

Nota de la Fundación Carolina

Febrero 2019

La Fundación Carolina —entidad titular de los derechos de propiedad de las obras— ha considerado de interés poner a disposición de la sociedad, vía online, todos los títulos de la colección con el sello siglo XXI, editados y publicados por la institución entre los años 2005 y 2011. De este modo los libros pasan a ser de acceso abierto bajo una licencia Creative Commons:



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



DIRECTORA

Rosa Conde

CONSEJO EDITORIAL

Presidente:

Jesús Sebastián

Vocales:

Inés Alberdi, Julio Carabaña, Marta de la Cuesta,
Manuel Iglesia-Caruncho, Tomás Mallo, Mercedes Molina,
Eulalia Pérez Sedeño

Secretario:

Alfonso Gamo

AMÉRICA INDÍGENA ANTE EL SIGLO XXI

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA Y MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ (eds.)

MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ

ANTONIO PÉREZ MÁRQUEZ

GUILLERMO DE LA PEÑA

JOSÉ BENGOA

MARÍA LUISA GONZÁLEZ
SAAVEDRA

ISABEL NEILA BOYER

MARTHA MORENO

MARÍA GARCÍA ALONSO

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA

ROBERTO CAMPOS

PEDRO PITARCH

GUNTHER DIETZ

MÓNICA MARTÍNEZ MAURI
LORENZO MARIANO JUÁREZ

BEATRIZ PÉREZ GALÁN

JUAN ANTONIO
FLORES MARTOS



España
México
Argentina

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos), www.cedro.org.

Primera edición, octubre de 2009

© FUNDACIÓN CAROLINA
Guzmán el Bueno, 133. Edificio Britannia
28003 Madrid
www.fundacioncarolina.es

En coedición con

SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Menéndez Pidal, 3 bis. 28036 Madrid
www.sigloxxieditores.com

© De los autores

Diseño de la colección: Pedro Arjona

Diseño de la cubierta: Alfonso Gamo

Imagen de cubierta: Italo Morales Hidalgo

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

Printed and made in Spain

ISBN: 978-84-323-1418-6

Depósito legal: M. 37.880-2009

Fotocomposición e impresión: EFCA, S.A.

Parque Industrial «Las Monjas»

28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

ÍNDICE

PRÓLOGO, <i>Rosa Conde</i>	IX
INTRODUCCIÓN, <i>Manuel Gutiérrez Estévez y Julián López García</i>	XIII

PRIMERA PARTE

REPLANTEAMIENTOS EN TORNO A LOS DERECHOS INDÍGENAS, EL INDIGENISMO Y LAS IDENTIDADES ÉTNICAS

1. POLÍTICAS DEMOCRÁTICAS Y PUEBLOS INDIOS EN UN TIEMPO POSTCOLONIAL, <i>Manuel Gutiérrez Estévez</i>	3
2. EL INDIGENISMO INTERNACIONAL ANTE LAS NUEVAS IDENTIDADES ÉTNICAS, <i>Antonio Pérez Márquez</i>	21
3. CIUDADANÍA SOCIAL, DEMANDAS ÉTNICAS, DERECHOS HUMANOS Y PARADOJAS NEOLIBERALES: UN ESTUDIO DE CASO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO, <i>Guillermo de la Peña</i>	71
4. EL CONFLICTO MAPUCHE EN CHILE: INDÍGENAS, INSTITUCIONALIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS, <i>José Bengoa</i>	109
5. ESPACIOS SIMBÓLICOS Y PERCEPCIÓN SOCIAL. UNA CIUDAD AL SUR DEL PERÚ, MOQUEGUA, <i>María Luisa González Saavedra</i>	143

ÍNDICE

6. CUANDO EL CORAZÓN YA NO ESCUCHA LAS COSTUMBRES DEL PUEBLO. MEMORIAS FEMENINAS Y CONFLICTO EN HUAMANGA, PERÚ, *Isabel Neila Boyer* 169
7. DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE CHIAPAS, MÉXICO, *Martha Moreno* 205
8. PUDOR Y PODER. MIRADAS INDIAS VISTAS POR OJOS OCCIDENTALES, *María García Alonso* 221

SEGUNDA PARTE

DIÁLOGOS Y COOPERACIÓN AL DESARROLLO EN POBLACIONES INDÍGENAS. NUEVOS MODELOS Y PROBLEMAS

9. PROYECTOS DE DESARROLLO Y CAMBIOS EN EL LIDERAZGO INDÍGENA COMUNITARIO EN IBEROAMÉRICA, *Julián López García* 241
10. INTERCULTURALIDAD, COSMOVISIÓN Y PRÁCTICAS MÉDICAS MAYAS DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN. UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA, *Roberto Campos Navarro* 281
11. LOS USOS POLÍTICOS DE LA MEDICINA MAYA. ORGANIZACIONES CIVILES EN CHIAPAS Y EL EFECTO DE VENTRILOQUÍA, *Pedro Pitarch* 313
12. «DESENCUENTROS», «ENCONTRONAZOS» Y «REENCUENTROS»: MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES EN MÉXICO, *Gunther Dietz* 345
13. TERRITORIALIDAD Y PROYECTOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE EN KUNA YALA (PANAMÁ), *Mónica Martínez Mauri* 373

ÍNDICE

14.	DISCURSOS SOBRE EL HAMBRE Y LA DESNUTRICIÓN EN EL ORIENTE DE GUATEMALA, <i>Lorenzo Mariano Juárez</i>	397
15.	EL DISCURSO DE LAS INSTITUCIONES DE COOPERACIÓN AL DESARROLLO SOBRE LOS INDÍGENAS EN LOS ANDES Y SU CULTURA, <i>Beatriz Pérez Galán</i>	445
16.	PATRIMONIALIZACIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA Y TRADICIONAL EN BOLIVIA Y MÉXICO: LA UNESCO Y LOS EFECTOS NO DESEADOS EN LA MEDICINA KALLAWAYA Y EL DÍA DE MUERTOS, <i>Juan Antonio Flores Martos</i>	463
	RELACIÓN DE AUTORES.....	499

PRÓLOGO

ROSA CONDE

Directora de la Fundación Carolina

Es común considerar que algunos de los rasgos característicos del presente latinoamericano están dados por lo que ha sido llamado «emergencia» indígena. La emergencia indígena se hace evidente en múltiples campos, siendo el político y el cultural los más significativos. En el plano político constatamos una presencia crecientemente notable de alcaldes indígenas y si bien los órganos legislativos de los países con poblaciones indígenas tienen un porcentaje minoritario de parlamentarios nativos —aunque representen la mayoría del país— eso está cambiando en los últimos años; es más, ya no es exótica la presencia de un indígena como ministro e incluso como presidente. Uno de los resultados de esa reciente visibilidad política es que en numerosos países se han realizado modificaciones constitucionales que, además de redefinir en términos pluriculturales al antiguo Estado nacional, han establecido cauces de participación política para los partidos y movimientos indianistas.

Y junto al activismo político el cultural es el más evidente: intelectuales indígenas que participan en foros internacionales, poetas reconocidos más allá de sus entornos locales, pintores que tienen modos sugerentemente particulares de expresión... Así, la emergencia como sinónimo de protagonismo autónomo y visibilidad social va tomando sentido, aunque con evidentes problemas que se arrastran desde el pasado y fundados temores a que se trate de un fenómeno efímero que será deglutido por actuaciones neocoloniales.

Entre otras cosas, esta emergencia está llevando no sólo a revestir de positividad el pasado indígena y a buscar conexiones en todos los terrenos entre ese pasado y el presente sino, sobre todo, a fundamentar una novedosa relación con los estados nacionales y con

las entidades supranacionales lejos de la marginalidad y la exotización. Se suscita, de este modo, el desafío de esforzarse por concertar una política democrática que permita la articulación autónoma de estos pueblos y la integración formal de sus dirigentes, terminando, así, con los usos del racismo y exclusión que han caracterizado a muchos países latinoamericanos. Ese sería el gran logro de la emergencia indígena que estamos viviendo en los primeros años del siglo XXI.

La Fundación Carolina, orientada a la promoción de las relaciones culturales y la cooperación entre España y los países de la Comunidad Iberoamericana de Naciones, no podía dejar de atender estos procesos de emergencia indígena y de preocuparse por apoyar esos nuevos procesos de concertación y diálogo. Por ello, entre sus prioridades está el fomento del diálogo cultural y político con las comunidades indígenas de América Latina. En ese sentido hizo suya la propuesta del profesor Manuel Gutiérrez Estévez, para organizar un programa de encuentros con diputados y senadores indígenas de América Latina. Los tres encuentros desarrollados entre 2005 y 2008 nos han permitido dialogar con más de cuarenta parlamentarios indígenas de México (maya-yucatecos, mixes y zapotecos), de Guatemala (cakchikeles, quichés, mames), de Honduras (lencas y garífunas), de Nicaragua (miskitos), de Panamá (ngöbe buglés), de Colombia (pastos y wayús), de Venezuela (kariñas y waraos), de Ecuador (kichuas y shuar), de Perú (quechuas) y de Bolivia (aymaras). Han sido políticos de países, culturas y lenguas diferentes que cubren la casi totalidad de los países con gran población indígena y otros con poblaciones minoritarias, pero significativas. Sin duda, esos diálogos con la diferencia y con las minorías indígenas son, desde nuestro punto de vista, imprescindibles para un cabal conocimiento y actuación en la América contemporánea.

De esta manera, la Fundación Carolina, al planear los Encuentros con Diputados y Senadores Indígenas dentro de su programa de visitantes, consideró que era fundamental poner énfasis en la realización de actos institucionales y reuniones tendentes al conocimiento y búsqueda de interlocución con agentes que tienen que ver con la cooperación al desarrollo; en todos los ámbitos donde se han producido esas interlocuciones los debates han sido abiertos y sin-

ceros y los diputados y diputadas indígenas han dejado mensajes sobre alguna particularidad que debería tener la cooperación con poblaciones indígenas. Por ejemplo, que ésta no debe dirigirse siempre y necesariamente hacia proyectos de gran envergadura sino que debe ocuparse también de pequeños proyectos; como decía un diputado guatemalteco: «tan necesario o más que apoyar la Transversal del Norte sería apoyar cien pequeños proyectos de caminos y carreteras locales que enlazan unas comunidades indígenas con otras o con la cabecera municipal».

Pero en estos Encuentros la Fundación Carolina no ha querido ser sólo una plataforma para intermediar en los diálogos con agentes de la cooperación internacional sino que ha querido ser también altavoz de las reflexiones indígenas en torno a algunos de los problemas que acucian a estas poblaciones en la actualidad. Con ese fin en cada encuentro hemos tenido tres foros monográficos sobre diferentes aspectos. Un primer foro de diálogo que ha tratado sobre «Culturas indígenas y cultura nacional» donde se han abordado las formas de integración, conflicto y negociación entre poblaciones indígenas y Estado nacional, desde los intentos de pueblos marginales/marginados como los mapuches chilenos o los pueblos miskitos o garífunas hondureños por hacerse presentes en la vida nacional hasta los logros alcanzados por otros pueblos organizados desde hace décadas como son los aglutinados en torno al movimiento Pachakutik. El segundo asunto recurrente ha sido el debate en torno a «Democracia y participación política», donde se ha debatido acerca de las limitaciones y dificultades para la participación equitativa de los pueblos indígenas en los sistemas democráticos de representación parlamentaria y donde se ha planteado el asunto del papel de las poblaciones indígenas en los nuevos proyectos constitucionales de América Latina. El tercer argumento para el debate ha sido sobre «Políticas y proyectos de descentralización» con reflexiones que han ido desde los proyectos de autonomía y descentralización amazónica hasta una evaluación del estado actual de las autonomías de regiones indígenas en Nicaragua tras más de una década de funcionamiento, pasando por comentarios en torno a las nuevas formas de expresión política autónoma en las circunscripciones indígenas de Colombia o Venezuela.

Los debates sobre la situación y perspectivas de futuro de las poblaciones indígenas nos han permitido extraer algunas sugerencias. Por ejemplo, que no se ha resuelto todavía el problema del encaje de las poblaciones indígenas en el Estado nacional pero que, en los albores del siglo XXI, la voz emergente de los pueblos indígenas comienza a ser no sólo programática sino también escuchada y que lejos de cualquier exotismo esencialista se expresa en propuestas modernas y no rupturistas. Y también que para conseguir la necesaria amplificación de esas voces es preciso un incremento de la representatividad política de los indígenas en las instituciones nacionales, de modo que no se tengan que volver a escuchar lamentaciones como las que repitieron los diputados guatemaltecos, bolivianos y ecuatorianos hasta la saciedad: que siendo la mitad de la población, su representación parlamentaria queda demasiado lejos de la proporcionalidad.

El empeño de la Fundación Carolina por contribuir a la creciente visibilidad de los pueblos indígenas de América Latina va a continuar con el apoyo decidido a acciones que fomenten ese conocimiento. Una prueba de ese empeño está en este libro que editan los profesores que han dirigido los encuentros con diputados indígenas, Manuel Gutiérrez Estévez y Julián López García. La variada selección de regiones y temas que se plantean en este libro nos permiten hacer esa necesaria radiografía cualitativa sobre alguno de los problemas y perspectivas de las poblaciones indígenas en los albores del siglo XXI.

INTRODUCCIÓN

MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Y JULIÁN LÓPEZ GARCÍA

Este libro, al igual que ocurre con muchos ríos, tiene varios orígenes o nacimientos. Y así, se reúnen aquí textos que provienen de distintos eventos, unos más y otros menos académicos: el caudal principal procede de los tres Encuentros con Diputados y Senadores Indígenas promovidos por la Fundación Carolina desde 2005 y dirigidos por nosotros dos; otras contribuciones proceden de jornadas o simposios universitarios, como un curso de verano sobre «Cultura y derechos indígenas en Iberoamérica» o un «Encuentro con mujeres indígenas iberoamericanas», ambos organizados en el seno de la Universidad de Extremadura; otras, en fin, provienen de los trabajos elaborados para el proyecto de investigación sobre «Hambre y contexto cultural en el oriente de Guatemala». En su conjunto, creemos que proporcionan una imagen impresionista, pero amplia, de perspectivas y problemas significativos para las poblaciones indígenas en el comienzo del siglo XXI.

La relación con numerosos diputados y senadores indígenas, las largas conversaciones informales con ellos, nos permiten hacer algunas sugerencias sobre la manera en que entienden y ejercen la acción política en sus respectivos estados nacionales. A pesar de que la evolución histórica de cada país es diferente, como lo es también la importancia relativa de cada grupo indígena y la particular idiosincrasia de cada grupo político, apreciamos un entendimiento y una vivencia de la política bastante homogéneo que se deriva de su condición compartida de ser indígenas americanos. Podemos decir que sus representaciones de la política y su conducta misma responden más a una manera indígena de entender las relaciones sociales que a la que sería propia de otros diputados de su propio país y de su mismo partido; la condición indíge-

na parece, a este respecto, más influyente que otros factores de afiliación.

Así, frente al alejamiento, la desvinculación y el desenraizamiento que lleva aparejado con frecuencia el ejercicio profesional de la política, digamos, mestiza o criolla, la presencia indígena en los parlamentos nacionales no implica avanzar en la autonomía personal del líder, sino que, por el contrario, genera unos vínculos de relación y clientelismo con sus comunidades de origen mucho mayores que los que inicialmente tenían. De hecho, todos los diputados viven inestablemente en las capitales de cada país donde están los parlamentos; allí permanecen no más de tres días a la semana en residencias informales con la presión imperativa de regresar a los lugares de origen donde se halla la verdadera oficina del diputado. Los vasos comunicantes entre el diputado y su comunidad son múltiples, finos y sutiles unos, previsibles y mecánicos otros. Sus casas son a lo largo de cuatro días a la semana un auténtico hervidero de gentes que entran y salen con todo tipo de demandas, de petición de información, de solicitud de préstamos y, por qué no, de reclamaciones. Algún diputado nos llegó a decir que descansaba cuando iba «a sesionar» al Parlamento.

Esta capilaridad que se mantiene después de obtener el acta de diputado no hace sino dar continuidad a una manera de ejercer el servicio comunitario que los líderes han ido gestando y formalizando desde el pasado colonial y aún antes. Del mismo modo que en muchas comunidades indígenas iberoamericanas existe un sistema de cargos religiosos en el que el avance en la autoridad implica mayores grados de responsabilidad y atención hacia los representados, así parece suceder también con el ejercicio de la política: se comienza como líder social o cultural, como coordinador o impulsor de proyectos de desarrollo comunitario y se va acaparando un caudal de poder que se refleja en el hecho de llegar a cierta madurez teniendo vínculos múltiples con variadas asociaciones, organizaciones, iglesias, ONG, etcétera.

Ahí radica en buena medida el valor de un diputado indígena, en el mantenimiento engrasado de una red capilar de relaciones. Reconocer que el poder lo da esa red de relaciones hace consciente al diputado indígena de su poder pero también de su vulnerabili-

dad. Como representante político, sigue siendo de algún modo vocero, portavoz de esas personas e instituciones que le dan la fuerza. Pero esa fuerza otorgada no es inquebrantable, no se trata de un cheque en blanco sino que debe retroalimentarse cotidianamente con acciones que demuestren reciprocidad. Lo que de bueno, en el plano personal, pueda tener llegar al Parlamento debe ser compartido, dando sentido en esta situación también a la reciprocidad que ya ha venido ejerciendo desde que, en el pasado, comenzó a asumir sus primeros y pequeños papeles de representación comunitaria. No se trata de retórica, la reciprocidad tiene que ser palpable para los representados y los diputados deben sentirla como un compromiso.

Nos sorprendió cómo diputados mesoamericanos y andinos nos contaban que al llegar ciertas fiestas deben hacer invitaciones comunitarias en las que los asistentes además de la comida reciben un pequeño regalo que puede ir desde un reloj hasta un molino e incluso algún animalito de cría; o cómo en Navidad deben hacer regalos a los niños, cómo deben estar dispuestos a ayudar para un ingreso en el hospital, para un trámite administrativo, para apadrinar a un niño o, en fin, para intermediar en un accidente o en una pelea. Nos confesaban cómo los preparativos para esas invitaciones o la preocupación en la elección y reparto de los regalos les podían llegar a inquietar más que una importante sesión en el Parlamento; parecería como si la verdadera política se siguiera ejerciendo en los pequeños ámbitos de las comunidades y no en la vistosidad de la Cámara. El diputado no sólo debe ejercer la reciprocidad sino que debe hacerlo personalmente, sin los intermediarios que suele llevar aparejado todo proceso burocrático. El representante político directamente puede y debe atender a un representado que quiere que ponga en juego su influencia para allanar el camino ante el propósito de iniciar un negocio, pero también al más pobre de sus votantes que puede llegar a pedirle simplemente unos céntimos para comprar un poco de maíz. El diputado no puede negarse a llevar encomiendas a la capital de alguno de sus vecinos o traer desde allí enseres o documentos que les pidan. Un diputado guatemalteco lo resumía así: «Por más que nos pongamos la tacucha (el traje), seguimos siendo igual».

