cult in Venezuela». En: SPENCER, Stephen (ed.). *Visual Research Methods in the Social Sciences*. Londres: Routledge.

- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1970). «El culto de María Lionza». En: *América Indígena*, vol. XXX (2), pág. 359-374.
- (1983). «Una religión en formación en una sociedad petrolera». En: *Boletín Antropológico*, núm. 4, pág. 29-33.
- (1996). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- COLINA, Carlos (2002) (ed.). *Alejandro Colina. El escultor radical*. Caracas: Publicaciones Universidad Católica Andrés Bello.
- FERNÁNDEZ, Anabel y BARRETO, Daisy (2001-2002). «El culto de María Lionza: Del pluralismo espiritista a la contestación». En: *Antropológica*, núm. 96, pág. 13-30.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2004). *Escenarios del cuerpo*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- GARMENDÍA, Hermann (1963). *María Lionza: diosa del amor y la fortuna*. San Felipe.
- GELL, Alfred (1998). *Art and agency*. Oxford: Clarendon Press.
- GRUZINSKI, Serge (1990). *La guerre des images*. París: Fayard.
- (1999). *La pensée métisse*. París: Fayard.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin y WASTELL, Sari (2007) (ed.). *Thinking through things*. Nueva York: Routledge.
- HERRERA SALAS, Jesús María (2003). *El negro Miguel y la primera revolución venezolana*. Caracas: Vadell Hermanos Editores.
- JIMÉNEZ SIERRA, Elisio (1971). *La venus venezolana*. Caracas: Chicuramay.
- LATOUR, Bruno y WEIBEL, Peter (2002) (eds.). *Iconoclash*. Karlsruhe: Center for Art and Media.
- LAVIÑA, Javier y OROBITG, Gemma (2008) (ed.). *Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- MANARA, Bruno (1995). *María Lionza. Su identidad, su culto y la cosmovisión anexa*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- POLLACK-ELTZ, Angelina (1972). *María Lionza, mito y culto venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- RAMOS, Alcida Rita (1998). *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- TAUSSIG, Michael (1993). *Mimesis and alterity*. Londres: Routledge.

CIUDADANÍAS INDÍGENAS

SITIOS ANTIGUOS Y NUEVAS CIUDADANÍAS: EL USO DE LA ARQUEOLOGÍA PARA CREAR UNA AUTONOMÍA AUTÓCTONA EN BOLIVIA

Andrew Canessa
Departamento de Sociología
Universidad de Essex

Introducción

Si en el siglo pasado las políticas estatales sirvieron para marginar o asimilar a los indígenas bolivianos, en el actual la abrumadora victoria de Evo Morales en las elecciones presidenciales de 2005, y con una mayoría aún mayor en 2009, parece confirmar la posición central de la identidad indígena en el seno de la nación. Actualmente, los bolivianos son más proclives a identificarse como indígenas, como se demostró en el censo de 2001, en el cual la mayoría de la población lo hizo así.

La identidad indígena floreciente es mucho más que una celebración de la cultura. Su lenguaje ocupa una parte central de una ideología política: la de la liberación, los derechos humanos y la justicia (Canessa, 2007); la crítica a la globalización; el discurso ecológico, y una imagen de lo que debería ser el Estado-nación y sus ciudadanos (Postero, 2007). Lo indígena puede abarcar todos estos temas y, aparentemente, con mayor éxito y coherencia que las antiguas ideologías de liberación marxistas o anticoloniales.

En otro trabajo (Canessa, 2006) he analizado la evolución de esta ideología desde su nacimiento dentro de grupos indianistas revolucionarios —pero con tendencia a dividirse— hacia una concepción más amplia que propugna la inclusión de todos

los sectores sociales. En un trabajo reciente, Nancy Postero (2007) argumenta que un factor clave en el éxito del nuevo orden indígena fue la reacción contra las reformas liberales de la década de 1990, las cuales crearon un régimen de «multiculturalismo neoliberal» (Kohl y Farthing, 2006). El Estado boliviano prometió una nueva relación con la población indígena: descentralización política, reforma agraria para reconocer los derechos colectivos sobre la tierra y una educación bilingüe. Cuando los indígenas comprendieron las posibilidades y los límites de estas reformas neoliberales, impulsadas por el Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, forjaron «repertorios alternativos de representación, participación y liderazgo», que culminaron en la elección de Morales (Postero, 2007: 6).

Pero es aun más interesante el hecho de que la política de Evo Morales ofrezca una nueva relación entre el Estado y la población indígena: es decir, una ciudadanía indígena. En los últimos años se ha publicado mucho sobre la expansión de la idea de la ciudadanía. Hablamos de ciudadanía íntima y ecológica, racial y sexual. Sin embargo, en todos los casos, hablamos de la relación entre el individuo y el Estado, los derechos que exige el primero del segundo y, viceversa, las obligaciones que desempeña el Estado hacia el individuo. Aun cuando el Estado reconoce los derechos de algunos grupos, por ejemplo, en el caso de Quebec en Canadá y de Cataluña en España, los de los ciudadanos yacen en la persona jurídica del individuo. Aunque es cierto que hay muchos casos donde se reconocen los derechos diferenciados de un grupo frente al Estado, la mayoría de ellos no poseen un carácter colectivo (Kymlicka, 1995), sino que se trata simplemente del derecho de los individuos a practicar su cultura. Por ejemplo, el derecho de un padre de educar a su hijo en quechua en Perú se puede interpretar como aquel que tiene una persona indígena a participar en la vida de la nación, y no como uno de carácter colectivo, aunque se otorgue a los miembros de un grupo; es decir, se trata de un derecho individual a recibir una educación sin ningún prejuicio hacia su cultura y un reconocimiento por parte del Estado. Estos de-

rechos a participar plenamente en la nación son ejemplos de ciudadanía indígena; en otras palabras, se reconoce a los indígenas como ciudadanos sin la obligación de asimilarse a una cultura mestizo-criolla, lo que se contrapone a la prohibición que había pesado sobre ellos en cuanto al uso público de sus idiomas, o a los derechos a utilizar su indumentaria en algunos espacios públicos o a votar.

Indígenas y Estado

Para comprender la situación actual es imprescindible tener una perspectiva histórica de cómo se han relacionado los indígenas con el Estado en el pasado, porque, de lo contrario, corremos el riesgo de suponer que hay alguna novedad en el hecho de que los indígenas aboguen por su inserción en el Estado-nación (Baud, 2009).

El reconocimiento de la cultura indígena fue importante a la hora de crear la nación mestiza, aunque una cultura convenientemente situada en el pasado. La legitimidad de la nación yacía en la herencia por parte de todos los ciudadanos de la cultura incaica o azteca y en el mito de la descolonización: es decir, en que «“nosotros” los bolivianos, mexicanos, borramos la mancha de la colonización al liberarnos de los españoles», cuando en realidad la situación de los indígenas en la República fue bastante peor.

En Bolivia, durante la época colonial, los indios eran considerados súbditos de la corona y, por lo tanto, tenían la obligación de acudir a la mita en las minas cuyo oro y plata mantuvieron a la colonia (y a España) económicamente. Sin embargo, los indios no pagaban impuestos y, por mucho tiempo, la identidad indígena radicó en una categoría fiscal (Harris, 1995). Aun en el siglo XIX, cuando los indios ya pagaban tributos y, como indica Langer (2009: 539) las categorías usadas por el Estado como *indígena*, *indígena contribuyente* o *indígena originario* tenían implicaciones fiscales, en ninguno de los casos los indios fueron

designados como *ciudadanos*, un término que se reservaba para los criollos y los mestizos (538). Como nos indica Rosanna Barragán, la primera Constitución de Bolivia distinguía entre bolivianos y ciudadanos: «La exigencia de leer y escribir, la de tener un inmueble o ingreso mínimo anual y la de no ser sirviente o doméstico diferenciaba, por tanto, a los componentes de la nación entre bolivianos y ciudadanos, excluyendo a la gran mayoría de la población» (1999: 23).

Sin embargo, en muchos casos, los indios mantuvieron una relación con el Estado en la que insistían en pagar tributos para mantener el contrato de carácter colonial con éste (Platt, 1982). En un gran número de ocasiones, cuando el Estado pretendió quitarles a los indígenas sus derechos, ellos apelaron a mantener su relación colonial con éste, no porque fueran conservadores y/o incapaces de participar en un Estado liberal, sino porque los documentos coloniales que aún guardaban eran los únicos que podían utilizar en su defensa (Baud, 2009: 25). Si bien se les negaba a los indios un papel completo en el Estadonación, es decir, la ciudadanía, los indios siguieron abogando por su parte por una relación con el Estado. Sin embargo, en el transcurso del siglo XIX, fueron despojados de sus tierras y marginalizados (Langer, 2009) hasta llegar al punto, a finales de ese siglo, de convertirse además en víctimas de un racismo moderno, que los relegó a un estado biológico inferior (Demelas, 1981). Si a principios del siglo XIX los indios desempeñaban un papel activo —aunque fuese subordinado— dentro del Estadonación (Langer, 2009; Platt, 1993), a finales de esta centuria se les consideraba un freno para el progreso y un impedimento para la evolución de una sociedad moderna, racional y civilizada (Iruozqui, 2000: 111).

Es obviamente difícil saber con precisión lo que pensaban los indígenas en el siglo XIX sobre su papel dentro del Estadonación, pero el trabajo de Platt (1993) nos sugiere que, por lo menos, deseaban tener una relación productiva y dinámica con esta instancia. Las sublevaciones indias de las últimas décadas del siglo XIX y de las primeras de principios del siglo XX se

han interpretado simplemente como luchas reivindicativas que rechazaban cualquier papel del Estado en sus vidas. Si bien el despojo de tierras era un motivo claro de estas sublevaciones, estaba también la voluntad de los pueblos indígenas de participar plena y libremente en la vida nacional. Como nos indica Marta Irurozqui: «La población indígena no se limitó a expresar su antagonismo respecto a la sociedad englobante, sino que a través de la combinación de la insurgencia con otras fórmulas de intervención públicas, como las peticiones de escolarización en castellano, la presencia en los tribunales o la colaboración electoral, expresaron su voluntad de tomar parte activa y no tutelada en la construcción nacional boliviana» (2000: 367).

La guerra federal de 1899 nos ofrece un buen ejemplo de ello. El conflicto entre liberales y conservadores produjo una alianza entre los primeros y un creciente movimiento aymara. Zárate «el Temible» Willka, con rango de coronel en el ejército boliviano, llevó sus tropas aymaras a la guerra, que desempeñaron un papel importante en la victoria de los liberales. Aunque eran aliados en la guerra, los aymaras tenían claramente un programa político que iba más allá de las metas liberales; Willka articuló su visión en la llamada «proclama de Caracollo», donde presentó sus ideas sobre una Bolivia multirracial donde los indios serían respetados como ciudadanos, igual que los blancos (Condarco Morales, 1983).

Casi inmediatamente después de la victoria, Willka fue encarcelado por sedición. La masacre de soldados por tropas aymaras y su enjuiciamiento en el proceso de Mohozo lanzó a la nación mestizo-criolla a un debate profundo sobre el papel de los indígenas en el país. Aunque, en un principio, los liberales los habían reconocido como aliados autónomos, el escándalo de Mohozo y la ansiedad frente al poder de los indios les hizo cambiar su actitud hasta llegar a coincidir con los conservadores a la hora de representar a los indios como seres salvajes netamente carentes de cualquier impulso racional o capacidad para la civilización. El papel indígena en la Guerra Federal fue

reescrito en términos de un conflicto entre razas (Irurozqui, 2000: 107), una sublevación de la indiada motivada por el salvajismo y el odio irracional hacia los blancos. Los criollos bolivianos se imaginaron una nación moderna, blanca y desarrollada, pero tuvieron que enfrentarse al inconveniente de que constituían sólo una pequeña proporción de la población nacional.

El resultado fue una identidad nacional indefinida en la que la construcción de una nación homogénea blanca fue tornándose un ideal cada vez más difícil de realizar, siendo también inviable la solución mestiza porque ésta implicaba una homogenización cultural que daría cabida a los cholos, con lo que no sólo se pondría en peligro el orden y la jerarquía sociales vigentes, sino el destino de respeto internacional al que aspiraba el país (Irurozqui, 2000:118).

Las primeras décadas del siglo xx estuvieron marcadas por sublevaciones indígenas y represiones brutales. Una de las más famosas fue la de Jesús de Machaca; este lugar se ubica al nordeste del río Desaguadero y forma parte de una amplia zona cercana al lago Titicaca con tierras fértiles y aptas para la agricultura. Después de la Ley de Exvinculación de Tierras de 1874 las comunidades aymaras de la zona se habían visto fuertemente afectadas por la expansión de las haciendas. A principios del siglo xx, en toda la zona predominaban las haciendas, con la excepción de los doce *ayllus* (comunidades indígenas) de Jesús de Machaca, a pesar de que la lucha contra los avances de las haciendas había sido objeto de una queja continua por parte de los caciques.

El 11 de marzo de 1921, el periódico *La Razón* informó de que el «profesor Marcelino Llanqui había reunido en su escuela de Kenko [Khonkho] a numerosos indios comunarios con el objetivo de indicarles que había llegado la hora de exterminar a los habitantes de los pueblos de Jesús de Machaca» (Choque y Ticona, 1996: 56). El periódico otorgaba al profesor un papel importante en la reunión, aunque los participantes en ésta no

reconocieron esto (Choque y Ticona, 1996). Una de la quejas de los comunarios era la resistencia por parte del corregidor y de los vecinos de Jesús de Machaca a sus exigencias para construir una escuela rural. Elisario Pérez, que unos años después fundaría la primera escuela rural indígena con Avelino Siñani en Warisata, había visitado la zona en respuesta a las demandas de los habitantes de una escuela para defender sus tierras y participar en la vida nacional (Choque *et al.*, 1992).

La resistencia por parte del Estado y la Iglesia católica a estas demandas tenía su raíz en la ansiedad de que la educación corrompería a los indios y que éstos romperían sus lazos tutelares con la institución religiosa y los hacendados. La fantasía, construida y difundida en el periódico, de los indios dirigidos por el maestro confirma la idea, preponderante en la época, de que los indios no podían actuar por iniciativa propia a pesar de su sed insaciable por masacrar a los blancos (a causa de su irremediable salvajismo). Esta sublevación fue fuertemente reprimida con matanzas, destierros, encarcelamientos, despojo de ganado y destrucción de aldeas (Choque y Ticona, 1994: cap. 4); pero, a pesar de la fuerte represión, los *ayllus* de Jesús de Machaca mantuvieron cierta autonomía frente al Estado y los hacendados, aunque a un alto precio.

La resistencia a la educación indígena tuvo, por ejemplo, consecuencias importantes en la guerra del Chaco (1932-1935), en la cual una de las razones del fracaso en las batallas fue la dificultad que tuvieron los oficiales para comunicarse con sus soldados indígenas (Mamani, 1992). La guerra hizo evidentes las contradicciones del Estado frente a la población indígena, que no podía votar o no tenía otros derechos ciudadanos, pero, en cambio, sí tenía la obligación de morir por la patria. En las trincheras de la guerra, los oficiales mestizos y las tropas indígenas formaron una conciencia común contra la hegemonía de las oligarquías minera y hacendada (Bigenho, 2002: 26). Los gobiernos de Germán Busch (1936-1939) y de Gualberto Villarroel (1944-1946) intentaron forjar una nueva relación entre el Estado y los indígenas, e introdujeron un sistema de escolari-

zación para éstos. Abolieron también el pongueaje, el servicio feudal por el cual los indios tenían que servir en la casa del hacendado sin pago y en condiciones terribles, y, según los testimonios particulares de muchas personas, sufriendo latigazos y humillaciones.

Los reformistas, sin embargo, fueron derrocados y el mismo Villarroel terminó ahorcado de una farola frente al palacio presidencial. Pero este revés fue transitorio y con la Revolución de 1952, fuertemente impulsada por levantamientos indígenas en el altiplano paceño —sobre todo en la zona cercana al lago Titicaca— y el valle de Cochabamba, el Estado boliviano introdujo una nueva visión del indígena en el país. Las reformas educativas y agrarias de 1953 contribuyeron a la transformación de los indios en ciudadanos.

El Estado ya no hablaba de la indiada y ni siquiera de indios o indígenas; el Estado revolucionario los convirtió a todos en bolivianos. Los indios, durante más de cincuenta años, recibieron el seudónimo de «campesinos». Las haciendas se convirtieron en sindicatos rurales, lo que para muchas comunidades implicó la recuperación de las tierras. Para otras comunidades como, por ejemplo, las de Jesús de Machaca, la sindicalización de su política, aun en el contexto de una revolución contra la oligarquía, representaba otro asalto por parte del Estado a su autonomía y a su derecho a decidir sobre su propia organización.

La ideología del Estado se opuso al racismo: la nación ya no se presentaría como blanca, y ni siquiera esta idea sería una aspiración; Bolivia sería una nación mestiza que combinaba al europeo con el indio. El mestizaje como modelo nacional ya era bastante corriente, e incluso poseía elementos conservadores; tenía un carácter cultural y conceptual, y los indios no desempeñarían en este modelo ningún papel importante; a fin de cuentas, se trataba de una ideología más criolla que mestiza (cf. Irurozqui, 2000: 134). Otras corrientes favorecieron un indigenismo que alababa las culturas indígenas del pasado. El ciudadano mestizo era heredero de los antepasados ilustres,

como los incas pero en general se ocupaba poco de los indios actuales, a quienes se consideraba epígonos o incluso razas degeneradas. Como indica Brading (1988), algunos indigenistas tomaron como base de su movimiento la eliminación de las culturas indígenas contemporáneas.

Lo que también se borró de la historia fueron las comunidades indígenas que habían iniciado sus propios proyectos de modernización y nacionalismo (Baud, 2009: 26). En el campo de la educación rural, el papel del mestizo Elizardo Pérez recibió alabanzas, pero sólo en los últimos años se ha mencionado a su cómplice Avelino Siñani. La historia de los profesores ambulantes aymaras que llegaban de noche a las comunidades para enseñar a los indígenas a leer y escribir se encuentra casi totalmente olvidada. Los indios no eran considerados agentes de su propio destino y mucho menos progresistas o modernos; simplemente poseían una cultura atávica y la vía al futuro sólo se lograría cuando se creara una cultura mestiza boliviana para todos.

La Revolución Boliviana, al elevar al mestizo a la categoría de ciudadano icónico, a la vez redujo fuertemente el espacio para la diversidad de culturas. La Reforma Educativa tuvo como meta clara la transformación del indio en boliviano (Choque *et al.*, 1992) y no cabía duda de que la lengua de enseñanza en las escuelas sería el castellano. El papel de los indígenas, ahora llamados *campesinos*, era apoyar al gobierno, incluso al de carácter militar, durante el período de finales de la década de 1960 en el pacto campesino-militar.

Durante estas décadas, la cultura indígena se representó como folclore, no como algo vivo, y existió una fuerte presión para asimilar al indio a la cultura mestiza. Las políticas de asimilación ofrecieron el sueño de la ciudadanía a los indígenas a quienes se les había negado. Sin embargo, el racismo cotidiano y estructural impedía que los «campesinos» pudieran ocupar verdaderamente sus posiciones reales como ciudadanos. Las dictaduras de las décadas de 1970 y 1980 expusieron la mentira de la ciudadanía, inclusive para los indígenas, y

paulatinamente, sobre todo con la apertura política, fue conciéndose y progresando la idea de una ciudadanía que respetara las diferencias culturales.

La reformas liberales de la década de 1990 introdujeron la idea de una Bolivia multiétnica y plurinacional. Lo que estamos viendo actualmente es un rechazo a la idea del mestizaje como ideología nacional, así como la inserción del indígena. Muchos han comentado que estamos experimentando nuevas formas de ciudadanía indígena (Kymlicka, 1995; Postero, 2007; Stavenhagen, 2002; Yashar, 1998), en contraste con un contexto histórico donde, como hemos visto arriba, ser indígena implicaba ipso facto una carencia de ciudadanía. María Elena García va más allá en su análisis y propone que se reafirma una ciudadanía indígena como tal, donde «la diferencia cultural ya no es el criterio para la exclusión, sino el de inclusión dentro de una comunidad política multicultural»(2005: 165).¹ La novedad de la situación actual es que el Estado ha rechazado aparentemente la política asimilacionista en favor de un reconocimiento de la diversidad cultural y étnica en el país, y ha transferido esta identidad desde los márgenes del Estado-nación a su pleno centro: el indígena es ahora el ciudadano paradigmático (Canessa, 2006).

¿Qué es ser indígena?

La *indigeneidad* existe con base en dos ejes: un eje temporal y otro geográfico. Cuando hablamos de indígenas y sus derechos casi siempre estamos hablando de derechos e identidades respecto a un Estado, lo cual está claro en toda la legislación internacional. Pero también se trata de una relación temporal. En el fondo la identidad indígena expresa unas re-

1. «Cultural difference is no longer a criterion for exclusion, but one of inclusion in a multicultural political community.»

laciones sociales en términos históricos: «mi gente es originaria, llegó antes que ustedes; por lo tanto, tenemos otra relación con la nación: somos legítimos». De esta manera, y como he argumentado en un artículo reciente, expresar una identidad indígena es tomar una posición frente a la historia y reclamar justicia. Los indígenas son los que perdieron en un encuentro histórico y heredaron una relación desigual del poder. Y entre paréntesis, a mi parecer, no son principalmente los que heredaron una cultura precolonial, sino los que han recibido una relación colonial de poder.

Si pensamos en lo que implica la ciudadanía indígena veremos que este grupo tiene una relación especial con el Estado-nación que ningún otro puede llegar a tener, por prioridad y por cuestión de justicia. Así que, Evo Morales, al asumir el lenguaje de lo indígena, pudo argüir que éstos son las mejores personas posibles para proteger el patrimonio nacional. Y esto supuso un gran cambio respecto al siglo anterior: lo indígena pasó de ser algo que se ubicaba en los márgenes del Estado-nación a convertirse en el núcleo del imaginario nacional. De hecho, muchas personas —pertenecientes a la antigua izquierda intelectual— que se autocalificaron como indígenas en el censo de 2001 lo hicieron por identificarse con una política progresista. Es decir, asumieron esa identidad para asumir una posición política: una crítica contra la globalización, la corrupción política y la hegemonía de la élite del poder.

Una consecuencia de la experiencia de la década de 1990 ha sido la aplicación de la expresión *lo indígena* para abarcar mucho más de lo que tradicionalmente se conocía como *asuntos indígenas*. El activista indígena de las últimas décadas no vive en una comunidad indígena rural tradicional, sino que reside en una ciudad o se trata de un cocalero que ha emigrado a las tierras bajas. Los habitantes de El Alto (Lazar, 2008), una ciudad satélite de La Paz habitada por inmigrantes del altiplano aymara, protagonizaron la mayor oposición contra la venta de hidrocarburos. Por su ubicación urbana o su filiación cocalera, el carácter indígena de estas protestas se complicó, no sola-

mente con una posición de clase, sino con una visión de conjunto del país entero y de su posición respecto al mundo. Se considera a los alteños como gente que «cabalga entre dos mundos», el rural aymara y el mestizo urbano; por tanto, poseen una perspectiva privilegiada sobre la condición boliviana (Albó *et al.*, 1983). De esta posición surgió una ideología indígena que es relevante no sólo para los marginados en los procesos políticos y económicos nacionales, sino también para la mayoría de la población boliviana.

¿Un indigenismo nuevo?

De manera semejante al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se presentó como aliado de todos los pueblos oprimidos, la política del Movimiento Al Socialismo (MAS), el partido de Evo Morales, quiere ofrecer un proyecto para una amplia variedad de bolivianos: una etnicidad inclusiva, un sentido de la autenticidad, una crítica poderosa contra el neoliberalismo y el imperialismo. La hoja de coca se ha convertido en emblema de lo original y auténtico de la cultura boliviana, y en una bandera para enfrentarse colectivamente a la globalización.

También es notable que en el censo de 2001 más de la mitad de los que se identificaron como indígenas habitaban en áreas urbanas, hecho que casi no ha sido mencionado. Esto parece indicar un cambio de hábitos, con un número elevado de personas que se identifica como indígena aunque no viva en una comunidad tradicional de este grupo ni hable un idioma nativo. Algunas de estas personas sin duda serían consideradas como blancas en la mayoría de los contextos sociales. Pero no sólo mestizos y blancos se unen al lema «Todos somos indígenas»; el líder indígena internacionalmente conocido Gualberto Choque, secretario ejecutivo de Tupaj Katari (Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz), afirmó hace poco que: «No toda la gente blanca vive bien. Hay

gente blanca [pobre] aquí. Los blancos, los negros, nosotros los aymaras, todos vamos a unirnos. Una vez que nos hayamos unido habrá un solo pensamiento grande, y vamos a llamar eso lo indígena» (entrevista con el autor, La Paz, 15 de abril de 2005). Aquí, Choque emplea el «nosotros inclusivo» en aymara (*jíwasanaka aymaranaka*), indicando que su interlocutor también puede formar parte de esta unión.

Uno de los grandes éxitos de Morales ha sido abrir la posibilidad de identificarse como indígena a una gran mayoría de la población boliviana. Esta acción puede ahora implicar la asunción de una posición contra la globalización, el despojo de los recursos naturales y la discriminación de los grupos minoritarios. Lo indígena ya no es sólo folclore, sino que también se postula como una estética a la vez moderna, progresista y auténtica. Tal vez el ejemplo más sencillo de esta estética sean los trajes que lleva Evo Morales: elegantes, de gran calidad, pero con elementos indígenas claves como, por ejemplo, telas antiguas.

En suma, lo que vemos en Bolivia va más allá de la «ciudadanía indígena» que plantea María Elena García (2005), la cual sería una ciudadanía *para* los indígenas. En la situación actual éstos no sólo son reconocidos como ciudadanos con los mismos derechos, sino que lo indígena ocupa una posición privilegiada frente al Estado. En este sentido no se trata de un nuevo modelo de ciudadanía para indígenas, sino simplemente de un nuevo modelo de ciudadanía. Joanne Rappaport comenta que, incluso en Colombia, donde los indígenas son una pequeña minoría, estos grupos han cambiado la definición de lo que es la ciudadanía en dicho país. Algo parecido está ocurriendo en Bolivia, pero más profundamente, pues los indígenas constituyen la mayoría de la población.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esta nueva ideología en las ciudades y los pueblos bolivianos? Quisiera centrarme en un fenómeno cultural que tiene también su aspecto político, las celebraciones solsticiales (rebautizadas en los últimos años como el año nuevo aymara —o quechua—), que hace veinte años apenas se conocían.

Tiwanaku y el Estado indígena

Sin duda, se puede considerar la reivindicación de estas celebraciones como una fuerte revalorización de la cultura indígena, pero las consecuencias políticas de este hecho son diversas. Por ejemplo, en muchos casos abren espacios para renegociar la relación con el Estado, es decir, para cambiar la ciudadanía.

Las celebraciones tradicionales que se realizan en estos lugares resurgieron en el contexto de la revalorización de la cultura indígena impulsada por los movimientos políticos como los liderados primero por Felipe Quispe y luego por Evo Morales. En veinte años, lo que empezó entre las ruinas de Tiwanaku como un reto a la nación mestizo-criolla se ha convertido en una celebración oficial, sobre todo después de la elección de Evo Morales, quien acudió a las celebraciones solsticiales para subrayar sus credenciales indígenas.

En 1989, un pequeño grupo de indianistas se reunió entre las ruinas de Tiwanaku, a tres horas de La Paz, para celebrar el solsticio. En aquel entonces aquel lugar, que era el sitio arqueológico principal del país, carecía de museo, vallado, taquilla o guardianes. En los últimos años, se calcula que se han llegado a concentrar hasta cuarenta mil personas para alabar el sol y recibir el año nuevo, a pesar de la temperatura, que suele bajar hasta los diez grados bajo cero. En 2005 las celebraciones fueron declaradas patrimonio cultural de La Paz (*El Diario*, 20 de junio de 2007). Tiwanaku pasó de ser un pueblo medio abandonado en la década de 1990 a convertirse en un lugar con un fuerte valor simbólico para el país. Cuando Evo Morales alcanzó la presidencia, también viajó a Tiwanaku antes de ser investido presidente, en busca de la bendición y la legitimidad del pueblo indígena. La importancia que se dio a esta preinauguración, a la que acudieron muchos jefes de Estado, quitó cierta relevancia a las acostumbradas ceremonias oficiales.