Este «seguir siendo igual», implica que no son, ni se hacen, políticos profesionales. Sus puestos son percibidos con una gran provisoriedad; como en los antiguos cargos religiosos de las cofradías. El diputado no deja de ser campesino o comerciante o profesional de su oficio anterior. En la dependencia personal con su comunidad está su fuerza y ese es su único e inestable asidero. Si la reciprocidad se debilita, si las voces críticas desde la comunidad aumentan, sabe que su suerte está echada y de nada valdrán los ensalzamientos e intentos de promoción de su partido. Y es que ser querido por un partido o un partidito, por su dirección y sus estructuras, no aumenta el valor real de un diputado indígena que, por el contrario, sienta la desquerencia de «su gente».

Esta minusvaloración del papel del partido político, tiende, como consecuencia lógica, al ejercicio de la infidelidad partidista. Muchos de los diputados que nos han visitado han sido candidatos de varios partidos en diferentes elecciones y esa mudanza no genera ni un ápice de mala conciencia ni es objeto de crítica local.

Muchas veces hemos escuchado a políticos mestizos o criollos despreciar la constante tendencia entre los políticos indígenas a cambiar de partido político y cómo se califica esta tendencia de deleznable y signo de inmadurez personal. Nos parece que, frente a este análisis hecho con racionalidad occidental, encontramos los argumentos que nos dan los propios diputados: su «diputación» (su acta de diputado) les pertenece a ellos y se ha conseguido no por el beneficio de fuerza y legitimidad que puede dar la pertenencia a un partido, sino por el prolongado trenzamiento e incubación de lazos de reciprocidad y clientelismo económico, social o afectivo. Los diputados indígenas entienden más que los mestizos que son ellos quienes hacen un favor al partido presentándose bajo el paraguas de sus siglas y no al contrario. Por eso es difícil encontrar diputados indígenas dogmáticos cuyo norte sea el programa político del partido; el eclecticismo, por el contrario, parece ser norma de su comportamiento político. Si desde otras lógicas, eso es signo de inconsistencia y puede provocar desprecio, para la lógica indígena puede ser, por el contrario, signo de poder y generar admiración. Un diputado que sabe hablar de todo y con todos es el *súmmum*.

Quizá es por esta libertad ideológica y partidaria por lo que pueden hablar con parecido énfasis y con iguales recursos retóricos ante los vecinos de una comunidad que esperan recibir un pequeño proyecto que ante la Cámara en pleno. O, incluso, cuando han estado con nosotros en España, ante los diputados o senadores españoles. Dan respuestas similares en distintos foros guiándose por los relatos de sentido común de sus pueblos. Eso implica una cierta desacralización de las instituciones estatales que a veces parecen ser tratadas como si tuviesen la misma cualidad que las pequeñas instituciones locales. Esa desacralización a veces se tilda de irreverente y nos desconcierta que, siendo políticos estatales, mantengan una conducta tan localista y espontánea, con tan poca etiqueta.

No obstante, no hay que confundirse con lo que significa su apego a lo local pues de ningún modo se identifica con la defensa de lo que en el pasado llamábamos «comunidades corporativas cerradas». La curiosidad indígena y su capacidad de hibridación se hace plenamente visible en la acción política, a tal punto que reconocemos como un rasgo destacable la extraordinaria capacidad de los políticos indígenas para ser globales, para participar sin timidez en los foros internacionales, para reivindicar su presencia en organismos transnacionales. Y no es que personalmente deseen estar lejos de los límites de su pueblo, pero saben que ahí, más allá de las fronteras nacionales, pueden más fácilmente encontrar alianzas o fondos financieros.

Estas sugerencias que acabamos de exponer están refiriendo las tensiones entre la centralidad de lo local y el nuevo protagonismo global. Tensiones entre cultura interna y política supralocal que se resuelven de maneras novedosas y que dibujan un panorama de las comunidades indígenas muy diferente al que podría haberse planeado hace solo unas décadas.

Y es de esas sugerencias de donde parte la estructura de este libro: una primera parte que trata de asuntos que atañen a derechos, identidad y localismo indígena y una segunda parte que trata de convergencias, problemas y equívocos en los diálogos entre pueblos indígenas y entidades globales sean éstas nacionales o supranacionales.

Los antropólogos que sustentaron el indigenismo, a partir de los años 1940, consideraron que éste representaba la mejor manera de

vehicular las relaciones entre indígenas y no indígenas al entender que se trataba de un punto medio en la polémica entre el universalismo y el relativismo en tanto que, por un lado defiende la posibilidad de que las culturas indígenas cambien, que se integren de algún modo en mundos diversos y no sean objetos aislados de museo o de zoológico humano y por otro, rechazarían la conjunción forzada que lleva a integrar en sociedades que se globalizan a seres inauténticos que han perdido sus elementos culturales y su capacidad de negociar porque se les ha opacado la voz. La salida entre esos extremos sería el indigenismo, de tal manera que los indígenas puedan negociar, puedan asumir cuestiones del Estado que consideren buenas y aceptables desde su visión del mundo sin perder sus elementos culturales distintivos.

En los años ochenta el modelo indigenista entra en crisis en parte cuestionado por otras consideraciones de antropólogos que ven en él una forma más de paternalismo y de asimilación lenta y unidireccional que a la postre deja las diferencias culturales como meras ejemplificaciones folclóricas. La crítica toma cuerpo y se concreta en las tesis indianistas que consideran que cualquier intento de cambio debía pasar por lo que los indígenas entiendan por cambio, de modo que el desarrollo lejos de un valor universal debe ser contextualizado y dirigido en función de lo que los propios indígenas digan y demanden. La idea de desarrollo se contextualiza a través del concepto de etnodesarrollo lo que lleva a una nueva forma de idealización y exotización. El diálogo se conduce según las demandas que, según se sugiere, están en consonancia con el respeto a la cultura y a los intereses culturales. Sólo habría una mínima pero necesaria «invasión» cultural de Occidente y sobre valores que todos asumirían de manera acrítica pues representan valores universales que, aunque silenciados, tienen presencia en la cultura autóctona. La ideología indianista, que ha perdurado durante muchos años también entra en crisis con el fin del siglo XX. En parte por un tipo de ingenuidad paternalista que lleva a sugerir que entendemos y respetamos la diferencia por el hecho de preguntarles «qué quieren» y dejarlos que ellos respondan según su criterio, supuestamente libre. Como si las agendas indígenas fuesen escritas por y para ellos. Nos producen bastante incredulidad esas elaboraciones que

tienen un cierto tufo oportunista; queremos decir que en esos modelos de demandas para el etnodesarrollo aparecen listas de peticiones políticas y económicas dirigidas más a encontrar la complicidad de sectores occidentales que a satisfacer necesidades de las poblaciones indígenas. A veces llegamos, incluso, a sospechar que esas agendas están dictadas más por activistas occidentales y cooperantes que por representantes indígenas. Desde luego que en esa lista vemos claramente, si no queremos ser ingenuos, cómo ellos piden lo que nosotros queremos que pidan. Así el análisis de las peticiones de ellos y de nuestros proyectos son una muy buena fuente de información acerca de cómo llega la cultura occidental; el proyecto de desarrollo es un vector de Occidente que se presenta a otras sociedades, un vector del mismo calado que otros vectores ideológicos de Occidente que en diferentes oleadas han llegado de distinta manera: religiosos, económicos, políticos. El proyecto de desarrollo es hoy en día, quizá, el documento que mejor relata la relación. Los indígenas se han acostumbrado a recibir regalos en forma de medicinas, ropa, pequeños derechos diferenciales y territoriales que, hasta ahora no habían recibido de parte de los gobiernos locales, interés hacia su música y demás elementos culturales de carácter plástico que se refleja en el hecho de que sus comunidades entren dentro de circuitos turísticos de lo exótico. Esta costumbre de recibir regalos y ser mimados por los occidentales, a pesar de que después resulte que se trata de una fachada ingenua y folclórica, ha conducido a muchos pueblos no occidentales a establecer unas pautas de comportamiento basadas en la exigencia inmediata de obsequios.

Cándidamente se puede pensar que somos sensibles a sus derechos culturales y a sus necesidades socioeconómicas porque atendemos sus peticiones. Pero si profundizamos sólo un poco nos daremos cuenta de que, en el fondo esas respuestas en forma de peticiones son una expresión más de la imposición y el dominio del estilo de vida occidental. En Iberoamérica han cambiado los tipos de tópicos que focalizan la atención, han cambiado también los protagonistas que intermedian: se ha pasado por el encomendero, el evangelizador, el ideólogo comunista o el cooperante. Evidentemente no todos son lo mismo pero sí reflejan un interés similar por su mundo que camina a la par del desconocimiento de otros mundos.

Si en el pasado los fetiches fueron la *Biblia* o el *Manifiesto Comunista*, hoy el Proyecto de Desarrollo se ha convertido en el nuevo fetiche y las vidas ejemplares de misioneros y guerrilleros son ahora ocupadas por voluntarios que acuden «en ayuda de los más pobres», que «sacrifican» sus vidas a favor de «los más necesitados». El sacrificio de cooperantes y donantes, unido al proyecto fetiche, obrarán, por vía de una capacitación dirigida «según sus deseos», el milagro de la felicidad deseada. Cándidamente se sugiere que los proyectos y las capacitaciones respetan los derechos culturales y que sólo hay que ser inflexible en relación con aspectos que afectan a la generalidad de seres: el respeto a los derechos humanos universales.

Si resultan difíciles los diálogos con la diferencia, no menos difícil resulta dialogar ante lo que se presume universal. La negación del diálogo se basa en lo supuestamente obvio: hay parcelas que no admiten controversia y de todas ellas los derechos humanos son paradigmáticos en la actualidad.

Como señala en este libro Manuel Gutiérrez Estévez, en la actualidad organizaciones gubernamentales y no gubernamentales de las naciones del mundo desarrollado ponen en juego un celo adoctrinador sobre el valor del desarrollo y la modernización, de la democracia y de los derechos humanos, que no ha tenido parangón para los pueblos indios desde los primeros momentos de la evangelización. Especialmente, los derechos humanos funcionan como el equivalente al evangelio, la Buena Nueva que, entonces se predicaba a los indios y que implicaba, como hoy en día, un cambio sustantivo en sus creencias y en sus prácticas. El concepto de Buena Nueva aplicado a los derechos humanos se integra rápidamente en las élites mestizas que se convierten en los abanderados de su defensa como expresión clara de la modernización y la civilización; el abogado y profesor Marco Antonio Sagastume Gremmell proclama: «Hablar de derechos humanos es referirse a un mensaje de alegría, de optimismo y esperanza. Es creer en la posibilidad de un mundo en donde las sonrisas infantiles sean el sol de cada día» (López García, 2004: 212).

No basta, una vez más, con la buena intención. No basta, una vez más, con nuestra convicción clara acerca de la bondad de la

ideología que exportamos. Alguien tan poco sospechoso de representar alguna forma de extremismo relativista, como es Mary Robinson, declaraba al periódico mexicano *La Jornada* el 23 de noviembre de 1999: «Los derechos humanos no deberían ser otra forma de colonialismo». Shannon Speead y Jane Collier consideran que en Chiapas el gobierno estatal está usando el discurso de los derechos humanos como otra forma de colonialismo al usarlo como justificación para intervenir en los asuntos de las comunidades indígenas, cuyos líderes no son de su agrado y añaden «así como en tiempos coloniales las autoridades justificaban la intervención en los asuntos de la población colonizada, argumentando erradicar prácticas que fueron “repugnantes” a la “sensibilidad civilizada”, ahora funcionarios del gobierno estatal están justificando su derecho a arrestar líderes indígenas, quienes —desde la perspectiva del gobierno— han violado los derechos humanos y constitucionales de miembros de la misma comunidad».

Aunque con la boca pequeña se hable de respeto a los derechos culturales particulares, con la boca grande se habla de derechos humanos universales que se imponen a aquéllos. Por ejemplo, en la Ley sobre derechos y cultura indígenas de 1999 propugnada por Roberto Albores Guillén (que fue gobernador de Chiapas por el PRI durante los años 1998-2000) se establece que «los usos, costumbres y tradiciones ancestrales de las comunidades indígenas constituyen la base fundamental para la resolución de sus controversias. Dichos usos, costumbres y tradiciones (...) tendrán aplicación dentro de los límites de su hábitat, siempre que no constituyan violaciones de los derechos humanos». Así sucede en todas las normativas nacionales e internacionales (véase, por ejemplo, el artículo 8 del Convenio 169 de la OIT) que hablan de respeto a los derechos culturales siempre que «se respete...». La complicación de fondo, como señala Gutiérrez Estévez, procede de la dificultad de acomodo entre un derecho consuetudinario que es de tradición oral, de ámbito local y que tiene como objetivo prioritario proteger el equilibrio social y ambiental de la comunidad con unos principios normativos que son escritos (y por tanto no contextuales), universales y que tienen como objetivo proteger al individuo y declarar sus derechos (sin mencionar, como señalan dirigentes indígenas, las

correspondientes obligaciones). A esta tensión básica se añaden las incomprensiones habituales en las situaciones de relación intercultural poniéndose énfasis en función del momento y el lugar, en la lucha contra las desigualdades de género, los atentados contra la biodiversidad o cualquier otro estandarte de la corrección política.

Superados el indigenismo y el indianismo, el siglo XXI comienza con nuevas formas de comprender localmente el ser indígena y con diferentes maneras de vehicular sus relaciones con interlocutores supralocales. Los trabajos que aquí se presentan están ahondando en esos aspectos que ocupan la centralidad en los albores del siglo XXI: los derechos indígenas, el nuevo indigenismo, las nuevas demandas étnicas en sí mismas, los emergentes conflictos étnicos y sus formas de resolución, la carga paralizadora de los estigmas y de la memoria indígena y, en fin, las nuevas estrategias de apertura congruentes con el hibridismo y la indagación indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

López García, Julián (2004), «Derechos culturales y derechos humanos desde la perspectiva de los pueblos indígenas iberoamericanos», en Fernando M. Mariño y J. Daniel Oliva (eds.), *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, Madrid, Dykinson.

PRIMERA PARTE

REPLANTEAMIENTOS EN TORNO A LOS DERECHOS
INDÍGENAS, EL INDIGENISMO Y LAS IDENTIDADES
ÉTNICAS

1. POLÍTICAS DEMOCRÁTICAS Y PUEBLOS INDIOS EN UN TIEMPO POSTCOLONIAL *

MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ **

Es común considerar que algunos de los rasgos característicos del presente latinoamericano están dados por lo que ha sido llamado «emergencia» indígena (puede verse el reciente, y magnífico, libro de José Bengoa, titulado precisamente *La emergencia indígena en América Latina*, 2000). El término «emergencia» tiene una polivalencia que lo hace especialmente provechoso para caracterizar al fenómeno. Por un lado, en su sentido preciso, se refiere al surgimiento de algo que no era visible por estar escondido, oculto; por otro lado, alude a un imprevisto o un accidente que requiere alguna respuesta urgente. En ambos sentidos, al hablar de los pueblos indios se puede usar el vocablo: han emergido de regiones agrícolas marginales para ocupar las ciudades y reclamar espacios públicos de múltiple naturaleza; y, además, este surgimiento ha supuesto para algunos países una situación de emergencia nacional, una necesidad de redefinir las reglas de juego tácitas que estaban regulando, más o menos precariamente, su vida política y cultural.

El fenómeno es muy variado y no debe reducirse sólo a cuestiones de gobernabilidad democrática o a problemas de representación política y nuevos tipos de ciudadanía. Porque estas cuestiones —que son las que atraen más la atención de políticos y científicos sociales— son consecuencia de la profunda modificación que, en las dos últimas décadas, ha experimentado el liderazgo indígena, consecuencia, a su vez, de cambios en las ideas «religiosas» y en el

* Publicado anteriormente en *Revista de Occidente*, núm. 246, noviembre, 2001, págs. 109-127.

** Universidad Complutense de Madrid.

nivel educativo de amplios sectores de población indígena. Tanto las iglesias evangélicas como la Iglesia católica, en sus versiones «liberadora» y carismática, han dedicado muchos esfuerzos a la formación y reconversión de pastores y catequistas, que han pasado a constituir, por sus relaciones sociales extracomunitarias y su mayor grado de alfabetización, una nueva élite. Por otro lado, la política educativa, formulada en términos integracionistas, durante las décadas centrales del siglo, ha dado el resultado paradójico, aunque previsible, de formar cuadros, especialmente de maestros de primaria, antiintegracionistas y etnicistas. No se dispone de datos globales al respecto, pero en numerosas organizaciones indígenas sus líderes, o bien han tenido un pasado de militancia «religiosa», o son maestros o titulados de nivel medio. Por ejemplo, entre los neozapatistas de Chiapas, como antes había ocurrido con las bases sandinistas de Nicaragua, hay muchos que estuvieron influidos por la teología de la liberación. Y es bien conocida la importancia que tiene en la política guatemalteca la adscripción a diferentes denominaciones evangélicas. O, también, el papel de movilización política de los emigrantes indígenas en Lima de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, cuyo dirigente mesiánico, Ezequiel Ataucusi Gamonal, natural de un pueblo de lengua quechua y con un pasado adventista, llega a ser en dos ocasiones candidato a la presidencia de la república.

Por otra parte —sin considerar ahora a los maestros—, cada vez son más numerosos los profesionales indígenas con estudios académicos y, en muchos casos, con una formación de excelente calidad. Algunos de ellos (sobre todo los que han estudiado derecho o antropología) participan en las nuevas organizaciones etnicistas, aunque, otros muchos también participan en la sociedad nacional sin utilizar su etiqueta étnica. Una mención especial debe hacerse a los escritores indígenas que contribuyen decisivamente a producir nuevas representaciones del pasado y nuevas retóricas de identidad que son más efectivas que las generadas por los líderes políticos, con frecuencia simplistas y agresivas. Antes de entrar en otras cuestiones más centradas en los problemas de inserción democrática, veamos una pequeña muestra de esta retórica revivalista.

Ariruma Kowii es un poeta quechua del Ecuador que en uno de sus libros, excepcionalmente escrito en castellano, *Tsatsik, poemas para construir el futuro* (1996), incluye uno del que selecciono algunas estrofas por su valor de ilustración de la extendida ideología nativista, el mundo volverá a ser como antes de la conquista española:

Vivíamos tranquilos con nuestros dioses
los teníamos cerca y podíamos hablar con ellos
no eran nada extraños, eran igual que nosotros
hablaban nuestro mismo idioma
lo entonaban igual
hacían los mismos gestos
tenían las mismas reacciones
sabían siempre qué contestar
así por ejemplo
cuando decíamos puncha
ellos contestaban tuta
puka-yura, mayu-panpa
jari-warmi, ñaupa-jipa.

[...]

Ellos

a diferencia de otros dioses
crecieron en la tierra y no en los cielos
su lugar preferido eran las montañas
su residencia las wakas
su función: calcular en la taptana
las cifras exactas de las necesidades
del presente y del futuro!

[...]

Hoy

que el tiempo
ha devorado algunos siglos
siento que vuelven!
que están junto a nosotros
siento que están viniendo
por todas partes
siento que están frotando su calor
en nuestros ponchos
que están regando la luz de las montañas
en nuestros ojos

están creciendo en todos los caminos
pronto el espacio
el tiempo
estará poblado por ellos
entonces
¡todo! ¡todo!
volverá a ser
justo
y diferente!

Otros poetas, en otras lenguas, escriben con análogo sentido. Por ejemplo, Natalio Hernández, náhuatl de México, que en uno de sus libros, *Yancuic Anahuac Cuicatl. Canto nuevo de Anáhuac* (1994), en el poema que da título al conjunto dice:

Tlahtoque huehuetlacame
huehuetlahtoli quitenquixtique;
nochi ica inin yolo quintlacaquilihque
tlalamiquistli tlen quitecpanque.
[...]
Sampa quiyolitihque huehuetl ihuan teponastli
huehuetl ihuan teponastle quitsonsonque
sampa oncac xochitl ihuan cuicatl
xochitl ihuan cuicatl quiyolitique.

Iquino yolqui yancuic cuicatl
iquino chamanqui masehualcuicatl;
huehca caquistic inintlahtol
nochi tepeme tlananquilique.

Ayoc aca quicotonas ni tlahtoli
ayoc aca quicotonas ni cuicatl:
yancuic cuicatl, yancuic tlatcatl.

Cuya traducción, hecha por el mismo autor, dice así:

Hablaron los ancianos
pronunciaron los huehuetlahtoli

todos escucharon con respeto
la sabiduría de nuestros mayores.

[...]

Revivieron el huehuetl y el teponastle
el huehetl y el teponastle volvieron a escucharse;
hubo flores y hubo cantos:
la flor y el canto revivieron.

Así crearon el canto nuevo
así revivieron el canto indio;
sus voces resonaron en las distancias
todos los cerros respondieron.

Ya nadie podrá detener estas palabras
ya nadie podrá interrumpir este canto:
canto nuevo, hombre nuevo.

Estos textos amerindios, como otros muchos de diferentes géneros (ensayo, poesía o narrativa), son una muestra del advenimiento en América Latina de un tiempo postcolonial. Constituyen los signos de una nueva voz que no se dirige ya a expresar, ante los dominadores, sus demandas, reclamaciones o protestas anticoloniales, sino a construir una memoria y esperanza compartidas con los antaño colonizados, que son, ahora y por primera vez, su público lector. Muchos de los rasgos (simulacro, imitación, hibridismo) que se utilizan para caracterizar la literatura postcolonial de la Commonwealth están también aquí presentes. De modo semejante, la ubicación fronteriza del autor —entre dos lenguas, dos o más culturas y tiempos históricos diversos—, genera un dialogismo característico. Pero, a diferencia de los autores postcoloniales más reconocidos (Rushdie, Ondaatje, Naipaul...), estos amerindios presentan trazas de arcaísmo romántico, de utópico revivalismo, que son características más propias de actitudes todavía anticoloniales. Pero, en todo caso, con estos mimbres se está haciendo el diseño de las nuevas identidades étnicas que, en algunos países, han conseguido movilizar sectores importantes de las poblaciones indígenas.

Como señala Bengoa (2000: 29-49), la actual «emergencia» indígena está siendo posible por la convergencia de tres procesos exteriores, que no es ahora el momento de comentar o discutir:

1. La globalización, que va acompañada de una valorización de las relaciones sociales y de las identidades locales (la llamada «glocalización»).
2. El final de la Guerra Fría y, en especial, del hundimiento de la «utopía futurista» del comunismo y su reemplazo por una «utopía arcaica» (según la expresión de Vargas Llosa).
3. La modernización neoliberal, que al minorar el Estado produce, en sociedades demandantes de su protección y de su papel de articulador de las diferencias sociales, una crisis de la noción de ciudadanía y de pertenencia.

Claro está que nada de esto hubiera sido suficiente (y ni siquiera estoy seguro de que sea necesario) sin la constitución de las nuevas minorías intelectuales y políticas de las poblaciones indígenas. Son estas minorías las que han dado su orientación peculiar a los movimientos sociales de estos últimos años caracterizados (y, en líneas generales, sigo también a Bengoa en esto) por:

- Una demanda a la sociedad nacional y al Estado de su reconocimiento como indígenas culturalmente diferenciados. El núcleo de las demandas ya no está constituido, primordialmente, por exigencias agraristas o sociales, sino por demandas culturales y políticas; y de ahí las peticiones de redefinir constitucionalmente la nación y el Estado como pluricultural y plurilingüe.
- La fuerza de esta demanda de reconocimiento depende, en gran medida, de la verosimilitud conseguida en la exhibición de las diferencias culturales y para conseguir esto se realizan grandes esfuerzos de reinención (presentados, claro está, como de «recuperación») de las culturas. Nuevas identidades étnicas surgen por doquier y las viejas se redefinen a partir de lo que los nuevos intelectuales han estudiado en los departamentos de arqueología, historia o antropología.

- La seducción de estas nuevas identidades, la necesaria aceptación de su verosimilitud internacional, se ejerce mediante la incorporación de dos aspectos muy apreciados por amplios sectores de las poblaciones del Primer Mundo: el ecologismo y el esoterismo. Los amerindios se presentan a sí mismos, a despecho de numerosas evidencias a contrario, como defensores de la tierra, que, incluso para antiguos pueblos cazadores, pasa a ser llamada «su madre». Y, también, como poseedores de una sabiduría ancestral que muchas gentes secularizadas y agnósticas de Estados Unidos o de Europa miran con especial nostalgia y esperanza. Etnoecologismo y neochamanismo se convierten en el seductor maquillaje de las recién inventadas identidades étnicas amerindias. Los diferentes sectores del público nacional son seducidos por otras retóricas: la del victimismo, la del nacionalismo populista o la del izquierdismo antiestatal, dependiendo de las circunstancias y, sobre todo, de la demanda de los medios de comunicación.
- Por obvias razones estratégicas (y publicitarias), se fomenta un panindigenismo cultural. Las profundas diferencias entre los pueblos indígenas americanos son borradas, o encubiertas, mientras se construye retóricamente una supuesta civilización «india» (confrontada simétricamente a la civilización occidental) o se inventan otras grandes unidades culturales, y con una vaga proyección política, de escasa fundamentación histórica (la nación maya, el Tahuantinsuyu).

En un contexto y con unos rasgos como los que se han delineado más arriba, se suscita el desafío de esforzarse por concertar una política democrática que permita la articulación autónoma de estos pueblos y la integración formal de sus dirigentes, terminando, así, con los usos de racismo y exclusión que han caracterizado a muchos países latinoamericanos. La tarea es difícil y sólo voy a esbozar algunos, entre los más sutiles a mi parecer, de los problemas que se plantean. Voy a referirme, en primer lugar, a las complicaciones que proceden de las diferencias en el concepto de persona y, por tanto, a las distintas maneras en que las culturas indígenas americanas

entienden al sujeto de las relaciones sociales y políticas; algo que, inevitablemente, aunque nunca se mencione, interfiere en la construcción de ámbitos compartidos de acción cívica. En segundo lugar, y en parte como consecuencia de lo anterior, me referiré a los obstáculos que para una política democrática proceden del distinto modo en que las culturas amerindias entienden la ley, el derecho y, en especial, los derechos humanos.

LOS CONCEPTOS DE PERSONA

No es necesario adherirse a posiciones de relativismo cultural para darse cuenta de la significación política derivada del hecho de que las culturas amerindias contemporáneas, pese a su profundo mestizaje cultural en la mayoría de ellas, mantienen un concepto de persona diferente al que es más común en la tradición cristiana occidental. Además, por supuesto, cada cultura amerindia es, con frecuencia, singular a este respecto y tiene, también, diferencias claras con otras, incluso vecinas. Esta diversidad hace imposible en los límites de este breve texto dar mediana razón del asunto, pero, aún con el riesgo cierto de una simplificación caricaturesca, se pueden intentar dar algunos rasgos, si no generales, sí, al menos, bastante comunes en amplias áreas culturales amerindias.

Entre los pueblos indígenas de México y América Central, en especial en los de tradición mesoamericana, puede decirse que es general una concepción «pluralista», por contraste con una concepción unitaria, de la persona; lo que quiere decir, que uno es muchos (algo que, podríamos decir, ya conocemos bien en nuestra tradición literaria y en nuestras propias experiencias personales). La diferencia con la posible multiplicidad personal de nuestra cultura está en que, en muchas culturas mesoamericanas, los múltiples seres que constituyen la persona (resultaría absurdo decir que «constituyen el yo», por lo que implica de singularidad) son seres dotados de autonomía de acción y que intervienen en el mundo a despecho, y sin conocimiento, del individuo que los porta y a quien constituyen. Así pues, la expresión «uno es muchos» tiene, respecto a las cultu-

ras mesoamericanas, una radicalidad de la que carece la frase cuando se aplica a la descripción de insondables profundidades psicológicas del yo occidental. E insistamos, se trata de culturas contemporáneas nuestras en las que sus miembros, en este caso, no tienen ningún signo externo de arcaísmo ni de exotismo, sólo los signos de la pobreza rural de México o Guatemala.

Por otra parte, los seres que constituyen a cada persona en esta región son seres muy heterogéneos entre sí. Un mismo individuo está compuesto, puede estarlo, por seres reconocibles en la naturaleza (animales o fenómenos atmosféricos), pero también por seres que llamaríamos nosotros «imaginarios» o «fantásticos» como peces de cabeza metálica con forma de diversas herramientas y, además, por seres «humanos» (es difícil aplicar el adjetivo) que proceden de épocas pasadas, sobre todo de la época colonial, y que habitan en el ¿interior? de cada quien, actuando a su arbitrio y haciendo el mal a vecinos o familiares (produciendo enfermedades que no pueden figurar entre las atendidas por el seguro social).

Uno de los mejores estudios etnográficos sobre este tema es el de Pedro Pitarch sobre «las almas» de los tzeltales de Cancúc, en Chiapas (1996). Pitarch afirma: «Que la persona se imagine compuesta por varios seres es un aspecto decisivo. A diferencia de la concepción europea (moderna) en que alguien en un momento dado sólo debe poseer *una* identidad, es decir, se halla individualizado (o de lo contrario está loco, enfermo), en las concepciones tzeltales una persona por definición, tiene *simultáneamente* varias identidades, *es* varios seres. Lo otro está contenido en el sí mismo. Es una condición que puede especificarse mediante la fórmula de Ricoeur (1996) relativa a la tensión dialéctica entre el *sí mismo como uno mismo* y el *sí mismo como otro*». Uno de estos *otros* que están componiendo la multiplicidad íntima de la persona india es, en el caso de los actuales tzeltales de Chiapas, un «otro» étnico, castellano, y que toma forma en algunas figuras procedentes de la historia de la sujeción colonial (obispo, fraile, maestro o escribano). La figura resultante es bastante más compleja y sutil que lo que se acostumbra a decir o escribir sobre sincretismo o mestizaje: el pasado colonial, convertido en una sucesión de figuras emblemáticas connotadas de distancia cultural y de incomprensión, se instala en

la persona para intervenir en las relaciones sociales del presente postcolonial.

Y no se trata sólo de una multiplicidad heteróclita y dotada de autonomía, sino que, además, estos seres que convergen para constituir la persona están dispersos por el espacio, en montañas reales o imaginarias, en cuevas o ríos, ocasionalmente en caminos o mercados. La persona resulta ser, entonces, no sólo una multiplicidad sino, también, una multiplicidad diseminada en un entorno que no es controlable, sino a medias, por los especialistas rituales encargados de mantener a raya las aflicciones. Creo que puede comprenderse fácilmente que la conversación intercultural, la conversación política por ejemplo, entre gentes tan diversamente constituidas, pese a la apariencia fluida o trivial que pueda tener el diálogo, está sobrecargada de malentendidos y de peligros en una medida que nos es desconocida.

En las culturas andinas las concepciones sobre la persona son bien distintas. Entre los aymaras de Bolivia, por ejemplo, según los estudios realizados por Gerardo Fernández Juárez (1999), la persona tiene tres «sombras» y una enfermedad frecuente es la que tiene relación con la pérdida de alguna de ellas. El efecto más ostensible es una enfermedad denominada *katxa* o *katxata*, expresión que alude al fenómeno sufrido por el doliente que ha sido «agarrado», sufriendo la sustracción de su «sombra». La denominación completa de la dolencia identifica al agente productor de la enfermedad y guarda relación con la etiología específica que presenta: *Pachama-ma katxata*, agarrado de la tierra; *rayun katxata*, agarrado del rayo; *tiyun katxata*, agarrado por el «tío» (el diablo), etc. Cada una de estas tres «sombras» recibe una denominación específica: la primera y más importante es conocida como *ajayu*, que es la sombra principal y cuya pérdida implica la muerte irreparable del doliente. Las otras «sombras» reciben denominaciones prestadas del castellano; la segunda «sombra» es el *ánimu*, de carácter secundario frente a la primera, su pérdida puede ser corregida, puesto que hay un plazo de tiempo en que el *ánimu* puede ser restituido al doliente para su curación; la tercera de las «sombras» recibe la denominación de *coraje* y su pérdida es sólo un episodio sin importancia, puesto que tiende a reincorporarse sin mayores problemas a la disciplina corporativa

de las «sombras». Estas «sombras» arrebatadas constituyen la principal amenaza a la salud en el altiplano aymara. Los problemas derivados del cuerpo, en el sentido que nosotros damos a esta palabra, y que es el dominio de acción de los médicos, son considerados problemas de «segunda clase», prácticamente intrascendentes, sin la consideración social de amenaza y peligro que las enfermedades relacionadas con las «sombras» poseen.

Más complicado es decir algo sintético, o citar un único ejemplo, que sea ilustrativo del conjunto de las culturas amazónicas. En un artículo muy citado, «A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras», A. Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro (1979) afirman que «la fabricación, decoración, transformación y destrucción de los cuerpos son los temas en torno a los cuales giran las mitologías, la vida ceremonial y la organización social» de estas sociedades.

El cuerpo físico, por otro lado, no es la totalidad del cuerpo; ni el cuerpo la totalidad de la persona. Las teorías sobre la transmisión del alma y su relación con la transmisión de substancia, unidas a la relación dialéctica básica entre cuerpo y nombre, parecen indicar que una persona, en las sociedades indígenas, se define por una pluralidad de niveles internamente estructurada. Esta pluralidad interna se expresa social y públicamente por un cierto dualismo generalmente asociado a polaridades tales como las de hombres/mujeres, vivos/muertos, niños/adultos. Es un dualismo que, en su versión más simple, aparece reducido a un eje de oposiciones cuya matriz es: individual (sangre, periferia de las aldeas, mundo cotidiano) *versus* colectivo o social (alma, nombre, centro, vida ritual). El aspecto que debe ser enfatizado es que el cuerpo es el *locus* privilegiado por las sociedades tribales sudamericanas como el punto de convergencia de esta oposición entre lo individual y lo social. Por ejemplo, entre los grupos jê del Brasil Central, el dualismo básico entre la esfera doméstica (la periferia de la aldea) y la esfera pública y ceremonial (el centro de la aldea) es básicamente una oposición complementaria a la que se da entre el dominio o ámbito estructurado en términos de una lógica de substancia física (producción de individuos o de alimentos) y el ámbito estructurado en términos de relaciones de nominación o clase de edad, que son relaciones que

niegan los lazos de substancia. El cuerpo humano entre los jê aparece dividido de la misma forma: aspectos internos (ligados a la sangre y al semen, a la reproducción física) y aspectos externos (ligados al nombre, a los papeles públicos, al ceremonial, al mundo social en definitiva).

Estas líneas están muy simplificadas porque están excluyendo a los animales y los seres humanos no pueden ser pensados en aislamiento de ellos. Como comenta, en otro trabajo, Viveiros de Castro (1998), el estatus de lo humano en el pensamiento occidental es esencialmente ambiguo: por una parte, el ser humano es una especie animal entre otras, y la animalidad es un concepto que incluye, en ciertos aspectos, a los humanos; por otra, la humanidad es una condición moral que excluye a los animales. Estos dos estatus coexisten en la noción disyuntiva, y paradójica, de «naturaleza humana». En otras palabras, nuestra cosmología postula una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre humanos y animales. En contraste, los amerindios postulan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos. Para ellos, todos los seres tienen cultura y, aunque puedan tener diferencias, esas culturas naturales, valga el oxímoron, poseen una base común que permite la comunicación y la comparación entre ellas. Lo que nos conduce a plantear, aunque desde una perspectiva menos abstracta, la cuestión de los derechos humanos.

IDEAS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

En algunos países, o en algunas regiones, las actuaciones de los organismos internacionales, de las oficinas de cooperación de las naciones del mundo desarrollado y de las organizaciones no gubernamentales, tienen una intensidad y ponen en juego un celo adoctrinador sobre el valor del desarrollo o la modernización, de la democracia y de los derechos humanos, que no ha tenido parangón para los pueblos indios desde los primeros momentos de la evangelización cuando, en el siglo XVI, los frailes pensaban que podían establecer en tierras americanas una cristiandad más pura que la del Viejo

Mundo. De modo especial, «los derechos humanos» funcionan como el equivalente al evangelio, la Buena Nueva que, entonces, se predicaba a los indios y que significaba, también, como ahora, un cambio sustantivo en sus creencias y en sus prácticas, que implicaba la muerte del hombre viejo y el nacimiento de un hombre nuevo. Las observaciones de los antropólogos en este sentido son incontables. Por ejemplo, Julián López García (2001), que trabaja desde hace años en la región maya-chortí del oriente guatemalteco, en la zona lindante con Honduras, escribe:

Para los campesinos de la región los derechos humanos no han llegado todavía, aunque han oído en la radio y están esperando. Ya llegó el FIS, Visión Mundial, el FIDA, Cuerpo de Paz... y con ellos, láminas para techar, salones comunitarios, máquinas de coser y otras muchas cosas, pero los Derechos Humanos todavía no. Don Simeón, campesino de la aldea El Tablón, me comentaba: «Actualmente yo no sé nada de los derechos humanos, porque yo ni siquiera los conozco, no sé con qué tipo de gente hacen reunión, no sé si hacen reuniones, porque yo no he tenido ninguna conversación con ellos, he deseado saber algo de ellos, pero no sé cómo se manejan ellos, si salen a las aldeas o no salen o salen no más que a la población... no sé. Por lo que he oído en la radio, los derechos humanos es algo que todos tenemos que tener, como ciudadanos guatemaltecos, tenemos derecho de trabajar honradamente y no ser uno como aislado o que unos valen más y otros menos, todos tendríamos que valer igual, por nuestros derechos... pero, no sé... aquí no han llegado todavía esas personas» [pág. 194].

Cuando los derechos humanos llegan a un pueblo indígena toman la forma de «toyotas blancos de doble tracción, con la bandera celeste de la ONU» (Ekern, 2001) y, desde el comienzo de su evangelización democrática, empiezan los malentendidos culturales y lingüísticos. La complicación de fondo procede de la dificultad de acomodo entre un derecho consuetudinario que es de tradición oral, de ámbito local y que tiene como objetivo prioritario proteger el equilibrio social y ambiental de la comunidad con unos principios normativos que son escritos (y por tanto no contextuales), universales y que tienen como objetivo proteger al individuo y declarar sus derechos (sin mencionar, como señalan dirigentes indígenas, las

correspondientes obligaciones). A esta tensión básica, se añaden las incomprendiones habituales en las situaciones de relación intercultural. Daré sólo algunos ejemplos que puedan sugerir la magnitud de los problemas.