Pero Tiwanaku no se convirtió simplemente en un lugar para el reconocimiento de la presidencia de Evo Morales. En

junio del mismo año que se produjo la elección del primer presidente indígena de Bolivia, se celebró el año nuevo aymara con más fuerza y orgullo que nunca, y las celebraciones contaron con su presencia. En aquel momento, los habitantes de Tiwanaku estaban luchando por aumentar la representación indígena en la Asamblea Constituyente y lograr la inclusión del tema de los territorios indígenas. Su entusiasmo por esta tradición (re)inventada debe verse dentro del contexto del afianzamiento de la expresión cultural en un posicionamiento político. En el escenario nacional, las celebraciones en Tiwanaku representaron la parte simbólica de la nueva política que subrayaba la importancia de lo indígena y enfatizaba que la legitimidad del presidente no se sustentaba en las instituciones estatales sino en la población nativa, los ancestros precolumbinos y los númenes ctónicos; no se trataba de una mera evocación de la cultura indígena, sino de una clave para repensar el Estado boliviano.

Aunque Tiwanaku es un lugar único por la función que desempeña, también existen otras comunidades con ruinas arqueológicas que durante mucho tiempo recibieron poca atención pero que últimamente se han revalorizado. Buen ejemplo de ello es la comunidad de Khonkho, en el municipio de Jesús de Machaca, que dista pocas horas de Tiwanaku.

Khonkho

En los últimos años he estado realizando un trabajo de campo en la comunidad de Khonkho, a un día a pie del lago Titicaca y a otro día de camino de Tiwanaku. En colaboración con el arqueólogo John Janusek y en el contexto de unas excavaciones arqueológicas, hemos investigado cómo los khonkheños han estado transformando su modo de pensar sobre el pasado; la preeminencia de Tiwanaku y sus celebraciones; y, por supuesto, la mayor consideración de la que han sido objeto las culturas e identidades indígenas en los últimos años desde la elección de Evo Morales.

Todos recuerdan el levantamiento de 1921 y la masacre. Como he presentado más arriba, existe una fuerte tradición de resistencia en esta zona, y sobre todo en Khonkho, cuyos habitantes desempeñaron un papel clave en el levantamiento y a quienes se reprimió con dureza. La historia de resistencia en Khonkho es más profunda incluso que los acontecimientos de las primeras décadas del siglo pasado. Los khonkheños comienzan su narración de resistencia con la historia del cura acosador a quien mataron (en algunos relatos este personaje no fue sólo asesinado, sino también descuartizado). Tanto en esta narración como en las de la sublevación, los khonkheños cuentan que sus actos produjeron una reacción violenta y el exilio de muchos, pero que al final los desterrados volvieron y que la lucha continúa.

En julio de 2008, Francisco Calle me contó sobre el cura:

No sé de dónde trajeron a este cura. Los curas llegaron con los españoles, ¿sabes? Dicen que ocurrió un día después de que terminaran la construcción de la iglesia: el techo y una torre grande. En esos días existían los postillones, que eran muy vivos; bueno, subieron a la torre, entraron y vieron al cura con una joven, de quien estaba abusando a cuatro patas. Así era la costumbre en esos días y así es hoy día en Machaqa, y así me han contado las mujeres. Pero los hombres dijeron que el cura debería dejar a la joven en paz y que el cura *q'ara* [blanco] era muy malo. Ese cura buscaba a las jóvenes y se aprovechaba de ellas, eso es lo que cuentan... Bueno, hablaron con otros y se dijeron: «¿Qué vamos a hacer? Le mataremos». Y se reunieron todos y lo castigaron. Todos tuvieron la oportunidad de usar el látigo, todos. «¿Cómo puedes hacer esas cosas?» Seguramente le preguntaron eso. Después de haberlo matado se escaparon y algunos fueron a Pacajes.²

2. «Uka tata curaxa janiwa anchhita sirismati, kawkhata apanitachiya, solamente destinanpachanaya, kawkhata españolanaka destinanpachāna ukxa. Uka tata curaxa españolanakampi juntuxaya purinchinaynaxa no ve, jalla ukhama. Uka jichhaxa mā uruwa siya, ukata akaxa suma jiksutaxatapaya, utachsuta, Turini, uka mā jach'a turi. Ukana postillonanaka ukanakawa utjtapaxa, ukata, uka-

No se sabe cuándo ocurrió esto, pero Francisco y yo estábamos sentados entre las ruinas de una iglesia que fue originalmente construida en las primeras décadas del siglo XVI, una de las primeras en los Andes. Obviamente este acontecimiento ocurrió en un pasado lejano y las historias de curas acosadores abundan, aunque lo que llama la atención es que la gente siga recordando este episodio y lo haga como un ejemplo de resistencia contra el orden colonial y la costumbre de abusar de las indias, y sobre cómo la comunidad entera hizo justicia. Esta historia nos proporciona el contexto para entender los acontecimientos actuales de resistencia al Estado y también para entender la actitud que tienen, al menos algunos, contra la iglesia. Francisco subraya en su relato la bestialidad del cura, a quien se ve «a cuatro patas», abusando de la joven. Según Francisco, en Jesús de Machaqa, donde existe una iglesia grande y antigua que queda a tres horas a pie de Khonkho, los curas siguen abusando de las mujeres indígenas. El cuento del cura, aunque ubicado en un pasado lejano, sirve como una crítica contra la iglesia actual. Estas narraciones no son sencillamente historias del pasado, sino que sirven para recordarle a las personas que tienen que luchar contra los abusos actuales y que son herederas de una fuerte y larga tradición de resistencia.

En esta región la resistencia no es la única tradición. Existe también la costumbre de venerar a los *wak'as*, unas piedras sagradas fuentes de poder ancestral (Astvaldsson, 2000). En la década de 1970, estos lugares, frecuentemente sitios incaicos y preincaicos, fueron sometidos a una campaña iconoclasta por

nakaxa wali vivonakatapaya, ukata turi pataru mistutapaxa, ukata turi pataru mistchi, ukata uñjanitapaxa... Ukhama luraskiri, kumpxatata, ukata satapaxa, maqanchi, ukata aka tata curaxa janiwa walikiti, ukhama ukhama lurxanisti sasa. Nayraxa ukhamāna kustumrixa siya. Machakana ukhamāskana siya, jaytañāna warmixa siya... Uka tata q'araxa wali aski abusibotapaya, maynita warmi apayasa jupakiya aprovechasixa... Ukhamaya jiwayapxatapaxa tata curaruxa... Ukata jaqinakaxa akatxa jiwayasaxa sarantawayxapxataynaya, taqituqi iskapawayxapxatayna, Pakajiru sarxapxatayna, mayormente» (entrevista con el autor, 2008).

parte de la Iglesia católica (Orta, 2004). Los catequistas fueron obligados a encontrar los altares y los lugares de ofrenda, y a destruirlos. Sin embargo desde entonces, la Iglesia ha cambiado su idea sobre la religión pagana y ha transformado esa pasión por la destrucción en una fuerte complicidad con la religión indígena, que ahora se considera una versión «enculturada» de la verdadera fe católica. Al mismo tiempo, desde principios de la década de 1990, Bolivia ha experimentado una nueva valorización de la cultura indígena, que va mucho más allá de los movimientos indígenas: como ejemplos, el recibimiento que dio el presidente Jaime Paz a varios líderes extranjeros en Tiwanaku o la coalición política que formó Gonzalo Sánchez de Lozada con el líder indígena Víctor Hugo Cárdenas, que tuvo sobre todo un fuerte valor simbólico y significó la introducción de nuevas imágenes en el ejercicio del poder, el cual que habían dominado abusivamente los criollos. Los khonkheños se destacaron entre los más militantes en las luchas y bloqueos contra el segundo gobierno de Sánchez de Lozada y apoyaron fuertemente la política de Felipe Quispe, el *mallku*.

En la década de 1990, cuando Tiwanaku se estaba convirtiendo en la capital histórica del país, y mientras la presión política por parte de los indígenas parecía aumentar cada año y no se sabía exactamente cómo tensión se iba a resolver, llegaron unos arqueólogos estadounidenses a Khonkho. Las excavaciones dieron trabajo a mucha gente y también ayudaron sobremanera a valorizar las ruinas e impulsar a la gente a pensar sobre su historia.

Lo que pasó en Khonkho, así como en muchas otras partes de los Andes, supuso una inversión total: de ver a la cultura indígena como retrasada, atávica y problemática, ésta se transformó, casi de un día para otro, en algo de lo que enorgullecerse y, más aún, simbolizaba a la cultura nacional de un modo como nunca antes se había visto. Lo indígena ya no era folclore o el vestigio de una cultura histórica, sino que estaba viva y se encontraba actualizada. No se trataba simplemente de expresiones de orgullo cultural, sino también de una afirmación del

poder local contra el Estado y, sobre todo, la reclamación de una relación diferente con éste; es decir, de otro modelo de ciudadanía.

En Khonkho el ejemplo más claro de movilización de la cultura local con fines políticos es la celebración del año nuevo aymara durante el solsticio de junio. Desde principios de la década de 1990 y siguiendo el modelo de Tiwanaku, en Khonkho se ha celebrado de forma pública el año nuevo aymara. Cuando en 2007 pude presenciar este festejo, había varios centenares de personas, en su gran mayoría nativos, pero también se encontraban unos arqueólogos estadounidenses y un sacerdote de origen catalán. Sacrificaron dos llamas antes del amanecer y les arrancaron el corazón aún latiendo, el cual ofrecieron luego, junto con la sangre, a los dioses.

En una entrevista con uno de los participantes, Pastor Choque, en 2008, le pregunté sobre este ritual.

ANDREW: Señor, antes no existía esta wilancha [sacrificio], ¿verdad? ¿Por qué la hacen en este año nuevo?

PASTOR: Nosotros, los que vivimos en el campo, tenemos que ser los dueños; los transnacionales que vienen de visita no pueden adueñarse de esto. Por eso hemos decidido recordar nuestras costumbres.

ANDREW: ¿Es una nueva costumbre?

PASTOR: Sí. No, el año nuevo de nuestros abuelos había sido como hoy. El que han traído de España no está bien para nosotros. Entonces, esa [nueva] fecha se ha dispersado. Se ha dado vuelta, se dio la vuelta, sí [se ha recuperado]. Por ejemplo, la Navidad no está en su fecha, debe ser en otra. Eso nos dificulta y por eso hemos decidido recordar esta fecha.

ANDREW: ¿Y por qué es tan importante la fiesta?

PASTOR: Eso es, la fiesta es importante. El oro es nuestro, vamos a administrar el dinero, el petróleo y otras cosas.

Aquí vemos claramente la articulación de una identidad indígena que conecta el sacrificio de las llamas y la recuperación de costumbres con una visión anticolonial: el rechazo de las

costumbres oriundas de España está vinculado con el empoderamiento de los indígenas, el control de los hidrocarburos (que fue un fuerte tema de debate en 2003-2005) y el rechazo de las empresas multinacionales.



La wilancha: el chamán saca el corazón aún latiendo de una llama macho.

Las excavaciones también produjeron reacciones y el rechazo de lo que se tomó como unas imposiciones coloniales, en palabras, otra vez, de Pastor Choque:

ANDREW: ¿Qué piensa sobre las excavaciones, sobre lo que está escondido en el suelo?

PASTOR: Eso es, son las cosas de nuestros antepasados; las cuidamos nosotros. No del otro lado llamado mamita Asunta o Santiago; ya no queremos adorar a éstos.

ANDREW: El señor Santiago...

PASTOR: Santiago montado a caballo, eso nomás habíamos manejado nosotros, pero ahora ya no queremos eso. Ahora queremos a nuestros antepasados.

Santiago es un santo fuertemente ligado a la colonización. No solamente es el patrón de los españoles, sino que aún hoy se ve en muchas iglesias una estatua suya vestido de conquistador y montado sobre un caballo encabritado, con un indio vencido y encogido de miedo debajo de las patas alzadas. Y mamita Asunta, es decir, la Virgen de la Asunción, también está fuertemente ligada a una visión religiosa que, según la perspectiva de personas como Pastor, fue impuesta a los indígenas. Ahora hay más libertad para reconocer a los dioses y númenes autóctonos. Los antepasados no son solamente los ancestros en un sentido genealógico, sino una potencia antigua que habita las *wak'as* y las montañas altas.

En 2007, por primera vez, se derramó sangre en algunas ruinas adornadas con flores. La gente habló de la importancia de hacer ofrendas a la Pachamama, la diosa de la tierra, y de mostrar respeto por los ancestros. El ritual culminó con la alabanza a la salida del sol, el primer día del año nuevo. Sin embargo, cuando conversé con algunas personas, pude notar que había poco consenso acerca de quiénes fueron los ancestros que edificaron estas ruinas. Algunos decían que fueron *inkas*, otros que gente de Tiwanaku, y otros que habían sido los abuelos de los abuelos. No obstante, todos estaban de

acuerdo en que los antepasados fueron *jaqi*, es decir, indígenas.

Las celebraciones incluyeron bailes y música, en los cuales participaron algunos bailarines vestidos de bayeta, tela floja que para muchos simboliza la inferioridad india. Después de la Revolución de 1952, el uso de bayeta había sido rápidamente abandonado por la difusión de otras telas que no tenían el mismo estigma. Cuando pregunté sobre la indumentaria, me comentaron que la bayeta abriga más y es más durable que otras telas.



Jóvenes bailando en Khonkho, 2007.

Los bailes y la música eran una expresión clara de orgullo étnico y una revalorización de algunos de los símbolos de lo indígena.

Las celebraciones en Khonkho no representan únicamente el orgullo cultural sino también la organización política y la legitimidad. Durante los festejos se elige al nuevo *jach'a mallku*, líder máximo del sistema regional de *ayllus* indígenas. Los rituales y sacrificios conceden legitimidad al proceso y subra-

yan la autonomía política del Municipio Indígena de Machaqa. La celebración del orgullo étnico aymara se combina con una expresión de autonomía frente al Estado.

Cuando asistí a Khonkho, Alejandro Colmena Kisu se dirigió a los participantes y explicó la conexión entre las ruinas y la estructura política renovada: la *Tata Qala*, la piedra sagrada:

En este lugar de la ruina de Wankani, ustedes han visto esta mañana, los que han venido de madrugada. El que está rodeado con alambre se llama tata qala, esa piedra era muy venerada por nuestros abuelos, por eso hoy respetamos a los del cabildo, gracias a ellos tenemos la oportunidad de ver el sol y la luz, hermanos y hermanas.

Ahora hermanos, para llegar a este lugar, en el año 1990 hemos acordado, donde he participado... Después de unos años ha aparecido, la forma de elección. Verdaderamente nosotros hemos puesto nuestras ideas. Caminamos encima de la Pachamama, nos alimentamos de ella, el señor dios también nos bendice, por eso esta mañana hemos recibido al señor sol. Entonces todo eso había estado bien, lo que nosotros celebramos, y así seguramente lo recuerdan en todas partes. Hoy día también tenemos un presidente indígena de Bolivia; eso ya se sabe a nivel mundial, hermanos y hermanas. Entonces ésa es nuestra idea. Así como el hermano alcalde, presidente de concejo, ha dicho, para que podamos engrandecer.

En su discurso aludió claramente al vínculo entre la renovación de los rituales del año nuevo y la nueva estructura política, tanto local como nacional, en la forma del «presidente indígena». Y es interesante que no sólo utilizó la palabra española para hablar del presidente sino también la indígena: *jichhurunsa utjxarakistuwa* presidente indígena de Bolivia, *ukaxa yatitaxarakiwa* a nivel mundial *jilanaka kullakanaka*. El concepto de indígena es sumamente «glocal», en el sentido de que circula a nivel global dentro de las salas de las Naciones Unidas pero también es asumido por grupos locales para abogar en favor de sus derechos.

Para este líder indígena, es evidente la estrecha relación entre los rituales que se renuevan para celebrar el solsticio, el restablecimiento de las elecciones del *mallku* de todos los *ayllus*, una elección de forma tradicional —sin urnas y con los votantes en fila detrás de su candidato favorito— y el renacimiento de una identidad política distinta a la que suelen imponer las instituciones oficiales del Estado.



La elección: los votantes se ponen en fila detrás de su candidato.

Conclusiones

La zona de Khonkho tiene una larga historia de resistencia política frente al Estado, y no cabe duda de que el nuevo indianismo abre espacios importantes para la defensa de la autonomía y de otros derechos. No estoy sugiriendo que la expresión de identidades indígenas en este contexto sea falsa o cínicamente manipulada por los dirigentes políticos, sino que la situación actual a nivel nacional brinda oportunidades para desarrollar un lenguaje político eficaz, acompañado por el resurgimiento de formas culturales alternativas. La cultura no es estática y

siempre se desarrolla en un contexto político; por lo tanto podemos imaginar otros contextos en los que el Estado otorgaría los mismos beneficios a los campesinos sin la retórica indianista. Como indica Nancy Fraser (1997), la opresión cultural está sumamente vinculada a la exclusión política y económica; y a la vez, la dominación económica y política opera a través de procesos y formas culturales de diversa índole. Tanto en Tiwanaku como en Khonkho, el pasado se invoca para enfatizar una legitimidad indígena y una resistencia contra el Estado mestizo-criollo tradicional.

A nivel nacional vemos la articulación por parte del presidente y de otros actores de una nueva relación entre el Estado y los indígenas. Éstos llevan siglos luchando por un lugar dentro del Estado-nación y en la segunda mitad del siglo xx se les ofreció la oportunidad de ser incluidos como ciudadanos pero sólo después de un proceso de asimilación a una cultura mestiza. En este nuevo siglo vemos otro modelo de ciudadanía que va más allá de la inclusión y consolida una visión del ciudadano que privilegia al indígena frente al Estado. En comunidades como la de Khonkho los habitantes han abrazado las posibilidades otorgadas por la nueva ideología estatal para volver a descubrir sus rituales, costumbres y cultura y, en consecuencia, abogar por sus derechos y forjar una nueva relación con el Estado-nación.

Bibliografía

Libros

- ALBÓ, Xavier *et al.* (1983). *Chukiyawu: III. Cabalgando entre dos mundos*. La Paz: CIPCA.
- ASTVALDSSON, Astvaldur (2000). *Jesús de Machaqa: La marka rebelde. Volumen 4: Las voces de los wak'a: fuentes principales del poder político aymara*. La Paz: CIPCA.

- BARRAGÁN, Rossana (1999). *Indios, mujeres y ciudadanos: Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Diálogo.
- BAUD, Michiel (2009). «Indigenous Politics and the State: The Andean Highlands in the Nineteenth and Twentieth Centuries». En: FISCHER, Edward (ed.). *Indigenous Peoples, Civil Society, and the Neo-liberal State in Latin America*. Nueva York y Oxford: Berghahn, pág. 19-42.
- BIGENHO, Michelle (2002). *Sounding indigenous: authenticity in Bolivian music performance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- BRADING, David (1988). «Manuel Gamio and Official Indigenismo». En: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 7 (1), pág. 75-90.
- CANESSA, Andrew (2006). «Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity». En: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 25 (2), pág. 241-263.
- (2007). «Who is indigenous? Self-identification, indigeneity, and claims to justice in contemporary Bolivia». En: *Urban Anthropology*, vol. 46 (2), pág. 14-48.
- CHOQUE, Roberto y TICONA, Esteban (1996). *Jesús de Machaca: la marca rebelde. Volumen 2: Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CEDOIN/CIPCA.
- CHOQUE, Roberto et al. (1992). *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiwiri.
- CONDARCO MORALES, Ramiro (1983). *El «Temible» Willka. Historia de la rebelión Indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Editorial Renovación.
- DEMELAS, Marie-Danielle (1980). *Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XIX^e-XX^e siècles*. París: CNRS.
- (1981). «Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910». En: *Historia Boliviana*, vol. 1 (2), pág. 55-82.
- FRASER, Nancy (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Londres: Routledge.
- GARCÍA, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens: Identity, Development and Multicultural Activism in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- HARRIS, Olivia (1995). «Ethnic identity and market relations: Indians and Mestizos in the Andes». En: HARRIS, Olivia; LARSON, Brooke y TANDETER, Enrique (eds.). *Ethnicity and markets in the Andes: Indian economies and commercial adaptations 16th-20th Centuries*. Durham y Londres: Duke University Press, pág. 351-390.
- IRUROZQUI, Marta (2000). «A bala, piedra y palo». *La construcción de la*

- ciudadanía política en Bolivia: 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- KOHL, Benjamin y FARTHING, Linda (2006). *Impasse in Bolivia: Neoliberal Hegemony and Popular Resistance*. Londres: Zed Books.
- LANGER, Erick (2009). «Bringing the Economic Back In: Andean Indians and the Construction of the Nation-State in Nineteenth Century Bolivia». En: *Journal of Latin American Studies*, vol. 41, pág. 527-551.
- LAZAR, Sian (2008). *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- MAMANI, Humberto (1992). «La educación india en la visión de la sociedad criolla: 1920-1943». En: CHOQUE, Roberto *et al.* *Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiwiri.
- ORTA, Andrew (2004). *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the «New Evangelization»*. Nueva York: Columbia University Press.
- PLATT, Tristan (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- (1993). «Simón Bolívar, the sun of justice and the Amerindian virgin. Andean conceptions of the patria in nineteenth-century Potosí». En: *Journal of Latin American Studies*, vol. 25 (1), pág. 159-185.
- POSTERO, Nancy (2007). *Now we are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2002). «Indigenous Peoples and the State in Latin America». En: SIEDER, Rachel (ed.). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave.
- YASHAR, Deborah (1998). *Contesting Citizenship in Latin America The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Princeton: Princeton University Press.

Entrevistas

Con Felipe Quispe: La Paz, 18 de abril de 2005.

Con Gualberto Choque: La Paz, 15 de abril de 2005.

Artículos periodísticos

«Rescatando y promoviendo las prácticas culturales *Willkakuti*, Patrimonio Cultural, Oral e Intangible de La Paz». En: *El Diario*, 20 de junio de 2007.

INSTITUCIONES ORIGINARIAS Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS

Piero Gorza
Universidad de Turín

En estas últimas décadas la fuerza de los movimientos indígenas o —como los denominan algunos— «neoindianistas» ha resultado cada vez más incisiva y visible.

Por un lado, el subcomandante Marcos ha interpretado y difundido la voz autóctona de los pueblos mayas del sudeste mexicano, aunque con una evidente disgregación entre la imagen ofrecida y la realidad cotidiana de las comunidades. Por otro lado, el peruano Alejandro Toledo se hizo investir del mando presidencial en el Machu Picchu, evocando el esplendor del Imperio inca, y el boliviano Evo Morales repitió el ritual anterior en Tiwanaku, en memoria de la federación autonomista aymara. En esta ocasión los «curanderos» se han profesionalizado y se han convertido en los sacerdotes de los nuevos regímenes. De cualquier modo, las nuevas tradiciones instauradas gozan de la aprobación de la gente o, al menos, de aquella parte de la población cuya historia se ha recordado.

Parfraseando a Jacques Galinier, podríamos decir que encontramos las mejores interpretaciones hollywoodienses en tierra indígena, incluso superiores a las de la gran pantalla (Galinier, 2006: 25). Sin embargo, esta última década no es tan sólo una parodia de la historia de Pocahontas: efectivamente, en estos últimos años, los indígenas han conquistado espacios de reconocimiento y derechos de ciudadanía, han logrado

la caída de algunos gobiernos, el fin de dictaduras de partidos-Estados (como es el caso del Partido Revolucionario Institucional mexicano), la elección de diputados propios en el Parlamento e, incluso, la conquista de la presidencia de algunas repúblicas. Se trata de cambios que tienen un valor memorable, en el sentido de que nunca antes había ocurrido que las reivindicaciones indígenas hubiesen obtenido tantos resultados con movimientos generalmente pacíficos, los cuales han sabido medir el uso de la fuerza y de la violencia.

Mientras en el pasado reciente de América Latina aparecen insurrecciones y guerras civiles de decenas de años, las cuales han lacerado profundamente el tejido social de diversos Estados sin aportar cambios sustanciales, ahora nos encontramos frente a transformaciones dinámicas que proponen un replanteamiento del contrato social y una ampliación de la participación de los ciudadanos; todo ello en el marco del respeto al sistema de normas democráticas y en el interior de los ámbitos nacionales, reivindicados como necesarios en este proceso de inclusión.

Con otra perspectiva, cualquier persona que durante estos años haya tenido la oportunidad de recorrer territorios indígenas conoce el fervor que sacude los cimientos de las comunidades, las numerosas asambleas interminables que se llevan a cabo sobre temas de participación, derechos y ciudadanía. Por decirlo de otro modo, mientras la crisis de la política atraviesa las grandes metrópolis, en pequeños contextos se desarrollan formidables laboratorios de democracia que tienen el mérito de encontrar difusión a nivel continental y de proponerse como modelos reales de cambio social, incluso fuera del contexto étnico. Como una evidencia de este fervor social, fluyen a la mente, principalmente, imágenes de mujeres que por su condición son, por un lado, portadoras de una doble subordinación —la de género y la étnico-social— y, por otro, representan casi siempre el núcleo firme de los movimientos de resistencia. No me puedo olvidar de las mujeres del sindicato femenino de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos

de Bolivia (CSUTCB), las cuales piden a Médicos del Mundo en Irupana (Bolivia) la organización de talleres sobre retórica y liderazgo; o de las maestras bilingües de la escuela intercultural de Saraguro (Ecuador), que quieren intercambiar opiniones con colegas europeos para llegar a comprender qué metodologías didácticas se adaptarían a una sociedad plural; o de las centenares de participantes de las escuelas de formación Dolores Caguango (también en Ecuador), que durante varios días debatieron sobre el rol que la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) debía asumir respecto a las instituciones estatales. Se podría continuar con la maestra, ex-dirigente de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas Cañarís (UPCCC), quien narra cómo las mujeres habían sido la columna vertebral de la movilización popular de 2006 contra el Tratado de Libre Comercio; o con la presidenta de la Asociación de Mujeres Indígenas de Saraguro (ASOMIS), que ilustra proyectos que oscilan desde la salud a la cultura, pasando por el microcrédito; y, por último, es necesario mencionar también a las parteras tradicionales de Cayambe (Ecuador), quienes se atribuyen saberes ancestrales, con los cuales —según dicen ellos— deben enfrentarse a la medicina alopática, la cual frecuentemente sólo llega hasta los confines de la ciudad.

Si estos testimonios pueden ofrecer una idea de cómo el movimiento indígena ha vivido horizontes de esperanza con intensidad emotiva y con fervor democrático, para entender los procesos profundos que han conducido a este presente es necesario dar nuevamente la palabra a los análisis sistemáticos. El objetivo es diseñar un cuadro sobre de qué manera se configuran las comunidades indígenas, qué son y cómo están transformando las instituciones «originarias», para reconstruir el ciclo de reivindicaciones que en los últimos cincuenta años ha estrechado el panorama latinoamericano. Una vez más, las páginas siguientes proponen un viaje a través de Ecuador, Bolivia y México y como, de hecho, sucede siempre con cualquier mapa, se omiten más cosas que aquellas que se describen.

Comunidades rurales y urbanas

La fuerza del movimiento indígena se genera y se reproduce a partir de las comunidades. Este espacio es extremadamente diversificado según las regiones y, además, ha atravesado procesos de transformación vitales y frecuentemente disgregantes. Incluso, a veces, puede tratarse solamente de un «no-lugar», un espacio retórico e inventado que forma parte de una *koiné* discursiva capaz, sin embargo, de solidificar en torno a sí misma sentimientos y voluntades colectivas. Paradójicamente, se trata de un ámbito que recoge el pasado, resguarda la memoria y se transforma en *ethos* para el futuro.

Xavier Albó, uno de los doctrinarios «orgánicos» más importantes del movimiento indígena, y Ramón Galo coordinaron un texto titulado *Comunidades andinas desde adentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*, cuyas características de elaboración lo convierten en una fuente primaria (Albó y Ramón, 1994). El libro fue publicado en Ecuador por Abya Yala, una editora salesiana alineada desde siempre en favor de los nativos, fruto y resultado de una teología indígena que ha contribuido a la construcción material e ideológica de un extenso comunitarismo. El libro nació de la colaboración con el Centro Canadiense de Estudios y Cooperación Internacional, un importante organismo occidental que apoya trabajos y teorizaciones con el mundo nativo y sobre él; en fin, se trataba de un proyecto de investigación construido, en una primera etapa, desde el interior de las mismas organizaciones indígenas de Cotopaxi y Cayambe. En este volumen están presentes muchos protagonistas de la construcción ideológica de las comunidades actuales: desde el Estado a los intelectuales, pasando por la Iglesia y la cooperación internacional, y llegando a las mismas comunidades, en cuyo interior arden los clamores de rescate. Estas últimas son el resultado de relaciones de poder y planificaciones de proyectos frecuentemente opuestos, fruto de resistencias y negociaciones constantes que atraviesan el tiempo.