En *El respeto a la palabra*, Esquit y Ochoa (1995), cuyas lenguas maternas son el kaqchikel y el k'iché, examinan la lógica interna de la normativa tradicional de las comunidades indígenas de Guatemala. Según Ekern, que comenta ampliamente la obra, esta lógica tiene tres rasgos principales: En primer lugar, todas las normas contienen una referencia a «lo sagrado» (*tyox*) de cualquier fenómeno; lo que significa que es en el pasado cuando se conforman y estabilizan las normas que rigen el presente y que son llamadas genéricamente «la costumbre» (usando el término castellano incluso en contextos lingüísticos nativos). En segundo lugar, el mundo es una totalidad equilibrada y armónica; cualquier acción humana debe respetar este equilibrio y contribuir a mantenerlo. Por último, la sociedad humana se entiende como parte integral de un orden divino y, por lo tanto, superior al individuo y la familia; por tanto, todos deben mostrar respeto, obediencia y seguir los caminos que mejor sirvan para que, en el futuro, la sociedad sobreviva y se perpetúe. En lengua k'iché, el mismo término, *makaj*, sirve para referirse a la infracción a una norma y a su castigo o penalización; se asocia a lo defectuoso y quebrado. *Makaj* señala la conjunción conceptual, indestructible, entre el delito y la pena; es esta conjunción la que permite mantener el equilibrio de la sociedad y del mundo. En k'iché no existe ningún término que pueda traducir el concepto de «derecho» como de algo exigible en abstracto, cuando los dirigentes indígenas quieren, como es habitual, usar el concepto sin emplear el término castellano, tienen que acudir a una paráfrasis que significa «lo que uno recibe al cumplir con sus obligaciones». La reciprocidad está en la base del equilibrio social.

En la lengua tzeltal, en Chiapas, el caso es parecido. Según señala P. Pitarch (2001), en la traducción al tzeltal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el término «derecho» es traducido, a lo largo del texto, por la expresión *ich'el ta muk*. Su significado es «respeto»; «tener respeto» y «ser respetado». Lo que implica que la noción de derecho se interpreta bajo la lógica de la

reciprocidad y la complementariedad. Como afirma Pitarch, es evidente que los redactores de la Declaración y los traductores tzeltales parten de premisas distintas. Si para los primeros todos los seres humanos son iguales, para los segundos no. Los seres humanos no sólo son distintos entre sí, sino también desiguales en un sentido fuerte, jerárquico, asimétrico; es esto precisamente lo que hace necesaria la reciprocidad y la complementación. Por ejemplo, la expresión «fraternal», que se usa en la Declaración con el sentido de afecto entre iguales, en tzeltal carece de un equivalente: los hermanos son o «hermanos mayores» o «hermanos menores», nunca iguales; su relación está presidida por la jerarquía. De igual modo, esposa y esposo son desiguales, y esto es lo que hace que se necesiten mutuamente. Esta asimetría explica también que no todos los seres humanos posean el mismo respeto, que equivale a que no todos los seres humanos tengan los mismos derechos. El respeto no es algo dado de antemano, sino que se adquiere en la medida en que se cumpla con las obligaciones. Sólo cuando una persona cumpla con sus responsabilidades sociales será acreedora de respeto, es decir, de derechos. De esto se sigue que el respeto/derecho se adquiere progresivamente a lo largo de la vida. Y, por tanto, que el respeto/derecho depende del proceso vital de la persona (nadie nace igual ante la ley). En efecto, el proceso de fabricación de una persona es continuo y sólo a una edad avanzada —más de cuarenta años quizá, cuando un hombre o una mujer ha llegado a ser abuelo—, puede considerarse que ha adquirido la suficiente madurez como para ser considerado un cuerpo correcto. Pero este desarrollo es tanto físico como moral: un aspecto es condición necesaria del otro. Desde una perspectiva tzeltal, la ética interviene decisivamente en la formación de una persona, pero no espiritualmente (tal y como suponemos en Occidente), sino corporalmente. Este desarrollo ontogenético se inicia con el nacimiento y se detiene con la muerte, o más precisamente, un poco antes, con el decaimiento de las facultades mentales, cuando se considera que ha pasado el momento de madurez corporal óptima. El término tzeltal que designa a una persona mayor, *k'otem* (del 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», «hombres genuinos»), debe interpretarse en este sentido, como el de seres que han llegado a ser auténticos humanos, ya que su cuerpo se comporta como un cuerpo moralmente correcto. Sólo éstos son sujetos de derecho, respetuosos y acreedores de respeto. No hay otra universalidad posible.

FINAL

Por todo lo dicho antes, es claro que no pueden sacarse conclusiones generales sobre las dificultades y tensiones que se producen en las sociedades indígenas por la expansión de las creencias, valores y formas democráticas que han llegado a vincularse a nuestra tradición cultural. Múltiples líneas de segmentación producen diferentes resultados a este respecto. Por un lado, las diferencias, ya aludidas, que tienen relación con la diversidad de concepciones acerca de lo que sea una persona, una sociedad y un medio natural; por otra, las diferencias, también mencionadas, que proceden de las diversas maneras de entender, en cada sociedad, la noción de ley o de derecho, y de considerar la validez y jerarquía de sus fuentes (sea la costumbre, la voluntad general, la fuerza, la escritura o cualquier otra).

Pero, además, hay otras muchas diversificaciones de la cuestión a las que no se ha hecho referencia alguna. Entre ellas la que tiene que ver con características propias de los respectivos Estados nacionales en los que las sociedades indígenas se insertan; muy diferente es, por ejemplo, la situación en México que en Ecuador o en Bolivia, países en los que la participación política de los pueblos indígenas es muy alta. Tampoco se dan situaciones análogas, como es obvio, cuando se trata de poblaciones rurales, campesinas, y de poblaciones urbanas; aún más singular es la situación si nos referimos a pueblos indígenas con estructuras tribales y acosados en sus territorios tradicionales, como sucede con muchos de la cuenca del Amazonas. Por otro lado, hay pueblos indígenas que han perdido, hace poco o mucho tiempo, cualquier rastro apreciable de una normativa consuetudinaria o tradicional y respecto a los cuales carece

de sentido, por tanto, plantearse los conflictos del tan demandado «pluralismo jurídico».

La intensidad con la que se esté planteando en estos momentos la invención de una nueva identidad étnica y los tonos reivindicativos con que se formule, son también variables diferenciadoras.

Sin embargo, creo que puede afirmarse, con todas las salvedades para los casos particulares, que la inserción de las poblaciones amerindias en la política democrática no sólo plantea los consabidos problemas derivados de la resistencia de los Estados y los grupos sociales con ellos identificados en su formulación actual, sino que también proceden de muy complejos problemas que plantean las diferencias culturales que, pese a todo, estas poblaciones mantienen, reproducen y, actualmente, inventan de manera más artificiosa que en el pasado. Lo que implica que no se trata sólo de voluntad política, o de confrontación de intereses, sino, también, de dinámica e interacción cultural; algo que suele olvidarse.

BIBLIOGRAFÍA

- Bengoa, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, México, FCE.
- Ekern, Stener (2001), «¿Destruyen los derechos humanos el equilibrio natural de las cosas?», en P. Pitarch y J. López (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Políticas, representaciones y moralidad*, pp. 161-180, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Esquit, Edgar y Ochoa, Carlos (1995), *Yiqalil q'anej. Kuminaaj tzij. Niman tzij. El respeto a la palabra. El orden jurídico del pueblo maya*, Guatemala, CEMCA.
- Fernández Juárez, Gerardo (1999), *Médicos y Yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara*, La Paz, CIPCA.
- Kowii, Ariruma (1996), *Tsaisik, poemas para construir el futuro*, Quito, Abya-Yala.
- López García, Julián (2001), «Aquí es otro modo. Los ch'orti' y la capacitación en derechos humanos», en P. Pitarch y J. López (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Políticas, representaciones y moralidad*, pp. 181-208, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.

- Pitarch, Pedro (1996), *Cb'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.
- (2001), «El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal», en P. Pitarch y J. López (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad*, pp. 127-160, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Ricoeur, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Seeger, Anthony, Da Matta, Roberto y Viveiros de Castro, Eduardo (1979), «A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras», *Boletim do Museu Nacional*, núm. 32, pp. 2-19.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998), «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, septiembre.

2. EL INDIGENISMO INTERNACIONAL ANTE LAS NUEVAS IDENTIDADES ÉTNICAS

ANTONIO PÉREZ MÁRQUEZ *

INTRODUCCIÓN

El ánimo de las siguientes notas ¹ es claramente descriptivo y propositivo —amén de poco demostrativo— y estriba en mostrar algunas de las amenazas conceptuales que hoy día se ciernen sobre el nunca excesivamente vigoroso y congruente indigenismo interna-

* Fundación Kuramai.

¹ Estas notas pueden leerse como continuación de otros dos trabajos míos sobre la problemática etnia-nación y sobre los neoindígenas. En cuanto al primero: el tema de las (confusas y peligrosas) concomitancias entre indigenismos y nacionalismos, es observado en *Milenarios y pantorrillas preñadas. Notas sobre la supuesta sinonimia entre "etnia" y "nación"*, publicado en Bilbao y en Badajoz en 1996, en Madrid en 1997, en Asunción (Paraguay) en 2000, y accesible en varias páginas de la red. Aquí, postulo que lo étnico (indígena) y lo nacional no son términos sinónimos ni siquiera parónimos —a veces, incluso son antónimos—. Ítem más, sugiero que pueden comprobarse no menos de ocho diferencias importantes entre ambos: 1) los orígenes de la etnia son míticos mientras que los de la nación son históricos; 2) la dinámica social es centrípeta en la etnia y centrífuga en la nación; 3) la tecnología material es propia en la etnia y cosmopolita en la nación; 4) la «religión étnica» es popular y la «religión nacional», jerárquica; 5) la propiedad es mayoritariamente colectiva para la primera e individual para la segunda; 6) los derechos son, asimismo, colectivos en un caso e individuales en el otro; 7) no hay clases sociales en la etnia pero sí en la nación; 8) la dominación externa es absoluta contra la etnia y relativa contra la nación. En cuanto al segundo: el renacimiento de algunos pueblos indígenas es comentado en *De la etnoescatología a la etnogénesis: Notas sobre las nuevas identidades étnicas*; puede consultarse en *Revista de Antropología Experimental*, Jaén (España), entrando en www.ujen.es/huesped/rae/indice_2001.htm. Aquí, escondida en la nota 8, propongo una categorización que clasificaría a los neoindígenas en: a) reconstruidos —por ejemplo, mokoví, terena, monimboceños—; b) resuci-

cional. Dentro del cúmulo de las asechanzas que vislumbramos, hoy queremos hacer hincapié en dos de ellas que nos parecen insuficientemente observadas y/o publicadas. Por lo tanto, quedan fuera de estos párrafos desde la amenaza más contundente —la utilización contra los indígenas de la fuerza bélica— hasta algunas de las más notorias, *verbi gratia*, los desastres (mal) llamados naturales o las epidemias —sean éstas reales como la malaria o ficticias como la gripe aviar—. Siguiendo este mismo criterio de evitar lo más evidente, no incluiremos las múltiples facetas del humanitarismo, una empresa que cada día cobra mayor importancia indigenista puesto que se ha introducido en el —hasta hace unos veinticinco años—, minoritario y especializado campo del indigenismo. Pero quede constancia de que se ha enquistado sin avisar, con notorias carencias teóricas y, desde luego, sin haberse informado sobre disciplinas conexas harto específicas cuales pudieran ser las antropologías aplicada y política. Nos referimos al tema de «la cooperación/ayuda al desarrollo/ayuda humanitaria/de emergencia, u otra» que no mencionaremos más porque, a pesar de que ya hay suficientes estudios —nosotros mismos hemos incurrido en ese campo— sobre ella, merece párrafo y ocasión aparte.

Tampoco abordaremos el panorama u horizonte cultural en el que comienzan a vislumbrarse los procesos de reetnificación. Por ejemplo: a) En la fiesta del Inti Raymi que se celebra en Lagunas (Saraguro, Loja, Ecuador), desde el año 2005 se suprimen las tradicionales diversiones y concursos y se sustituyen por «ceremonias incaicas» y de sanación; b) El 12 de octubre de 2001, los campesinos del suroriente guatemalteco, se sublevan *como* indígenas —esa región siempre había sido considerada como ladina—; c) En Cuba, el hallazgo de un esqueleto en la serranía de Baracoa, en febrero de 2003, levanta una polvareda mediática al sugerirse que son los «auténticos» restos del cacique Guamá, uno de los héroes de la guerra contra el invasor hispano. Es evidente que, pocos años atrás, nadie hubiera sostenido una pretensión tan arriesgada; ya era suficiente extravagante

tados —huarpes, charrúa—; c) reinventados —xikano/xiximeka, muchik/moche—; d) indoafros —garífuna, boni—; e) cibernéticos —taínos, toltekas—; f) urbanos.

cia que los españoles encontraran los (no menos) auténticos restos de Colón o de Pizarro —o la espada del Cid medieval, lo cual tiene más antigüedad y, por supuesto, más mérito—. Valgan estos botones como muestra de que el renacimiento indígena es un fenómeno transversal a las sociedades latinoamericanas —quizá sin llegar a *total*, en la terminología maussiana—, puesto que incide en la superestructura indígena —a través de la liturgia étnica—, en las relaciones interclasistas e interétnicas —los campesinos indigenizados— y en simbolismo de la identidad nacional —«próceres indios»—. Hiende, pues, todas las capas sociales. Sin embargo, en estas notas comentaremos el renacimiento indígena como si no tuviera antecedentes ni clima coadyuvante. Como si hubiera descendido del cielo, cual *deus ex machina*, a recomponer por justicia poética los destrozos causados por La Invasión —y la *guerra americana* subsiguiente—.

En definitiva, estas notas tratan de dos nuevas identidades con las que ha de lidiar el indigenismo contemporáneo: una, culta, pero ostentosamente falsa aunque admitida sin preguntas por los medios divulgativos (la identidad «nacional/étnica», un híbrido estéril que yuxtapone y confunde ambos términos no mejorando ninguno) y la otra, mixta y mestiza, pero genuina y sujeta a minucioso escrutinio por esos mismos medios (la identidad «neoétnica»).

I. EL INDIGENISMO INTERNACIONAL

Lok descubrió «Semejante». Había usado la semejanza toda su vida sin darse cuenta de ello. Los hongos en un árbol eran orejas, la palabra era la misma, pero adquiriría una distinción por circunstancias que nunca se podrán aplicar a las cosas sensoriales a los lados de su cabeza. Ahora, en una convulsión de comprensión, Lok se encontró usando Semejanza como una herramienta, tan seguramente como siempre había usado una piedra para cortar palos o carne. Semejanza podía coger a los cazadores de caras blancas con una mano, los podía poner en el mundo donde ellos eran pensables y no una irrupción lejana y sin relación [Golding: 480-481].

La noción de la igualdad política del *Homo sapiens* puede ser todo lo arcaica o todo lo moderna que decidan los especialistas en

historia de las ideas políticas al igual que la universalidad o la particularidad del etnocentrismo puede ser tema de discusión. Fuere como fuere, parece prudente y seguro sostener que el indigenismo es un movimiento integrado en el más amplio movimiento del igualitarismo. En la cita que encabeza este acápite, el novelista nos narra cómo «el último de los neandertales» descubre *la semejanza*; esta metáfora le va a explicar porqué van a ser exterminados por «los primeros cromañones» —él y toda su raza—. Pero su descubrimiento, importantísimo para el desarrollo de la mente humana —no todos los milenios se descubre o inventa una metáfora inédita—, no le salvará del exterminio. Y, para mayor escarnio, serán sus verdugos (los *cazadores de caras blancas*) los primeros en disfrutar de su hallazgo lógico. Si, con perdón por el exabrupto epistemológico, sustituimos «semejanza» por «igualdad», la cita podrá ilustrar literariamente la sorpresa que los pueblos indígenas debieron experimentar ante los primeros indigenistas. Pero hay más: si sustituimos «caras blancas» por «caras rojas», la cita también serviría para describir la sorpresa del primer indigenista al encontrarse con su primer indígena —salvo que, en este segundo caso, «el primer indigenista» tendría que ser tan ingenuo como para olvidarse de su posición de inmunidad—. Fuere como fuere, velay el porqué de la cita: recordarnos que el encuentro entre neandertales y cromañones no tiene un final feliz.

¿Por qué no tiene un final feliz una historieta que comienza tan felizmente, nada menos que con el descubrimiento de la igualdad? Veamos: si algo nos resulta axiomático en la Historia de ese Occidente posterior a la Revolución Francesa, es que, a la par que nacen oficialmente los famosos «Derechos del Hombre y del Ciudadano», nacen el doble lenguaje del Estado, la doble moral de la ciudadanía, la conciencia de las élites de la necesidad de aniquilar al enemigo interno (léase, lo que poco después se denominaría «el proletariado»), y ese colonialismo/imperialismo que busca, encuentra y aniquila al enemigo externo². Las fechorías de este último súcubo ata-

² En contraste con la seguridad que respira la letra de un conocido bolero, no sabemos si *pasarán más de mil años* pero, desde luego, *pasarán muchos más* antes de que los pueblos colonizados se puedan recuperar de los genocidios, matanzas,

ñen directamente a los pueblos indígenas; además, éstos se saben «enemigos internos» —para mayor inri, perseguidos a veces incluso por los otros enemigos internos—; de ahí su desazón, propia de los pueblos que son menos numerosos que sus enemigos y que, por ende, se revelan amenazados de desvanecimiento.

desmembraciones, falsas uniones y sádicas humillaciones que les acarreo la creación por las potencias eurocéntricas de estados tercermundistas rebuscadamente calculados para ser inviables. Por ejemplo: ¿cuánto tardarán los pueblos de lo que hoy es llamado Oriente Medio en recuperarse de las tragedias causadas por el pacto secreto Sykes-Picot (1916), ese pacto diabólico y cuasidesconocido que trazó las fronteras de esos países islámicos guiándose por el único criterio de escindir las hermandades?, ¿cuánto tardarán los pueblos pashtún, ahwazi, kurdo, etc. en superar las perversas fronteras estatales que les dividen?, ¿cuánto se demorará el pueblo sudafricano en asimilar las calamidades de una pelea realmente ajena (bóers *versus* británicos, 1899-1902) y de unos bantustanes (1951-1994) aparentemente propios?, ¿para cuándo la unificación de los aymara, de los jíbaro, de los yanomami? El problema viene tan de lejos que los ejemplos son innumerables.

Por ello, sin necesidad de remontarnos a las Cruzadas ni tampoco a la guerra americana que estalló en el año 1492 —y que todavía continúa—, podemos asegurar que las tragedias que padecen hoy los pueblos del Tercer y Cuarto Mundo tienen su raíz más joven, robusta y nociva, en las componendas coloniales previas a la Primera Guerra Mundial. Más aún, el mundo contemporáneo no se entiende sin la ametralladora —el arma que conquistó Asia y África—; así pues, en lugar de los monigotes unidos como los Padres de la Modernidad, Occidente sería más justo si entronizara a Hiram Stevens Maxim (1840-1916), el creador de la ametralladora *Maxim*, también conocida como «la brocha del diablo» —por eliminar de un brochazo a ejércitos enteros—. Por ello, podríamos convenir en que la verdadera Edad Contemporánea —esa que es rigurosamente *contemporánea* porque sus abusos se perpetúan hasta el día de hoy—, comienza con el Congreso de Berlín (1878), entendiendo este congreso como paradigma del (actualísimo) fenómeno moral que se materializa en la prepotencia europea a la hora de parcelar y clasificar un planeta que cree suyo —y que, por ende, destroza con hipocresía racionalista y fruición irracional—.