Las comunidades no son un oasis resistente a las fuerzas voraces de la modernización, sino un producto histórico que interactúa con la modernidad, el Estado, la globalización y el mercado, sufriendo por ello relaciones sociales asimétricas e inicuas. No escapan, por lo tanto, a la ambigüedad de tanta acción humana. Son muchos los agentes que, en nombre de una defensa de las costumbres y tradiciones, han acelerado la reconfiguración de éstas. Un ejemplo claro de lo anterior es la Iglesia católica, que tiene un proceder secular en tierras aborígenes defendiendo históricamente a los originarios del lugar de presencias externas rapaces, promoviendo los derechos humanos, favoreciendo la constitución de organizaciones capaces de expresar resistencia; pero que, al mismo tiempo, también ha conducido una tarea incesante de conversión (a costa del convertido) que, como dice Alfredo López Austin, expresa prejuicios de superioridad e inevitable violencia.

Para concentrar directamente la atención sobre nuestro objeto de estudio es importante hacer una primera distinción, aclarando que la comunidad no es casi nunca una unidad productiva, ya que quien cumple esta función es el núcleo doméstico (constituido de manera diversa). La escasa comprensión de este problema ha favorecido el error de varios grupos guerrilleros, que han impuesto la colectivización de las tierras desencadenando, como resultado, resistencias en el interior de los mismos núcleos que querían defender. A causa de estas tergiversaciones el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha sufrido considerables deserciones en bastiones históricos; del mismo modo, Sendero Luminoso ha perdido la simpatía de muchos campesinos andinos como resultado de sus proyectos coercitivos de abolición de patrimonios individuales.

Sobre la cuestión de las tierras indígenas encontramos dinámicas complejas y contradictorias: las leyes ecuatorianas sobre la propiedad reconocen formalmente los derechos colectivos sobre la tierra; sin embargo, el registro de las parcelas solamente puede ser de carácter privado; en México, la propiedad puede ser comunal y ejidal, en referencia a normas coloniales

reivindicadas y reafirmadas por la Revolución. Sin embargo, el uso de los suelos se somete en la actualidad a ocultas y frecuentes transacciones económicas de tipo privado. En Bolivia la transición social de indio a campesino ha presupuesto el renacimiento de la propiedad individual, retomando un lema del nacionalismo del siglo XIX, por el cual el hombre es ciudadano y, por ende, propietario.

Sin embargo, la operatividad económica del núcleo familiar está integrada en el espacio comunitario y subordinada a reglas a veces férreas. La venta de una parcela a una persona ajena al grupo puede provocar vetos severos, así como el comportamiento reprochable y antisocial sobre una tierra considerada común puede acabar comportando como una forma de punición, incluso, la expropiación de los bienes personales y de los parientes cercanos. Por ejemplo, entre los sarayacu, la justicia indígena ha procedido contra individuos imputados por negociaciones territoriales con las empresas petrolíferas, requisándoles las parcelas en propiedad a los responsables, a toda su familia y a los posibles herederos. En algunos casos, y frente a culpas graves y reiteradas, la comunidad no vacila en llegar a expulsiones violentas y a sentencias capitales. En el caso de que un sujeto extraño desee comprar, alquilar o utilizar un bien considerado comunitario es indispensable el consenso de la asamblea. A falta de esta aprobación cualquier transacción o acuerdo son precarios y corren el riesgo de ser invalidados en cualquier momento. Por esta razón el interminable tiempo de la deliberación puede evitar conflictos, divisiones e incomprensiones, los cuales acaban pasando de generación en generación.

Focalizar la atención sobre el parentesco, antes que sobre conceptos sociológicos más genéricos y abstractos, ayuda a resolver otras cuestiones. En muchos lugares la comunidad coincide con el municipio; sin embargo, se registran casos en que algunos grupos de familias se encuentran situados entre dos municipios y pueden desenvolverse con distintas normas de uso de suelos y sentimientos de pertenencia identitaria. Cada familia sabe distinguir perfectamente los confines y las cos-

tumbres vinculados a cada parcela de tierra. La legitimidad del hecho de habitar está estrechamente relacionada con el alimento y con el suelo. En Chiapas, si la tierra no da de comer, el campesino tiene derecho a abandonar la comunidad y rendir culto a otro santo. Pero si se abandona la tierra legítima, uno no debe llevarse consigo las semillas, porque éstas son la prueba tangible de un pacto ultramundano con las deidades. La sagrada familia de los héroes fundadores no prevé divorcios con separación de bienes (Holland, 1989: 80-81; Gorza, 2002: 101-142).

La relación entre núcleo familiar y comunidad es de una naturaleza originada en un pacto, ligado a normas consuetudinarias que definen no sólo las formas de territorialidad, sino también las de relación entre las personas. El deber de sobrellevar juntos todas las obligaciones es lo que distingue al habitante legítimo de una tierra de quien es extranjero. Andrew Canessa aclara muy bien cómo entre los aymaras el concepto de *jaqui* (persona), distinto del de *q'ara* (mestizo-blanco), no es una simple condición biológica, sino el resultado de un proceso de distribución de las obligaciones y de un vínculo particular con el territorio (Canessa, 2006). El trabajo colectivo, *min'ka*, es la base de la comunidad andina, ya que construye aquellas relaciones de reciprocidad que son indispensables para la constitución del sujeto colectivo. Caminos, puentes, escuelas, acueductos, fuentes, terraplenes y bosques son algunos de los objetivos del esfuerzo común y, al mismo tiempo, son el testimonio material de que la comunidad no es sólo una invención de tradiciones. Frecuentemente los comités establecidos para la solución de estos problemas son más importantes que las instituciones políticas reconocidas por el Estado. Xavier Albó subraya el hecho de cómo la comunidad permite el funcionamiento de la familia a través de la ayuda mutua, que en lengua indígena se llama *ayni* (Albó y Galo, 1994). Precisamente a partir de cómo se estructura el territorio comunitario se puede comprender la importancia de las prácticas solidarias. A una parte central, con asentamientos que tienen bajo su posesión las proximida-

des de aguas y caminos, conocidas en el altiplano boliviano como *sayana* o *pegujales*, corresponden otras dos áreas: una, destinada al pastoreo y a las actividades relacionadas con las zonas forestales, y otra, en el páramo, subordinada a un complejo sistema de rotaciones comunitarias. El nombre de este último espacio cambia según las zonas, aunque su función permanece idéntica; *aynuca* en el altiplano próximo a La Paz; *jayma* en la sierra peruviiana; *muyu ayta* en las áreas más elevadas de Cochabamba, y *manta* en Oruro y Potosí. La comunidad está involucrada en la administración de estas tierras extremas; a cada uno le corresponde una parcela que rota de año en año, pero se organizan en la programación de las siembras, en la rotación de los cultivos y en la determinación de qué parcelas se destinarán a permanecer como praderas. Solamente esta coordinación de los esfuerzos permite el aprovechamiento racional de los ciclos vegetativos de las tierras altas.

La comunidad presupone articulaciones internas, en cierto modo consolidadas en el tiempo, y una complejidad de relaciones que permite su funcionamiento. En el área andina, los horizontes verticales del desarrollo y del asentamiento implican que la red de parentesco se despliegue en diversos centros de asentamiento situados a una altura diferente, los cuales, evidentemente, están subordinados a normas distintas. Si la comuna es el resultado de la asociación de una pluralidad de grupos familiares distintos, unidos por el hecho de vivir en un territorio definido, las relaciones de parentesco construyen otra red de vínculos que atraviesa diversas comunidades, el *ayllu*. La intersección de estos conglomerados humanos construye un territorio más amplio y conjuga las relaciones a partir de una ocupación más provechosa de los nichos ecológicos disponibles. Continuidad y discontinuidad son elementos indisolubles de este modelo de convivencia. La primera no surge de la suma de los diversos sujetos, sino que emerge como producto del entramado de las relaciones (Sánchez Parga, 2007: 26-54). José Sánchez Parga traslada este modelo a aquellos clásicos del mundo andino estudiados por John Murra: existe una ma-

triz asociativa territorial, la *llajta*, un espacio de asentamiento concentrado, disperso o en un grupo de caseríos, que es habitado precisamente por núcleos familiares distintos, los cuales son parte, a su vez, de diversos *ayllus*, diseminados, sin embargo, en más comunidades (Murra, 2002; Murra, Wachtel y Revel, 1981). Llegados a este punto se comprenden las afirmaciones de Luis Macas como presidente de la CONAIE, según las cuales, la comuna coincide con la llajta o jatun ayllu (Macas, 2001: 92-93).

La construcción de un *ethos* comunitario puede seguir procesos distintos. El caso de las poblaciones silvícolas de Ecuador resulta indicativo de cómo la comunidad se construye gracias a una convergencia original de factores internos y externos, y de cómo implica distintas relaciones con los segmentos del parentesco y con las diferentes formas de expresión de los derechos territoriales. La constitución de este sujeto plural, que refuerza las dinámicas de reconocimiento colectivo, puede ser incluso el resultado de un debilitamiento de las tradicionales relaciones tribales. Los shuar viven en asentamientos dispersos y están organizados en forma de clanes; sin embargo, el grupo doméstico extenso es el que determina la formación de microcomunidades que alternan sedentarismo y migración (Moya, 2000: 32-45). La ocupación de los suelos es temporal hasta el agotamiento de un ciclo de microcultivos; luego se desplazan a otras zonas, en las cuales, previamente y con años de anticipación, se han sembrado especies arbóreas, diseñando así una modalidad particular de agricultura nómada. Para tener una imagen de este modo de vida debe pensarse en un cuadro ritual de una población nómada que fija los tiempos de las etapas provisionales de sedentarismo. El fraccionamiento de este grupo es tal que ni siquiera el círculo de parientes constituye una comunidad. El estado de competencia y de guerra potencial es endémico y no implica solamente las relaciones interétnicas, sino que también amenaza incluso el círculo más estrecho de los parientes. Solamente la dispersión garantiza la seguridad y atenúa la tensión de la ocupación de espacios, y disminuye incluso las ansias del

rapto de mujeres. En este estado hobbesiano la autoridad se construye por méritos de guerra o por relaciones extraordinarias con el más allá. El brujo o el caudillo se definen como *kakáram* y su fama puede conllevar enrolamientos incluso por parte de facciones enemigas. Sin embargo, ni siquiera para estos hombres de poder la supervivencia es segura, porque detrás de cada demanda de ayuda puede ocultarse una trampa para eliminar a quien puede sembrar el terror. Se trata de tradiciones aún vigentes, pero la labor, primero de los salesianos, luego de los evangélicos y finalmente de las compañías petroleras, ha comportado reducciones, el nacimiento de centros donde surgen escuelas y la afirmación de procesos de alfabetización. Las nuevas tecnologías, las lógicas de mercado y la acumulación de riqueza se han superpuesto y entrelazado con las antiguas costumbres. En 1961, gracias a la ayuda de los salesianos, surgió la Asociación de Centros Jivaros, que, en los años siguientes, se extendió a los diversos segmentos tribales hasta llegar, en 1964, a la constitución de la Federación Shuar. El nuevo organismo, que ya en 1965 representaba a 54 centros y en 1976 llegó a reunir las voces de 116 grupos dispersos en la selva, es el instrumento de negociación con el mundo externo. En 1967 el Estado promueve políticas de microcréditos y procede a la asignación de tierras. Los requerimientos de servicios de salud, de educación y los proyectos de desarrollo son promovidos por la federación y encuentran apoyo en el Estado, en las ONG y en la Iglesia. Incluso para los achuar el camino al sedentarismo ha seguido una trama similar: evangelización, escuela, agropecuaria y pistas de aterrizaje (Moya, 2000: 46-64). Los huaroani, conocidos también como *aucas* por sus cualidades guerreras, supervivientes de la época de la explotación del caucho, se desenvuelven hoy por los recovecos de la modernidad tratando de buscar espacios en medio de iglesias evangélicas, ONG, instituciones silvícolas y compañías petroleras. El asentamiento era de tipo disperso, caracterizado por unidades sociales representadas por el nanicabo, un grupo de familias que vive bajo un mismo techo. Si bien las autoridades tradicionales responden a

una estructura de clanes y segmentada, es nuevamente la presión «civilizadora» de las Iglesias evangélicas y de las compañías petroleras la que construye la comunidad. La Organización de Nacionalidades Huaroanis de Ecuador (ONAE) es un ente eficiente y estructurado de un modo occidental y —así como justamente precisa Alba Moya— ha levantado los entusiasmos y los intereses de las instituciones estatales, de las compañías petroleras e incluso de las ONG y de las asociaciones ambientalistas. No olvidemos que en la zona opera un variado número de empresas multinacionales vinculadas a la extracción de hidrocarburos: Compagnie General de Geophysique, Esso-Hispanoil, Arco, Petro Canadá, Conoco, Petroecuador, Elf Aquitaine, Petro Bras, etc. La historia de estos últimos años documenta corrupción, captación de los dirigentes indígenas, dramáticas divisiones y contiendas en el interior del grupo, junto con la disgregación del tejido social; narra también las luchas en defensa del territorio junto a la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía de Ecuador (CONFENAIE), la misión capuchina, Acción Ecológica y la organización sueca Amigos de la Tierra (Moya, 2000: 86-102).

Nos encontramos frente a políticas de reconocimiento cultural que presuponen la superación de las tradicionales reglas nómadas de convivencia de clanes. Por otro lado, tenemos la creación de un sujeto portador de reconocimiento cultural, la comunidad tribal, la cual, sin embargo, en la forma artificial de la federación se convierte en el agente de promoción del grupo frente al exterior, capaz incluso de entablar alianzas con los otros pueblos originarios del país. La comunidad se construye a partir de una discontinuidad con la tradición y con las relaciones originales de parentesco, en función de una redefinición simbólica y material respecto a un espacio social del cual, en todo caso, uno forma parte.

El caso de los quechuas del Oriente ecuatoriano vuelve a complicar ulteriormente la situación, ofreciendo nuevas luces sobre la relación entre territorio, lengua, etnia y comunidad.

Son el ejemplo de una cultura en transición que se ha formado a lo largo del tiempo, reuniendo etnias diferentes en torno a una lengua común (Hudelson, 1987). Las raíces étnicas de este puzle tribal nos reconduce a los quijo, a los záparo, a los shuar, a los achuar, a los siona-secoya, a los cofane y, en fin, a los quechuas de la sierra. Incluso la lengua quechua ha sufrido cambios, entre las cuales tenemos el napo y las variantes habladas por los canelo. Este último grupo, que encontramos en las crónicas coloniales, superviviente de los procesos de esclavización por la explotación de los recursos silvícolas, tiene un árbol genealógico intrincado, el cual entrelaza descendencia záparo con aquellas de los shuar y de los achuar actuales. Colonizaciones, relaciones exogámicas y estrategias matrimoniales han comportado procesos de aculturación, pero no en relación con una lengua occidental, sino con una indígena. A este proceso seguramente han contribuido los jesuitas, los cuales han utilizado la variedad hablada en los altiplanos como lengua franca, favoreciendo su difusión. La doble injerencia ha desencadenado mestizajes, biológicos y culturales. El panorama social emergente es, por lo tanto, el resultado de un éxodo de las tierras altas hacia aquellas silvícolas y de una intrincada telaraña de movilidad entre grupos diversos, que ha permitido la ósmosis cultural y la interiorización de un idioma. Se trata de un fenómeno no muy diferente, aunque más arraigado en el tiempo, a lo que ha sucedido en las cañadas de la selva lacandona mexicana, donde tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles han cruzado sus destinos migratorios. Retornando al Oriente ecuatoriano, el sistema social proviene de la sierra, con clanes territoriales y a partir del modelo del *ayllu*, pero a menudo modificado con variantes shuar y achuar. El territorio humano escapa al mapeo; seguramente queda la segmentación del tejido social, la diferenciación en las tipologías de establecimiento y una secuencia de autoridades locales: desde el chamán al *curaca*, al *tayta saruta* o al teniente político de la parroquia. No sorprende, por lo tanto, que las organizaciones de segundo grado, como la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Napo

(FONAKIN), sean el resultado de la concomitancia de la presión externa e interna a fin de contar con un instrumento político para relacionarse con el Estado, las multinacionales y las otras organizaciones indígenas. Lo que emerge de estas últimas líneas sobre las poblaciones silvícolas es que el término *comunidad* aglutina diferentes realidades sociales y dinámicas a veces contrapuestas, y comporta diversas concepciones de la territorialidad y de la relación de ésta con la identidad étnica, en este caso muy polifacética. Sin duda, las imágenes de la selva incontaminada y del buen salvaje sufren una erosión irreversible. Bien sabemos cómo estas tierras han sido objeto de una explotación despiadada que no ha disminuido con el eclipse de las diversas épocas históricas. La marginalidad geográfica y la ausencia culpable del Estado a menudo han sido las condiciones de base para la idealización de áreas consideradas salvajes.

Pasando de las tierras altas a la selva, de los espacios amerindios del Septentrión a los meridionales del continente, en medio de un caleidoscopio de matices, encontramos una institución en la base de las diferentes comunidades: la asamblea. Si el hecho de ser comuneros no implica necesariamente la comunión de los bienes o la cancelación de la propiedad individual, este rol se refuerza en la práctica colectiva de dialogar y de gobernar juntos un espacio definido, en el cual la comunidad permite el funcionamiento del núcleo doméstico. No es casualidad que en casi toda la América india el acceso a los cargos sea una prerrogativa de los hombres casados. Únicamente en el matrimonio, el individuo «madura» gracias al proceso de construcción de la persona, alcanzando después su ápice en el anciano, quien, como biblioteca viviente, expresa el sentido del presente y el de la historia. La construcción de la persona indígena está estrechamente vinculada a la de la familia y al gobierno de la comunidad, con un abigarrado sistema de cargos públicos desempeñados, por lo general, con espíritu de servicio. La posesión de la tierra es una deuda que implica reciprocidad, o sea ofrecer servicios a la comunidad. Xavier Albó subraya cómo la mayor parte de los nombramientos no dependen del

mérito, ni son el resultado de una elección, sino que se trata de un compromiso obligatorio en favor de los otros (Albó y Galo, 1994: 103). En el contexto indígena, la humildad, sin duda, es una de las virtudes más apreciadas o, por lo menos, de donde provienen más elogios, a menudo en concordancia con una profunda consideración hacia la autoridad que surge del transcurrir del tiempo.

Un amigo de San Andrés Larráinzar (Chiapas, México) ha continuado explicándome durante años la importancia de la humildad y de la tradición. Después de haber ocupado cargos de gran prestigio, entre ellos el de diputado estatal, en noviembre de 2007 me lo encontré en la fiesta del santo patrono cuando recogía las ofrendas para la iglesia. En aquella ocasión me comentó que le habían asignado aquella tarea secundaria y poco gratificante para humillarlo. En lo más recóndito del juego intertextual se evidencia claramente la potencialidad semántica de un concepto por su fuerte alcance social. Lo afirmado no quiere ser un elogio absoluto a una comunidad armónica e igualitaria, ni mucho menos pretende minimizar el rol que también aquí desempeñan el interés privado, la corrupción, los juegos de poder, la mezquindad y los favoritismos. Es más, precisamente porque familia y comunidad se fortalecen recíprocamente, tanto interés privado como público se intersecan con intensidad, aunque ambos se encuentren subordinados a normas de etiqueta coercitivas. Los celos, la envidia y la vergüenza son enfermedades que los curanderos diagnostican y curan en cuanto conocen el carácter subversivo de estos sentimientos. Adquirir poder, prestigio y riqueza es el deseo común, aunque no exime de peligros, puesto que un cambio de estado repentino puede atraer sospechas e iras difíciles de controlar (Gorza, 2002: 169-182; Jacorzynski, 2002).

La asamblea es, por excelencia, el lugar de la soberanía y en torno a esta institución, que ofrece siempre claras indicaciones de territorialidad, giran los varios sistemas de ejercicio de la representación política. El conocido sistema de cargos, tema fundamental de las investigaciones antropológicas, es un mode-

lo que se modifica según las latitudes manteniendo, sin embargo, elementos comunes. Esta arquitectura institucional capitaliza su fuerza uniendo las exigencias de representación cívica, útiles al gobierno del territorio, a la ritualidad religiosa dirigida a domesticar el tiempo y a enlazar el aquí y el ahora con el ultramundo. Los historiadores y los antropólogos han debatido durante mucho tiempo sobre el papel y la naturaleza de esta institución: sirve para contener las desigualdades; garantiza la construcción de privilegios; es un instrumento para la reciprocidad; transforma la deuda en generosidad social; permite la ejecución de un sistema de una supuesta representación democrática (mandar obedeciendo). Más allá de las distintas posiciones que hablan de las facetas de un fenómeno, el sistema de cargos es un aparato formidable de sociabilidad y construye la cohesión comunitaria. La rotación y la brevedad de los mandatos permiten la participación de porcentajes bastante altos del cuerpo social, por lo cual resulta anómalo que una persona no haya desempeñado al menos un cargo de prestigio durante su vida. El honor y la vergüenza miden el rol de las personas. El problema del gobierno local es el resultado de las múltiples tratativas históricas, por lo cual, en unos casos tenemos una colisión de instituciones, en otros un desdoblamiento y en algunos más existe una complementariedad. Las instituciones municipales pueden estar vinculadas al sistema ritual de celebraciones de las fiestas o pueden existir cabildos y cofradías que actúan de manera paralela. En muchos municipios de Chiapas conviven dos ayuntamientos: uno, regional o tradicional, y el otro, constitucional. En la sierra ecuatoriana comunas y cabildos se perciben con frecuencia como instituciones originarias y, sin duda, son instrumentos privilegiados del autogobierno indígena. En algunas comunidades, el sistema de cargos y la asamblea tienen el respaldo de un concejo de ancianos, que desempeña las funciones de máxima autoridad de control.

Entre los maya-tzotziles, quienes han desempeñado cargos se denominan *pasaros* y mantienen prestigio y autoridad, así como quienes han cumplido todos los deberes políticos pueden

llegar a ser *najanvanej*, consejeros rituales. Entre los cañari de Ecuador, 387 comunidades se expresan en una asamblea que, junto a los ancianos, toma las decisiones. Entre los natahuela la autoridad la ejerce el consejo de alcaldes y el gobernador indígena. Entre los cayambi 131 comunas dan vida a asociaciones y federaciones. Entre los kichua de la Amazonía, 438 comunidades expresan su voluntad política a través de asociaciones, cooperativas, centros, ONG y la federación. En una comunidad como Otavalo (Ecuador), donde la hegemonía indígena es indiscutible, 157 comunas dan vida a los preconsejos de cabildos y a los consejos de cabildos. Entre los sarayacus encontramos aún al *tayta saruta* (presidente), los *curacas* (asesores), los *baralluc* (agentes) y los *licuatis* (policía). En los altiplanos bolivianos *jikalatas*, *curaca* y *malkus* son los nombres de las autoridades tradicionales que presiden el gobierno local. La participación plebiscitaria en las decisiones supone un dato recurrente, mientras las variables de este esquema se multiplican exponencialmente incluso de un municipio a otro. Una vez más, Xavier Albó menciona que las formas de ejercicio de la autoridad en la selva pueden cambiar significativamente: así, entre los guaraníes el encargo político puede durar toda una vida, mientras que entre los chimanes la dispersión es tan grande que los llamamientos a la unidad resultan débiles, con una tendencia a la disolución del poder. Para los moxos la influencia de las misiones jesuitas es más fuerte que el llamamiento a la itinerancia, y las cofradías estructuran los procesos de sedentarismo meticulosamente. Los guarayos, etno-rama de los guaraníes, se distinguen de sus hermanos por haber asimilado a las congregaciones franciscanas y por organizarse en torno a la institución de los cabildos (Albó y Galo, 1994: 104-105).

No solamente el ejercicio del poder, sino el carácter ceremonial de la fiesta es un elemento fundamental para la construcción del grupo. No hay comunidad sin esos momentos en los cuales la vida se vive a flor de piel, en los que el consumo del alcohol atenúa los tabúes y las sustancias psicotrópicas permiten atravesar la piel porosa entre este mundo y el más allá, entre el

presente y el pasado. Se puede entrar en calidad de extranjero a un municipio indígena y percibir, después de una noche de fiesta, una familiaridad inesperada. El mundo sobrio de la gente pobre encuentra su *paese di cuccagna* (país de la abundancia, Jauja) y su utopía en la fiesta, pero sobre todo —como ya se ha mencionado— se renueva el ritual primigenio de fundación del lugar legítimamente habitado. Para obedecer el encargo de festejar al santo los alféreces mayas se endeudan, pero también reciben el trabajo solidario de los parientes y de los paisanos: operaciones con las cuales se teje la sociedad. En muchos municipios existen tierras comunes, trabajadas mediante el sistema de rotación y orientadas al mantenimiento económico de las autoridades, de modo que el alejamiento de las obligaciones cotidianas sea compensado, en parte, por la ayuda mutua. La organización de eventos para una colectividad presupone una cooperación entre redes parentales y vecinales. Mientras las mujeres colaboran con la preparación de las comidas, los hombres contribuyen con la leña, el alcohol y el trabajo manual. Quien recibe la contribución está obligado, la próxima vez, a compensar a los demás con presentes más generosos. A lo largo del Camino Real, en Kalkiní (Campeche, México), la fiesta pone en juego rivalidades históricas entre socialistas anticlericales y católicos conservadores (divisiones acentuadas incluso por la existencia de dos camposantos separados), las cuales son útiles, sin embargo, para reconciliar a la comunidad durante el resto del año, aunque la sangre derramada no pueda olvidarse. En este sentido, la ritualidad no tiene solamente la función de remediar, sino la de hacer presente, o sea representar, la conflictividad latente permitiendo que la gente la viva. Una *performance* que habla de la teatralidad de la vida (Gorza, 2007).

Las comunidades indígenas no son los últimos rincones de un paraíso perdido, sino lugares difíciles en los cuales la supervivencia no es segura y donde las migraciones revuelven el fuego de las chimeneas familiares, dispersando contantemente las mejores fuerzas. Un joven dirigente cañari explicaba, del siguiente modo, cómo los *ayllus* andinos habían cambiado: ya no

están diseminados verticalmente sobre el territorio, basándose en la necesidad de diversificar los cultivos y complementar los esfuerzos agrícolas, sino que están dislocados sobre espacios mucho más amplios que incluyen la ciudad, y, a veces, incluso países extranjeros. Xavier Albó recuerda que es más fácil que se proletarice un campesino que un indígena, en el sentido de que el alvéolo originario permanece emotivamente como su espacio de pertenencia, aun cuando esté desplazado fuera de su territorio. Sin embargo, no es un fenómeno exclusivo de los amerindios; sabemos perfectamente que incluso en el Viejo Continente los comunitarismos son el resultado de dinámicas de reflujo que, partiendo de la ciudad, reinventan el mundo agreste con sus tradiciones y su sociabilidad.

Estamos frente a un problema multifacético y, por un lado, tenemos procesos de la invención de una comunidad en el momento que se desvanece, retóricas que mitigan los desplazamientos y juegos de poder respaldados por operaciones de *mitopoyesis*. Por otro lado, tenemos fatigas reales y migraciones a tierras extranjeras para cambiar los destinos de los propios familiares que se han quedado en el lugar del cual uno ha huido. Entre los inmigrantes chicanos se ha difundido el culto a la Llorona, que, a causa de la pobreza de su suelo natal, es forzada a venderse a otros y a abandonar a sus hijos, retomando así temas tan entrañables como populares en América Latina, en los cuales la traición, el abandono y la melancolía se traducen en un llanto de mujer que acompaña o espanta a las conciencias inquietas durante las noches. La madre asesina, que permite que las estirpes indígenas caigan en manos españolas, que acepta en su vientre el semen enemigo dando origen al exterminio de sus propios hijos, encuentra eco en las diásporas contemporáneas (Álvarez García, 2007: 1027-1032). Desde la cultura nahuatl, pasando por la Malinche y la Virgen de Guadalupe, en la Llorona se delinea un recorrido mexicano que, sin embargo, ha encontrado difusión en toda América Latina, desde Venezuela a Chile, unas variantes que cuentan difíciles itinerancias identitarias.

Por otro lado, registramos cómo la historia y la política han cambiado los nombres a contextos tradicionales. En Bolivia la comunidad ha asumido frecuentemente las funciones de sindicato, en el sentido de que en torno a las organizaciones sociales, nacidas e impuestas con la revolución de 1952, se han modelado relaciones comunitarias y parentales. Los ejemplos de organismos «culturalmente modificados» se multiplican y lo que sucede en tierra indígena, donde los vientos de la modernidad alteran los órdenes tradicionales, se verifica también en la ciudad. Los barrios adquieren características indígenas, el culto a los santos con connotaciones amerindias modula rituales y celebraciones que garantizan transiciones y la construcción de la convivencia. Si resulta intrincado reconstruir las contaminaciones interoceánicas, se puede, sin embargo, afirmar con mayor desenvoltura que el *ethos* comunitario tiene profundas raíces en el tejido social y espacio en el imaginario latinoamericano.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier y GALO, Ramón (1994). *Comunidades andinas desde adentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*. Quito: Abya Yala.
- ÁLVAREZ GARCÍA, Mayra Gabriela (2006). «La madre y lo oscuro de su sexo. México en el vientre de Guadalupe. Maternidad caída en desgracia: Malinche y la Llorona». En: *Quaderni di Thule*, vol. XXVIII, Perugia, Argo, pág. 1027-1032.
- CANESSA, Andrew (2006). *Minas, mote y muñecas*. La Paz: Mamahuaco.
- FLACSO-OXFAM (2007). *Los pueblos indígenas del Ecuador: derechos y bienestar. Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*. Quito: FLACSO.
- GALINIER JACQUES, Antoinette Moliné (2006). *Les néo-indiens: Une religion du III^e millénaire*. París: Odile Jacob.
- GORZA, Piero (2002a). *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. Turín: Otto.

- (2002b). «El anhelo de conservar y la necesidad de perderse». En: JACORZYNSKI, Witold (ed.). *Estudios sobre violencia. Teoría y práctica*. México: CIESAS-Porrúa.
- (2007). «La comunità armonica dei morti. Postille sulle feste novembrine dei Maya del Camino Real (Campeche, Messico)». En: *Thule*, vol. 18-19, pág. 207-222.
- HOLLAND, William R. (1989). *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indígena, pág. 80-81.
- HUDELSON, John (1987). *La cultura quichua de transición: su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*. Quito: Abya Yala-Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador.
- JACORZYNSKI, W. (2002) (coord.). *Estudios sobre violencia: teoría y práctica*. México: Casa Chata. CIESAS.
- MACAS, Luis (2001). «Instituciones indígenas. La comuna como eje histórico». En: DÁVALOS, Pablo. *Yuyarinakui, Digamos lo que somos, antes que los otros nos den diciendo lo que no somos*. Quito: Abya Yala.
- MOYA, Alba (2000). *Ethnos. Atlas etnográfico del Ecuador*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura-EBI.
- MURRA, John V. (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MURRA, John V.; WACHTEL, Nathan y REVEL, Jacques (1981). *Anthropological History of Andean Polities*. Nueva York: Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- SANCHEZ PARGA, José (2007). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: CAAP.

**DE REINAS Y PRESIDENTAS.
MUJERES INDÍGENAS Y CIUDADANÍA
EN GUATEMALA**

Gemma Celigueta

Grup d'Estudis sobre Cultures
Indígenes i Afroamericanes (CINAF)
Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica
Universitat de Barcelona

A menudo, la reflexión sobre la relación entre pueblos indígenas y ciudadanía se sitúa en el terreno de la exclusión y la discriminación. Si a ello le añadimos la particularidad de las mujeres indígenas, dicha relación (o la ausencia de ésta) se torna más evidente a través de las estadísticas que las sitúan en la cima de los excluidos, tanto de las instituciones del Estado como del desarrollo. No obstante, la presencia de mujeres indígenas en el espacio público latinoamericano es hoy en día una evidencia, tal como señalan numerosos autores, también en este volumen. Y con ello no me refiero a las pocas diputadas, e incluso a alguna ministra, que con sus trajes han visibilizado su pertenencia a este colectivo en espacios tan excluyentes como los congresos de los diputados y los parlamentos, sino sobre todo a su presencia en organizaciones, asambleas y comités locales, y especialmente a la eclosión de grupos organizados de mujeres en los territorios indígenas.

Se ha argumentado que esta aparición repentina es fruto del interés actual de la cooperación internacional, que, con sus ejes prioritarios y transversales, ha condicionado la organización de numerosos grupos de mujeres. No obstante, una mirada a la vez histórica y antropológica, es decir, en el ámbito de lo local y en instituciones aparentemente más alejadas del ejerci-

cio de la ciudadanía, podría apuntar algunas pistas sobre una relación más o menos sostenida en el tiempo (por lo menos en el siglo xx) que se enseña, se aprende y también se transforma en la cotidianidad del espacio local.

La institucionalidad femenina en Quetzaltenango

En Quetzaltenango,¹ ciudad del altiplano occidental guatemalteco donde realicé mi tesis doctoral, me pareció notar una coincidencia en el tiempo —durante la primera mitad del siglo xx— entre la crisis de las formas tradicionales de representación política indígena (cofradías, alcalde indígena...), los intentos de asentamiento del Estado-nación moderno guatemalteco y la creación de lo que podríamos llamar una «institucionalidad» femenina. Es en este período, cuando comienza a observarse la creación de hermandades de mujeres indígenas, así como de escuelas de niñas indígenas. Y es también entonces cuando surge la figura de la reina indígena de Xelajúj (Quetzaltenango en *k'iche'*).

La progresiva erosión de una identidad corporativa indígena en esta ciudad, unida a la ofensiva contra dicha identificación de los ladinos o no indígenas durante el siglo xix, supusieron el deterioro de las instituciones indígenas tradicionales de gobierno. La municipalidad indígena (que había convivido durante cuarenta años con la municipalidad ladina) es abolida

1. Quetzaltenango es la segunda ciudad en importancia de Guatemala. Además de ser cabecera del departamento del mismo nombre es también la capital política, administrativa y comercial del oeste del país. Situada a 2.333 m de altitud, tiene una población aproximada de 130.000 habitantes, de los cuales más o menos la mitad se autoclifica como indígenas. La ciudad era un antiguo pueblo de indios levantado en el territorio del que fuera el reino *k'iche'*, nombre del grupo étnico al que también se adscriben los indígenas de este municipio. Los *k'iche'* de Quetzaltenango han despertado la curiosidad de las ciencias sociales por la presencia de lo que algunos (Velásquez, 2002) han llamado una «pequeña burguesía indígena».

definitivamente en 1894 (Grandin, 2007); desde esa fecha se mantuvo un cargo específico de alcalde indígena en la nueva municipalidad mixta que perduró hasta 1935, momento en que la representación política de esta población quedó cantonada en la comisión de bosques y ejidos, encargada de vigilar los pocos terrenos comunales que le quedaban al municipio. Fue sobre todo a partir de la revolución de 1944 cuando se desarrollaron nuevas formas de organización para los indígenas, como los comités pro-mejoramiento, los comités cívicos o las cooperativas, que preceden en este sentido a las actuales organizaciones indígenas y en particular a la creación, en 1972, de un comité electoral indígena llamado Xel-ju.

No es de extrañar entonces que en esa época, en las primeras décadas del siglo xx, varias de las cofradías indígenas de la ciudad, que se caracterizaban por combinar los cargos en la municipalidad indígena con los cargos de carácter religioso (*sistema de cargos*), se convirtieran en hermandades, como ocurrió, por ejemplo, en 1922, cuando la Cofradía del Justo Juez se transformó en hermandad ante la ausencia de cofrades que solicitaran la imagen o, en 1928, cuando se fundó la Asociación del Señor Sepultado de Catedral, que había sido una cofradía desde tiempos de la Colonia (Cajas Ovando, 1997). Pues bien, casi simultáneamente, se observa la creación de las primeras hermandades femeninas en la ciudad: la Hermandad de la Virgen de Dolores del templo de San Juan de Dios en 1925, la Asociación de la Virgen de Dolores de la iglesia de la Transfiguración en 1936, la Asociación de la Virgen de Dolores de la Catedral en 1937 y la Hermandad de la Virgen de Dolores de la iglesia de San Bartolomé en 1948 (Cajas Ovando, 1997). Esta transformación no sólo señala el inicio de las primeras organizaciones de mujeres, sino también un cambio en las formas de organización indígenas que podemos representar en la constitución de las juntas directivas (presidentes, vicepresidentes, secretarios, tesoreros y vocales) como nuevas autoridades. La junta directiva, obviamente, apunta a una concepción de la autoridad distinta de la de los principales, mayordomos y alcaldes de cofradía.

Es también en 1913 cuando se funda la Escuela de Artes y Oficios Femeninos para Mujeres Indígenas y en 1928, la Escuela de Párvulos para Niñas, por iniciativa de la Sociedad El Adelanto, una asociación liberal creada por los principales (las autoridades indígenas) de Quetzaltenango el mismo año (1894) en que se abolió la municipalidad indígena. Además de conseguir que la propiedad del edificio de la antigua municipalidad indígena continuara en sus manos (aunque sólo hasta 1932), así como controlar las dos escuelas para niños y artesanos que gestionaba anteriormente la municipalidad, desde 1894 y hasta 1928, la Sociedad El Adelanto lograría crear hasta siete escuelas más para indígenas, que, muy a su pesar, serían nacionalizadas a mediados de la década de 1930 (Quijivix, 1998).

Esta misma sociedad organizó en 1934 (justo un año antes de la abolición del cargo de alcalde indígena) el primer concurso de reina indígena de Xelajúj, que retomaba el antiguo evento de La India Bonita, en que las autoridades ladinas escogían a la hija de una de las familias *k'iche'* más prestigiosas de la ciudad (Tzunum, 1985: 3), para adecuarlo a la representación que ciertos *k'iche'* de Quetzaltenango querían dar de lo indígena: es decir, no en un ranchito campesino cultivando la tierra y haciendo tortillas, sino como soberana, majestuosa y pura, sentada en un lugar privilegiado (un trono elevado) de la feria quetzalteca de la Independencia. La elección y coronación de la reina indígena permitiría que cierta elite de Quetzaltenango continuara representándose como un grupo diferenciado de los ladinos y también del resto de los indígenas, a quienes se asociaba con la pobreza y el atraso.

Pero lo que permitiría sobre todo el concurso sería introducir el sistema electoral entre la población indígena del municipio. En efecto, la elección de la Reina Indígena se realizaba mediante votación. Los participantes compraban una papeleta para depositarla en las urnas dispuestas con este fin en dos de los barrios habitados mayoritariamente por indígenas (Tzunum, 1985: 3). De hecho, los socios actuales de El Adelanto afirman que lo que buscaban en realidad sus predecesores era en-

señar el funcionamiento electoral a los indígenas del municipio y así promover su participación política. Ante la pérdida de las instituciones tradicionales de gobierno, el concurso permitiría que las antiguas autoridades indígenas ensayaran nuevos mecanismos de legitimación, uno de los cuales podía ser su posible mediación con el voto indígena.

La relación de este concurso con el tema que nos ocupa va más allá del simple ejercicio del voto y alcanza también a los grupos organizados para postular a las candidatas. Éstos se convertirían incluso en precedentes tanto de las futuras organizaciones del movimiento indígena como del comité cívico Xelju, fundado en 1972 por un grupo de indígenas de la ciudad con el objetivo de presentarse a las elecciones municipales. En efecto, en la década de 1950 comenzaron a florecer en la ciudad numerosos grupos folclóricos, deportivos o católicos, formados por jóvenes cuya actividad principal era la presentación de sus candidatas al concurso. Dichos clubes se erigieron en una de las pocas opciones organizativas a las que tenían acceso los jóvenes indígenas quetzaltecos, excepto las ya jerarquizadas cofradías y hermandades, en manos de sus mayores. Más flexibles e innovadoras, estas estructuras permitieron desarrollar nuevos liderazgos y ensayar diferentes formas de organización social alrededor de actividades pensadas para este sector específico de la población. Además de erigirse en espacios de reunión, visibilidad, toma de conciencia y ensayo de nuevos liderazgos indígenas, los grupos se comportaban como partidos políticos, hacían proselitismo y llegaban a postular candidatas durante varios años seguidos. Veamos, por ejemplo, cómo describe la campaña electoral de este concurso un estudiante estadounidense de antropología que visitó Quetzaltenango en 1966:

After the club selects their candidates, they conduct a campaign that extends over two or three weeks in August [...]. They paid for spot radio announcements, passed out printed flyers listing the candidate's qualifications, placed advertisements in local newspa-

pers, and held various social functions to introduce the girl to the public. They also hired taxis to circle the main plaza with the Indian Queen candidate in the lead car, while club members passed out flyers and asked for public support. In some instances they rented loud speakers, attached them to cars, and drove through the main sections of the city asking for votes (Hupp, 1969: 135-136).

En efecto, las campañas electorales para reina indígena imitaban las de la política nacional. Semejante despliegue de medios necesitaba obviamente de cierta organización y aunque la campaña era financiada casi íntegramente por las familias —normalmente adineradas— de las candidatas, el grupo debía movilizarse para conseguir el mayor número posible de votos. De hecho, las elecciones a reina indígena fueron las primeras campañas electorales en las que participaron muchos de los futuros miembros del Comité Xel-ju. Esta evidente relación entre elecciones municipales y de reina indígena la enuncia directamente uno de los fundadores de este comité electoral: «Casi todos los que fundamos Xel-ju veníamos de las organizaciones culturales y llegó un momento en que nos dijimos: Bueno, dejémonos de coronar y descoronar reinas, entremos en algo más fuerte y fue así cuándo nació Xel-ju».

Se puede pensar que, aunque el concurso fuera uno de los pocos —y quizá frívolos— escenarios en donde participaban las mujeres indígenas, ello no significa necesariamente que les otorgara un mayor protagonismo público. Esto es en parte cierto —como sugiere el comentario anterior— pero en tanto que escenario, las reinas y ex reinas se convirtieron en símbolos conocidos de la ciudad. Algunas familias lograrían superar incluso el temor de que una de sus hijas solteras estuviera en el punto de mira de la opinión pública. Por ello, el mismo Xel-ju, que ya consideraba estas elecciones como una especie de «campo de entrenamiento», incorporaría a las reinas y ex reinas a sus propias campañas electorales en tanto que personas conocidas, y también representantes indígenas. Las reinas indíge-

nas van a ser las primeras mujeres que, además de colaborar en la organización de la campaña electoral, prestarán su imagen, reafirmando y completando —en un sentido simbólico— la representación política indígena que el Xel-ju quería (de)mostrar. A Elvira Quijivix, reina indígena de 1973-1974, le pidieron que apoyara la candidatura de Sac Recancoj —candidato a alcalde por el Xel-ju en 1974—, a quien acompañó en muchos de sus mítines.

También Elisa López recuerda que ese año apoyó a Sac Recancoj. Elisa había sido elegida reina indígena de Quetzaltenango el mismo año de la creación del Xel-ju (1972) y poco después reina nacional² en Cobán, convirtiéndose en una mujer conocida en todo el país. Elisa reconoce que fue en el Xel-ju donde varias mujeres indígenas comenzaron a participar en las campañas electorales, aunque considera que su trabajo fue más de activista que de dirigente. Ella, más ambiciosa («Me di a entender a mí misma que no iba a ser la mujer que envolvería los sándwiches y pegaría cárteles, sino que tenía que ser una líder, pensante, participante...»), militó en diferentes partidos políticos hasta que en las elecciones de 1999 se convirtió en una de las principales contrincantes del Xel-ju.

Podríamos continuar enumerando otros aspectos que relacionan el concurso de reina indígena de Quetzaltenango con el mismo proceso político de integración y cuestionamiento —tanto de la ciudadanía como de lo indígena— que llevaría a cabo el llamado movimiento indígena primero y maya después. No obstante, me parece que los ejemplos aquí enunciados son suficientes para dar cuenta de dos aspectos importantes. Primero, que la mujer indígena parece jugar un papel más significativo del que se aprecia a primera vista en estos procesos asociados a la relación (integración, adaptación, cuestionamiento, mediación...) de los indígenas con el Estado-nación; en el caso concre-

2. Concurso creado en 1971, dentro del Festival Folclórico de Cobán, en el noroeste del país, para elegir a una reina indígena nacional entre todas las del país.

to del concurso, la etnicidad que se moviliza políticamente parece encontrar en el cuerpo (vestido) de las mujeres un modo especial de comunicación. Y segundo, que, a diferencia de los ladinos, se asume que los indios —y especialmente las mujeres en tanto que prototipo de la indianidad— deben «aprender» la ciudadanía, tal como apuntan también otros autores en otros contextos (Stoler, 1995: 11 citado por Canessa, 2008). Y esto sucede desde el siglo XIX, cuando la lógica liberal equiparó la ciudadanía con la civilización.

El aprendizaje de la ciudadanía

En el siglo XIX, la contradicción liberal entre una teoría igualitaria y una práctica segregacionista se tradujo políticamente en una concepción diferenciada de la ciudadanía que excluyó a la mayoría de los indígenas. Como apunta Sonia Alda (1999: 76), lejos de cambiar bruscamente, la transición política al nuevo régimen guatemalteco fue un lento proceso de aprendizaje que se fue modificando a lo largo del siglo XIX.³ Durante dicha transición, la noción de ciudadanía de principios de ese siglo se fue restringiendo hasta abarcar únicamente, en 1921, a los hombres alfabetizados. Para comprender esta restricción es necesario advertir la preocupación que, para las elites domi-

3. En un principio (1824), el ciudadano se distinguió de los demás habitantes por criterios de moralidad como el hecho de tener alguna profesión útil o medios conocidos de subsistencia que valoraban las autoridades locales. Más adelante (1830, 1851), se introdujo la diferencia entre ciudadanos activos y pasivos, es decir entre los que podían votar y los que no, provocando una distinción entre ciudadanía y electorado que habría de mantenerse hasta 1879. Con esta diferenciación, el electorado se restringía a partir de 1851 a los cabezas de familia que supieran leer y escribir, poseyeran una propiedad raíz superior a los mil pesos o desempeñaran algún cargo municipal. En 1879, la Constitución amplió el universo electoral al equipararlo al de ciudadanía, pero se volvió a restringir con la introducción en 1921 de la lectura y escritura como único criterio censatario (Alda, 1999: 66-77). Con dicho criterio culminaba el ciclo que excluía de la ciudadanía a la práctica totalidad de los indígenas.

nantes, tanto del Nuevo como del Viejo Mundo, supuso adaptar los principios liberales de igualdad y soberanía a lo que ellos consideraban la incapacidad política del «populacho», que, en Guatemala, se consideró específicamente como indígena.

Si la ciudadanía evolucionó a la par de la exclusión de la población indígena fue porque tanto liberales como conservadores consideraron que ésta era incompatible con el mantenimiento de una identidad indígena. Durante todo el siglo XIX, permaneció, evolucionó y se consolidó un estereotipo negativo de esta población, que explica su progresiva exclusión del electorado, y a medida que éste se equiparó con la ciudadanía, también de ésta. Si a partir de este estereotipo, en el período conservador (1840-1871) se negó la ciudadanía a los indígenas proporcionándoles a cambio un estatus particular de tutela, durante el segundo período liberal (1871-1944) no se reconocería en la práctica ni lo uno ni lo otro, convirtiendo a la mayoría de los indígenas en simples habitantes de la nación (Alda, 1999: 69-77).

Semejante desvío de la igualdad política pregonada por el liberalismo necesitaba una legitimación teórica que se encontró en conceptos como la civilización, el progreso y la degeneración de la raza. Aunque los liberales creían, al menos en teoría, en la igualdad de los seres humanos, pensaban que no todos habían alcanzado el mismo estadio de civilización. Y esta última era necesaria para gozar de la ciudadanía y los beneficios del progreso. Si el fervor libertario de la primera época liberal hizo creer que el simple disfrute de la ciudadanía transformaría a los indígenas en agradecidos «civilizados», las reacciones populares⁴ señalaron lo contrario, justificando así una inversión del argumento: primero civilización y luego ciudadanía (Alda, 1999: 84-87).

4. Se recordaba especialmente el linchamiento ocurrido en Quetzaltenango en 1826 del vicedefe liberal Cirilo Flores, además del levantamiento de La Montaña en 1837, que había llevado al poder al conservador Rafael Carrera, y el fusilamiento de los dirigentes del Estado de Los Altos (1840), cuya efímera capital fue Quetzaltenango (Taracena, 2002: 195-196).

A los indígenas, considerados como poco o nada civilizados, se les creyó incapaces de conocer sus propios intereses y mucho menos de ejercer unas responsabilidades políticas que debían asumir otros, mientras ellos emprendían el camino hacia la civilización. Más cercanos a una identidad cultural hispanizada, aunque muchos de ellos también pobres y analfabetos, los miembros de las antiguas castas coloniales pudieron convertirse, junto con los criollos, en los nuevos sujetos históricos de la nación gracias a su posible fusión ladina,⁵ mientras que los indígenas pasaban a representar, como mucho, ese pasado prehispánico que los distinguía de la metrópolis recientemente abandonada y, sobre todo, ese presente que les impedía alcanzar el ansiado progreso. Así, se pensó en la manera de regenerar o civilizar la raza o la clase indígena —como decían entonces los ilustrados— mediante el contacto con la población ladina⁶ y especialmente mediante la educación. Y para ello, no sólo decretaron la educación obligatoria, gratuita y laica (1825, 1875),⁷ sino que se crearon escuelas específicas para este sector, como, por ejemplo, el Instituto Preparatorio de Indígenas de Quetzaltenango (1880).⁸

5. A partir del triunfo liberal de 1871, las diversas divisiones sociales de la colonia se convirtieron en dos: ladinos e indígenas. En el primer grupo quedaban asimiladas todas las variantes que no eran percibidas como indígenas, haciendo que el término *ladino* abandonase su connotación de casta y se deslizara hacia una identificación política hispanizada y antiindígena. Esta voluntad de asimilar a las antiguas castas puede apreciarse ya en los primeros censos liberales de 1880, cuando se clasifica a la población como ladina e indígena (Taracena, 2002: 104-105).

6. Ya durante las reformas borbónicas del siglo XVIII, Joseph Del Campillo y Cosío había propuesto el contacto de los indios con el resto de la sociedad para cambiar sus costumbres, crearles necesidades y favorecer el consumo interno (Taracena, 2002: 213). Las ideas civilizatorias del siglo XIX ahondarían en esta dirección, alejándose de las propuestas coloniales de separación entre indios y no-indios.

7. Según Taracena (2002: 211, 234) la carencia de infraestructuras limitó los alcances del proyecto educativo liberal. El Estado se vio obligado a delegar la tarea educativa en los finqueros, que a partir de 1877 (*Reglamento de jornaleros*) tuvieron la misión de educar a la niñez que vivía en sus fincas rurales.

8. «Con la mira de llevar a la práctica de un modo más eficaz el deseo del gobierno respecto a la civilización de los aborígenes, para que esa inmensa porción de

Como tantos otros propósitos liberales, los intereses económicos de la elite cafetalera en general y la falta de medios en particular, sumados a una significativa resistencia indígena, frenaron la aplicación de muchas de estas reformas. Incluso algunos intelectuales acabarían priorizando los intereses del progreso económico, planteando que la civilización de los indígenas pasaba fundamentalmente por su incorporación al proceso productivo del país (Taracena, 2002: 231, 242-243). Sin embargo, la educación sería también durante el siglo xx uno de los principales pilares y argumentos de la retórica asimilacionista, que legitimaría muchas de las políticas públicas dirigidas hacia este sector específico de la población.

Aunque en 1945 y 1965 se amplió el voto a hombres y mujeres analfabetos, y a pesar también del actual cuestionamiento de un Estado-nación culturalmente homogéneo, la idea de que es necesario aprender/educar la ciudadanía ha continuado hasta la actualidad, dirigida sobre todo a las mujeres rurales del país. Éstas —en su mayoría, indígenas— son consideradas, de hecho, como el último bastión ciudadano por conquistar (y convencer), según muestran sus altos indicadores de abstención electoral y de ausencia de documentación jurídica (cédulas de vecindad, empadronamiento...), así como la preocupación de ONG y partidos políticos por proporcionarles, durante cada período electoral, estos papeles. De hecho, ciertas organizaciones, tanto indígenas como en pro del desarrollo, suelen organizar durante estos períodos campañas de empadronamiento y de registro electoral que se dirigen especialmente a este sector de la población. Para ello instalan centros de registro electoral atendidos por funcionarios del Tribunal Supremo Electoral en las mismas comunidades en las que realizan su labor organizativa.

Pero como saben muy bien estas organizaciones, el hecho de tener los papeles no asegura que todas estas mujeres se sien-

los habitantes del país esté en aptitud de participar, como los demás, de los beneficios del progreso» («Acuerdo gubernativo de 9 de febrero de 1880 estableciendo un Instituto Preparatorio de Indígenas en Quetzaltenango», Skinner-Klée, 1995: 43).

tan implicadas en la «cosa pública» en general y en el proceso electoral en particular; de ahí la necesidad de convencerlas. Ilustramos este aspecto mencionando los cursos de formación que recibieron en 1998 treinta grupos de mujeres organizados por el Comité Femenino Municipal de Quetzaltenango (CFM) en las zonas rurales (mayoritariamente indígenas) del municipio gracias a la financiación de la Cooperación Internacional. El CFM estaba formado por las esposas y parientes del alcalde y los concejales del *Xel-ju*, quienes habían ganado finalmente las elecciones municipales en 1995, logrando por primera vez en la historia del municipio que un *k'iche'* fuera el alcalde tanto de los indígenas como de los ladinos:

- 1) Organización del grupo. 2) ¿Qué es participación? 3) La junta directiva y sus funciones. 4) ¿Qué es la comunidad? 5) ¿Qué elementos tiene la comunidad? 6) ¿Cuál es el papel de la mujer en la comunidad? 7) Los vínculos en la comunidad. 8) Las funciones de alcalde auxiliar en la comunidad. 9) El papel de la mujer en la familia. 10) El municipio y la sociedad. 11) Derechos humanos. 12) Derechos de los pueblos indígenas. 13) Derechos cívicos. 14) Educación ciudadana. 15) Importancia de los documentos de identificación. 16) Derechos del niño. 17) Derechos de la mujer. 18) Medicina natural. 19) Medicina científica. 20) Orientación familiar. 21) Saneamiento básico. 22) Higiene bucal. 23) Enfermedades de la mujer. 24) Manipulación de alimentos.

Este cursillo de formación, que combinaba el aprendizaje de las lógicas asociativas y asamblearias con la educación ciudadana, los derechos indígenas y de las mujeres, la medicina y las prácticas de la higiene, no sólo es una buena muestra de lo que se pensaba que debían aprender las mujeres del área rural (y les podía interesar a ellas), sino también de cómo se entendía la ciudadanía en el cambio de siglo. A finales de la década de 1990, el CFM no sería ni mucho menos la única organización que impartiría este tipo de cursos, aunque cada una diera a sus charlas un enfoque particular según sus intereses. De hecho, en esta época dorada de la cooperación internacional se impar-

tieron en la ciudad numerosos talleres sobre temas que iban desde educación sexual hasta el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pasando por la autoestima, la cosmovisión maya y el funcionamiento de una junta directiva. Rescato de los cursos, en primer lugar, la continuidad de una asociación entre lo que hoy conocemos como desarrollo y la ciudadanía, un vínculo que también tienen presente parte de los integrantes del movimiento indígena; y en segundo término, el énfasis —retórico y económico— en educar a estas mujeres para convertirlas en buenas ciudadanas, puntualizando —y esto es importante— que obviamente la idea de ciudadanía ha cambiado desde el siglo XIX. Sin profundizar más en el tema, el interés por incorporar lo femenino y lo indígena es sin duda buena muestra de ello.

Finalizaré este apartado apuntando que esta asociación no es tan obvia (por lo menos al principio) a ojos de muchas de las mujeres que asisten a los cursos de formación ciudadana como requisito indispensable para recibir los beneficios de los proyectos (gallinas ponedoras de huevos, cultivo de hortalizas, cursos de bordado a mano o a máquina...). A mediados de 1998, por ejemplo, las mujeres de uno de los grupos del CFM aprendieron la técnica para fabricar canastas de plástico, comenzaron a venderlas y nunca más volvieron a los cursos. Las señoras del CFM evaluaron en 1999 que a pesar de que las beneficiarias ya conocían sus responsabilidades como ciudadanas, habían mejorado su apariencia física y participaban más activamente en la vida pública, la mayoría de ellas dejaría de asistir a los cursos de formación ciudadana si no fuera por los cursos de bordado o cocina. Muchas organizaciones de desarrollo en cambio critican que se impartan únicamente cursos productivos tachando esta práctica de «beneficencia», «caridad» o «paternalismo», actitudes consideradas como contrarias porque mal acostumbraban al beneficiario sin provocar «la transformación de su mentalidad en beneficio del desarrollo».