No menos convencionalmente, podríamos fechar en ese fatídico año de 1878 el comienzo de aquella *campana de limpieza clasista* con la que las monarquías/imperios/repúblicas europeas respondieron a las luchas reivindicativas de los desheredados; campaña que, a la postre, provocó la gigantesca diáspora que suele disimularse bajo el eufemismo de «emigración europea». Es muy de señalar que esta «emigración» consiguió reciclar a los parias europeos en soldados del Imperio —un logro tan canalla como indiscutible—. Ejemplo extremo: incluso algunos anarquistas, enfebrecidos por la utopía de un comunismo rural en tierras que creían vírgenes, invadieron territorios indígenas para fundar «colonias» [*sic*] convirtiéndose así en la punta de lanza de algunos colonialismos internos latinoameri-

Pero el modo de vida eurocéntrico no gusta de la invectiva ni de la sentencia directa cuando ha de tratar con sus subordinados. Es retóricamente inocente o, cuando mucho, ignorante de sí mismo. Así, desde finales del siglo XVIII, se crea en Occidente (Europa y América, en aquellos momentos; después, casi todo el mundo), una *cultura del simulacro* que, desde el punto de vista de la simulación del poder, se manifiesta bajo forma de *democracia simulada*. Por ello, encontramos por doquier lo que debería ser imposible: una absoluta compatibilidad entre democracia (parlamentaria, representativa, occidental, francesa, etc.) y cualquier tiranía. Dentro de ese amplio marco de organización política, podemos encuadrar el indigenismo contemporáneo³ —ese que, debilitado o reforzado, sigue vigente en nuestros días—, nació, como no podía ser menos, en el marco semántico de la ideología de su tiempo⁴, es decir, en los

canos. Por todo ello, nunca insistiremos lo suficiente en que la situación actual de los pueblos del Cuarto Mundo —los indígenas—, no puede entenderse sin partir de la historia de sus increíbles sufrimientos. La diferencia entre los Primeros Mundos —opresores— y los demás —oprimidos— es tan abismal y tan profunda, tan omnipresente y tan ominosa, que sería añadir el agravio a la injuria que usáramos los mismos instrumentos conceptuales para ambos. ¿Cómo va a ser siquiera aproximadamente parecido el dolor de un indígena al dolorcito de un occidental? La mera comparación es insultante —para los oprimidos y para la inteligencia de cualquiera—. Y es que Occidente puede cantar victoria al son de sus fanfarrias bélico-sinfónicas pero, como estatuye el mismo bolero con el que comenzábamos esta nota, sólo los indígenas han demostrado que están capacitados moralmente para cantar: *no pretendo ser tu dueño/no soy nada, yo no tengo vanidad*.

³ Cada vez que acometo un trabajo, tengo por costumbre mirar en internet cuántas referencias aparecen en Google de algunas de sus palabras clave. En este caso, los resultados han sido: *indigenismo+internacional*, 54 referencias; en inglés, *international+indigenism*, 228 (ítem casi exclusivamente limitado a la publicidad de dos obras norteamericanas: el brevísimo artículo de Holly A. Dobbins, «International Indigenism: A Whole New World», en *International Studies Review*, núm. 5 (3), 2003; y el libro *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, de Ronald Niezen, 2003); en francés, *indigenisme+internacional*, 11 (consultado el 02/06/2006). Es un dato anecdótico —si acaso, confirma lo ya archisabido: que el indigenismo nunca ha prosperado en los EE UU—, pero muy fácil de conseguir y quizá pueda, en el futuro, acompañar a otros datos más consistentes para el hipotético historiador del indigenismo internacional.

⁴ Por «marco semántico de la ideología de su tiempo», entendemos un espacio epistemológico, una episteme, en la que las acciones —indigenistas en este caso, pero serviría para otras actividades humanas—, utilizan unas palabras —de ahí la

años inmediatamente anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Por su parte, la antropología cumplía hasta finales de los años noventa el papel de Madre Superiora en los estudios indigenistas pero, desde entonces, la emergencia indígena por un lado, la ayuda al desarrollo por el otro y la multidisciplinariedad por un tercero, le han arrebatado su poltrona. Aunque ello signifique una pérdida de finura, podemos consolarnos con la sospecha de que su trabajo de orfebre empezaba a carecer de sentido en una época de multiculturalismo y propaganda —y propaganda de ese vacío conceptual que, eufemísticamente, han dado en llamar «multiculturalismo», término sociológico propio del foro político, no del trabajo de campo— en la que sólo tienen efectividad piadosa las gruesas maniobras con *bulldozer*. Ítem más, joyas siempre habrá y, por ende, orfebres; a los antropólogos sólo nos resta trabajar para que Occidente vea a los indígenas como obras de arte social, como joyas; en definitiva, como un lujo no superfluo sino estético que puede y debe permitirse —la explotación de los recursos intelectuales—

alusión a la semántica— cuyos dobles significados —positivos y negativos, a favor y en contra—, son inteligibles por todos los actores aunque éstos luego se dividan en dos o más bandos. Por ejemplo, en los años cuarenta, era ya universalmente aceptado que los indígenas eran humanos; incluso sus peores asesinos, los pistoleros de turno, lo aceptaban aunque fuera a regañadientes —lo cual otorgaba un gran valor añadido sádico a sus asesinatos—. A partir de esas palabras universalmente homologadas —*indígena*, *humano*—, comenzaban las divergencias: para unos los indígenas eran niños —léase, para buena parte de los indigenistas oficiales—, para otros, pecadores a abatir física y/o espiritualmente —léase, para pistoleros y/o misioneros—.

Desde este punto de vista, el indigenismo de principios del siglo XXI enfrenta un gravísimo problema: se ha roto el anteriormente citado marco semántico debido a que no hay unanimidad sobre la existencia o inexistencia misma de los indígenas. Para muchos, el indígena ya no existe. Los que razonan —es un decir— desde la irracionalidad bélica, consideran que, antes o después, las guerras terminan y que, en este caso, una vez derrotados, los indígenas se han rendido y han pasado a confundirse con los vencedores; dicho en otras palabras, los belicistas, además de la fuerza quieren tener la razón y la paz —excesivo me lo fiáis—. Los que razonan —es otro decir— desde la irracionalidad religiosa, son similares pero todavía peores puesto que ven paganos y paganías incluso entre ellos mismos —llámense protestantes/católicos, sunitas/shiítas, etc.—; dicho en otras palabras, los religiosos están en guerra perpetua sin posibilidad de tregua ni paz alguna.

tuales, morales y naturales de los otrora llamados *naturales*, vendrá por sí sola—.

Por ello, la antropología no llegará nunca a recuperar su estatus de ciencia entre lujosa y artística si persiste en incumplir la parte moral de su papel como ciencia de las sociedades; o sea, cuando se pierde en entelequias y tecnicismos muy adecuados para enquistarse en la Academia pero inútiles para conocer a los pueblos indígenas y para defenderlos o, al menos, para mediar entre los poderes envolventes y los portavoces de las reivindicaciones indígenas. Una de las *manieras [sic]* más comunes de perderse es considerar a los indígenas como si fueran «individuos normales»; el error es doble, primero porque, desde la antropología, no son personas sino pueblos —lejos de nosotros la funesta manía de individualizar— y segundo porque no son normales puesto que, por definición, no siguen la norma occidental. Pero, además no son normales porque Occidente normalmente perpetra el genocidio mientras que los indígenas lo padecen —por norma—; éste es un punto que queremos resaltar y por ello hemos comenzado con la cita de Golding: hay que tener siempre presente que los indígenas son víctimas. Tantas antropologías como hay —desde filosófica hasta veterinaria— y la antropología del sufrimiento no está homologada todavía... La victimología debería consolidarse (se puede consultar una revista especializada, *Le Journal International de Victimologie/The International Journal of Victimology*, www.jidv.com/, y hay piezas ocasionales en la exuberante selva de las investigaciones sobre desastres) y, al mismo tiempo, tomar sus distancias frente a la psicología. Mientras eso sucede, recordemos que siempre se advirtió sobre lo artificioso que resultaría estudiar a los pueblos próximos al abismo. Por ejemplo, investigar a la familia judía en el ghetto de Varsovia o, más actualmente, a los niños palestinos jugando a los entierros o con sacos terreros y fusiles de madera —al mismo tiempo, los niños israelitas juegan con fusiles de verdad para, cuando se hacen adultos, seguir jugando a matar niños palestinos y, como si se tratara del mismo juego, por cada víctima infantil grabar en las culatas de sus fusiles una muesca especial: el círculo sonriente popularizado como signo del «don't worry/be happy»—. Pues bien, el humor indígena nos hace olvidarlo pero tengamos bien presente que los pueblos indíge-

nas bordean el abismo más aún que las familias judías de Varsovia o las palestinas de Palestina.

Aunque suene a perogrullada o se nos acuse de pelear contra molinos de viento —enemigos imaginarios, dicen—, seguiremos insistiendo en el factor victimológico, un factor que adquiere más matices cuando introducimos un tema tan espinoso como el del poder militar. Es un secreto a voces que, sobre el terreno, el indigenismo ha de supeditarse —de grado pero, generalmente, a la fuerza— a los designios de eso que llaman «doctrina de la seguridad nacional» cuyos únicos agentes y representantes en los territorios indígenas parecen ser los militares.

Porque, parafraseando al maestro don Claude L.-S., los militares son la herrumbre que Occidente arroja a la cara de los indígenas. Son quienes, cuando hay indígenas al retortero, sustituyen a la policía encargándose del orden público y quienes invaden las regiones de refugio. Los que conquistan y, ojo, los que reclutan. Su importancia en los choques interétnicos nunca será suficientemente encarecida⁵, al igual que la absoluta claridad de su lenguaje y, ojo, de sus propósitos. Entre estos últimos, el prioritario es conquistar el mundo; así lo sueñan todos —no hay más que oír sus himnos— aunque sólo los de EE UU lo puedan soñar despiertos. Obviamente, estamos ante el propósito menos indigenista que imaginarse cabe y el que más requiere de un prerrequisito: un Estado total —¿o es totalitario?—. En las despejadísimas palabras de una

⁵ Recordemos algunos: la partición de las hijuelas mapuches perpetrada por Pinochet —uno de los peores atentados contra la propiedad comunal amerindia cometidos desde los años de las revoluciones liberales (década de 1870)—; la confusión creada por los hermanos Humala en el Perú del cambio de milenio —ensalzando a Cáceres, el general que obligó a los indígenas a fungir de carne de cañón contra los chilenos y el que firmó con la gran potencia de la época (Reino Unido) uno de los contratos más entreguistas que se recuerdan—; y terminemos con las sutilezas antropológico-genocidas del guatemalteco general Héctor A. Gramajo Morales, en los años ochenta y noventa jefe del Ejército y, por ende, de los escuadrones de la muerte —oficialmente, «contrainsurgencia»— durante «la guerra en tierra maya»; después estudiante de antropología en la FLACSO y, finalmente, cuando contaba 64 años, ejecutado el 12 de marzo de 2004 por las abejas de su propia finca —justicia poética—; más que «africanizadas», a esas abejas habría que llamarlas «ecuanimizadas».

antropóloga militar [*sic*] que debería ser famosa por la transparencia de su pensamiento, esa es, justamente, la clase de Estado del que ya gozan y ya representan los militares: «We have doctors, nurses, engineers, lawyers, water treatment experts, even veterinary in uniform (...) our military showcases what is to be gained when the most lethal structure of state is also the most integrated, meritocratic, and selfless in terms of who and how it serves» (Simmons, 2003: 11, 14).

Una corporación que no sólo se siente Estado ya —si tiene médicos y veterinarios, no necesita nada más—, sino que, además, se considera el mejor Estado posible —el más meritocrático—, es obvio que no va a distinguirse por su ánimo indigenista. Pero eso no significa que no les preocupe la diversidad cultural ni tampoco que no hayan integrado en sus («letales... y altruistas») estructuras a todo un cuerpo de profesionales de las ciencias sociales, antropólogos incluidos, quienes producen regular y frecuentemente un corpus de estudios fácilmente localizables en la red pidiendo palabras clave como *cultural intelligence*, *small wars* o *ethnic weapons*, y un corpus de artículos cuyos meros títulos ya son puras declaraciones de principios y de intenciones. Ejemplo: «The Military Utility of Understanding Adversary Culture», en *Joint Force Quarterly*, núm. 38, 2005, por la antropóloga militar Montgomery McFate, de ubicua presencia internetica. Para un panorama de las relaciones entre las otras culturas y los militares (de EE UU, ¿hay otros?), cf. asimismo, la revista *Parameters* (www.carlisle.army.mil/usawc/parameters) y el portal del *Air War College*, en especial su Gateway to Intelligence (www.au.af.mil/au/awc/). Y para una contestación antropológica, cf. la obra de David Price (desde 1994, en St. Martin's College, Lacey, Washington, EE UU), frecuente colaborador de la revista *CounterPunch* (www.counterpunch.org).

En cuanto a las relaciones de los indígenas e indigenistas con lo que *no* es «sociedad militar» —¿por qué suena rara esta expresión?, ¿porque presupone que los militares no son sociables?—, subrayemos que están dominadas por el paternalismo y por la corrección política. Para empezar, el paternalismo reinante hoy considera que los indígenas pueden pecar pero que, en la práctica, no lo

hacen —el paternalismo precedente les negaba hasta la posibilidad de pecar—. Y, por alguna esencia cuyo análisis nos ahorramos, supone que el indígena moderno es tan edénico que ni siquiera puede ser etnocentrista —lo cual es lógicamente imposible porque nadie puede mirar el mundo fuera de su grupo—. A nuestro entender, los indígenas de hoy son etnocentristas —pero poco— porque no pueden dejar de conocer que existe otra sociedad —justo la que les asfixia—. Y lo son en una medida bastante menor que los occidentales de a pie y, desde luego, en una medida infinitamente menor que la *intelligentsia* occidental, ésa que se dedica en exclusiva a la contemplación y la propaganda de su propia cultura y que cree ser cosmopolita simplemente porque es algo viajada y algo políglota —aunque menos que los indígenas de frontera—. Ítem más, el ansia por vender la mercancía cultural occidental es tan rabiosa en esta *intelligentsia* que la convierte en una fuerza anti-etnográfica pues ven a las Otras Culturas como competidoras en el mercado cultural; por tanto, no quieren que aparezcan imágenes «exóticas», es decir, fuera de su control.

Pero no siempre la *intelligentsia* occidental es tan exclusivista. A veces, hay resquicios y se cuelan los indigenismos. El primer indigenismo (mexicano) nació en un marco semántico-ideológico en el que parecía de buen gusto no saber qué hacer con los indígenas —les hacían responsables tanto del triunfo de la Revolución como del fracaso de la modernización que la heredó—. En esta tesitura, escapó por la tangente y buscó modernizar el agro modernizando a los indígenas. Para esto último, recurrió a la escolarización y, además, enviando «*misiones culturales* pretendió difundir en todos los sectores de la población *formas de convivencia nuevas*» (M. Gamio; cursivas nuestras). Hoy, seguimos creyendo de buen gusto la ignorancia sobre nuestra relación con los indígenas pero este lenguaje se ha vuelto impropio porque la ideología dominante (laica) se manifiesta a través del relativismo cultural y para éste, todas las culturas son equivalentes luego puede haber intercambio cultural pero nunca misionalización. Además, es doblemente impropio difundir entre los indígenas «formas de convivencia nuevas» porque ahora suponemos que su convivencia es mejor que la occidental. Ergo el indigenismo ha dado un giro de 180°...

¿Podemos creer que Occidente ha cambiado tanto su imagen de los indígenas? Naturalmente que no; iluso sería creerse que Occidente va a cambiar su rumbo frente a los pueblos subordinados; todo lo más, desviará ligeramente el rumbo: de colisión a rozamiento. Desde este hecho con apariencia de opinión y sin necesidad de cotejo, sospechamos que en la literatura indigenista se hace absolutamente necesario definir sin ambages los fenómenos que están ocurriendo realmente. Nada se adelanta repitiendo lugares comunes que, caso de que alguna vez hayan sido verdad, hace tiempo que se quedaron vacíos⁶. Por ello, en la arena política adonde tarde o temprano van a parar los gladiadores indigenistas (¡), es gratificante leer verdades como puños cual mantener que las violaciones de los DD HH que, cotidiana e impunemente, se cometen contra los indígenas, se perpetran «desde situaciones de poder: un poder que corrompe, erosiona los valores fundamentales, privilegia la ganancia y el saqueo, y suele estar lejos de modificar su conducta por el hecho de que los infractores “se sientan observados”» (Programa...: 45-46). Aviso a los navegantes consultores: no se observa observancia de las recomendaciones de los observadores. En el mismo Informe se inscriben otras constataciones similares o del estilo de «era frecuente encontrar la afirmación de que la pobreza material indígena contrasta con su riqueza cultural» (*ibid.*: 13). Este topicazo, fruto evidente de la mala conciencia occidental, no tiene otra función que tranquilizar esa mala conciencia —y engordar los turismos étnicos—, pero es un dictamen que hace aguas por todos los lados: ya va siendo hora de proclamar que la pobreza material es señal de sojuzgamiento y que el absolutamente sojuzgado —cual

⁶ Y si los lugares comunes se dicen en inglés, el resultado es espantoso: ¿hay algo más doblemente ridículo que retraducir *governance* por *gobernanza* cuando es término que entró en el inglés por influencia española, al igual que una palabra tan marinera como *estibador*, al entrar en La Reina de los Mares por esencia y excelencia, se convirtió en *stevedore*? En cuanto a una expresión tan de la jerga actual del indigenismo como *best practices*, lo mejor que podemos hacer es buscarla alguna expresión aún más hueca, y afectada —difícil tarea— para que la haga preferible. El indigenismo no necesita anglicismos por razones tan sencillas como: a) es un movimiento social latino; b) el vocabulario castellano tiene una experiencia más antigua que el vocabulario inglés en el trato con indígenas; c) ya padece suficiente carga de ambigüedades propias como para que le sumemos las ajenas.

suele ser el indígena— con sobrevivir ya tiene suficiente; no tiene tiempo ni ganas de culturizarse —ni por activa revalidando su cultura ni por pasiva resistiendo a la cultura occidental—. Lo máximo que podemos conceder de cierto a este pulidísimo *ritornello* es que, en efecto, la cultura indígena fue tan rica que incluso ahora, aunque a veces sobreviva en escasa medida, lo sigue siendo; lo peyorables es que toda Otra Cultura es necesaria, fatal e ineluctablemente rica puesto que, lo quiera o no, se presenta como alternativa a una cultura tan (oficial y oficiosamente) rica como la occidental.