En conclusión, una mirada centrada en espacios que en apariencia se encuentran más alejados de las estructuras del

Estado-nación puede mostrarnos más pistas sobre la relación entre las mujeres indígenas y la ciudadanía que la retórica de la exclusión sugerida por las altas cifras de la abstención electoral, la falta de documentación jurídica y la baja ocupación de cargos municipales o comunitarios que reflejan estas mujeres. Esta mirada incipiente —que forzosamente amplía el concepto de ciudadanía— debe situarse en el espacio local y, de momento, nos sugiere cómo a pesar de los discursos sobre una ciudadanía multi o intercultural, ésta continúa asociada a conceptos tan culturalmente orientados como el de desarrollo. Muestra también cómo las mujeres indígenas se han convertido en el último bastión ciudadano por conquistar, a pesar de que una mirada histórica sugiere una relación más larga en el tiempo de lo que solemos imaginar. Por ello, en lugar de asociar automáticamente a las mujeres indígenas con la tradición tenemos suficientes pistas para comenzar a pensar que la creación de una institucionalidad femenina indígena está más bien relacionada con la modernidad (aunque a veces sirva para reivindicar el valor de la tradición), así como con el mismo proceso de individualización que ha requerido hasta ahora la consecución de la ciudadanía.

Bibliografía

- ALDA, Sonia (1999). *Indígenas y política en Guatemala en el siglo XIX: conflicto y participación en la administración local*. Tesis doctoral: Historia, Universidad Autónoma de Madrid.
- AMUTED (Asociación Mujer Tejedora del Desarrollo) (2002). *Tejedoras del desarrollo desde el poder local, de lo privado a lo público: un reto histórico*. Quetzaltenango: AECI.
- CAJAS OVANDO, Francisco (1997). *La Dolorosa y Semana Santa en Quetzaltenango*. Quetzaltenango: El Estudiante.
- CANESSA, Andrew (2008). «El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales». En: WADE, Peter; URREA, Fernando y VIVEROS, Mara, (eds.). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciuda-*

- danía y multiculturalismo en América Latina. Bogotá: CES, pág. 69-104.
- GRANDIN, Greg (2007). *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango (1750-1954)*. Guatemala: USAC-CIRMA-PLUMSOCK.
- HUPP, Bruce (1969). *The urban indians of Quetzaltenango (Guatemala)*. Tesis del máster. Austin: University of Texas.
- QUILJIVIX, Ulises (1998). *Propuesta de un modelo organizativo, administrativo y gerencial para la Sociedad El Adelanto*. Tesis del máster «Gerencia para el Desarrollo Sostenible». Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Quetzaltenango.
- SKINNER-KLÉE, Jorge (1995) [1954]. *Legislación indigenista de Guatemala*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- STOLER, Laura (1995). *Race and the education of desire*. Durham: Duke University Press.
- TARACENA, Arturo *et al.* (2002). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Vol. I. Guatemala: CIRMA.
- TZUNUM, Virginia (1985) (ed.). *Historial del certamen de la belleza indígena de Quetzaltenango*. Quetzaltenango: Gof.
- VELÁSQUEZ, Irma Alicia (2002). *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: Cholsamaj.

MITOLOGÍAS NACIONALES

EL NACIONALISMO ORDINARIO: ¿UN RÉGIMEN DE VERDAD PRAGMÁTICO? ANTROPOLOGÍA DE LOS SÍMBOLOS NACIONALES EN MÉXICO¹

Paula López Caballero
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

Una tendencia recurrente de los principales estudios sobre el nacionalismo es que olvidan en su análisis al «pueblo» nacionalizado. Estos trabajos no abordan el aspecto sociológico de este fenómeno, sino que se concentran mayoritariamente en las manifestaciones más conflictivas o violentas de esta forma de pertenencia² o se esmeran en deconstruir los mitos nacionales: las «tradiciones inventadas» de los Estados-nación.³ Los trabajos que abordan la dimensión pacífica del referente nacional, a través de, por ejemplo, los procesos de difusión del nacionalismo, estudian la mayoría de las veces los mecanismos y soportes institucionales de expansión de este corpus de valores comunes (la escuela, los museos, las festividades oficiales), y dejan en la sombra la recepción o la apropiación de éstos por la sociedad en su sentido más amplio.⁴

1. Este artículo fue publicado originalmente en francés para el número 37 de la revista *Raisons Politiques* (febrero de 2010), pág. 79-88. Ha sido traducido por Juan Pablo Hernández.

2. Pienso en la abundante bibliografía existente sobre los nacionalismos en los Balcanes o en regiones separatistas como Cataluña, Escocia, Irlanda o Quebec. Cf. Biondich (2011), Dieckhoff (2000), Herb (2008), Hossay (2002), Egbert (2008, 3 vol.) o Rupnik (1995).

3. Particularmente el clásico de Hobsbawm y Ranger, *L'invention de La Tradition*.

4. Entre otros, Anderson (2002), Kohl (1998) y Thiesse (2008). Y para México,

Queda entonces por saber cómo el nacionalismo se vuelve realmente nacional, es decir, compartido por el conjunto de individuos que componen una nación. De qué manera un grupo de personas empieza a interpretar sus experiencias de acuerdo con los argumentos propuestos por la tradición nacional, y por qué medios los individuos que integran una nación son efectivamente «nacionalizados», es decir, «socializados» en la forma dominante de pertenencia nacional (Balibar y Wallerstein, 1997). El enfoque antropológico que aquí desarrollo busca responder a estas tres preguntas, a partir de una investigación de campo de larga duración, efectuada en poblaciones de origen indígena (Nahua) de una demarcación (delegación) de Ciudad de México mayoritariamente rural.⁵ Mi estudio se interesa por el uso local de símbolos nacionales y en particular por las intersecciones entre el mito local de fundación y la historia oficial nacional, es decir, la narración de los orígenes de México.

De las instituciones al sujeto: el nacionalismo descentrado

En su trabajo sobre la memoria social, Ana María Alonso analiza los procesos de construcción de la historia local de la Revolución mexicana (1910-1917) en un pueblo del norte de México y demuestra que la versión local y la narración histórica nacional compiten entre sí. Sus conclusiones esbozan lo que ella llama un «Estado caníbal», que se apropia de las narraciones locales para terminar imponiendo sólo la suya, hegemónica y nacional, por medio de sus instituciones —educación, museos

cf: Calderón (2006), Vaughan (1997) y Vaughan y Stephen (2006), entre otros.

5. Investigación realizada en el marco de mi tesis, defendida en 2007 (y realizada durante catorce meses entre 2003 y 2005) y de próxima publicación: LÓPEZ CABALLERO, Paula (2012). *Les Indiens de la Nation. Ethnographier l'État et historifier l'autochtonie chez les «Originarios» de Milpa Alta, Mexico (XVII^e-XXI^e siècle)*. París: Karthala.

y demás instituciones culturales— (Alonso, 1988). Este modelo explicativo —por lo demás bastante recurrente— que opone, por un lado, una concepción del Estado nacional «todopoderoso», monopolizador de la producción de la narración nacional, frente a las «pequeñas patrias» que terminarán por disolverse en la nación. Una propuesta más elaborada de este modelo es la desarrollada por Anne-Marie Thiesse en el contexto histórico francés. Al analizar los manuales escolares de la III República en Francia, esta antropóloga muestra, en efecto, que, lejos de negarlos, el Estado incorpora los «orgullos regionales» (geográficos e históricos) como una «propedéutica indispensable para el sentimiento nacional» (Thiesse, 1997: 5). En estos textos de enseñanza básica, las particularidades regionales aparecen reificadas y, por ello, parcialmente domesticadas. Las culturas regionales se convierten en patrimonio a través del folclore que expresa la riqueza de una Francia unida e indivisible. Así, más que borrar estos orgullos locales del discurso público sobre la pertenencia nacional, la estrategia apuntaba a incorporarlos a la narración dominante, subordinándolos a un relato único: el de la nación francesa.

Michael Billig, por su parte, invita a ver el fenómeno nacionalista en su dimensión social y no solamente en sus manifestaciones más extremas o institucionales. Interesado en la sociedad estadounidense, su propuesta se interesa por las representaciones de la nación que aparecen, incidentalmente, en circunstancias tan variadas como el informe meteorológico, las banderas utilizadas en las competiciones deportivas o en los hogares, los símbolos en la moneda, e incluso los giros del lenguaje (Billig, 1995).

Sin negar su valor explicativo, estos trabajos dejan en suspenso la manera en que la narración hegemónica nacional (que puede ser más o menos integradora de las especificidades regionales) es «consumida» —es decir, apropiada, adaptada, adoptada y reproducida— por aquellos a quienes va dirigida: los ciudadanos ordinarios en su vida cotidiana. En efecto, la imposición de una sintaxis nacionalista controlada por el Estado, que se

difunde verticalmente (escuelas, desfiles, museos, etc.), deja de lado toda participación activa de los individuos y no explica su adhesión a los mitos y símbolos nacionales. Incluso la tesis de Billig no aporta respuestas teóricas satisfactorias, pues consiste en sugerir que, además de los medios a gran escala utilizados por el Estado para difundir esta identificación, existen otros medios de difusión, más pequeños, banales y cotidianos, sin problematizar nunca las motivaciones o estrategias que llevan a los individuos, por ejemplo, a colocar banderas en sus casas.

Esta ausencia de los propios individuos como partícipes decisivos del fenómeno nacionalista parte de un problema metodológico y se traduce en una perspectiva teórica. Fundada empíricamente sobre las fuentes archivísticas, tales como la prensa o la observación flotante del hábitat y de la ciudad (las banderas en las casas), la investigación más habitual del nacionalismo privilegia la «voz» y las acciones del Estado por encima de las de los individuos. Esta perspectiva equivale a observar el fenómeno nacionalista a partir de un análisis de los proyectos, de los mitos y de los valores estatales. Por lo tanto, se trata de una lectura «desde el Estado mismo», una perspectiva centrada en la «propia prosa del Estado», es decir, a partir del discurso único que éste produce mediante sus acciones, normas y objetivos.

Frente a este punto de vista, una aproximación antropológica presta más atención a lo que la gente hace y dice; sitúa su cotidianidad en el centro de la investigación y se «toma en serio» la «banalidad» de los episodios diarios de la vida, observados durante un trabajo de campo de larga duración. Este tipo de perspectiva ofrece un análisis alternativo de la identidad nacional. En suma, propongo «descentrar al Estado» de su propia prosa para examinar los procesos de adopción y de reproducción del nacionalismo, pero colocando en un primer plano analítico no tanto los proyectos estatales, sino las prácticas cotidianas que permiten la reproducción social de estos proyectos institucionales (Rubin, 1997).

Esta perspectiva descentrada se apoya en tres supuestos. El primero es que los símbolos nacionales producidos por las elites y asociados al Estado (la historia oficial, el himno y las artes nacionales) no son unívocos, ni en su sentido ni en los usos que los individuos hacen de ellos. El segundo plantea que los símbolos, rituales y narraciones nacionales no son «objetos» que se transmitan entre creadores y consumidores sin modificaciones de sentido. Por el contrario, el proceso de transmisión implica la reformulación, la adaptación y la variación de las significaciones atribuidas a estos objetos. Por ello «los consumidores del sentido nacional (*national meaning*) son simultáneamente sus productores contingentes» (Fox y Miller-Idriss, 2008: 546). Por último, el proceso de difusión y de reproducción del sentimiento nacional no puede reducirse a una simple ideología dominante —más o menos tolerante con respecto a las especificidades regionales— impuesta verticalmente por el Estado (de hecho ésta es la visión que el Estado promueve sobre su acción). Es necesario, además, considerar su dimensión ontológica: el nacionalismo sería entonces una matriz narrativa que opera íntimamente en la construcción del sujeto, aquello que Michel Foucault llama la subjetivación, entendido aquí como la manera en la que los «régimenes de verdad», como el nacionalismo, estructuran las identidades sociales y crean ideales del yo (Foucault, 2001).

Al poner al sujeto y su constitución al centro del análisis, el nacionalismo, más que una imposición, parece entonces dependiente de su capacidad de constituir sujetos socialmente legítimos. En ese sentido, aquí se trata de abordar una dimensión del nacionalismo banal, ordinario y cotidiano, que tome en cuenta su carácter vernáculo, su «traducción» en palabras y en actos locales, que resulte comprensible y que tenga sentido para el mayor número posible de actores de una misma nación.

Este enfoque nos obliga a situar nuestras fuentes empíricas a escala local y a acercarnos rápidamente al mito del origen de los habitantes nahuas de Milpa Alta, el cual será leído a través del prisma de su cotejo con la historia oficial de México. Para concluir, volveré al caso mexicano para mostrar sus aportacio-

nes en las discusiones sobre la difusión cotidiana del nacionalismo, desde un punto de vista tanto metodológico como comparativo.

Apropiarse del nacionalismo para elaborar la autoctonía

Milpa Alta es una de las dieciséis divisiones político-administrativas (delegaciones) de la Ciudad de México. Sin embargo, a pesar de su pertenencia a la capital del país, Milpa Alta se mantiene como un enclave rural donde la tierra y los recursos naturales son propiedad de los habitantes —de origen indígena— quienes además ejercen un control efectivo sobre ellos, bajo un régimen de propiedad colectiva (bienes comunales). La delegación está formada por doce pueblos, de los cuales la cabecera municipal otorga su nombre a toda la demarcación.⁶

Desde mi llegada a Milpa Alta, en las conversaciones en el café, en los acontecimientos culturales y políticos o incluso en las publicaciones locales, me fui encontrando con un discurso que concibe este territorio como un patrimonio heredado de los ancestros prehispánicos que es necesario proteger. Gracias al respeto de este deber moral, transmitido de generación en generación —sigue la historia—, ha sido posible conservar después de siglos la propiedad colectiva de la tierra, así como su uso agrícola y forestal. La continuidad histórica del territorio es para los milpaltenses un valor moral constitutivo, una subjetividad que se explica, en parte, en virtud de un conflicto territorial que data del siglo XVII con el pueblo vecino, San Salvador Cuauhtenco.

6. Milpa Alta tiene una superficie de 228,41 km², de los cuales el 9% son urbanizados (12 pueblos), el 18% está consagrado al pastizal, el 23,5% a la agricultura y el 49,5% está conformado por bosques. La población es de 130.582 habitantes, y no sobrepasó el 1% de la población total de Ciudad de México hasta el año 2000 (INEGI, 2010).

La versión escrita de la narración de los orígenes data de 1939 y pretende transcribir una tradición oral heredada de tiempos inmemoriales. Redactada en cinco páginas, este relato lleva la firma del profesor Fidencio Villanueva, uno de los primeros maestros de la nueva educación pública postrevolucionaria, nativo de Milpa Alta, formado después de la Revolución (1910-1917) y defensor de la educación racionalista y de la secularización de la sociedad milpaltense. Este texto se difundió ampliamente entre una gran cantidad de generaciones de alumnos hasta alcanzar, hoy en día, el estatus de historia oficial local.⁷

La historia del territorio, nos cuenta este relato, habría comenzado hace siete siglos con la instalación de los primeros habitantes del período precolombino (siglo XIII), percibida como una era de esplendor cultural. Durante aquella época la esencia milpaltense se precisa y se mantiene hasta hoy, lo cual vincula a los habitantes actuales con los indígenas que habitaban ahí antes de la llegada de los españoles. Esta antigüedad probaría que los habitantes de Milpa Alta son los auténticos propietarios de estas tierras, ya que sus ancestros (designados como tales en la narración) vivían allí incluso antes de que el Estado se hubiera formado. Finalmente, este relato afirma que el territorio y la autonomía de Milpa Alta se han conservado gracias a las negociaciones y al «pacto digno» que las autoridades locales establecieron con el gobierno colonial en 1526, con el fin de mantener la integridad del territorio y cierta autonomía política. El derecho a disponer soberanamente del territorio —y el deber de protegerlo— se vuelve de esta forma legítimo y se justifica al inscribirse en una historia de larga duración.

Este pasado propone además una ontología, un modelo del individuo milpaltense orgulloso de sus orígenes antiguos y preocupado por proteger su patrimonio, el territorio heredado de los ancestros. Este deber de protección puede implicar incluso

7. Un análisis detallado de esta narración y de la manera en que fue redactada y ha circulado en Milpa Alta se encuentra en López Caballero (2012).

la oposición frontal a las políticas gubernamentales, si éstas no coinciden con los intereses locales. Por ello, en varias ocasiones el gobierno federal⁸ ha encontrado dificultades para intervenir en este territorio, ya sea para urbanizarlo o para instalar infraestructuras. De esta manera, paralelamente a su institucionalización local a través de los festivales escolares, los desfiles y otras celebraciones que fabrican una identificación y una pertenencia comunes, esta narración contiene un potencial contrahegemónico: ha podido, en efecto, movilizarse para alimentar posiciones políticas de enfrentamiento con el Estado.

¿A través de qué mecanismos o dispositivos esta narración fundacional ha adquirido un valor de verdad hoy en día indiscutible, aun si es imposible probar los principales puntos de referencia histórica? ¿Qué nos enseña en cuanto a la difusión del sentimiento nacional? Nuestra hipótesis sugiere que la veracidad del relato local reside en su similitud con la historia nacional, que, a mediados del siglo xx, se había convertido en el régimen de verdad dominante y el pasado de todos los mexicanos. Dicho de otro modo, la historia local extrae su validez de la cercanía que mantiene con el régimen dominante, la historia nacional.⁹ Lo interesante es que, al coincidir con el relato oficial, el mito local contribuye también a su reproducción, a su validación.

Según la historia oficial de México —la que se enseña en la escuela— el origen de la nación y del pueblo mexicanos se encuentra en el pasado prehispánico, particularmente encarnado en la región central del país. La singularidad de este primer Estado soberano, el Imperio azteca (1325-1521), valorado por su riqueza, su complejidad (política y cultural) y su antigüe-

8. Recordemos que México es una república federal constituida por 31 estados y el Distrito Federal (capital) todos autónomos pero bajo la autoridad del Gobierno federal.

9. Una validez que este artículo no cuestiona. Si las expresiones culturales se entienden como el resultado de interacciones sociales, la noción de autenticidad se vuelve inoperante, puesto que las relaciones sociales no pueden nunca ser «no auténticas». Véase Friedman (1993).

dad, plantea los fundamentos de la nación mexicana y de su «personalidad». La llegada de los españoles habría supuesto el fin de esta civilización, debido a la persecución religiosa y de las epidemias, así como al advenimiento de una nueva era dominada por la Iglesia católica, la Inquisición y los terratenientes, un período que, según esta versión oficial, se acaba con la independencia nacional en 1821. De ahí la afirmación de que los mexicanos son un «pueblo mestizo» y que cada ciudadano debe reconocer las civilizaciones prehispánicas como una parte esencial de su patrimonio.

El posible parentesco entre la narración local y la nacional (que comparten el origen prehispánico, la visión de este pasado como una era gloriosa, la conquista y la colonia como una especie de paréntesis que no jugó ningún papel en la construcción de la identidad) puede comprenderse, en un primer momento, como el resultado efectivo de la imposición de una ideología nacionalista del Estado posrevolucionario, que habría «colonizado» los pasados locales y, al mismo tiempo, borrado las especificidades históricas de cada lugar. Sin embargo, la tesis del Estado que logra imponer uniformemente sus proyectos y su ideología es en realidad el resultado de una lectura a partir del discurso que este produce sobre su acción; y esto, más allá de los medios materiales de cada Estado. Si, en cambio, descentramos la acción estatal para mirarla a través de las prácticas de los individuos —aquí, la producción de la historia local— se desvela un proceso más complejo de construcción del sentimiento nacional.

Los orígenes de los milpaltenses son descritos en los términos establecidos y definidos como válidos por la historia nacional hegemónica, con excepción de un solo punto de divergencia: el pacto que las autoridades hicieron con los conquistadores. Este argumento es capital para los milpaltenses, puesto que establece la posesión del territorio sin discontinuidad temporal. Bajo el velo del marco establecido por el relato dominante y al establecer los mismos orígenes que los de la nación (el pa-

sado prehispánico), la historia de Milpa Alta legitima de hecho los intereses locales, en este caso, la propiedad legítima de la tierra.

Gracias a esta forma de fusión con el argumento nacional, la historia local se vuelve coherente y plausible, porque entra en los límites del régimen dominante de verdad a la vez que introduce ciertas especificidades locales. En el mismo movimiento, la historia local permite también a los milpaltenses reivindicar una anterioridad con relación al Estado, así como cierta autonomía sobre su territorio sin que esto implique un separatismo radical. Esta narración permite alimentar una legitimidad interna, al apropiarse la estructura narrativa propuesta por el Estado.

El nacionalismo: una ortodoxia pragmática

¿Qué nos enseña este mito de fundación sobre la reproducción del nacionalismo mexicano?

Aquí, el «nosotros» local está basado en dos principios morales que dan forma a la ontología del sujeto: la protección del territorio y la adhesión al mito de fundación. Este argumento ha servido, en ciertas épocas, para posicionarse contra el Estado, sobre todo cuando éste ha intentado disponer del territorio. Pero ésta es justamente nuestra hipótesis: debido a que el relato local deriva de idiomas oficiales y también a que se trata de una versión local de la historia nacional, este relato puede convertirse, de manera sutil, en un mecanismo privilegiado de reproducción de la narrativa nacional.

Opera entonces un verdadero proceso de «traducción vernácula» de la narración nacional: los orígenes prehispánicos, el conflicto territorial con el pueblo vecino, la posesión inmemorial de la tierra. Al insuflarlo de significados locales, la asimilación y la reproducción de la narración hegemónica cobra forma y adquiere así un sentido para los receptores. A través de estas «traducciones» interviene un mecanismo privilegiado de validación y de reproducción de la narración nacional.

Aunque el relato nacional se defina como un régimen de verdad único y homogéneo, el ejemplo de Milpa Alta —que quizá no sea una excepción— muestra, por el contrario, que el relato histórico centralizado puede convertirse en nacional porque se puede interpretar localmente. No es su carácter rígido y unitario el que permite su implantación, como sugiere una visión demasiado centrada en las iniciativas del Estado, sino, al contrario, la reproducción del sentimiento nacional reposa sobre la capacidad de producir un discurso nacional que las variaciones locales del tema general no cuestionen. De esta manera, una de las condiciones necesarias para la reproducción del proceso nacionalista es que éste sea lo suficientemente abstracto como para que cada localidad pueda atribuirle significados propios. El valor y el potencial de esta gran narración, con frecuencia definida como monolítica, reside de manera paradójica en su capacidad de particularizarse, de proponer un régimen de verdad cuyos límites son, discreta, implícitamente, vagos o poco definidos.

Bibliografía

- ALONSO, Ana M.^a (1988). «The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community». En: *Journal of Historical Sociology*, vol. 1 (1), pág. 33-57.
- ANDERSON, Benedict (2002). *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. París: La Découverte.
- BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel (1997). *Race, Nation, Classe. Les Identités Ambiguës*. París: La Découverte.
- BILLIG, Michael (1995). *Banal Nationalism*. Londres: Sage Publication.
- BIONDICH, Mark (2011). *The Balkans: revolution, war, and political violence since 1878*. Oxford: Oxford University Press.
- CALDERÓN, Marco (2006). «Festivales cívicos y educación rural en México: 1920-1940». En: *Relaciones*, vol. XXVII, núm. 106, pág. 17-56.
- DIECKHOFF, Alain (2000). *La Nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement*. París: Flammarion.
- EGBERT, Jahn (2008) (ed.). *Nationalism in Late and Post-Communist*

- Europe*. Volumen 1: *The failed nationalism of the multinational and partial national states*. Baden-Baden: Nomos Publishers.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Dits Et Écrits*. París: Gallimard.
- FOX, Jon E. y MILLER-IDRISS, Cynthia (2008). «Everyday Nationhood». En: *Ethnicities*, vol. 8 (4), pág. 536-576.
- FRIEDMAN, Jonathan (1993). «Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity». En: *Politics, Traditions and Change in the Pacific. Special issue of Bijdragen Tot de Taal-Land-en Volkenkunde*. Vol. 149, pág. 737-67.
- HERB, Guntram H. (2011). *Nations and nationalism: a global historical*. California: Santa Barbara.
- HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence O. [1983] 2000. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOSSAY, Patrick (2002). *Contentions of nationhood: nationalist movements, political conflict, and social change in Flanders, Scotland, and French Canada*. Lanham: Lexington Books.
- INEGI (2010). *Censo de población y vivienda 2010*. www.inegi.gob.mx.
- KOHL, Philip L. (1998). «Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past». En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, pág. 223-246.
- LÓPEZ CABALLERO, Paula (2012). *Les Indiens de la Nation. Ethnographie l'État et historiciser l'autochtonie chez les «Originarios» de Milpa Alta, Mexico (XVII^e-XXI^e siècle)*. París: Karthala.
- RUBIN, Jeffrey W. (1997). *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, Mexico*. Duke: Duke University Press.
- RUPNIK, Jacques (1995) (dir.). *Le déchirement des nations*. París: Seuil.
- THIESE, Anne-Marie (1997). *Ils Apprenaient La France*. París: Éditions de la MSH, vol. 5.
- (2008). *La Création des Identités Nationales: Europe XVIII^e-XX^e siècle*. París: Seuil.
- VAUGHAN, Mary Kay (1997). *Cultural Politics in Revolution. Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940*. Tucson: Arizona University Press.
- VAUGHAN, Mary Kay y LEWIS, Stephen E. (2006). *The Eagle and the Virgin. Nation and Cultural Revolution in Mexico 1920-1940*. Durham: Duke University Press.

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA RACIAL EN BRASIL. POLÍTICAS, REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE SALUD EN SALVADOR DE BAHÍA

Cristina Larrea Killinger

Grup d'Estudis sobre Cultures
Indígenes i Afroamericanes (CINAF)
Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica
Universitat de Barcelona

Las relaciones raciales: la categoría de «raza» y la clasificación racial

Las relaciones raciales son las conexiones sociales en que la «raza» juega un valor fundamental en el sistema de clasificación e identidad social. Dentro del conjunto de estas interacciones humanas, Edward Telles (2003) distingue entre un universo de relaciones raciales «horizontales» positivas, caracterizadas por la unión, la solidaridad y la reciprocidad, y un mundo de relaciones raciales «verticales» negativas, donde la jerarquía, la desigualdad, la discriminación y la segregación son prácticas sociales más excluyentes. Mientras que el primer grupo de interacciones se produce en el interior de los grupos menos diferenciados socialmente y garantiza una mayor sociabilidad entre los individuos, la segunda clase de relaciones se da, por el contrario, entre las clases sociales más distanciadas y reproduce una mayor desigualdad. Esta separación relacional, no obstante, es dinámica, pues en un mismo contexto socioeconómico también pueden llegar a reproducirse prácticas de exclusión y segregación, así como en uno distinto se pueden alcanzar grados aceptables de sociabilidad. En el primer tipo de vinculacio-

nes, el aumento de las uniones interraciales ha favorecido una mayor sociabilidad y flexibilidad de las fronteras raciales, sobre todo entre las personas que ocupan el estrato más pobre. Aunque el mestizaje sea la clave para entender la causa de que las diferencias de color sean más débiles entre los más pobres, no se ha podido explicar por qué esta práctica y la ideología que la sustentaba fueron incapaces de superar el racismo.¹ La paradoja racial que se vive en Brasil actualmente es el resultado de la coexistencia permanente de un sistema de clasificación racial flexible con una desigualdad social extrema.

La «raza» es una construcción social que se continúa utilizando actualmente por los brasileños como un elemento de clasificación, discriminación y segregación, a pesar de haberse demostrado científicamente que no tiene ningún fundamento biológico y que, por lo tanto, es inútil como concepto teórico.² Sin embargo, que no exista de forma teórica la categoría de «raza» no significa que haya dejado de prevalecer a nivel social la existencia de una ideología racial, que a lo largo de la historia de Brasil ha sido el fundamento de la moderna identidad nacional y que ha funcionado como sistema de representaciones que clasifica e identifica a personas y grupos. La «raza» es un elemento que conecta con una experiencia social de la identidad, la discriminación y la segregación; esta categoría clasifica, define y valora

1. Telles (2003) observó que la raza se convertía en un problema fundamental cuando una persona de clase social más pobre ascendía a la clase media. De ese modo se transformaba en un marcador de segregación más poderoso y visible cuando se traspasaban las fronteras de clase. La raza y la clase se convertían entonces en factores determinantes para explicar las jerarquías sociales y el estatus. Históricamente habían sido categorías naturalizadas e interiorizadas por quienes sufrían la discriminación y por quienes la practicaban, y funcionaban como mecanismos de exclusión social prácticamente sinónimos.