Ahora bien, quizá diferimos del anterior Informe en el papel que otorgamos a la ONU. Nuestra opinión es que la ONU no tiene gran peso en las reales relaciones interétnicas aunque sí lo tenga en las relaciones simbólicas —y la política es símbolo antes que economía—. Formulado así, quizá concordáramos las/os redactores del Informe y quien suscribe pero nunca lo sabremos porque este es un terreno que, por obvias razones diplomáticas, no puede enfocarse en un informe oficial. Por lo demás, en el campo de las relaciones reales, es muy cierto que las visitas de los (escasos) Relatores Especiales para indígenas (o Visitadores Mundiales) suelen ser efectivas en la eliminación de abusos, probablemente más efectivas dentro que fuera del país visitado. En cualquier caso, es de agradecer que, hoy, se denuncie la existencia de «los más de 100 conflictos en países de América denunciados o aludidos por el Relator Especial» (*ibid.*: 14); en un mundo pintado de rosa, siempre es necesaria esta clase de verificaciones⁷ y menos mal que también exis-

⁷ Mientras florecen mil rosas en el jardín de los poderosos bienpensantes, el mundo viaja en sentido contrario. La inmensa mayoría de los pueblos indígenas que resisten a sus respectivas sociedades envolventes, va de mal en peor. Porque más tarde hablaremos de Brasil, pongamos ahora el ejemplo de los yanomami de Brasil, quizá el pueblo indígena amazónico más notorio en el mundo entero: pues bien, pese a su fama mediática y universal, ahora mismo estos yanomami contemplan con aprensión que la malaria vuelve a hacer estragos en su territorio. En el año 2003 se registraron 418 casos; en 2004 fueron entre 622 y 1.067 (lamentamos la ausencia de homologación entre las fuentes estadísticas); en 2005 ascendieron a 1.645 y, desde enero hasta mayo del año 2006 llegaron a 1.906 casos y/o hasta 2.478 casos si añadimos el mes de junio (volvemos a alertar sobre la incongruencia entre las fuentes; todas estas cantidades, sobre una población cifrada en 15.686 indí-

ten ONG dedicadas a ello —en especial, IWGIA y Survival Internacional—.

Donde nuestras reticencias ante el hipotético papel indigenista de la ONU se hacen más agudas es cuando entramos en el terreno de la confrontación máxima —la guerra, americana u otra—. A nuestro parecer, la ONU no solamente no ha detenido ninguna guerra sino que las ha provocado —por ejemplo, en Somalia—. Y no lo decimos sólo nosotros sino también —por no salirnos del mundillo antropológico— profesores eméritos tan respetados como I. M. Lewis (London School of Economics), veterano especialista en religiones extáticas y en pueblos somalíes. Lewis es contundente: «UN ‘Peace Conference’ Creates New Somali Warlord and Re-ignites Somali Wars» (24 de octubre de 2000) afirma en uno de sus artículos. Frente a la intoxicación mediática que ha rodeado a Somalia⁸, Lewis ha mantenido sus críticas a la ingerencia de la ONU y de la alianza pro-gringa a la vez que explicaba hasta la saciedad que

genas). Incluso contando con el factor de corrección que supone que la organización médica FUNASA —que sustituyó a la organización Urihi en 2004, conllevando este cambio un aumento real de la morbilidad yanomami—, haya extendido la cobertura sanitaria y haya mejorado los cómputos, es muy probable que la morbilidad por malaria esté realmente incrementándose. Claro está que, si dejamos oscilar el péndulo de la buena conciencia, podremos añadir que Darío Vitório Kopenawa —nacido en 1983, hijo del líder conocido internacionalmente Davi Kopenawa—, ya es maestro y ahora sueña con ser abogado, inédita pero necesaria profesión para un indígena cuyo pueblo era clasificado hasta los años ochenta como exclusivamente cazador-recolector.

⁸ Y la sigue rodeando. En julio de 2006 ya empezó la campaña de intoxicación contra las autoridades musulmanas que han tomado el poder: al parecer, ahora acaban de descubrir que ¡hay piratas en las costas somalíes!, cf. artículo de prensa «Las aguas que inspiran temor incluso al marinero más curtido» (*The New York Times/El País*, 13 de julio de 2006). Qué descubrimiento más extraordinario: piratas surgidos de la noche a la mañana. Porque antes no había: palabra de *National Geographic* (NG). Lo juramos porque hemos consultado los dos últimos reportajes que sobre Somalia ha publicado esta biblia de la cultura gringa y, en ninguno de ellos se menciona la existencia de piratas. Y eso que, sobre todo en el primero, se narra con cierto detalle la vida en las costas somalíes; el relato se extiende sobre lo curioso que es ver a (ex)nómadas trabajando de marineros, sobre la fecundidad en langostas, camarones y atunes de las aguas inmediatas, sobre el comercio naval con kat, incienso y ganado... pero se olvida de los piratas (cf. «Somalia's Hour of Need», *NG*, junio de 1981; y «Somalia, ¿un estado fallido?», *NG*, julio de 2002).

la única manera de restaurar la paz era respetar a los ancianos de los clanes —en otras palabras, restaurar el tradicional sistema político— (además del ya citado, cf. sus artículos «In the Land of the Living Dead» [30 de agosto de 1992]; y «New UN Adventures in Somalia “will not work”» [5 de junio de 2000], todos disponibles en internet).

Traer a colación un país africano semidesconocido no es una digresión porque Somalia puede servir de ejemplo para algunas cuestiones propias del indigenismo internacional. Por ejemplo: los muy distintos papeles que pueden jugar los antropólogos. Queda dicho el rotundo pronunciamiento de Lewis; nos faltaría confrontarlo con el de nuestra vieja conocida, la antropóloga en uniforme Anna Simmons (cf. *supra*) quien también ha hecho trabajo de campo en Somalia y también es bastante rotunda —aunque apunte en sentido contrario—. En 1993, comentando la *Operation Restore Hope* —así llamaron a la invasión— en un artículo de unas ochocientas palabras en el que no aparece la palabra *clan*, Simmons escribía negro sobre blanco:

The new rhetorical shield behind which U.S. leaders will safeguard America's position as world superpower is the protection of innocent civilians. Indeed, the type of warfare we may be forced to wage in the future could very well begin with humanitarianism serving as the thin end of the wedge, as countries around the world dissolve, and power blocs wielding weapons threaten the powerless. Certainly, Somalia —a 'poor', 'backward' country at the edge of Africa— would seem an excellent place to practice this new form of aggressive intervention. The situation in Somalia offers an entire country in which to practice drawing the lines of new world order [cf. Anna Simmons, «Somalia: Do We Know What We're Doing in Somalia?», 3 de enero de 1993, disponible en internet].

¿Qué harían las/los somalíes con ella cuando esta dizque antropóloga hizo su trabajo de campo?, ¿la amaron demasiado o demasiado poco? Sea como fuere, es palmario que Simmons odia a sus antropologizados. Les promete nada menos que el exterminio bélico: ahora entiendo qué es lo que llaman *odio africano*.

El caso somalí sirve también para recordar que individuos como Simmons ejercen una influencia real sobre las vidas ajenas. La polí-

tica delineada en el (canallesc) párrafo antes citado es la que siguió y sigue EE UU en Somalia —independientemente de la influencia directa que haya podido tener Simmons—. Estamos ante un *contraindigenismo feroz*, un pensamiento sanguinario enardecido por las soflamas de antropólogos «fierce people» y continuado por otros colegas que matan en si menor: me refiero a los que trufan sus textos con vocablos plenos de buena voluntad. Desde Fort Leavenworth —el Guantánamo de principios del siglo XX—, aunque no desde su cárcel sino desde su «universidad», nos llega otro ejemplo somalí, éste en clave agua-de-rosas: «misión humanitaria... aventura bien intencionada... nobleza e ingenuidad de la política exterior de EE UU... opinión pública cada día más crítica... la seguridad de los trabajadores humanitarios... minimizar las ocasiones de incidentes involuntarios entre las tropas y los civiles... pocos somalíes sentían una necesidad profunda de adoptar las normas culturales que los extranjeros portaban consigo...», etc. (mi traducción; Baumann *et al.*, 2004, *passim*).

Por otra parte, el caso somalí nos ilustra nada menos que sobre la dificultad de interpretar y traducir los sistemas políticos ajenos. Veamos: nos dicen que Somalia se divide político-militarmente (lo uno conlleva lo otro, en El Cuerno de África *et ailleurs*) en seis «clanes familiares» principales (Dir, Isaaq, Darood, Hawiye, Digil y Rahanwein; véase tabla y mapa «étnicos» en Baumann *et al.*, 2004: 10-11). Habitados a esta fragmentación, a los somalíes no debió extrañarles que los 17 ejércitos que les invadieron en 1992 —bajo el paraguas ONU—, pertenecieran a 17 países. Maremagno frente a maremagno, los somalíes podrían haber jurado que les atacaban 17 «clanes estatales». Entonces, Occidente se habría reído de la traducción somalí y su risa —condescendiente—, habría reflejado la superioridad absoluta que concedemos a la forma estatal sobre cualesquiera otra forma de organización política —tanta superioridad que nos parece imposible que el Estado no sea forma universal ni tampoco eterna—. Pues bien: si «clan estatal» es un disparate, «clan familiar a la somalí» lo es en igual medida. No sabemos qué término utilizar para describir la hexapartición somalí pero, al menos, hemos aprendido que las formas políticas son heterogéneas y que, por ende, podremos englobar todos los Estados en una ONU pero es imposible fundir todas las

manieras políticas en un único acápite. Parecería que hemos descubierto el mediterráneo pero enseguida veremos que este llamado a la conservación de la heterogeneidad tiene alguna derivación indigenista —creemos que— digna de atención.

La Humanidad actual gusta de las grandes construcciones, teóricas o materiales —a grandes bloques, grandes titulares, grandes culpables, grandes inocentes—. La ONU es una más de las manifestaciones de esta tendencia; su panestatismo —igualitario en el papel, elitista y hasta imperial en la realidad—, fortalece y es fortalecido por ese clima de opinión excesivamente favorable a toda simplificación. Pero, desde el punto de vista del indigenismo, una contrariedad colateral a la ONU sería que los indígenas sintieran tentaciones de imitar el panestatismo de aquélla a través de un llamado *panindianismo* propio; si eso llegara a producirse —ya ha ocurrido aunque a pequeña escala—, el peligro estribaría en que no resultara llamativo que los indígenas se amalgamasen todos en ese panindianismo. Al no ser un fenómeno llamativo pues simplificaciones y bloques los hay en demasía, no se estudiaría. De hecho, no se estudia por lo que debemos lamentarnos que se dedique tan escasa atención al panindianismo (salvo excepciones, cf. Boccara). En el panindianismo, todo lo que no es trivial, es falso; es trivial que a todos los indígenas les une una condición común pero es falso que la perciban, sientan y expresen del mismo modo. Por fortuna, en el instante mismo de abandonar la metafísica, aparece la diversidad de las obras humanas —de otra forma, no existiría la antropología—.

Peor resulta que al susodicho panindianismo y por manipulación expresa de las instancias misionales, se le adhiera desde el principio una suerte de perverso «panteísmo» que viene a ser la antítesis y el peor enemigo del panteísmo indígena —si podemos llamar así a lo que mejor denominaríamos como animismo— puesto que el engendro misional yuxtapone los dioses indígenas con el exclusivo objetivo de confundirlos en una olla podrida. Las iglesias cristianas, llevadas en este caso por su obsesión por el monoteísmo («dime de qué presumes y te diré de lo que careces»: el cristianismo, pese a sus protestas de monoteísmo, en realidad es politeísta, por trinitario, por maniqueo y por santurrón), vulgarizan y deprecian las religiones indígenas amalgamándolas todas en un único

teísmo. Algunas de las recientes formulaciones son muy reveladoras; por ej.: en la declaración final de una reunión de «teología india» (*sic*, porque teo-logía es una *contradictio in terminis*), se invoca al «Dios de 400 nombres»⁹ no sin antes introducir subrepticamente su concepto cristiano de divinidad, un *creador de las aguas y de las selvas, el dios grande padre y madre*, pero no un Creador (concepto ajeno a toda mitología no eurocéntrica) igualitario sino un Creador que demuestra su hegemonía al resultar ser La Deidad Convocante. Y que está a la moda de lo políticamente correcto pues incluye a La Madre —¿desde cuándo la Virgen ha tenido estatus de Diosa y, además, equivalente al de Dios Padre?—.

Resumiendo: aunque a las instancias políticas mundializadas —la ONU, las ONG— les guste figurar en el libreto del indigenismo, sólo les dejan hacer de comparsas. El juego real está en otra parte: entre militares y dioses (cf. *infra*, los kankuamo). Todo lo que se

⁹ La nómina completa no llega a esos 400 nombres sino que se reduce a 94. Reza así: «Convocados pelo Criador das águas e das florestas, o Deus Grande Pai e Mae, o Deus de quatrocentos nomes, Tupâ, Tuminkier, Koamakë, Tamacco, Kohamacu, Elchen, (Ngenechen) Tuminkary, Nguluvi, Nyasaye, Mungu, Kanobo, Paapa, Karagabi, Tupo, Katata, Acha Diosi, Tata Kuerajpiri, Trindade, Tupana, Nãnderu, Metion, Wanadi, Ngai, Nungungulu, Palob, Encânticos da mata e do mar, Nana-Tata, Kaa'ti, Pachacamac, Apunchic, Ajaw, Qatata' Qate', Sabaseba, Onoruame, Yumtsil, Jmanojel, Waxacamen, Paba, Nana, Zalita, Qart'a, Tata Fitsocoyich, Dsara, Ndiöse, Kinpaxkatsikan, Kinpuchinakan, Teótzin, Ometeótzin, Tonántzin, Pacha-Camac, Pachamama, Tata, Apunchiy, Viya, Jeiñ, Het, Maimuná, Wirak'ocha, Tata Viya, Moxeno, Ngurá, Mañusi, Omama, Karosakaybu, Tupagã, Bõdje, Kaa't, Mejiõn, Akoré, Ngõbö, Nun Run, Bõdje Dev, Eidjadwlha', Bhagvan, Ye'paõ'ãkht, Co'amact, Ishwak, Jangoiko, Aijimarihi, Yamahi, T'sorá, Wainakaxiri, Ko Mam, N'diose, Ajuã, Pita'o, Achillik y Kausayuk» (todo *sic*, V *Encuentro Latinoamericano de Teología India*, 27 de abril de 2006, Manaos, Brasil).

Horripila el desbarajuste patente en esta nómina. ¿Será debido al solapado desprecio que los cristianos sienten por las creencias de Los Otros, será la dislexia y/o afasia intrínsecas a toda religiosidad o será simple ignorancia?; en este último caso, ¿cómo unos profesionales de eso que llaman «teología» —huelga añadir, cristiana— pueden ser tan desordenados como para incluir en pie de igualdad en la lista de sus 400 Principales a los abundantes *Ndiosi* —que no pasan de ser traducciones facilonas de la palabra *dios*—, a *Trindade* (= Trinidad) como si fuera un vocablo indígena, a deidades menores —para los teólogos y para los indígenas— como «los encanticos del bosque y del mar», a variantes locales de un término no necesariamente religioso como *tata* (= mayor, grande, *elder*) y a variantes dialectales de nociones tan ahora populares como la de *pacha-mama*?

haga en perjuicio de esta Santa Alianza, redundará en beneficio de los indígenas —y, si me apuran, de la Humanidad—. Pero, si no podemos hacer nada, al menos siempre podremos prestar oídos sordos a los cantos de sirena de los Grandes Bloques; el indigenismo es tarea de orfebres y, si nos enfrentan a la tesitura de «pensar globalmente y actuar localmente», y nos obligan a escoger, mejor sería optar por lo local. *Small is beautiful*.

II. ¿NACIÓN VERSUS ETNIA?

Como venimos manifestando desde 1994, *etnia* y *nación* no son términos sinónimos (cf. nota 1). Pero los movimientos nacionalistas están sociológica, histórica y estilísticamente próximos a los movimientos étnicos —a la viceversa no sería cierto—; de hecho, ambos comparten una consciencia de su infrarrepresentación política en las instancias estatales centrales. Que esta consciencia sea «más verdadera» en el caso indígena que en el nacional, es cuestión de detalle e incluso puede leerse como opinión personal —y descartarse de inmediato, claro está—. Pero, de hecho, estas artificiosas proximidades coadyuvan a mantener una confusión —cultiva, profana e incluso profesional— que comienza a manifestarse en el lenguaje —no está homologado universalmente el uso de ninguno de los dos términos, *etnia* o *nación*—, y continúa en la forma de las reivindicaciones elementales —tierra, reconocimiento— hasta llegar a una imposible amalgama de la que salen perjudicadas la verdad y las etnias.

«Irlanda del Norte, País Vasco, Chiapas...», «el pueblo vasco es indígena», «kurdos, saharauis e indígenas, la misma lucha», «el nacionalismo indígena rebrota en los Andes», etc., son titulares y noticias cotidianas, manoseadas tanto en los medios de derechas como en los de (algunas) izquierdas. Asimismo, es fácil toparse con una gacetilla que comience informando sobre una disputa nacionalista pero cuya redacción esté plagada de alusiones a lo étnico. No digamos cuando se trata de estudiar el «conflicto étnico»: ojeando la literatura de divulgación e incluso la especializada (por mor de simplicidad, recomendamos el veterano y ulsteriano *Ethnic Conflict*

Research Digest, www.incore.ulst.ac.uk y el más bisoño *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, www.trinstitute.org/ojpcr/), podríamos asegurar que la inmensa mayoría de los estudios así encabezados, en realidad discuten problemas nacionalistas. La muy influyente *think tank* Rand Co., edita un manual para detectar y prevenir «conflictos étnicos» pero los casos que aduce son Yugoslavia, Sudáfrica, Etiopía y Arabia Saudita, países casi todos ellos en los que hay indígenas pero el vademécum no los menciona; si acaso, alcanza la cumbre de su *finesse* etnográfica cuando enumera hasta seis etnias etíopes (Szayna, 2000: 203, 207-208). Teniendo en cuenta que en Etiopía se hablan ochenta y dos lenguas, es palmario que la Rand y sus escribas se quedan cortos —o asesoran toscamente—. La tosquedad de la Rand es arquetípica pues, al igual que tantas otras *think tank* (¿depósito de ideas o carro blindado ideológico?), reducen la variedad étnica (con)fundiendo las etnias según venga la coyuntura —las agrupan en familias lingüísticas, o en zonas geográficas o con cualquier otro criterio más o menos aleatorio—. Lo que también sucede es que a autores como Szayna lo que les preocupa es asesorar cumplidamente a los militares de EE UU por si éstos planean abortar alguna reivindicación étnica o nacional; por ende, estamos ante el saber pragmático por excelencia; también por ende, estos análisis se centran en las influencias económicas, políticas y de imagen de las «familias» sean éstas indígenas o nacionales; en suma, se rigen no por criterios étnicos sino por criterios de clase —cual Séptimo de Caballería, el pseudomarxismo acude en el último minuto en socorro de los pensadores ultracapitalistas—.