2. La raza remite a un origen común y, desprovista esta categoría de su valor científico, es inútil para analizar genéticamente los sistemas de clasificación. Sin embargo, no puede negarse porque existe como representación social con valor clasificatorio y produce un efecto discriminatorio sobre individuos y colectivos (D'Adesky, 2001).

socialmente a los individuos.³ Sansone (2003) demuestra que la terminología racial que se utiliza para clasificar a las personas es subjetiva, relacional y situacional. Es subjetiva porque permite interpretar la identidad personal y social a partir de la apariencia (color de piel, tipo de cabello y fisonomía) y de la cultura (religión, pasado histórico común). Es relacional porque se produce en el contexto de los vínculos más horizontales entre amigos, amantes y familia, o más verticales entre los individuos de distintas clases sociales. Sansone (1999) califica esta ambivalencia de las relaciones raciales como «paraíso» o «infierno» racial. Por último, es situacional porque se da en el contexto laboral, en el activismo social, en la militancia política y en las instituciones (hospitales, Administración Pública, justicia, etc.).

Sansone (2003) distingue cuatro tipos de sistemas de clasificación y terminología raciales: el primero es el lenguaje oficial y administrativo que se utiliza en la elaboración de los censos, las estadísticas y los informes oficiales, que incluye cinco categorías (branco, preto, amarelo, indígena e pardo);⁴ el segundo es el lenguaje popular, inspirado en el mito de la democracia racial, donde blancos, negros e indios se mezclaron y formaron una nueva «raza»: la mestiza (moreno); el tercero es el lenguaje popular⁵ basado en el uso de una «pigmentocracia» que repro-

3. El modo como los demás clasifican y posicionan racialmente a una persona se denomina *heteroatribución* y la manera como uno mismo se posiciona e identifica racialmente se conoce como *autoatribución*.

4. Las categorías raciales o de color empleadas en el censo del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) del año 2000 fueron las de *branca* (persona cuya autoatribución o encuadre sea la de blanca), *preta* (persona cuya autoatribución sea la de *preta*), *amarela* (persona que se encuadre como *amarela*, de origen japonés, chino, coreano, etc.), *parda* (persona que se encuadre como *parda* o se declare mulata, *cabocla*, *cafuzo*, *mameluca* o mestiza), indígena (persona que se encuadre como indígena o india) (Larrea, 2004). A diferencia del sistema de clasificación racial de los censos estadounidenses basados en la oposición blanco/negro, en Brasil el sistema es más plural (D'Adesky, 2001).

5. El IBGE realizó una investigación nacional por domicilios (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicilios —PNAD—) en 1976 en la que demostró que la población brasileña utilizaba 135 colores para definir la categoría racial (D'Adesky, 2001).

duce una progresión cromática racial que va de los colores claros a los oscuros y que se utiliza de manera diversa en la vida familiar, entre los amigos, en la seducción amorosa y en la vida religiosa; el cuarto es el lenguaje racial del movimiento negro,⁶ basado en la dicotomía blanco/negro de influencia estadounidense, que recientemente ha sido incorporada por algunos investigadores y organismos del Estado.

En Brasil las categorías y los sistemas de clasificación raciales son flexibles. Como el principal marcador es la apariencia, la «raza» y el color se confunden. A diferencia de Estados Unidos, donde el marcador racial depende de la descendencia —una gota de sangre de una persona considerada negra se la clasifica como perteneciente a esta «raza»—, en Brasil la atribución basada en la apariencia (la fisonomía, el color de la piel y la textura del cabello) y en cómo la percepción de ésta varía a lo largo de la historia de una persona, según su movilidad social y experiencias en el campo de la militancia, el racismo y la segregación, obedece a una estrecha combinación entre «raza», clase y color. En un estudio llevado a cabo sobre la terminología racial utilizada en el barrio de Nova Constituinte se observó el uso de 65 términos raciales, entre los que tuvieron más relevancia estadística los siguientes: «amarelo», «branco», «cabo verde», «claro», «escuro», «moreno», «moreno escuro», «moreno claro», «mulato», «negro», «pardo», «preto» y «sarará».⁷ La categoría de moreno fue la más representativa en la autoatribución y heteroatribución de parientes, seguida de la de blan-

6. D'Adesky (2001) también destaca el sistema de clasificación bipolar de blanco/negro del Movimiento Negro. Contra la ideología del blanqueamiento, la negritud se adopta con una nueva dimensión política cuya pretensión es la de valorizar positivamente esta categoría. Históricamente, el Movimiento Negro reconoce que en Brasil la ideología del blanqueamiento se ha inclinado por eliminar las diferencias entre blancos y negros, en detrimento de la negritud. Esta oposición a la plasticidad cromática, con tendencia al blanqueamiento de la piel es uno de los objetivos del movimiento negro. Y por eso, la valorización de las diferencias pasa por el respeto a la negritud y al pluralismo cultural.

7. *Sarárá* es el término empleado para las personas de color de piel blanca con el pelo crespo, más propio de las personas negras.

co. El término absoluto de negro fue menos referenciado que el de *preto* y *pardo* (Larrea, 2004). Esta representación cromática racial propia del lenguaje popular, atravesada por la ideología del blanqueamiento y del mestizaje, era situacional y relacional, porque dependía de la posición social, y de las relaciones de parentesco y de las de género.

A pesar de haberse demostrado biológicamente la inexistencia de este concepto se continúa utilizando todavía hoy esta categoría en el campo de la genética de poblaciones. Abu El-Haj (2007) se centra en el debate del concepto de «raza» en el desarrollo de la nueva genética. Se pregunta si éste sigue vivo o si lo han eliminado definitivamente los avances de la posgenética. También se pregunta si el estudio del genoma humano ha abierto nuevos terrenos para las identidades sociales o si ha reautorizado el uso de la «raza». Su propuesta consiste en explorar la relación entre la «raza» y la nueva genética preguntándose si este concepto es el mismo objeto científico que produjo la ciencia racial o si las prácticas que recuperan este concepto están animadas por lógicas políticas o sociales similares. La autora considera que los estilos de racionalización científica son paralelos a las racionalidades económicas y políticas del neoliberalismo. De ese modo, la categoría de «raza» continúa como una narrativa histórica poderosa políticamente, pero sin la legitimación que tuvo antaño en las ciencias biológicas.

Azevedo (2004) coincide con Abu El-Haj (2007) a la hora de destacar esta dimensión política vinculada con la recuperación de la discusión racial. Actualmente contrasta el interés científico en demostrar las diferencias culturales y biológicas entre las poblaciones negra y blanca en Estados Unidos, con otro interés social y político en Brasil, desarrollado para mostrar la existencia de grupos raciales oprimidos que necesitan acciones afirmativas que ayuden a paliar los efectos de la discriminación y el racismo. Uno de los subterfugios empleados para evitar el empleo de la categoría de «raza» ha sido el uso de etnia, por ser un concepto que remite a la cultura y no a la biología. De todos modos, esta recuperación reciente de la categoría de

«raza» en la arena política, que se justifica con fines benéficos y positivos contra el racismo, moviliza mecanismos jurídicos y sociales para extinguir tanto éste como la discriminación. Azevedo (2004) observa en este proceso político antirracista una recuperación esencialista de la categoría de «raza» por parte de las ciencias humanas y del Estado. El peligro estriba, según esta autora, en la construcción de una imagen de un pueblo negro con unos intereses y valores raciales tan marcados y distintos desde un punto de vista sociológico como en el pasado lo fueron desde una perspectiva biológica.

El marco jurídico-político: de la democracia racial a las políticas afirmativas

La democracia racial,⁸ argumentada y desarrollada en la década de 1930⁹ por Gilberto Freyre (1985), popularizaba la idea que Brasil era una nación formada por tres «razas» —la africana, la europea y la indígena— y que, a diferencia de otros países colonizados de América, se había caracterizado por un constante proceso de mestizaje. Durante la esclavitud, la convivencia entre africanos —esclavos, emancipados o libres— y portugueses desembocó en una mayor cordialidad entre ellos. Este autor consideró que la casa, la cocina, la iglesia o la escuela

8. Una revisión profunda del proceso histórico que abarca desde la democracia racial hasta las políticas afirmativas puede consultarse en Martins, Medeiros y Nascimento (2004).

9. A principios del siglo xx la ideología racial, en Brasil, se basaba en el blanqueamiento. Los científicos e ideólogos defensores de un pensamiento neolamarckiano creían que las deficiencias genéticas podían superarse en una única generación. Por ello, fomentaron el blanqueamiento como una práctica eugénica para mejorar la raza. Las teorías de la degeneración racial y tropical sustentaban que un progresivo blanqueamiento llegaría a eliminar la predominancia de la «raza» negra y transformaría a la población brasileña en una completamente blanca. A nivel político, el gobierno brasileño estimuló la migración europea para sustituir a los antiguos esclavos. Freyre minimizó la importancia del blanqueamiento, pero reconoció que esta ideología facilitó el mestizaje (Telles, 2003).

la eran los espacios donde los vínculos entre los africanos y los portugueses se estrecharon, llegándose incluso a atenuar los problemas raciales. Durante varias décadas la ideología de la democracia racial basada en el principio del mestizaje alimentó el mito de la formación de la identidad nacional.

Dos décadas después, la Unesco encargó al antropólogo Florestan Fernandes una investigación sobre las relaciones raciales en Brasil para mostrar los efectos de la democracia racial y reproducir los éxitos previsibles de esta política en otros países que continuaban mostrando graves problemas de racismo y segregación (Telles, 2003). Los resultados del estudio mostraron que, a pesar de haberse desarrollado una ideología racial basada en las ideas de convivencia y tolerancia, el racismo continuaba prevaleciendo en Brasil como una práctica de exclusión fuerte y constante. Los inesperados resultados ponían en cuestión los éxitos de la democracia racial y mostraban la ineficacia de esta política. A pesar del tiempo transcurrido desde la abolición de la esclavitud, los prejuicios raciales y el racismo se mantenían a pesar de los logros del progreso gracias al capitalismo industrial. El mestizaje, imprevisiblemente, no había ayudado a superar el racismo, sino, todo lo contrario, lo había enmascarado. A nivel hegemónico, el racismo se había percibido como algo excepcional y raro en un país dominado por la idea de la convivencia racial. Fernandes y sus colaboradores comenzaron a percibir que la democracia racial era realmente peligrosa, porque, al partir de una idea falsa de consenso, se evitaba la posibilidad de reconocer y denunciar el racismo. Centrados en el estudio de las desigualdades y discriminaciones raciales, concedían poca importancia al proceso de mestizaje.

La verdadera crisis de la democracia racial comienza en la década de 1990, lo que no significa que se hubieran dejado de desarrollar mecanismos de resistencia y medidas antirraciales durante ese período. A principios del siglo xx apareció la militancia del movimiento negro, la Frente Negra Brasileira (FNB), que posteriormente se transformó en un partido político en la década de 1930. Su objetivo principal era integrar a la pobla-

ción negra en la sociedad brasileña a través de la movilidad social. Contraria a las políticas de inmigración blanca, este partido luchó durante la presidencia de Getúlio Vargas para conseguir reformas laborales que favorecieran la contratación de negros y mulatos en industrias y empleos públicos. Entre 1930 y 1970 el Estado brasileño aprobó una serie de leyes antirracistas. Primero la ley de Afonso Arinos de 1951 en la que se declaraba el racismo una práctica ilegal y punible. Segundo, la ratificación en 1958 de la Convención 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre discriminación laboral, en la que se promocionaba el empleo de personas que habían sido víctimas de la discriminación en el mercado de trabajo. Tercero, la adhesión al Convenio internacional para la eliminación de todas las formas de discriminación racial (*International Convention of the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*) de 1968 (Telles, 2003). Además de la aprobación de estas políticas antirracistas, ese mismo año el Ministerio de Trabajo y el Tribunal Superior del Trabajo aprobaron una serie de acciones afirmativas por las que se obligaba a las empresas a contratar a dos terceras partes de los empleados de color en sus plantillas (Santos, 1999). La Lei do Boi (Lei 5465/68) fue una acción afirmativa dirigida a la reserva del 50% de las plazas de estudiantes de escuelas secundarias y superiores de agricultura y veterinaria a candidatos que fueran agricultores o hijos de agricultores (Gomes, 2003). Estas acciones se produjeron en un período histórico en el que abundaban las denuncias por discriminación racial que, además, se divulgaban por la prensa y tenían un gran efecto mediático en la opinión pública (Santos, 1999). En la década de 1990, las acciones afirmativas encontraron en la educación universitaria el espacio central del debate sobre la discriminación racial y el racismo (Gomes, 2003).

Precipitada por el advenimiento de la democracia en Brasil, la aprobación de la nueva Constitución de 1988 y el creciente papel político del movimiento negro, la ideología que había dominado durante sesenta años la identidad brasileña entró definitivamente en jaque. La coyuntura política internacional

también ayudó a que Brasil adoptara una nueva posición racial ante los problemas internos. La Administración no podía continuar manteniéndose ciega al racismo y a la discriminación racial. En comparación con Estados Unidos, otro país caracterizado por un gran contingente de población afrodescendiente, Brasil comenzaba a reconocer, más que sus diferencias, sus similitudes. Históricamente las diferencias entre ambos países consistían más en cómo la categoría de «raza» se construía socialmente que en los mecanismos de discriminación racial (Fry, 2005a). Mientras que en Estados Unidos el racismo científico estableció una frontera clara entre quién era negro y quién blanco —una sola gota de sangre de un negro era suficiente para «contaminar» la sangre de un blanco—, en Brasil la «raza» no fue un factor de discriminación legal. Estados Unidos, país que a lo largo de su historia había aplicado políticas segregacionistas, resolvió de manera parcial la discriminación racial a través de la presión del movimiento de los derechos civiles de la década de 1960 aplicando políticas afirmativas de discriminación positiva para reparar la infamia del racismo y la segregación racial. Este sistema político tuvo éxito porque presuponía que negros y blancos eran cultural y socialmente diferentes. Sin embargo en Brasil, país donde los sistemas de clasificación habían sido más flexibles, se carecía de la polaridad blanco/negro que había permitido estructurar esta política en Estados Unidos.

Diversas conferencias internacionales centradas en la promulgación y la defensa de los derechos humanos de las minorías contribuyeron a comprometer a los gobiernos a la hora de diseñar políticas y aplicar medidas de reparación histórica. El caso de la III Conferencia Internacional contra el Racismo, que se celebró en Durban (Sudáfrica) en el año 2001, es un ejemplo paradigmático de este cambio de orientación internacional en el tratamiento de las cuestiones raciales. Brasil se sumó a la necesidad de reparar los problemas del racismo que tenían su origen en la esclavitud y que, a pesar de la democracia racial, no se habían conseguido superar. Las políticas universalistas

habían sido incapaces de abordar hasta el momento el problema de la desigualdad racial (Barcelos, 2004). El movimiento negro desempeñó un papel central al presionar al gobierno brasileño para que se comprometiera a asumir cambios en sus políticas universales. El movimiento, que se había interesado por los avances de las acciones afirmativas desarrolladas en Estados Unidos desde la década de 1970, encontró que era el momento y el lugar óptimos para responsabilizar al gobierno y que éste adoptara políticas diferenciales que pudieran garantizar una reparación de los derechos de las minorías.

Finalmente, la pretendida hegemonía racial que había desactivado la conciencia de la discriminación y la desigualdad había fracasado. La coyuntura política brasileña e internacional, así como el papel del movimiento negro, abrieron paso a que la paradoja racial fuera ideológicamente insostenible. Peter Fry (2005a) destacó la intromisión externa de conceptos etnocéntricos procedentes de Estados Unidos en el campo de debate sobre la «raza» y la identidad brasileñas por parte del movimiento negro. La tradición estadounidense, basada en una realidad dicotómica entre blancos y negros, contrastaba fuertemente con la brasileña, donde la realidad racial se entendía de modo más complejo porque había empleado subterfugios de clasificación y en ella había prevalecido, desde la década de 1930, una ideología del mestizaje. Las relaciones raciales en ambos países siempre se habían presentado como experiencias opuestas. Sin embargo, esta tendencia del movimiento negro a incorporar la dicotomía racial blanco/negro y difundirla a través de la militancia configuraba un nuevo panorama en el universo de las relaciones raciales.

Las acciones afirmativas de la década de 1990 eran un conjunto de medidas jurídicas de discriminación positiva¹⁰ aplicadas a la reparación social de las minorías étnico-raciales y di-

10. Estos mecanismos de integración social se denominan *affirmative action*, en Estados Unidos, y en Europa se los conoce como *discrimination positive* y *action positive*. En Brasil estos mecanismos jurídicos son más recientes (Gomes, 2003).

rigidas a combatir el racismo, la segregación y la discriminación que sufrían la población afrodescendiente. Estas medidas se aplicaron a partir del reconocimiento público de la existencia de una desigualdad social de índole racial que tenía sus raíces en la esclavitud y que, a pesar del desarrollo del mito de la democracia racial, no se había conseguido todavía superar. Las políticas raciales actuaban en diversos ámbitos de reparación de las desigualdades: las comunidades *quilombolas*,¹¹ la educación, la cultura, el trabajo y la salud. En el ámbito de la educación universitaria era donde se habían desplegado realmente acciones afirmativas más específicas, como el sistema de cuotas (Gomes, 2003; Maio y Santos, 2005).

Estas acciones se inspiran en la noción de igualdad jurídica y surgen en la esfera internacional de los derechos humanos en favor del desarrollo de políticas sociales en defensa de minorías socialmente fragilizadas por desigualdades de género, edad, nación y etnia o «raza». El principio de igualdad se convierte así en un objetivo constitucional y un derecho que el Estado debe garantizar. La discriminación estructural y cultural pasa a ser combatida pedagógica y jurídicamente de manera activa desde el Estado para conseguir transformaciones sociales relevantes en el campo de la tolerancia hacia el pluralismo y la convivencia humana. Con el objetivo de reducir las desigualdades sociales¹² que excluyen a las minorías, las acciones afirmativas tra-

11. Este término define las comunidades descendientes de cimarrones que lucharon contra la resistencia esclava. Divulgado en la década de 1930 por la Frente Negra Brasileira, fue retomado por investigadores, intelectuales, militantes y políticos en la década de 1990 para designar a los descendientes (*remanescentes*) de esclavos. La recuperación de este término conectaba la preocupación actual por la reivindicación de los derechos de los afrodescendientes con la dimensión simbólica relacionada con la lucha de la resistencia esclava de estos colectivos (Larrea y Ruiz-Peinado, 2004).

12. Las desigualdades sociales son, sobre todo, de naturaleza regional y racial (Carvalho, 2003). Este autor señala que en 1997 las tasas de analfabetismo en el Nordeste eran del 29,4%, mientras el analfabetismo funcional alcanzaba el 50% en el Nordeste y el 72% en el Nordeste rural. En cuanto a la mortalidad infantil, el 59% se concentraba en el Nordeste. A nivel racial, el analfabetismo se distribuía entre el 9% de los blancos y el 22% de los negros y pardos. Los blancos tenían 6,3 años de

tan de romper esta dinámica enraizada en la sociedad y la cultura a través de la promoción de los principios de diversidad y pluralismo (Gomes, 2003).

Bajo la ley 10078 de mayo de 2003, se creó la Secretaría Especial de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR), encargada de diseñar las políticas de promoción por la equidad racial, incluidas las de salud, y cuyos objetivos tenían la misión de: primero, promocionar la igualdad y proteger los derechos humanos; segundo, coordinar estas políticas junto a otros ministerios e instituciones gubernamentales; tercero, realizar un seguimiento de los programas con el sector privado y las instituciones internacionales; cuarto, promocionar el refuerzo de los tratados internacionales y las convenciones; quinto, y último, colaborar con el Ministerio de Relaciones Exteriores en cooperación internacional con países africanos (Torres, 2004: 6). Finalmente en 2008 se aprobó el Estatuto de Igualdad Racial.

Las políticas raciales sobre salud: revertir desigualdades promoviendo derechos

Las políticas raciales sobre salud se componen de acciones específicas que introducen el elemento racial como estrategia cen-

escolaridad y, en cambio, los negros y pardos solamente un total de 4,3. Entre los blancos, el 33,6% ganaba hasta un salario mínimo, mientras que solamente el 58% de los negros y el 61,5% de pardos se encontraban en esta situación. Por último, la renta media de los blancos se situaba en 4,9 salarios mínimos, la de los negros en 2,4 y la de los pardos en 2,2. Todos estos ejemplos reflejan la extrema desigualdad social en que negros y pardos viven, principalmente en el Nordeste. Según el baremo que la Organización Mundial de la Salud (OMS) establecía en 1997 para medir lo mínimo necesario para sobrevivir (70 dólares mensuales), Brasil tenía un porcentaje del 54% de la población que vivía en condiciones de pobreza. En el caso del Nordeste el porcentaje ascendía al 80%. Los datos del IBGE de 1999 (Heringer, 2002) revelan que el acceso a la infraestructura urbana es desigual entre blancos y negros. Por ejemplo, el 15,2% de los blancos viven en barrios sin servicio de recolección de basura, por el 30,3% de los negros que se encuentran en esta misma situación. Diferencias similares se producen en relación con el acceso a otros servicios como las infraestructuras de agua potable, alcantarillado y energía eléctrica.

tral para combatir el racismo y defender los derechos de los afrodescendientes. Dentro de las políticas raciales y afirmativas que el Estado brasileño ha venido desarrollando desde 1988, la salud es el último ámbito de actuación en el que se han comenzado a aplicar programas contra la discriminación y la segregación racial. El cambio de orientación de unas políticas sanitarias universales¹³ a otras de carácter especial que tuvieron en cuenta los derechos de la minoría afrodescendiente es muy reciente. En América Latina no existe actualmente un consenso a la hora de decidir si aplicar una estrategia universalista o focalizada en el desarrollo de las políticas sociales, aunque para Torres y Mújica (2004) la incorporación de acciones afirmativas y programas focalizados racialmente sean necesarios para conseguir eliminar las desigualdades en materia de salud.

A nivel internacional, en la década de 1990 se desarrollaron programas sanitarios con un enfoque étnico en los países americanos. El primero consistió en la promoción de las prácticas tradicionales de salud de los pueblos indígenas, con especial énfasis en la curación a través de plantas medicinales. El segundo fue la creación del programa Healthy People 2010, introducido por el Departamento de Salud y Servicios Humanos de Estados Unidos, dirigido a la reducción de las desigualdades en el acceso y las condiciones de salud. Por último, se desarrollaron un conjunto de programas de descentralización y participación de la sociedad civil en los sistemas de salud. Finalmente, la conferencia de Durban de 2001 fue la que expandió la categoría de grupos afectados por la discriminación a los afrodescendientes, los migrantes, los gitanos, los refugiados, etc., e incluyó esta variable como un indicador macro de la salud humana. En esta conferencia diversos representantes de

13. El Sistema Único de Salud (SUS) fue creado en 1988 para garantizar el acceso a la salud pública a toda la población brasileña. Sin embargo, la tendencia general es que las personas que poseen una renta superior al salario mínimo contratan seguros privados de salud.

ONG crearon un plan de acción a nivel nacional para promover la igualdad racial, incluida la salud (Torres, 2004: 7-8). Ese mismo año, la Organización Mundial de la Salud (OMS) celebró otra conferencia para plantear una nueva manera de tratar el impacto sobre la salud del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y la intolerancia (WHO, 2001).

En el año 1995 se reconoció públicamente la existencia de racismo en Brasil y el gobierno creó un Grupo de Trabajo Interministerial para la Valorización de la Población Negra (GTI), en el que un colectivo especial se encargó de desarrollar programas de salud dirigidos a la atención de las minorías: en 1996 identificaron cuatro grupos de enfermedades que afectaban a la población negra (Fry, 2005b): el primero concentraba las genéticas, de tipo hereditario, ancestral y étnico, entre las que destacaba la anemia falciforme; otras enfermedades prevalentes eran la hipertensión arterial y la diabetes *mellitus*. En el segundo grupo se incluían enfermedades relacionadas con las condiciones socioeconómicas y educativas en las que vivía la población negra: el alcoholismo, la toxicomanía, la desnutrición, la mortalidad infantil elevada, los abortos sépticos, la anemia ferropriva, las enfermedades de transmisión sexual y el sida, las enfermedades laborales y los trastornos mentales. En el tercer grupo estaban aquellas que empeoraban por la falta de un tratamiento adecuado: la hipertensión arterial, la diabetes *mellitus*, las cardiopatías, la insuficiencia renal crónica, los cánceres y los miomas. A pesar de que éstas también se daban en otros grupos sociales, concretamente la población negra era mucho más vulnerable a ellas. Por último, en el cuarto grupo se incluían las condiciones fisiológicas (crecimiento, embarazo, parto y envejecimiento) más vulnerables a la aparición de las enfermedades antes descritas, que en el caso de la población negra lo eran aún más por las mayores condiciones de riesgo. Fry (2005b) señaló que este sistema de clasificación de las enfermedades de la población negra empleado por el grupo de salud del gobierno convertía a este grupo en una etnia con un origen común. La nueva política sanitaria evitaba

la flexibilidad racial que caracterizaba el sistema de clasificación social brasileño porque trataba de hallar un discurso más centrado en el origen, la descendencia y la herencia que en la marca.

Entre estos programas se encontraba uno en particular de atención a la enfermedad de la anemia falciforme.¹⁴ Peter Fry (2005b), en su interesante análisis sobre la creciente racialización de esta enfermedad en Brasil, mostró que el desarrollo de este programa gubernamental a finales de la década de 1990, con una participación representativa del movimiento negro, creó las bases de una «comunidad negra responsable» y consolidó el uso de la categoría racial de negro. A pesar de haberse demostrado que la anemia falciforme era una de las enfermedades hereditarias más comunes en Brasil y con mayor prevalencia entre los afrodescendientes, el Dr. Zago, de la Universidad de São Paulo, constató científicamente en un informe publicado por el Ministerio de Salud en el año 2001 y titulado *Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população brasileira afro-descendente*, que no afectaba solamente a negros y pardos, sino también a blancos. Por el hecho que esta enfermedad no era exclusiva de los afrodescendientes, el Dr. Zago recomendó la aplicación de programas de tipo universalista dirigidos a facilitar el diagnóstico precoz y el acceso al tratamiento. Sin embargo, el movimiento negro, las ONG de apoyo y los re-

14. Científicamente esta enfermedad había sido definida a partir de cuatro ámbitos: el de la biología molecular, el de la medicina clínica, el de la antropología biológica y el de la genética. El primero explicaba la enfermedad a partir de una mutación de la hemoglobina que daba a los glóbulos rojos una apariencia de hoz. El segundo se centraba en las implicaciones clínicas y el tratamiento de la enfermedad a partir del análisis de los síntomas y efectos en la salud humana. El tercero explicaba la enfermedad como un mecanismo de adaptación al medio ambiente a través de la selección natural (debido a la relativa inmunidad a la malaria que poseían los individuos heterocigotos, que eran los que recibían uno de los genes por parte de sus padres). El cuarto consideraba la anemia falciforme una enfermedad hereditaria asociada a una mutación específica (Fry, 2005b). En relación con el uso de la categoría de raza en la investigación genética se puede consultar El-Haj (2007).

presentantes políticos afrodescendientes adoptaron un compromiso para combatir esa enfermedad, al igual que lo habían hecho en el pasado sus equivalentes en Estados Unidos, porque la anemia falciforme simbolizaba la militancia negra y encarnaba un sentimiento de solidaridad racial.