Cada día hay más naciones y, aunque un fenómeno no lleve necesariamente al otro, más fronteras estatales. En internet es muy fácil encontrar prolijos listados de naciones y de movimientos nacionalistas¹⁰. Pero conste en acta que nuestras reticencias ante la

¹⁰ Por ejemplo: en el portal www.visi.com/ encontramos listas de docenas (el caos clasificatorio de este portal nos impide ser más exactos) de patrias, autonomías, secesionismos, independentismos y nacionalismos. Otro portal, www.broadleft.org/natliber.htm, nos ofrece acceder a 181 *Movements for National, Ethnic Liberation or Regional Autonomy*. En ambos lugares, Europa es el continente más nutrido, no en vano de los antiguos «países tras el telón de acero» han surgido 22 nuevos Estados, hasta la fecha.

proliferación de los nacionalismos no se refieren al nacionalismo mismo —que sería pretexto para otro texto— porque no confundimos el nacionalismo que busca librarse de un centralismo de cariz más o menos imperialista con el nacionalismo que sólo busca la proliferación de Estados. Al primer nacionalismo, visto el planeta en su conjunto, hoy podríamos llamarlo con algún término que estuviera a medio camino entre autonomismo e independentismo —debería ser «nacionalismo» a secas pero ese galimatías del «Estado-Nación» ha ensuciado la palabra para siempre—. Al segundo nacionalismo, mejor le llamamos poliestatismo y allá ellos ¹¹. Por

¹¹ Subrayemos con trazo grueso que las relaciones entre nacionalismo, indigenismo y teoría política europea olvidan (mal)intencionada y sistemáticamente el papel directo jugado por los «extremistas» occidentales en los movimientos independentistas, autonomistas y/o indigenistas —en otro momento hablaremos de su papel indirecto o teórico—. Por supuesto, ni por asomo intentamos sugerir que aquel papel directo ha sido determinante en estas insurgencias; por el contrario, suponemos que ha sido secundario —pero no negligible—. Paradójicamente, el rol inverso, el de los periféricos en las metrópolis, es más conocido, quizá desde que generales polacos defendieron *in situ* la Comuna de París o desde que, en 1945, republicanos españoles liberaron en primera línea de fuego esa misma capital.

Este deprimente panorama de ignorancia buscada, debería cambiar a raíz de que un intelectual tan archicitado como Benedict Anderson haya publicado un libro cuyo mismo título es bastante explícito (Anderson, 2005); en esta obra, demuestra que la antropología decimonónica influyó en la obra temprana de independentistas —contra los EE UU más aún que contra España— tan importantes como el filipino Isabelo de los Reyes, «folclorista» al principio y anarcosindicalista después (*ibid.*: 12-14; 199-201 y 223-230). Y, lo que incide directamente en este trabajo, el indigenismo de Isabelo —quien se declara literalmente «amigo de los selváticos, aetas, ígorrotos y tinguianes»—, es una muestra muy temprana de que hay una cesura absoluta entre lo nacional y lo étnico puesto que, mientras los nacionalistas pertenecen a alguno de los Primeros Tres Mundos, el mundo indígena es un Cuarto Mundo oprimido por los otros tres Mundos. Según Anderson, Isabelo fue consciente de esta divergencia: «Comparative folklore enabled him to bridge the deepest chasm in colonial society, which lay not between colonized and colonizers —they all lived in the lowlands, they were all Catholics, and they dealt with one another all the time. It was the abyss between all of these people and those whom we could today call “tribal minorities”: hill-people, nomadic swidden-farmers, “head-hunters”, men, women and children facing a future of —possibly violent— assimilation, even extermination» (*ibid.*: 17).

Salvando las distancias, otro tanto puede decirse de la revuelta política y revolución moral conocida como «Mayo 68». Algunos de sus activistas más connotados tomaron luego el camino de intelectuales europeos pseudindigenistas

ende, conviene aclarar que nuestras reticencias hacia ambos nacionalismos —el genuino y su degeneración poliestatista—, no están suscitadas por sus teorías políticas —que no entro a calificar— sino por la confusión que generan cuando incluyen a los movimientos étnicos en el centón de sus aliados. Ítem más, desde el punto de vista indigenista, no hay seguridad alguna de que esta alianza no buscada —y, probablemente, no deseada por la mayoría de los movimientos indígenas—, haya redundado alguna vez en beneficio de los pueblos indígenas. Todo lo contrario, las luchas nacionalistas han fagocitado a las reivindicaciones indígenas sin ofrecerles nada a cambio —ni durante ni después del apogeo del conflicto con el Estado central—.

Pero el horizonte se vuelve realmente tenebroso cuando las Grandes Potencias deciden que hay unos estados rebeldes a los que conviene escarmentar y, planeando el proceso de desestabilización o guerra de mínima intensidad, descubren —¿asesoradas por antropólogos estilo Simmons y McFate?— que esos países tienen minorías nacionales en su interior. El siguiente paso es recurrir al humanitarismo según la doctrina diáfana expresada por Simmons («The New Rhetorical Shield behind which U.S. Leaders will Safeguard America's Position as World Superpower is the Protection of Innocent Civilians», cf. *supra*). Hoy, el caso más peligroso de manipulación humanitario-nacionalista-étnica con intenciones bélicas es el que tiene como objeto a los árabes de Irán. Resulta sorprendente que los 4 o 5 millones de ahwazi, habitantes del hiperestratégico SO de Irán, con mucho petróleo y con población no hablante de farsi, casi desconocidos hasta ahora, hayan asistido por primera vez en 2004 a las reuniones del Grupo de Trabajo sobre indígenas de la

—como Michel Besmont, siguiendo las huellas de Artaud en la Tarahumara mexicana, Jacques Dion, episódicamente obrero sindicalista en Nueva Caledonia o Claude Malhuret, cooperante en Tailandia antes que secretario de Estado—. Aunque quienes hoy nos pueden interesar más son los sesentayochistas que después se hicieron nacionalistas y/o volvieron a su ser y papel indígena. Ejemplos: Omar Diop —torturado y asesinado a su regreso al Senegal del exquisito presidente-poeta Senghor—; el guineano Mamadi Kaba —luego afincado en Toulouse—; y el kanako Nidoish Naisseline, a su regreso a Nueva Caledonia, fundador de los *Fou-lards Rouges* y después, secretario general del partido Libération Kanaque Socialiste.

ONU; hasta ese año, eran considerados como minoría nacional, no como indígenas. Igualmente, hasta que los EE UU no comenzaron a amenazar a Irán, los media no sospechaban siquiera la existencia de los ahwazi. Hoy, la más pequeña de sus manifestaciones callejeras es aireada por los media occidentales —lo cual está bien, pero mejor estaría si se les diera igual énfasis a las otras protestas mundiales—. Casos similares por su torticera tergiversación de lo étnico y de lo nacional, serían: a) en China, los uyghur, quitando a los sátrapas petroleros, los únicos musulmanes bienquistos en los EEUU; b) en Sudáfrica, los griqua y los boers, pretendidos indígenas; c) en el oriente de Bolivia, los cambia, pretendidos nacionalistas-autonomistas pero con ínfulas étnicas aunque los únicos indígenas que haya en sus casas sean sus sirvientes. Para una primera aproximación y un seguimiento diario de las problemáticas nacionalistas, en ocasiones mezcladas con temáticas indígenas, cf. la ONG holandesa Unrepresented Nations and Peoples Organization (UNPO, www.unpo.org/).

En paralelo al resurgimiento indígena que detallaremos más adelante pero tratándose de fenómenos absolutamente independientes tanto en la geografía como en la historia, la retórica o las reivindicaciones reales, es curioso indicar que también resurgen las naciones y los nacionales. En la década 1995-2005, lo han hecho los hunos de Hungría¹², los asirio-caldeos, los guanches —como rama de los imazighen, por (mal)nombre, bereberes—, de las islas Canarias¹³; incluso podríamos incluir a los más recientes, los montene-

¹² Los hunos de Hungría no parecen confundirse con los xiongnu o protohunos, aquellos «bárbaros» contra los que se levantó la Gran Muralla china. Estos hunos europeos, emparentados con los csangós —de cerca o de lejos, no lo sé—, imaginan a Atila no como «el azote de Roma» sino como un «gran chamán»; en abril de 2005, su portavoz, el sacerdote de la Iglesia Santa Huna, Imre J. Novak, presentó 2.500 firmas solicitando al Parlamento húngaro que, con arreglo a una ley de 1993, les concediera el estatus de minoría étnica —sólo eran necesarias mil firmas—.

¹³ Sin salir de España, entre las nuevas naciones resurgidas quizá debiéramos incluir la nación ¡andaluza! Obviamente, no nos referimos a la nación autonómica andaluza cuya representación política ostenta la «Junta de Andalucía» ni al andalucismo plurisecular sino a un nuevo sentimiento de *andalucidad* —¿se dirá así?— que, llevado al terreno alfabetizador, propugna la escritura en *andalú* como medio para «escapar de la marginación y la banalización a la que el centralismo somete al

grinos de la ex Yugoslavia. ¿Puede haber más confusión entre nacionalistas e indigenistas?

III. LOS INDÍGENAS *RESISTENTES*

La gente es semejante a un lobo hambriento en el hueco de un árbol. [...] La gente es semejante a la miel escurriéndose en la hendidura de una roca. [...] La gente es semejante a la miel en las piedras redondas, la miel nueva que huele a cosas muertas y a fuego. [...] Ellos son semejantes al río y a la cascada, son gente de la cascada; nada se puede contra ellos [Golding: 480-481].

En el párrafo anterior —continuación del que encabeza el acápite I—, el novelista pone en boca del «último de los neandertales» el estremecimiento de desesperanza que le aflige cuando comprueba que será derrotado por los «primeros cromañones». *Mutatis mutandi*, tal puede ser la sensación experimentada por algunos de los pueblos amerindios cuando aprendieron en carne propia que Occidente era más numeroso que ellos, estaba infinitamente mejor armado y, desde luego, desconocía la piedad —aunque, a veces, pudiera ser caritativo—.

Desde 1492, esta constatación salpica el tiempo y la historia del hemisferio americano. En el Caribe debió suceder a los pocos años de La Invasión. De principios del siglo XX, cuando ocurrió en la frontera interétnica del Brasil meridional, tenemos noticia escrita;

pueblo andalú». Es fácil encontrar en internet los textos programáticos de Huan Porrah Blanco en los que se hace literatura y política en andalú —o, según los antropólogos de Granada, se propala «el ideal cateto»—. Lo difícil es entender esos textos pues incluso los títulos son duros de roer hasta para los castellanoparlantes; v. gr.: «¿Erl zehlíó'e la ehnizidá ehpañola, un modelo pa Europa?» [*sic*]. Aún así, el problema de la ininteligibilidad de esta grafía es menor comparado con el problema de la ininteligibilidad de ese idioma neoandaluz pues, como suele suceder con los idiomas artificiales, quiere abarcar demasiado —y con demasiada lógica—. El profundo doble problema de este andalú es que se está construyendo, a) unificando a martillazos la variedad andaluza —algo que ni el franquismo soñó—, y b) por acumulación de cuanto localismo cae en las manos de sus cultos fundadores. Resultado de tan escandalosa paradoja: nadie lo entiende.

en un volumen que fue muy popular, D. Ribeiro recoge una anécdota presenciada por H. Horta Barbosa que retrata esta angustia: desde antes de ser «pacificados», los kaingang eran conscientes de que los blancos eran abundantísimos —por ello, al matarlos, les cortaban los genitales, para que no procrearan más—; pero llegó el día en el que los indigenistas les invitaron a visitar Sao Paulo. El viaje, en tren, duró un día entero y, al principio, mientras atravesaban la selva, los kaingang reían. Pero, cuando pasaron las horas y la selva dio paso a una ciudad tras otra, los indígenas cayeron en un profundo abatimiento. Cuando regresaron a sus aldeas, informaron a sus parientes de la verdad: no se podía nada contra los blancos —«la gente de la cascada» goldiniana—, a su lado, todo el pueblo kaingang era insignificante. A partir de ese viaje, los valores occidentales sustituyeron a los valores aborígenes, desapareció el orgullo kaingang, y crecieron en la misma medida la humildad ante el conquistador y las disensiones entre los kaingang (Ribeiro, 1971: 119-121).

Si se nos perdona el disparate de entender todas las etnohistorias como una sola, añadiremos que, a veces, los amerindios resistieron al invasor con las (pobres) armas que tenían sin que este hecho nos autorice a llamarlos «guerreros» —*guerrero* es el que invade, nunca el invadido; por tanto, nunca sabremos si la idiosincrasia amerindia fue, es o será guerrera; más aún, nunca nos interesaremos por la idiosincrasia, amerindia u otra— y, pasado el vórtice de la tempestad, regresaron a lo que quedaba de su sociedad. Desde los años cincuenta, la caridad occidental comenzó a ser tan espectacular —apareció la educación formal como precio a pagar por la sanidad pública— que casi parecía piedad. Convencidos los amerindios que había pasado la violencia, decidieron reaparecer como indígenas resistentes u otros... aunque conscientes de que el invasor había llegado para quedarse y de que, por ende, toda oposición frontal estaba abocada al fracaso.

Tutelados por tal prudencia, los amerindios resistentes suelen centrarse en reivindicaciones culturales (identitarias) y en aquellas reivindicaciones que deberían ser territoriales —es decir, profundas— pero que, en la mayoría de los casos, se limitan —o autolimitan— a peticiones más en la línea de cualquier reforma agraria o de

modesta remodelación urbana ¹⁴. En bastantes ocasiones, estas demandas se consolidan alrededor de un símbolo que suele ser un título colonial de propiedad colectiva de la tierra; así se habrá portado la República con «sus indios» que escasean las titulaciones gemelas republicanas —sobre todo, después de la ola liberal de la década de 1870—. Pero no abundan las investigaciones que encaminadas a recuperar esos títulos coloniales; los archiveros y los historiadores tienen poco contacto con los etnohistoriadores, menos con los antropólogos y, menos aún, con los indigenistas, sean antropólogos o cooperantes. Aún así, hay modelos de los que aprender: los multidisciplinarios.

Un claro ejemplo de las posibles fecundas relaciones entre la historia y el indigenismo, lo encontramos en Nicaragua. Allí, la investigación etnohistórica de M. Rizo, llevada desde los archivos menores y mayores hasta la acción indigenista —es decir, hasta sus últimos consecuentes—, consiguió ayudar en la consolidación de los

¹⁴ Entre las muchas reticencias y denuesos más o menos disimulados que reciben los indígenas *resistentes*, están las que tildan a sus reivindicaciones territoriales de trasunto de la sempiterna lucha campesina por la tierra. Para estos críticos, los resistentes serían campesinos sin más, estarían inventando sus etnias y las estarían inventando por imitación de los estereotipos más ramplones que Occidente haya creado sobre las etnias. En la respuesta, vayamos por partes: picaresca puede haber en todas las situaciones humanas y no dudamos de que, en algún caso, los (sedicentes) resistentes hayan decidido explotar el recurso indígena sin misericordia. Pero el campesino, como cualquier otra clase sojuzgada, tiene derecho a inventar nuevas estrategias y, en suma, a (intentar) engañar al Poder. El conflicto surge cuando esos engaños se hacen en nombre de Otros —los indígenas—. Pero, si es verdad que los resistentes recurren a estereotipos de pésima calidad —o sea, racistas—, entonces los resistentes no amenazan directamente a los indígenas puesto que esos estereotipos han sido creados y solidificados por Occidente antes de la aparición de los resistentes. Una vez mencionada esta contradicción del discurso antirresistente, es justo señalar que no con ello estamos caucionando o edulcorando esta (supuesta) estrategia resistente: siempre estará fuera de lugar reproducir estereotipos, sean los que sean. En cuanto a la ramplonería de las imágenes pseudoindígenas, estamos de acuerdo: basta ya de tocados de plumas y basta ya de camisones misionales. Los indígenas se adornan con plumas cuando abundan en su entorno; y se vestían antes de las invasiones si el clima así lo exigía... pero nunca con esos informes *mission gowns* o con esos taparrabos uniformes que sólo demuestran ese mal gusto estético —a la occidental— que siempre ha caracterizado a los misioneros.

sutiaba, un pueblo antes preterido. La secuencia temporal de los sutiaba es la común a toda la colonia; no hay excentricidades ni originalidades, ni localismos ni golpes de azar —interesante a la hora de las extrapolaciones—. El pueblo indígena sutiaba aparece en la historia occidental en 1528, cuando son aperreados los primeros 18 «indios maribios» (= sutiabas); en 1907-1909, el sabio W. Lehmann entrevista a una anciana que todavía habla maribio; en 1922, el erudito local Alfonso Valle envía a Lehmann un gran acervo lingüístico (¿cuándo algún autor metropolitano reconocerá que estos sabios pueblerinos son el sustento de su ciencia urbana, que son mucho más que meros informantes?; ítem más, ¿cuándo los antropólogos de las metrópolis admitirán que los antropólogos locales *no* son sus informantes sino sus colegas?); hacia 1974, se decide que el maribio/sutiaba pertenece a la familia lingüística hokano-sioux —aunque desvaneciéndose a diario, hasta esos años aún podían encontrarse rastros de la lengua indígena y aún hoy, los ancianos siguen dando clase de lo que queda de la lengua sutiaba—; después, arrecian las sublevaciones de sutiabas más o menos «nicaragüizados» —o, dicho de otro modo, se mantiene alguna suerte de cohesión étnica— hasta que triunfa la revolución sandinista y se inaugura una nueva fase en Nicaragua aunque, para los sutiaba, la revolución no fue tanta. En agosto de 1979, los portavoces indígenas se reúnen con el comandante sandinista Omar Cabezas y le piden la entrega de las tierras ancestrales a lo que el FSLN se niega; ante esta negativa, el campesinado indígena decide ocupar (29 de junio de 1980) alguna de las haciendas que se superponen a su territorio. Vano empeño: antes o después serán desalojados de sus frecuentes ocupaciones de las haciendas que usurpan su territorio.

Toda esta lucha tiene un fundamento material de dudosa fuerza legal pero indudable fuerza simbólica: el legajo llamado *Título Real de Sutiaba*, un expediente certificando que 63 caballerías de tierra son propiedad del pueblo de Sutiaba; el documento fue redactado en 1727, autenticado en 1828 e inscrito en el Registro Público en 1955 (véase su facsímil, Rizo, 1999: 151-245) y que los consejos de ancianos de los sutiaba guardan celosamente como su bien comunal máspreciado —su Santo Grial, en plurisecular espera de que el gobierno central se preste a rescatarlo—. Porque la identidad sutiaba

ha girado y todavía gira sobre tres ejes: la defensa de la tierra comunal, la explotación de los recursos locales y la conservación de un sistema de símbolos. Pese a las amenazas y las cooptaciones, gracias a la institución municipal —que controla hasta los cementerios, un logro nada baladí—, los sutiaba han logrado mantenerse como pueblo idéntico a sí mismo. Para ellos y para muchos otros, poseer físicamente el *título real* es la mejor demostración posible... para conseguir su meta más inmediata: la autonomía municipal, que Sutiaba deje de ser un barrio de la ciudad de León para convertirse en distrito y, finalmente, en municipio. Volveremos sobre el tema de las luchas urbanas, tan propias de las nuevas etnicidades (cf. *infra* III.1. Tierras muisca y pijao en Colombia y III.2. Tierra urbana potiguara).