Estados Unidos, que fue el primer país en que se diagnosticó esta enfermedad a un estudiante procedente del Caribe en 1910, transformó el cuerpo negro en un indicador racial de la anemia falciforme (Fry, 2005b) y, en la década de 1970 el gobierno estadounidense la escogió como un ejemplo emblemático de la lucha contra la discriminación racial. Sin embargo, a pesar de la poca investigación clínica que existía en ese período, la tendencia médica predominante fue la de responsabilizar a los individuos de los efectos de la enfermedad, porque, al ser considerada un problema social, era mejor involucrar a la comunidad negra en programas de prevención para poder enfrentarse al problema de que la hemoglobina se deformara y que los glóbulos rojos adquirieran la forma de hoz. La extensión de una práctica responsable asumida por parte de la comunidad negra, que consistía en la elaboración de análisis de sangre para identificar a quiénes eran portadores del gen, se la apropiaron algunos estados de la Unión para construir barreras con el fin de impedir la obtención de empleos en determinadas profesiones y el ingreso en las academias militares. A pesar de las resistencias que estas medidas produjeron en la comunidad negra durante la lucha por los derechos civiles, se consideró necesario promover programas de prevención de la enfermedad que reforzaran su noción de responsabilidad. El gobierno estadounidense secundó y apoyó esta iniciativa.

Las similitudes entre este caso y el brasileño eran significativas (Fry, 2005b). En ambos países el papel del movimiento negro fue fundamental en la extensión del programa de detección y tratamiento de la enfermedad. No obstante, algunas diferencias se dieron a nivel organizativo, pues en Brasil hubo muchos más militantes implicados en el desarrollo de los programas y una mayor presencia femenina y feminista. Esta ac-

tividad, que se reconoció como un logro del movimiento negro, en vez de repercutir en una mayor discriminación y segregación racial como ocurrió en Estados Unidos, consiguió transformar el sufrimiento compartido en un símbolo de orgullo racial. Pero a nivel similar, el proceso de racialización de esta enfermedad en Brasil adoptó el sistema binario blanco/negro de la clasificación racial estadounidense como propio. Lejos todavía de naturalizar esta enfermedad, el riesgo iba en esa dirección: convertir la taxonomía bipolar en natural para legitimar una enfermedad racial. De momento, debido al mestizaje producido en Brasil todos los habitantes fueron susceptibles de heredar esa enfermedad y, por lo tanto, los sistemas de detección precoz se extendieron a toda la población en general.

A nivel internacional, el informe sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio aprobado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) pretendía desarrollar la perspectiva de los derechos humanos para reducir los problemas de salud (metas 4, 5 y 6) en 2015. La meta 4, objetivo 5, estaba orientada a reducir la ratio de la mortalidad de los niños menores de cinco años en dos tercios entre 1990-2015. La meta 5, objetivo 6, pretendía reducir la ratio de la mortalidad materna en tres cuartos entre 1990-2015. La meta 6 esperaba combatir el VIH y el sida, la malaria y otras enfermedades, gracias a la participación de políticos y la sociedad civil a nivel tanto nacional como internacional en 2015 (Torres, 2004). Otras de las metas asociadas eran la mejora en el acceso a los medicamentos básicos (meta 8) y la reducción del porcentaje de población que no tenía acceso al agua potable (meta 7; Torres y Mújica, 2004). Los derechos humanos empezaron a ser considerados un importante instrumento de identificación y análisis de los determinantes en salud, así como de protección de ésta. La vulnerabilidad hacia las enfermedades podría reducirse si se respetaban y protegían los derechos humanos. Por eso, la OMS impulsó diversas investigaciones sobre desigualdades y servicios sanitarios de diversos grupos raciales y étnicos que mostraron que el racismo era uno de los factores que explicaban mejor estas

desigualdades (WHO, 2001). El Banco Mundial apoyó la actualización de los sistemas nacionales de información demográfica y socioeconómica. A través del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), se impulsó la incorporación de la variable raza/etnia en los censos del año 2000 de algunos países americanos, entre los que se incluía Brasil. A continuación, se cruzó esta información con diversos datos socioeconómicos con el objetivo de diseñar algunos programas utilizando herramientas geográficas como los «mapas de la pobreza». En el sector sanitario la variable de raza/etnia fue muy importante para analizar los indicadores de nacimiento, mortalidad, morbilidad y servicios de salud. Brasil había introducido además esta variable para analizar los casos de VIH y sida, y los de la anemia falciforme (Torres, 2004).

La discriminación racial se relacionaba con otros mecanismos de discriminación por sexo, edad, orientación sexual, religión, afiliación política, discapacidad mental y física, y estado de salud (WHO, 2001). Las discriminaciones eran múltiples y se producían muchas veces de manera simultánea; fueron reconocidas como determinantes dentro del sector sanitario responsable de las desigualdades y la OMS, a través de sus programas, proponía para resolverlas las siguientes actuaciones (WHO, 2001: 9-10):

- 1) *Acceso a los servicios de salud.* Además de las limitaciones geográficas y económicas de acceso a la ubicación de los servicios sanitarios, existían otras barreras de segregación basadas en la «raza» y la etnicidad en ciertos barrios y regiones, donde los servicios existentes eran de peor calidad y mucho menos eficientes. En mayo de 2000 se activó un programa para facilitar el acceso a los servicios y bienes de salud a la población vulnerable o marginada.
- 2) *Sensibilidad cultural.* Otros factores de exclusión eran los valores culturales y la lengua. Diversos grupos étnicos mantenían sistemas de creencias que no se respeta-

ban en los centros sanitarios. En la Convención de la OIT n.º 169, celebrada en 1991 y que trataba sobre los pueblos tribales e indígenas de países independientes, se obligó a desarrollar servicios que cooperaran con las comunidades teniendo en cuenta sus propios recursos económicos, sociales y culturales en el campo de la curación tradicional.

- 3) *Calidad de los servicios.* Se tuvieron en cuenta dos dimensiones de la calidad del servicio: primero, la relación médico-paciente, y segundo, la formación y el tamaño del equipo profesional y el uso de la tecnología. En mayo de 2000, el comité, junto a monitores del International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, adoptaron el derecho por la mejoría de los niveles de atención.
- 4) *Tiempo de acceso al servicio.* Los pacientes reclamaban una atención inmediata para problemas urgentes y esperaban razonablemente cuando no percibían que su problema de salud se trataba de una emergencia. Los derechos humanos respetaban el derecho individual a buscar e informarse sobre la salud.
- 5) *Discriminación en el sistema de salud.* A veces el sistema sanitario reforzaba la discriminación. Por eso, aumentó la percepción de que era necesario sensibilizar y formar a los profesionales de salud sobre derechos humanos, con énfasis especial en la libertad sin discriminación, para que aplicaran estos conocimientos a todas las dimensiones prácticas (desarrollo del artículo 1 de la International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination).

En 2001 comenzó a desarrollarse en Brasil una política racial en salud pública. Diversos profesionales del campo universitario, de la militancia y de organizaciones internacionales elaboraron un documento titulado *Subsídios para o Debate sobre a Política Nacional de Saúde da População Negra. Uma*

questao de equidade (Fry *et al.*, 2007). Como era difícil eliminar por sí solas las desigualdades en salud que afectaban a la población negra por ser el colectivo más discriminado en el acceso al Sistema Único de Salud (SUS), el camino más seguro era garantizar la equidad a partir de la aplicación de políticas diferenciales en salud de tipo racial. Hubo que esperar tres años más para que estas últimas se transformaran en una realidad y coexistieran con las políticas públicas de tipo universal.

A partir del año 2004 se llevaron a cabo, a nivel internacional, programas de reducción de la pobreza dirigidos a la población indígena y afrodescendiente en Ecuador, Honduras, Bolivia, Brasil, Chile, Guatemala, México, Nicaragua y Perú. Las políticas sanitarias habían comenzado a incorporar una sensibilidad étnica, junto a una perspectiva de equidad (Torres, 2004). La «nueva pobreza» incorporaba un enfoque étnico-racial que permitía identificar otros grupos que tradicionalmente habían estado excluidos de los beneficios sociales. Los descendientes de africanos presentaban una alta vulnerabilidad a la pobreza.

Ese mismo año, en Brasil se había lanzado una campaña de prevención del sida dirigida a la población negra (Fry *et al.* 2007). El objetivo consistió en desplegar estrategias informativas a esta minoría al haberse comprobado que tenía los peores índices de alfabetismo y, por lo tanto, era el colectivo más desinformado sobre los riesgos de esta enfermedad. En ningún caso el objetivo consistió en responsabilizar a la población negra del desarrollo de esta enfermedad, precisamente porque los datos epidemiológicos mostraban todo lo contrario, que la blanca era la más afectada. El Programa AfroAttitude se centró en la formación de promotores y agentes de salud para prevenir esta enfermedad entre los negros, y en estimular el desarrollo de proyectos e investigaciones centradas en el estudio de la vulnerabilidad de la población negra al VIH y al sida.

En 2005 se tomó de nuevo este colectivo para desarrollar la campaña «Sida y racismo» («O Brasil tem que viver sem pre-

conceito»), incluida en el Programa Estratégico de Ações Afir-mativas: População Negra e AIDS. El Estado se había vuelto mucho más sensible a las demandas planteadas por el movi-miento negro y las políticas internacionales dirigidas a los de-rechos humanos. El aumento de los índices de morbilidad en este colectivo justificaron institucionalmente esta asociación entre sida y racismo, pero como mostraron Fry *et al.* (2007) los números no siempre respetaban los mismos argumentos, dado que el contexto social incidía en el modo de interpretar las es-tadísticas. Esta vez la campaña se dirigió contra el racismo porque convertía a la población negra en más vulnerable. Es-tos autores argumentaron en su artículo que el desarrollo de programas raciales contra el sida no tenía que ver con el au-mento de los índices de morbilidad entre la población negra, al ser datos inconsistentes cuando se comparaban diversas fuen-tes epidemiológicas, sino más bien con el proceso de construc-ción de una salud afrodescendiente que iba más allá de la epi-demiología para vincularse al activismo político de la militancia negra y su relación con el Estado. Durante este año el Estado se había vuelto mucho más sensible a las demandas del movi-miento negro y a las políticas internacionales dirigidas a favor de los derechos humanos.

Para Fry *et al.* (2007) el peligro de aplicar políticas racia-les en salud es la naturalización de estas supuestas diferen-cias de «raza» entre la población brasileña. La consolidación de una barrera racial en la que blancos, por un lado, y negros, por el otro, deben ser tratados de modo distinto es la base de esta nueva política diferencial. A pesar de que la motivación principal sea la de revertir los indicadores de salud que afec-tan de modo más negativo a la población negra por ser la más vulnerable a la discriminación y el racismo, el efecto paradó-jico es que estigmatizan este colectivo, refuerzan las identida-des raciales y las equiparan a grupos de riesgo. Estas políti-cas raciales confluyen con otras más universales, que en el caso de la prevención del VIH y el sida se dirigieron hacia las prácticas sexuales y no hacia las identidades raciales.

Relaciones raciales horizontales y verticales en la salud: el caso de Nova Constituinte¹⁵

En Nova Constituinte observamos que las relaciones sociales en el campo de la salud se dan a dos niveles: por un lado, como prácticas más horizontales, que incluyen la autoatención y la automedicación, y que se caracterizan por ser actividades estructurales que se desenvuelven en el universo de la reciprocidad y la ayuda mutua; por otro, como prácticas más verticales, que incluyen la atención médico-paciente en el contexto del sistema biomédico, como la atención primaria y la hospitalaria. Estas relaciones se dan a dos niveles: unas son de carácter más horizontal, entre las personas que conviven bajo unas condiciones socioeconómicas menos diferenciadas, y otras más verticales, entre las personas que ocupan posiciones enfrentadas en distintas clases sociales. De todos modos, consideramos que esta oposición relacional es flexible. Este universo de relaciones se produce en un contexto social urbano marginal en el que coexisten diversos saberes que integran conocimientos y prácticas más tradicionales y otros que podrían clasificarse como

15. Barrio de Salvador de Bahía situado en el suburbio ferroviario. Nació como una ocupación informal de tierras a inicios de la década de 1980 y cuenta en la actualidad con una población aproximada de 18.000 habitantes, según datos del censo del IBGE de 2000. En 1998 todavía no contaba con una red de alcantarillado ni con un servicio regular de recogida de basuras y abastecimiento regular de agua. En 2003 se construyó el nuevo centro de salud en la vía principal y se implantó el PSF, un programa integral de atención a la salud formado por varias enfermeras, un médico y un equipo de agentes de salud comunitaria capacitado para el seguimiento de los hábitos higiénicos y la atención a las familias del barrio. Ese mismo año comenzaron las conexiones domiciliarias de alcantarillado y mejoró el servicio de recogida de basuras. Aunque los servicios continuaban siendo deficientes y precarios, a nivel comparativo la salud había mejorado con una disminución de la mortalidad por diarrea y una recesión de los índices de morbilidad. Sin embargo, las enfermedades respiratorias y de la piel continuaban afectando a los niños, así como la desnutrición. Entre los adultos, la tuberculosis, el VIH y el sida, la hipertensión y la diabetes eran las enfermedades más recurrentes. Puede obtenerse información más reciente sobre el barrio en Larrea y Barreto (2006).

más científicos. Sin embargo, al igual que en Menéndez (1994), lo importante aquí es destacar el significado social de estos saberes teniendo en cuenta el contexto sociohistórico que han atravesado las relaciones de hegemonía/subalternidad y observar cómo los padecimientos ayudan a comprender los procesos de articulación entre los sistemas de atención y curación, sean estos «tradicionales» o biomédicos. Esta separación es mucho más compleja cuando uno se acerca a observar las relaciones que se construyen dentro de este tipo de actividades que envuelven la curación en un contexto socioeconómico poco diferenciado socialmente, pero que al mismo tiempo sufre altos niveles de discriminación y segregación raciales por parte de las instituciones públicas y los barrios vecinos. Discernir qué tipo de relaciones son de índole más social que racial resulta difícil por el hecho que las experiencias de clase y «raza» se reproducen simultáneamente.

Los conocimientos y prácticas consideradas tradicionales agrupan, sobre todo, el uso de plantas medicinales para tratar los problemas de salud. La fitoterapia es la actividad estructural más difundida entre las mujeres del barrio para tratar los padecimientos más comunes de sus hijos y de los adultos de la familia. Entre 1997 y 1998 se clasificaron 72 plantas, de las cuales se identificaron científicamente 56. Las propiedades terapéuticas atribuidas a estas hierbas, tomadas con preferencia en forma de infusión, trataban síntomas diversos como fiebres, inflamaciones o dolores. Tenían funciones vermífugas, expectorantes, febrífugas, diuréticas, purgantes, antiespasmódicas, calmantes, cicatrizantes y reconstituyentes. Actuaban contra la diarrea, la disentería, el estreñimiento, los problemas renales, hepáticos, estomacales y articulares, las hemorroides, la gripe, las afecciones de la piel, las heridas, la hipertensión, los catarros y los problemas menstruales. Las mujeres tenían un acervo empírico variado e irregular, pues no todas sabían de las propiedades terapéuticas de las plantas conocidas por otras mujeres. Sin embargo, había un grupo de mujeres terapeutas populares (*raizeras, rezadeiras*), que poseían un mayor conoci-

miento fitoterapéutico. Las *raizeras* o *mullheres das folhas* tenían entre sus funciones sociales en el barrio la circulación de conocimientos y distribución de plantas que criaban en el patio trasero de su casa para la curación de enfermedades, principalmente infantiles. Muchas de ellas estaban vinculadas, o lo habían estado, a la religión afrobrasileña del candomblé. Aunque en este culto, el conocimiento de plantas medicinales para la curación estaba muy extendido y era habitual entre sus acólitos y fieles, las personas no practicantes de esta religión también se beneficiaban de esta sabiduría en un contexto dominado por la espiritualidad de ascendencia africana.

Las *rezadeiras*, que también conocen las propiedades terapéuticas de diversas plantas, las emplean para curar a los niños cuando están enfermos de diversas enfermedades comunes, además del *olhado*, *vento caído* y susto. Estas enfermedades reconocidas como síndromes delimitados culturalmente son padecimientos que afectan en su mayoría a los niños y que se relacionan con la envidia o con malestares propios de la vulnerabilidad infantil hacia los cambios emocionales. Históricamente, también es importante señalar que el conocimiento fitoterapéutico en Brasil tiene una tradición cultural diversa, pues tanto los indígenas aportaron un conocimiento representativo de la farmacopea local como los colonos portugueses incorporaron el uso de esta práctica a partir del conocimiento de plantas precedentes de su país de origen.

La distribución de conocimientos y prácticas de plantas medicinales se reproduce en el universo de las relaciones de reciprocidad. Por ejemplo, en la prestación de bienes y servicios se incluyen los saberes preventivos y curativos. Las terapeutas populares, además de proporcionar la planta, enseñan el modo de tratarla y aplicarla. Estas actividades se dan de manera informal en un contexto social marcado por la pobreza, la cual dispone a las personas a una mayor vulnerabilidad a los padecimientos. En 1997 y 1998 la infraestructura básica y el acceso al sistema de salud eran deficientes. La red de alcantarillado todavía no se había instalado, el servicio de recolección de ba-

suras era irregular y el sistema de abastecimiento de agua, intermitente e insuficiente. Las condiciones socioeconómicas eran muy precarias, pues poco más de la mayoría alcanzaba el salario mínimo, así que el hambre consternaba a la población y fragilizaba especialmente a los niños. Los padecimientos infantiles más graves eran las diarreas y estos conocimientos fitoterapéuticos eran, la mayoría de las veces, el único recurso disponible para tratarlas. Se trataba más de una elección terapéutica que de un deber curativo. Además de estas prácticas de autoatención extendidas en el ámbito de la salud infantil se había integrado popularmente la automedicación. El proceso de medicalización en la atención de la salud reproductiva e infantil había difundido el uso corriente de medicamentos para la curación. Dos prácticas eran las más extendidas en el barrio: el consumo del Citotec, un medicamento que sirve para el tratamiento de las úlceras gástricas pero que las mujeres utilizan con fines abortivos, y el de la terapia de rehidratación oral, unos sobres de sales minerales que las mujeres conseguían en los centros de salud y que guardaban o distribuían entre aquellas que los necesitan. Ambos los conseguían sin visita ni receta médica y circulaban entre las mujeres según sus necesidades. Solamente en el caso del Citotec, hubo algunas mujeres que se negaron a conseguir o dar el medicamento para un fin abortivo porque moralmente estaban en contra. Ya que aunque la práctica abortiva estaba muy extendida en el barrio, no todas ellas estaban de acuerdo ideológicamente; sin embargo, este desacuerdo no significaba que la mayoría de ellas no lo hubieran practicado. También había algunas mujeres en el barrio que por su relación con centros de salud tenían mayor acceso a los medicamentos y los distribuían gratuitamente entre aquellas que lo solicitaban. A partir del año 2004, cuando se implantó el Programa de Saúde da Família (PSF) en el nuevo centro de salud construido en el barrio, las agentes de salud comunitaria fueron las responsables de la atención a la salud y, por lo tanto, de encauzar las recetas y conseguir los medicamentos que no había en el centro. La percepción de las

mujeres, de las agentes comunitarias de salud y del equipo sanitario del barrio coinciden: las enfermedades son el fruto de las condiciones socioeconómicas de precariedad, desnutrición y falta de infraestructuras adecuadas, y por lo tanto están vinculadas con la carencia, la necesidad y la pobreza.

En el barrio no se ha observado un proceso de clasificación racial de las enfermedades más comunes. Sin embargo, sí se ha podido constatar una tradición cultural curativa de origen afrodescendiente, significativa en la práctica religiosa del candomblé y que incluye conocimientos y prácticas empíricas y espirituales. De ese modo, la ausencia de la percepción racial en el sistema de clasificación contrasta con la extensión de una tradición afrodescendiente en el desarrollo del sistema curativo. Aunque en este barrio la mayoría de la población es afrodescendiente, la identidad racial dominante continúa estando marcada por la ideología del mestizaje. La variedad cromática, como hemos señalado anteriormente, identifica a las personas de manera diversa a lo largo de su vida y la percepción racial en el sistema de clasificación de las enfermedades se encuentra ausente, por lo que no existen dolencias prototípicas asociadas a la diversidad racial. Al menos en ese período no se atribuyeron condiciones raciales a las enfermedades, en cuanto a su diagnóstico y tratamiento, en cambio las alusiones a las condiciones sociales de pobreza como responsables de su desarrollo eran constantes. Una de las enfermedades que, posteriormente, ha sido representativa en las políticas raciales de salud, la anemia falciforme, no estaba asociada a la afrodescendencia. A continuación vamos a referirnos a un problema que hubo en el barrio con el caso de un niño de tres años que estuvo enfermo de anemia, con la sospecha de que ésta fuera falciforme. Durante mi trabajo de campo en 1998 hice un seguimiento de este caso desde los primeros síntomas hasta su posterior ingreso y alta en un hospital de hidratación y rehidratación infantil de Salvador de Bahía:

María,¹⁶ una mujer que en aquel entonces tenía veintinueve años y seis hijos, se identificaba racialmente como morena. Excepto la última de sus hijas, a los demás se les identificaba también como morenos. Vivía con su cuarto marido, identificado por ella como claro, con el que había tenido a su hija más clara y con el que comparte todavía hoy su vida, además de con cuatro hijos más que a lo largo de estos años ha ido teniendo con él. De todos modos, en nuestras conversaciones, María nunca hacía referencia a su color de piel ni al de sus hijos o su marido. Más que referirse a una identidad racial en el proceso de construcción de su identidad personal y social, María se colocaba siempre como una persona «pobre», de escasos recursos, y necesitada. Percibía las condiciones económicas que la constreñían, como la falta de comida, la dificultad de acceso a los medicamentos y de una adecuada atención a la salud de sus hijos, como los factores responsables de su desgracia. La falta de trabajo y la segregación del barrio constituían las causas principales que sometían a María a vivir segregada y marginalmente. Además, la pertenencia a una familia que realizaba pequeños hurtos y comerciaba con la droga la colocaba en una situación todavía más marginal en el conjunto de las relaciones del barrio. Algunos miembros de su familia habían estado en la cárcel, dos de sus hermanos eran consumidores de drogas, una de sus hermanas había desarrollado el sida y la ex mujer de su padre había muerto por aquel entonces en el barrio debido a esta enfermedad. En una ocasión, una de las vecinas llegó a decirme que las enfermedades de sus hijos eran a causa de la sangre contaminada por la droga. Para María las enfermedades y la muerte en su familia no eran excepcionales; uno de sus hijos había fallecido a consecuencia de la diarrea a los seis meses de edad y, años después, su cuñado había sido asesinado, así como dos de sus sobrinos. A pesar de pertenecer a una familia considerada marginal en el barrio, María tenía vínculos estrechos con sus vecinas y guardaba relaciones de reciprocidad, pues las ayudaba a conseguir medicamentos, las acompañaba al médico cuando se lo pedían e incluso impartía refuerzo escolar entre algunos niños del vecindario. Muchas de las vecinas se sorprendían de que María

16. Los nombres que utilizo en todo el artículo que refieren a personas del barrio son ficticios.

se «llenara de hijos» teniendo un nivel alto de instrucción, pero se quedaban admiradas por su esfuerzo en tratar de vivir dignamente dentro de una familia delincuente y marginal. María era respetada por sus vecinas, que la calificaban como diferente a los miembros de su familia.

David, que en 1998 tenía tres años, sufría de «anemia profunda», un padecimiento que María atribuyó al principio a un problema hereditario. Tanto ella como sus parientes sufrían de esa anemia que tenía el peligro de «virar o sangue em agua». Por eso María solía hacerse análisis de sangre frecuentes para controlar su estado y evitar que la anemia pudiera llegar a matarla. También se preocupaba por esa herencia biológica que había dejado a sus hijos, porque en el peor de los casos, sin una detección precoz, la anemia podía convertirse en una leucemia. Pero la gravedad de los síntomas de David, percibidos por su madre al observar la hinchazón de su cuerpo y una respiración difícil con signos de *cansaço* la llevó a buscar atención médica. El 11 de marzo de ese año, después de varias semanas de acudir a hospitales públicos con el diagnóstico en la mano, no consiguió ninguna plaza para que realizaran nuevas pruebas a su hijo que clarificaran la clase de anemia que tenía. Para María era una mucho más profunda y grave a la que estaba acostumbrada a observar en sus hijos. Me mostró el primer diagnóstico realizado en el hospital de San Antonio que decía literalmente: «Criança portadora de anemia vem cursando com febre ha 6 dias asociado a edema em NMSS, MMII e feia. Refere tosse produtiva no periodo. Hemograma revela anemia a leucotiso e neutrofilia. Estudo: SD. os. sind. anemia a esclarecer-afastar anemia falciforme. 02. Sind. infecciosa a esclarecer. Motivo de encaminhamento: Não dispomos de internamento. Criança necessita de avaliação diagnostica». Tanto para María como para mí fue la primera vez que oíamos hablar de «anemia falciforme». Telefoné a una doctora que conocía y me dijo que era un problema grave de salud para el niño y que era necesario acudir urgentemente a un hematólogo para que esclareciera si la anemia era o no de tipo falciforme (en ningún momento me preguntó el color de piel del niño al leerle el diagnóstico. Me pidió que la enviara al hospital HEMOBA, una unidad específica del Hospital Geral do Estado (HGE) especializada en investigación hematológica. En esos momentos David estaba grave porque había adelgazado mu-

cho y vomitaba lo poco que comía. María fue al día siguiente con su hijo a HEMOBA, a través de un contacto de la universidad, y consiguió que le hicieran un análisis de sangre pero salió del hospital sin conocer los resultados. Como estaba muy grave, la enviaron al Centro de Hidratação e Rehidratação (CHR) y consiguió que finalmente hospitalizaran al niño. Antes de que María pudiera explicar a su familia qué tenía David, su cuñada me había dicho, cuando me interesé por la salud de David que María lo había ingresado a causa de una anemia profunda y una infección en la sangre. Durante el mes que estuvo en el hospital David sufrió una crisis tan aguda que toda la familia pensó que iba a ocurrir lo peor. María comenzó a buscar donantes entre sus parientes. Primero priorizó el padre del niño, aunque luego no hizo falta porque David finalmente superó la crisis. Su cuñada, a la que también le pidió ayuda para la transfusión, se recusó porque tenía anemia. María, su hija, su hermana y su cuñada hacían turnos para cuidar al niño en el hospital. Al cabo de un mes se recuperó y los resultados del examen de anemia falciforme fueron negativos. María escuchó que el médico le decía que la anemia de David era debido a la falta de alimentación y no hereditaria por degeneración de los glóbulos rojos. María, que ya creía en la existencia de este tipo de anemia, consideraba que ésta, producida por falta de alimento, era mucho más difícil de superar. Dar de comer a su hijo como era debido, a causa de su exigua economía, representaba un escollo más complicado que si la anemia hubiera sido hereditaria. Me mostró la receta que el médico le había dado: siete medicamentos y una dieta variada en fruta y proteínas. La discriminación que sentía en relación con el sistema biomédico se debía a ser pobre y, dentro del barrio, a practicar la religión evangélica. La identidad racial no desempeñó nunca un papel importante ni en lo personal ni en lo social, como tampoco lo hizo después de la enfermedad de su hijo.

Las relaciones sociales más racializadas se producen en el campo de los afectos y de los conflictos. Un sentido positivo de estos vínculos se da a través de categorías raciales con una significación social afectiva y amorosa que expresa cordialidad y convivencia racial. Pero el paraíso racial del que nos habló

Freyre (1985) y constató en sus investigaciones más contemporáneas Sansone (1999) está atravesado también por muestras de racismo y discriminación cuando los conflictos de poder se tornan evidentes. Este «infierno racial» lo encontramos en diversas manifestaciones dentro y fuera del barrio. En varias conversaciones con mujeres en el barrio me manifestaron haberse sentido discriminadas cuando buscaban trabajo, entraban en un supermercado de clase media, intentaban que se las escuchara en alguna institución pública para cumplir un trámite o conseguir que las atendieran en un hospital (Larrea, 2004). La discriminación racial se producía en dos direcciones: cuando el blanco ejercía su poder sobre el negro y cuando éste lo hacía sobre los de su propia «raza». En ambos casos, el racismo estaba arraigado estructuralmente en un conflicto de clase. La diversidad de sentidos distintos y ambivalencias en el uso de una misma categoría racial debe entenderse en el contexto situacional en el que se emplea y las condiciones de clase de las personas que la utilizan. A continuación observamos el caso de Marta, una mujer *mãe de santo* que regentaba un *terreiro de candomblé* en el barrio y que se identificaba racialmente como negra, y que había padecido intensas hemorragias asociadas a una sospecha de mioma:

Vimos por primera vez, el 29 de abril de 1998, a Marta en su casa, sentada en una silla rodeada de sábanas manchadas de sangre para evitar que la hemorragia que salía a borbotones cayera al suelo. Una enorme palangana servía para contener la sangre que estas sábanas no conseguían absorber. Desde hacía un tiempo nos contó que sufría diversas hemorragias durante la menstruación, pero que éstas habían sido para ella las más espantosas. Fuimos a buscar ayuda médica porque Marta no podía moverse debido a la hemorragia y a sus 150 kilos de peso. Su obesidad le impedía tener una vida activa y dependía de la ayuda de sus hijos y vecinas. Como no había una ambulancia disponible conseguimos un medicamento en el centro de salud para frenar la hemorragia y se lo llevamos. Una de sus vecinas nos dijo que Marta aguantaba esas

hemorragias porque era resistente debido a su naturaleza negra. Consideraba que si hubiera sido una blanca no hubiera podido resistir. Era la primera vez que escuchaba explícitamente en el barrio que la fortaleza ante el dolor era patrimonio de la «raza» negra.

Un año después, Marta me presentó a su madre, que era blanca. Nos contó que llevaba tiempo haciendo un tratamiento en el Hospital das Clínicas, gracias a un contacto que le habíamos conseguido para que pudiera tratar las hemorragias y la obesidad. Relató que había conseguido ser visitada por una ginecóloga, un endocrinólogo y un ortopédico. Sentía que estaba siendo bien tratada y estaba contenta porque diversos médicos y estudiantes de medicina se interesaban por su caso. Después de conseguir suspender las hemorragias tras recibir varias inyecciones, los médicos realizaron una serie de pruebas ginecológicas para saber si tenía un cáncer o mioma. Como los resultados fueron negativos comenzaron a explorar si el problema era endocrinológico y si se debía a un mal funcionamiento de la tiroides. Continuaba todavía con sus 150 kilos de peso, y su obesidad era la que más preocupaba al equipo médico. Marta me mostró los requisitos de los exámenes y el tratamiento que le habían enviado. Insistió en que los médicos de este hospital estaban sorprendidos que llevara más de un año con ese problema, y que en otros centros de salud y hospitales no hubieran querido atenderla. Nos contó que las dos médicas que rehusaron tratarla eran negras. Me llamó mucho la atención que Teresa recalcará lo de «negras». La discriminación que percibía era entre personas de su mismo color pero de distinta posición social.

Al comparar los dos relatos se puede observar que las experiencias relacionadas con los padecimientos son significativamente socioeconómicas. Las condiciones de pobreza, exclusión y segregación fueron razones suficientes que explicaban para ambas mujeres el porqué de la experiencia de sufrimiento y las barreras de acceso al sistema sanitario. La discriminación racial apareció como un elemento significativo durante el tratamiento para Marta, pero no para María. ¿Acaso dependía del color de su piel o de cómo habían construido ambas su

identidad? Marta, una mujer que se colocaba como morena en el mundo de sus relaciones de parentesco e identificaba a la mayoría de sus hijos y parientes como del mismo color de piel, cuando en realidad por el sistema de heteroatribución su padre hubiera sido calificado de negro, había interiorizado la ideología del mestizaje. A pesar de no haber utilizado la categoría racial de blanco, usaba la de claro para identificar a los parientes menos oscuros y con mejor posición (que estudiaban o tenían una profesión). En cambio, la categoría racial de negro la utilizó solamente cuatro veces para referirse a parientes cuya ocupación desconocía. De los dieciocho parientes que consideraba claros, diez eran mujeres y ocho, hombres. Esta tendencia a clarear a las mujeres contrastaba con el proceso de oscurecer a los hombres. De los cuatro negros que heteroatribuía entre sus parientes, tres eran hombres y uno, mujer. En cambio los valores más parecidos se producían en la calificación de morenos. Entre los cuarenta y seis morenos, veintidós eran mujeres y veinticuatro, hombres. Mientras que el género es importante como marcador de blanqueamiento deja de serlo en el uso de una categoría más homogénea como la de moreno.

La idea de mestizaje que prevalecía en el sistema de clasificación racial contrastaba con su identidad religiosa. María, una mujer de una ferviente fe, consideraba el evangelismo el único camino verdadero, un sentimiento que compartía con su suegra. Ambas criticaban la religión católica porque se mezclaba con las otras. Mientras que habían interiorizado positivamente el mestizaje de las «razas» en favor de un blanqueamiento, habían descartado la posibilidad de amalgamar distintas religiones. Aunque la diversidad de prácticas religiosas era un hecho en Salvador, María insistía en que únicamente el evangelismo era el camino correcto porque mantenía las cosas separadas.

Por otro lado, Marta, que me presentó a sus hijos, su marido y su madre, pero de quien no tuve la oportunidad de elaborar su genealogía, se autoatribuía sin perjuicios como negra. Estaba orgullosa de ser *mãe de santo* y regentar un *terreiro de candomblé* en su casa. Hablaba abiertamente de la religión afrobrasile-

ña y de su marido, percusionista de una banda de carnaval, con quien compartía el mismo universo cultural. Consciente de su diferencia racial, a la que solamente aludió explícitamente cuando se dio el problema en el hospital, la vivía con jactancia. Conversaba sin tapujos sobre su habilidad culinaria a la hora de preparar la comida tradicional bahiana o sobre su conocimiento religioso del candomblé. Este orgullo contrastaba con la experiencia de otras mujeres a las que conocí que se identificaban como negras. En el candomblé se utilizan diversas plantas medicinales para las curaciones que agrupaban enfermedades comunes y espirituales.

Marta era culturalmente consciente de su diferencia racial sin que por ello sintiera discriminación en el barrio, algo que solamente sentía fuera de su vecindario. Primero, sabía que vivía en un barrio marginal y segregado socialmente por haber nacido a partir de una invasión de tierras y, segundo, por haber albergado en distintos momentos de su historia algunos ladrones y delincuentes. Pero este fuerte estigma que sentía Marta con toda su crudeza fuera del barrio contrastaba con la armonía con la que decía convivir con sus vecinas. El racismo más fuerte procedía siempre de fuera. A pesar de que existieran manifestaciones de racismo en el interior del barrio eran siempre fruto de un conflicto vecinal y mal vistas en general. En cambio, las alusiones al racismo institucional eran las más flagrantes.

A un nivel más profundo la discriminación racial sentida por Marta durante el tratamiento contrastaba con la buena atención percibida por parte del equipo médico. Marta, que era una mujer negra en un universo familiar formado por blancos y negros, era muy combativa contra la discriminación y el racismo; sobre todo cuando procedía de su mismo grupo racial, porque acostumbrada a ser discriminada por ser una mujer pobre, obesa y negra, esperaba una solidaridad racial entre las personas de su mismo color, a pesar de las diferencias de clase. No obstante, la desigualdad social mostraba con toda su crudeza esta insolidaridad racial cuando las relaciones de poder y

desigualdad eran tan evidentes. La discriminación racial funcionaba como una manifestación política contra la desigualdad social.

En el año 2005, cuando el PSF ya estaba funcionando, los principales problemas de salud en el barrio estaban relacionados, según el propio equipo de enfermeras y las agentes de salud, con el hambre y la tuberculosis. A pesar de que algunas personas comenzaban a hablar más abiertamente sobre el tema de la conciencia negra, no sólo en los *terreiros de candomblé*, sino también en la integración de actividades culturales sobre la negritud en una de las asociaciones de barrio, la atención a la salud continuaba sin tener «color». El tema de un programa especial de salud afrodescendiente estaba ausente en las conversaciones y en las actividades preventivas del centro. Por ejemplo, en un taller celebrado en el centro sobre tabúes alimentarios ese mismo año las mujeres hicieron referencia a las diferencias regionales sin conectar la variedad de costumbres con orígenes culturales diversos. En ningún momento se aludió a la necesidad de plantear cualquier programa de prevención teniendo en cuenta la diversidad cultural. El planteamiento educativo siempre giraba en torno a las directrices universales propias de la política sanitaria que incidía en el cambio de los comportamientos higiénicos eludiendo las condiciones estructurales que prolongaban profundas desigualdades sociales. Un año después comenzaron a divulgarse en el centro carteles de prevención de la hipertensión con fotografías de mujeres afrodescendientes. Esta novedad, aislada en el conjunto de las actividades del centro, se mantuvo sin una repercusión significativa en las acciones preventivas desarrolladas por las enfermeras y las agentes de salud comunitaria. En el año 2006, tras una entrevista realizada a una de las enfermeras y a la agente de salud, las condiciones de salud se relacionaron con la precariedad de la infraestructura sanitaria y las malas condiciones socioeconómicas que afectaban al barrio. La proliferación de enfermedades infecciosas estaba asociada a la pobreza y no a la diferencia de «raza». Sin embargo,

el Movimiento del Río Paraguari fue el que se refirió a la discriminación y al racismo como factores de exclusión social en una entrevista realizada en el mismo período. Mientras que la militancia política de base encontraba en el discurso racial un mecanismo de denuncia social, la institución sanitaria continuaba reproduciendo básicamente un sistema de atención basado en la clase social.

A modo de reflexión final

El desarrollo de políticas raciales en salud es reciente y está poco extendido en el conjunto de las acciones sanitarias y educativas implementadas actualmente en los barrios del suburbio de Salvador. A pesar del papel ejercido por el movimiento negro desde la última década en favor del proceso de divulgación de una conciencia negra que denuncie el racismo y la discriminación racial con el fin de igualar la sociedad brasileña, todavía quedar camino por recorrer, pues aunque se ha avanzado mucho, no se ha progresado lo suficiente. La implicación del Estado en la aplicación de acciones afirmativas ha tenido una influencia significativa en el conjunto de la sociedad bahiana, sobre todo en el campo de la educación superior. Sin embargo, como hemos observado a lo largo de este artículo, este proceso de cambio sociopolítico es complejo y no está exento de paradojas. Por ejemplo, estas contradicciones están implícitas en la tendencia a la mudanza clasificatoria y a la sustitución de políticas universales. Es importante continuar analizando los avances y contradicciones que se producen en este proceso. El aumento de estudios empíricos que puedan contribuir a la reflexión sobre los efectos de estas acciones será relevante para profundizar en los avances de estas políticas. Pensamos que la antropología es una herramienta clave para contribuir a la reflexión sobre estos cambios sociales.

Bibliografía

- AZEVEDO, Celia María de (2004). «Cota racial e Estado: abolição do racismo ou direitos de raça?». En: *Cadernos de Pesquisa*, vol. 34 (121), pág. 213-239.
- BARCELOS, L. (2004). «Disposições constitucionais e ações legais referentes à discriminação e populações afro-descendentes na América Latina». En: *Diálogo interamericano. Relações Raciais: Informe*, pág. 1-16.
- CARVALHO, José Murilo. (2003). *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- D'ADESKY, Jacques (2001). *Racismos e anti-racismos no Brasil*. Río de Janeiro: Pallas.
- EL-HAJ, Nadia Abu (2007). «The Genetic Reinscription of Race». En: *Annual Review of Anthropology*, núm. 36, pág. 283-300.
- FREYRE, Gilberto (1985). *Casa-grande y senzala*. Barcelona: Biblioteca Ayacucho.
- FRY, Peter (2005a) «Por qué o Brasil é diferente?». En: *Persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, pág. 169-178.
- (2005b). «O significado da anemia falciforme no contexto da política racial do governo brasileiro 1995-2004». En: *Persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, pág. 275-300.
- GOMES, Joaquim Barbosa (2003). «O debate constitucional sobre as ações afirmativas». En DOS SANTOS, Renato Emerson y LOBATO, Fátima (ed.). *Ações afirmativas. Políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Río de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas, DP & A Editora.
- HERINGER, Rosana (2002). «Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas». En: *Cad. Saúde Pública*. Río de Janeiro, núm. 18 (suplemento), pág. 57-65.
- LARREA, Cristina (2004). «Relaciones raciales, parentesco y género en Brasil». En: *Revista Estudios Afroamericanos Virtual*. Revista del grupo de estudios afroamericanos, Universitat de Barcelona, núm. 2, pág. 64-84 (edición electrónica).
- LARREA, Cristina y BARRETO, Mauricio (2006). «Salud ambiental urba-

- na. Aproximaciones antropológicas y epidemiológicas de una intervención en saneamiento ambiental en un contexto de grandes desigualdades sociales». En: LARREA, Cristina y MARTÍNEZ, Ángel, (ed.). *Antropología médica y políticas transnacionales. Tendencias globales y experiencias locales*. En: Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia (ICA), núm. 22, pág. 71-99.
- LARREA, Cristina y RUIZ PEINADO, J. L. (2004). «Memoria y territorio quilombola en Brasil». En: BOFILL, Silvia y HORTA, Gerard (ed.). *Revista Quaderns del Institut Català d'Antropologia. Serie Monográfica: Nacions versus Estats*, núm. 20, pág. 191-216.
- MAIO, Marcos Chor y SANTOS, Ricardo Ventura (2005). «Políticas de cotas raciais, os olhos da sociedade e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UNB)». En: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año XI, núm. 23, pág. 181-214.
- MARTINS, Sergio da Silva; MEDEIROS, Carlos Alberto y NASCIMENTO, Elisa Larkin (2004). «Paving Paradise: The Road from Racial Democracy to Affirmative Action in Brazil». En: *Journal of Black Studies*, vol. 34 (6), pág. 787-816.
- MENÉNDEZ, Eduardo (1994). «La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?». En *Alteridades* 4 (7), pág. 71-83.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (2004). *Cómo lograr que los objetivos de desarrollo del Milenio contribuyan a superar el racismo, la discriminación, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia*. Brasília: Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos / Organización Panamericana de la Salud / Taller Regional para la Región de América Latina y el Caribe.
- SANSONE, Lívio (1999). «O olhar forasteiro: seduções e ambigüidades das relações raciais no Brasil». En: BACELAR, Jeferson y CAROSO, Carlos (ed.). *Brasil: um país de negros?* Río de Janeiro, Salvador de Bahía: Pallas, CEAO.
- SANTOS, J. T. (1999). «Dilemas nada atuais das políticas para os afro-brasileiros: ação afirmativa no Brasil dos anos 60». En: BACELAR, Jeferson y CAROSO, Carlos (ed.). *Brasil: um país de negros?* Río de Janeiro, Salvador de Bahía: Pallas, CEAO.
- (2003). *Negritude sem Etnicidade*. Salvador, Río de Janeiro: EDUFBA, Pallas.
- TELLES, Edward (2003). *Racismo à Brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Río de Janeiro: Relume Dumará, Fundación Ford.
- TORRES, Cristina (2004). *Working to Achieve Health, Equity with an*

Ethnic Perspective: What has been done and best Practices? Ginebra: Pan American Health Organization.

TORRES, Cristina y MÚJICA, Óscar J. (2004). «Salud, equidad y los Objetivos de Desarrollo del Milenio». En: *Revista Panamericana Salud Pública Ann J. Public Health*, vol. 15 (6), pág. 430-439.

WHO (2001). *Who's Contribution to the World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. Health and Freedom from Discrimination*. Washington: Health & Human Rights Publication Series, 2.

NOTAS BIOGRÁFICAS

CAROLINA BORDA NIÑO

Es candidata a doctora en Ciencias Sociales con la especialidad de Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, México, y candidata a doctora en Antropología y Estudios Amerindios por la Universidad de St. Andrews, Reino Unido. Es maestra en Ciencias Sociales con mención en Antropología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) Ecuador y politóloga por la Universidad Nacional de Colombia. También es miembro del grupo de investigación en Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales desde la Ciencia Política y el Derecho, de la Universidad Nacional de Colombia.

Sus últimas publicaciones son: *Cuando todos y todas hacemos mi cuerpo: etnicidad, género y generación en una comunidad kichwa de la Amazonía ecuatoriana* (FLACSO-Ecuador, en prensa); «Reconocimiento del derecho a la diversidad cultural y étnica en Colombia y la reconstrucción de identidades: el caso del grupo mokane en el departamento del Atlántico» (*European Review of Latin American and Caribbean Studies*, CEDLA, Países Bajos); y, en coautoría con Stella Cárdenas: *Escenarios de la infamia. Caracterización de las dinámicas de explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes en Colombia* (Colombia: Plan Internacional).

ROGER CANALS VILAGELIU

Es doctor en antropología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París y la *Universitat de Barcelona*. Sus investigaciones se han centrado en el estudio de los cultos afroamericanos y, especialmente, en el culto de María Lionza, tema de su tesis doctoral. Ha publicado varios artículos en inglés, francés, catalán y castellano sobre antropología religiosa y visual, así como el libro *L'image nomade. Une étude sur les représentations de la déesse María Lionza au Venezuela* (Éditions Universitaires Européennes, 2010).

Es, además, realizador de películas etnográficas y cuenta con varios documentales sobre cultos afroamericanos en Venezuela y Puerto Rico. Actualmente trabaja como profesor e investigador posdoctoral en la *Universitat de Barcelona*, donde también ejerce de coordinador del Máster de Antropología Visual. Como miembro del Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF), está llevando a cabo una investigación sobre la introducción de los cultos afroamericanos en Cataluña.

ANDREW CANESSA

Es antropólogo social en la Universidad de Essex. Ha desempeñado trabajo de campo entre las culturas aymaras de las Tierras Altas de Bolivia desde 1989 centrándose en cuestiones de identidades y género, sobre todo acerca de las identidades indígenas. Últimamente colabora con arqueólogos en un estudio sobre el papel de determinados lugares en la creación de nuevas identidades indígenas. Entre sus publicaciones destacan: *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity and the State in the Andes* (Tucson: University of Arizona Press, 2005); *Intimate Indigeneities: Race and Sex in the Small Spaces of Life* (Duke, en prensa); y con Aída Hernández, *Hacia un futuro indígena en Mesoamérica y los Andes: género, complementariedad y exclusiones* (IWGIA y Abya Yala, en prensa).

MARÍA DEL CARMEN CASTILLO CISNEROS

Es estudiante de doctorado en Antropología Social en la Universitat de Barcelona y miembro del Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF), de la misma institución. Es también, desde 2003, investigadora asociada del Centro INAH-Oaxaca, dentro del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el nuevo milenio. Obtuvo la licenciatura en Antropología (2005) por la Universidad de las Américas-Puebla y la maestría (2009) en Etnografía y Antropología por la Universitat de Barcelona.

Su tesis de licenciatura *Identidad, poder y migración entre los tacuates* recibió una mención honorífica en el Premio Nacional Luis González y González y posteriormente parte de ella se publicó bajo el nombre de *Tacuates*, en 2006.

Desde 2005 se ha dedicado a la etnografía de las cosmovisiones, mitología, prácticas rituales y chamanismo ayuujk en Tlahuitoltepec, Oaxaca. Participó también en la investigación etnográfica del documental *El baile del viento y la lluvia: petición de lluvias en la Mixteca Alta de Oaxaca* (2009). Y su más reciente publicación es el libro *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, bajo la coordinación de M. Bartolomé y A. Barabas.

MARILYN CEBOLLA BADIE

Es licenciada en Antropología Social en la Universidad Nacional de Misiones (UNAM). Doctoranda del Programa de Doctorado en Antropología Social de la Universitat de Barcelona y profesora adjunta del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Misiones. Ha realizado estudios con los mbya-guaraní de la provincia de Misiones, en Argentina, desde el año 1993, cuando aún era una estudiante de grado. Sus etnografías tratan sobre la cosmología de la etnia, su relación con el medio ambiente, su conocimiento de la selva paranaense y los diversos usos de los recursos naturales. También ha llevado a cabo investigaciones sobre la memoria y las migraciones a través de las actuales fronteras nacionales que di-

viden los antiguos territorios mbya, y acerca de las relaciones interétnicas en Misiones a partir de la llegada de los inmigrantes europeos a fines del siglo XIX.

GEMMA CELIGUETA

Es doctora en Antropología y etnología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París (2009). Su tesis, «*La race n'a jamais été vaincue*». *Autorité et représentation politique indigène à Quetzaltenango (Guatemala)*, explora distintas formas de representación política indígena en un municipio del altiplano guatemalteco, en diferentes épocas y espacios. Actualmente, es profesora asociada de Historia de América en la *Universitat de Barcelona* e investigadora del *Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF)*. Ha publicado: «El camino de los elegidos: itinerarios, conflictos y contextos de la representación política indígena en Quetzaltenango (Guatemala)»; en: ASSIES, Willem y GUNDERMANN, Hans (ed.) *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, Chile: Universidad Católica del Norte (2007).

SUSANA DE MATOS VIEGAS

Es antropóloga, investigadora y profesora en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa (ICS). Fue presidenta de la Asociación de Antropología Portuguesa entre 2006-2009, es miembro del Consejo Científico de Portugal de National Geographic desde 2001. Se centra desde 1997 en la investigación sobre la identidad y el territorio de los indios tupinambá en el sur de Bahía, después de haber sido la coordinadora científica responsable del estudio antropológico de la demarcación de tierra indígena Tupinambá de Olivença (2003-2009), a petición de los tupinambá de la Fundación Nacional de India (Ministerio de Justicia, Brasil). Sus intereses de investigación están relacionados con los estudios amerindios (principalmente tupi), la etnia, la identidad y el territorio, el parentesco y el género.

PILAR GIL TÉBAR

Es doctora en Antropología Social y profesora titular en la Universidad de Huelva (España). Ha realizado estudios sobre género, religión y movimientos sociales en Guatemala y Chiapas, a través de varios proyectos del Programa Nacional I+D+i. Entre sus publicaciones destacan *Caminando en un solo corazón. Las mujeres indígenas de Chiapas* (1998, premio de investigación Atenea); «Irene, a Catholic Woman in Oxchuc» en *Woman of Chiapas* (Nueva York: Routledge, 2003); «Experiencias religiosas, identidades y fronteras», en *Pueblos y Fronteras*, núm. 2. Actualmente, tiene en prensa: «The Catholic Church as Mediator in Chiapas Conflict», en FAGET, J. (coord.), *Mediation in political conflicts: Soft Power or counter culture?* (Oxford: Hart Publishing); «Desarrollo, ONG y empoderamiento de las mujeres indígenas en Chiapas», en GARCÍA AGUILAR, María del Carmen; GIL TÉBAR, Pilar y SANCHIZ OCHOA, Pilar (coord.), *Las políticas de desarrollo y cooperación de las ONG en América Latina*. (UNICACH y Universidad de Sevilla).

PIERO GORZA

Es docente de Antropología Política en la Universidad de Turín. *Laurea* en Filosofía en la misma universidad, doctorado en Antropología en El Colegio de Michoacán (México) y en Estudios Políticos Europeos y Euroamericanos, en la Universidad de Turín. Entre sus publicaciones figuran *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas* (México: Colegio de Michoacán-Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2006); conjuntamente con María PERINO, *Storie di vita bosniaca* (Turín: CICSENE, 2002); junto a Rosa Maria GRILLO, como compiladores, *Letteratura indigena del Chiapas. Tradurre le lingue tradurre le culture* (Salerno: Oèdipus-Università degli studi di Salerno, 2007), y también conjuntamente con Davide DOMENICI y Claudia AVITABILE, como compiladores, *Mayas Zoques: Miradas italianas* (México: UACSHUM-UNAM, 2009).

CRISTINA LARREA KILLINGER

Es doctora en Antropología Social por la Universitat de Barcelona y desde 1996 es profesora del Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África de la misma universidad.

Su investigación doctoral se centró en un estudio etnohistórico de las topografías médicas en Cataluña. Desde 1994 ha realizado trabajo de campo en áreas urbanas marginales de Brasil y Ecuador y ha abordado temas principalmente de salud, desarrollo y saneamiento ambiental. Ha investigado también los procesos de transacción entre medicinas tradicionales y el modelo biomédico en México, Cuba y Brasil. En los últimos cuatro años ha comenzado a realizar un trabajo etnográfico en las comunidades quilombolas del Estado de Bahía en relación con la salud, el ambiente y el desarrollo. Entre sus publicaciones destaca el libro *La cultura de los olores: una aproximación a la antropología de los sentidos* (Quito: Abya-Yala, 1997), además de diversas colaboraciones en varios volúmenes y varios artículos en revistas nacionales e internacionales, entre las que destacan *Antropología docial, desarrollo y cooperación internacional*, escrito junto a Mònica Martínez Mauri (Barcelona: UOC, 2010), *Barraques. La ciutat informal*, catálogo del Museu de la Ciutat coordinado junto a Mercè Tatjer (Barcelona: Museu de la Ciutat, 2011) y *Antropología en un mundo en transformación*, coordinado junto a Ferran Estrada (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2004). Es miembro del Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF).

PAULA LÓPEZ CABALLERO

Es investigadora de El Colegio de México. Obtuvo un doctorado en Antropología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París) en 2007 y ha sido *visiting scholar* en la Universidad de Columbia e investigadora en el CERI (Sciences-Po, París). Su investigación se sitúa en el cruce de la historia y la antropología y se interesa en lo que llama la *formación nacional de la alteridad*: el lento proceso de diferenciación social por

el que se define quien es autóctono, y en el cual el Estado ha desempeñado un papel central. Ha explorado esta pregunta en tres proyectos de investigación. Primero, los documentos llamados *Títulos primordiales del centro de México (siglos XVII y XVIII)*, publicada en 2003. Su tesis doctoral, basada en una etnografía realizada en Milpa Alta, analiza la mutua producción del Estado y de la alteridad que en México representan las poblaciones autóctonas. Actualmente ha iniciado una sociohistoria del Instituto Nacional Indigenista (México) para examinar cómo se estabilizó una definición hegemónica de quién era indígena en las rutinas burocráticas diarias y en la labor de sus promotores.

GEMMA OROBITG CANAL

Es profesora titular de Antropología Social en el Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona. Se doctoró en Antropología en el año 1996 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Entre 1989 y 1993 realizó un trabajo de campo en Venezuela con los Indígenas pumé sobre cuestiones relacionadas con la enfermedad, el sueño y el ritual.

Éste es el tema principal del libro, resultado de su tesis doctoral, *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela* (París: Éditions des Archives Contemporaines, 1998). Entre 1998 y 2004 realizó una investigación etnográfica en Barcelona sobre las implicaciones sociales y culturales de los tratamientos de infertilidad. Retomó su trabajo en el contexto indígena, en Venezuela, con el pueblo pumé, a partir del año 2004 centrándose en temas relacionados con la experiencia de la historia y del territorio, así como en los procesos de actualización del mito y del ritual. Es miembro del Grup d'Estudis sobre Cultures Indígenes i Afroamericanes (CINAF).

PEDRO PITARCH

Es profesor titular de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid, y también del Máster de Estudios Amerindios, Casa de América de Madrid; profesor del Instituto Universitario Ortega y Gasset; e investigador asociado del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.. Doctorado por la Universidad de Nueva York, durante los últimos veinte años ha trabajado con indígenas de lengua maya-tzeltal de la región de los Altos de Chiapas, México, prestando una especial atención a cuestiones de chamanismo, medicina, textos rituales y, en general, las concepciones nativas de la persona.

Entre sus últimas publicaciones están *The Jaguar and the Priest* (University of Texas Press, 2010) y *Human Rights in the Maya Region* (Duke University Press, 2008). Actualmente ha centrado sus trabajos en un extenso corpus de cantos terapéuticos chamánicos tzeltales y en los mundos virtuales indígenas.

ALEXANDRE SURRALLÉS

Se doctoró en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de París en 1999. Desde entonces ha sido profesor e investigador de diversas universidades europeas y americanas (Columbia University, Universitat de Barcelona, The University of Chicago, Universidad Complutense de Madrid, entre otras). Actualmente es investigador titular del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France de París. Enseña antropología en la EHESS y ha publicado numerosos textos, centrándose en el tema de la afectividad, la Amazonía indígena, los derechos de los pueblos originarios y la lexicografía colonial de lenguas amerindias. Es autor, entre otros, del libro *En el corazón del sentido; percepción, afectividad, acción entre los candoshi* (Lima: IFEA-IWGIA; 2009, versión original en francés).

Autoctonia, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía pretende actualizar los ámbitos, los actores, las relaciones y los procesos que deberían configurar una etnografía contemporánea de los pueblos indígenas abordada desde la complejidad que pueden procurar las ciencias sociales. Su principal aportación es demostrar que el constatado viraje, entre los años 1980-1990, de las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado debería conllevar una revisión, e incluso un replanteamiento, de las perspectivas, las preguntas y los debates sobre estas realidades sociales y culturales. La presente obra es fruto de un ciclo de conferencias que, bajo el mismo título, tuvo lugar en Barcelona en 2010, por lo que no solo reúne estudios de investigadores de acreditada solvencia, sino que en cierta forma se hace eco del debate ulterior que suscitó la presentación pública de dichos trabajos.



Universitat de Barcelona

Publicacions i Edicions