En todo el ex Imperio español podemos encontrar este patrón sutiabeño —patrón caracterizado porque la reivindicación territorial mantiene una tradición comprobable etno-históricamente y en el que los títulos coloniales vienen a ser la última garantía de justicia y, como correlato, de cohesión étnica—. Lo de menos es que los títulos *reales* (= imperiales, monárquicos) acaben siendo reconocidos por la Justicia actual —en puridad, ¿por qué tendría que hacerlo siendo una justicia republicana?: una vez más la monarquía deja un rastro de tierra quemada, ¿o es azufre?—, puesto que la importancia de esos legajos no es solamente jurídica sino, sobre todo, simbólica —es decir, política—. Sirva todo ello de ilustración sobre futuras e hipotéticas colaboraciones entre los investigadores y las etnias de hoy.

III.1. *Indoamérica, nueva de nuevo*

La lista de las etnias amerindias (ex)desaparecidas que ahora reclaman un espacio público, sería muy prolija pero no resistimos a la tentación de ofrecer algunos nombres que, bien por su exotismo, bien por la documentación disponible, bien por otras razones, nos han llamado la atención ¹⁵.

¹⁵ Aunque no tenga relación alguna con el tema de los indios resistentes, debemos mencionar siquiera una variante de la etnogénesis: la *escatogénesis* podríamos

Empezamos por los EE UU, reino de la extravagancia, donde, amén de innúmeras tribus cibernéticas de más que dudosa comprobación, por ejemplo pululan negros fungiendo de indígenas como si de los últimos garífuna se tratara; hácese llamar los washitaw y se reclaman descendientes de los constructores de montículos —*mound-builders*—. Sin salir del universo anglófono pero salvando las distancias, algo parecido ocurre en Trinidad Tobago, donde los caribes han vuelto, esta vez mediante organizaciones como *The Carib of Arima/The First Nations of Trinidad and Tobago* —título a la canadiense—. Estos caribes de nueva planta gozan de toda la parafernalia ornamental y simbólica que se le supone a un pueblo indígena, incluyendo un portavoz muy especial: el fundador de Katayana, Cristo Atékosang Adonis, chamán de la comunidad caribe de Santa Rosa —según el antropólogo australiano Maximilian C. Forte, quien les ayudó a crear su página web—.

denominarla —con perdón por la contradicción—. Ejemplos estremecedores son los de aquellos pueblos que aparecen en público con motivo de su desaparición —inminente o inmediata—. En marzo 2005, «apareció» C. N. Camargo, «el último de los indios manso» de Ciudad Juárez (México); su padre, un migrante más con residencia en Texas, fue descubierto en 1993 por los antropólogos N. Houser, M. Campbell y J. Peterson. Antes aún, en 1880, A. F. Bandelier los había localizado en la misma Ciudad Juárez donde, en aquellas no tan remotas fechas, todavía conservaban «lenguaje y tradiciones» —obviamente, manso no puede ser su real etnónimo pues alude a la condición de dominado o pacífico—. En febrero de 2006, en el estado de Tabasco (México), saltó la noticia de que todavía vivían los dos últimos hablantes del idioma ayapaneco. En la Amazonia, macondo proclive a las descubiertas, reaparecieron los omagua y los iquitos, cada uno con sus respectivas variantes. Por su parte, en Argentina, aparecieron el último hablante de lengua vilela —considerada extinta desde los años setenta— y el guardián del chaná (encontrado a principios de 2005, noticiado en noviembre de 2005), idioma próximo al charrúa, cuyo último vocabulario fue recogido en 1815 y al que, asimismo, se consideraba extinto. Don Blas Wilfredo Jaime (n. 1934), recuerda unas 600 palabras del chaná y algunas expresiones sueltas; y cree que la sociedad chaná era matriarcal —o tempos matriarcófilos, o mores—. No incluimos en estos apuntes a etnias y/o lenguas semiextintas o en gravísimo peligro de desaparición inmediata cuales pudieran ser los mura de la Amazonia brasileña, la lengua kunza (Atacameño, Chile), la lengua y el pueblo kawaskar (mal llamado «alacalufe», Chile, 15 hablantes en 2005) por ser pueblos relativamente conocidos. Para una relación de las lenguas amenazadas y una extensa bibliografía, cf. *The International Clearing House for Endangered Languages*, en www.tooyoo.l.u-tokyo.ac.jp/ichel/.

Descendiendo en el mapa, llegaríamos a Nicaragua, donde —además de los sutiaba, cf. *supra*—, han reaparecido los chorotegas de Mozonte, otro ejemplo de la importancia de los títulos reales, en este caso una cédula de Felipe V de España que, en 1618, les concedió la propiedad colectiva de 23.590 hectáreas. Estos (neo)chorotegas, saltaron a la palestra indigenista con motivo de la campaña contra el V Centenario y se sienten «parte de los cinco pueblos chorotegas del norte»; especifiquemos que, en el área del Pacífico nicaragüense, residen no sólo chorotegas y sutiabas sino también matagalpas, nahuas y, lo más curioso: nicaraos. Otros chorotegas son notorios en Diriomo —a 48 km de Managua—, y también se hacen visibles los nahuas de Saguatepe (700 habitantes, en el departamento de Boaco). Aunque todos ellos quedan oscurecidos por la fama «guerrera» de los monimboceños; Monimbó (30.000 habitantes, barrio de Masaya), se hizo famoso por su bravura durante la revolución sandinista y después, ha conseguido un cierto nivel de organización y de presencia en los organismos indigenistas. Según su Consejo de Ancianos, «actualmente, las tradiciones de nuestros ancestros no se encuentran centralizadas sino diseminadas entre los ancianos y la comunidad... a pesar de todo, Monimbó ha mantenido su cultura y tradición, sobreviviendo como Pueblo Indígena por medio de una larga historia, no sólo de resistencia sino de organización y visión comunal, (...) por eso es que la identidad del Pueblo sigue mayormente intacta» (1993, ms., obtenido *in situ* y custodiado en mi archivo).

En Costa Rica, destacan los (neo)chorotegas de los pueblecitos Guaitil, Santa Cruz y Hojancha (Guanacaste, península de Nicoya), algunos de ellos con territorio indígena demarcado (Matambú, 1.717 hectáreas, declarado en 1980) pero, según mis observaciones de campo en enero de 2004, sin dominio efectivo sobre esa tierra. Su artesanía del barro les ha dado a conocer pero su conocimiento de la lengua chorotega no pasa de testimonial y sus vínculos de parentesco son los mismos por los que se rige el resto de la población.

En Colombia, el proceso de reetnificación de los kankuamo ha provocado unas tomas de posición muy radicales y, por ende, verdaderamente interesantes. Esta etnia se radica en el pueblito de Atanquez y se considera descendiente de los kankuamo propios, los

del piedemonte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ya a principios del siglo XX, estaban clasificados como mestizos, con adiciones negras —en concreto, la fiesta del Corpus Christi reflejaba con nitidez una triple raíz cultural—. El Gobierno les certificó como etnia en 1997 y, en 2003, les aprobó el resguardo de su territorio. Los kankuamo de Atanquez explican su «regreso a los orígenes» con palabras muy claras: «La razón de este proceso es la más pragmática de todas: la supervivencia», declaraba en agosto de 2005 el gobernador de su cabildo, Jaime Arias. Y sabemos que, en Colombia y desde hace sesenta años, el término *supervivencia* es siempre literal, no admite metáfora alguna; por esta razón, uno de sus eruditos, «Martínez» a secas, demuestra un enorme coraje cuando declara que «la religión es uno de los problemas principales al interior del proceso; *sin volver a las creencias de los antepasados, no habrá regreso a lo indígena*» (cursivas nuestras). Más claro no canta un gallo.

Otros casos colombianos podrían ser: a) los habitantes de los resguardos de Cañamomo, Lomaprieta, La Montaña, San Lorenzo, Pirsas y Escopetera (municipios de Riosucio y Supía; en Caldas), herederos en grados difíciles de cuantificar de los antiguos zopías, pirsas, guáticas, quinchías, irras, tabuyes, apías, umbrías, chamíes, ansermas, turzagas, cumbas y supías, pueblos indígenas de los que hablan los cronistas; b) los muisca de alrededor del municipio Cota (Cundinamarca), quienes durante el año 2004, se opusieron denodadamente a la especulación urbanística que amenazaba el cerro del Mahuí; c) sus parientes más urbanos, los Muisca de Suba (Bogotá), quienes ese mismo año defendieron el Cerro de la Conejera, un espacio urbano igualmente amenazado por la especulación inmobiliaria (dos casos más en los que la lucha de los indígenas resistentes se desarrolla en un marco urbano, cf. *supra*, apartado III, caso Sutiaba e *infra* apartado III.2. para el caso Potiguara); d) otro caso urbano, en julio del año 2003, 450 familias pijao, se vieron obligadas a ocupar la alcaldía de Ibagué demandando el reconocimiento del cabildo urbano pijao «Cacique Ibagué» y la implementación de una Consejería Étnica en la misma capital departamental. La cultura pijao se extendió por Tolima y Huila y en su reconstrucción actual tuvo gran importancia el terremoto del Quindío que destruyó más de la mitad de las viviendas pijao y, sobre todo, puso en evidencia la

inseguridad telúrica que les amenaza. Los pijao entienden como descendientes suyos a los coyaima —cuya lengua parece extinta— del sur de Tolima, etnia integrada en la Asociación Indígena de Cabildos Autónomos del Tolima (FICAT).

La Venezuela actual es el país más prolífico en renaceres amerindios. Calculando en términos relativos de población indígena total/número de indígenas «nuevos», supera a la fecundidad brasileña. Sin embargo, sobre este tema, no ha producido un caudal de teoría equivalente al producido en Brasil aunque, al menos, se discutió con cierta amplitud en el II Congreso Nacional de Antropología (Mérida, oct.-nov., 2004), donde intervinieron varios portavoces resistentes —por razones geográficas, mayormente de los nuevos pueblos andinos—, y así quedó reflejado en la relatoría del foro «Situación indígena venezolana: demarcación, manejo y uso de sus territorios». Desde entonces, la resurgencia ha incrementado su ritmo de tal manera que, hasta la fecha, podemos contabilizar en el Occidente del país el renacimiento de los timotes y/o timoto-cuicas (estados andinos) y de los ayamanes (estados Falcón y Lara). En el Oriente, han resurgido los chaima, píritu y cumanagoto y, en menor medida, los guaiqueríos de Isla Margarita. Además de su presencia en estos estados, individuos de estas etnias se han mostrado muy activos en los foros públicos de política indigenista; así, buena parte de los oradores del V Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CONIVE, Caracas, marzo de 2006) pertenecían a alguno de estos pueblos emergidos. El horizonte en el que ha de moverse el indigenismo venezolano no sólo frente a estos pueblos sino, fundamentalmente, frente a estas nuevas etnicidades —o a su lado—, es tan complejo y hasta contradictorio que merece ensayo aparte.

Finalmente, señalemos que, sobre los «nuevos» pueblos atacameños (Chile), charrúas (Uruguay y, recientemente, también testimonialmente en la «comunidad Pueblo Jaguar», Villaguay, Entre Ríos, Argentina) y huarpes (Argentina), hay tan abundante y disparaja literatura etnográfico-sociológica-filosófica-literaria que su examen —como en el caso venezolano—, también merece ensayo aparte.

III.2. *Brasil*

Nao somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes [Carta dos Povos Indígenas Resistentes. I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial; Olinda, Brasil, 15-20 de mayo de 2003].

Entre los años 1991 y 2000, la población indígena de Brasil aumentó en un 150% (de menos de 300.000 a 734.000 personas). Obviamente, la (escasa) inmigración de algunos indígenas provenientes de países sudamericanos —Bolivia, en especial— y, por descontado, el crecimiento vegetativo, no alcanzan para explicar este desaforado crecimiento. No menos obviamente, este espectacular incremento se debe a que los indígenas urbanos —o sus descendientes— fueron preguntados por su adscripción étnica en el último censo y decidieron asumir la condición indígena. También y sobre todo, esta (micro)explosión, más simbólica que demográfica, se debe a la irrupción de los pueblos resistentes: desde la década de los años treinta, han «resurgido» unos 64 pueblos indígenas —casi el mismo número de los que fueron exterminados en el mismo lapso—. El Nordeste, allá donde se creía que sólo había *caboclos*, cuenta ahora con 41 pueblos indígenas que, por la medida chiquita, suman 100.000 personas; el Nordeste se convierte así en la segunda región geográfica con mayor población indígena.

Este panorama sociopolítico, con su destacada voluntariedad indígena, ha propiciado que quizá sea Brasil el país latino-iberoamericano en el que encontramos una mayor producción académica sobre el fenómeno de las nuevas identidades emergentes¹⁶. El tema

¹⁶ Más aún, tampoco ha escapado al escrutinio académico otro pueblo pseudo-indígena cual es el pueblo gitano (rom, romaní, cigano, zíngaro, etc.). Si a algunos puede resultarles insólita su presencia en Brasil, les recordaremos que también en otros países latinoamericanos; por ej.: en Colombia, donde el Protseso Organizatsiako le Rromane Narodosko Kolombiako (PROROM), desarrolla una tenue pero persistente actividad reivindicativa. Los *ciganos* brasileños pueden encontrarse en el inmenso arco que discurre desde el Nordeste hasta la antigua capital de Río de Janeiro e incluso al sur de ésta. Y ahora es muy fácil conseguir una documentación básica sobre este pueblo: basta localizar en internet algunas obras que allí han sido

preocupa al estamento antropológico hasta el punto que alguna autora aprovecha una disertación sobre unos conocidísimos indígenas —nada neos— para mostrar su alarma ante «un flujo de etnogénesis (que) invade los espacios de la política étnica con una fuerza mayor que la capacidad para enfrentarla» a la vez que se pronuncia sobre la fe puesta en los dictámenes de los antropólogos sobre si «¿son indios o no lo son? (...) Los antropólogos no son demiurgos ni tienen poderes mágicos de adivinación que sustituyan a una investigación de campo prolongada y siempre fatigosa». Con ello nos está dando la clave de la próxima acción indigenista (recurrir al único método seguro: la casuística etnográfica) pero, añade, tengamos presente que «los modelos actuales de investigación etnográfica ya no son suficientes para equiparnos en la producción del tipo de conocimiento que nos es solicitado (porque el tradicional método etnográfico no es capaz) de desenredar la complejidad de las metáforas retóricas y realidades políticas de la interetnicidad actual» (Ramos, 2004: 39-40).

Para empezar a discutir los diferentes métodos antropológicos a los que se ha recurrido, es de subrayar que nunca se ha interrumpido la investigación sobre los indígenas que ahora son *resistentes*. Aunque no siempre se les haya reconocido su condición de indígena, al menos se han registrado sus huellas socioeconómicas. Ello nos permite establecer secuencias temporales por lo que, a efectos metodológicos, quizá sea útil comparar las ópticas con las que Occidente ha observado a estas neoetnias. Centrándonos en los indíge-

publicadas. Por ejemplo: Rodrigo Corrêa Teixeira, 2000, *História dos Ciganos no Brasil*, Recife, 86 pp. (una historia desde que, en 1574, el gitano Joao Torres y su familia son «degredados para o Brasil» hasta hoy, cuando algunos desaprensivos —UNESCO incluida—, cifran su población entre 150.000 y 800.000 personas, cantidades todas que este autor rechaza pues sostiene que, por falta de investigaciones, nadie puede saber su número); Dimitri Fazito de Almeida Rezende, 2000, *Transnacionalismo e Etnicidade. A Construção Simbólica do Romanesthán (Nação Cigana)*, Belo Horizonte, 190 pp. sin anexos (cuyas palabras clave, amén de las comprendidas en el título, son «experiencia social, identidad y comunidad transnacional»); asimismo, Mardes Pereira da Silva y Frans Moneen han trabajado sobre los ciganos Calon de Natal y B. Peixoto Brandao, M. Corrêa dos Santos y M. Alves de Souza, sobre los del barrio Catumbí, en Río de Janeiro. Además, puede consultarse la página del Núcleo de Estudos Ciganos (Recife), www.dhnet.org.br/sos/ciganos/.

nas del Nordeste y en un lapso que abarca casi todo el siglo XX, esbozaremos un modelo de acopio de documentación a través de las citas de cuatro autores: Métraux (Tupinambás, 1928), Ott (estado de Bahía en general, 1944), CEDI (diálogo con la oficialidad, 1981) y Sampaio Silva (Pankarú, 1984).

Métraux, en su texto clásico del año 1928 sobre la religión de ese conjunto relativamente heterogéneo de pueblos que los occidentales llamamos *los tupinambás*, se guía por unos textos etnohistóricos renacentistas (Cardim, Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville, Léry, Staden) sobre los que deposita una confianza acrítica; pero su informante principal es el «cosmógrafo» Thevet (quien viajó a Brasil en 1550 y en 1555-1556); siguiendo estas fuentes, un novicio Métraux de 23 años, decide clasificar a los tupinambás como «totalmente extintos», atribuyéndoles como uno de sus rasgos sociales predominantes «que se combatiam encarniçadamente» (Métraux: XXXIII).

Para algún estudioso brasileño, en 1950 (22 años después), los tupinambás seguían *casi extintos*. Aclaremos ese «casi»: en tal fecha, la introducción a la —por lo demás, excelente—, edición brasileña del clásico de Métraux, Estevao Pinto declara que los tupinambás: «atualmente extintos ou mezclados... presentemente nao existen em estado de pureza» y continúa, citando a A. F. de Moura: «mas o seu cruzamento com o branco e com o africano deu em resultado (uma) população vigorosa e inteligente» (Pinto, en Métraux: XIX). Advirtamos que la población a la que se refiere Moura no es la hoy conocida como tupinambá propiamente dicha sino un conjunto heterogéneo de mestizos, mulatos, mamelucos, zambos y demás cruces tan amplio que significa muy poco en un país tan mestizado como Brasil.

Hacia 1944, Ott —investigador generalista de la cultura del estado de Bahía—, sigue sin ver activo —mezclado o puro— a ningún grupo, etnia o pueblo del complejo tupinambá. Y eso que, entre sus apuntes sobre la arqueología bahiana, incluye un mapa de ese estado en el que aparecen algunos yacimientos (Ott, 1944b: 73) necesariamente próximos a aldeas indígenas actuales. Su desconocimiento de los indígenas de hoy puede explicarse utilizando sus propias palabras: «essa criança grande, que é o índio» (*ibid.*: 44). El

problema de algunos paternalistas convictos y confesos es que los niños se les pierden en los parques.

En un trabajo casi simultáneo, Ott compara a los indígenas bahianos con los emigrantes portugueses: desaparecen —por «extinción» o por regreso al hogar patrio—, pero ambos dejan «impresos... o sinete de sua nacionalidade» (Ott, 1944a: 3). Para este autor, los indígenas bahianos se «extinguen» a finales del siglo XVI pero, después de reconocer en una larga revisión etnográfica que la ciencia indígena está presente en la cultura pesquera contemporánea bahiana, concluye que el pescador local es, sobre todo, *filho da África* pero «contudo... parece constituir o produto da coeficência do ameríndio e do europeu; entre os elementos culturais oriundos da África poucos conseguiram sobreviver na pescaria bahiana» (*ibid.*: 62). Insólito nos resulta que, al ser descargados en Bahía, los esclavos negros se dejaron olvidadas en los barcos sus culturas pero ahora no podemos discutir este tema.

Treinta y ocho años después, en 1982 y en los círculos indigenistas, observamos que comienza a hablarse de *critérios de indianidade*. Por aquel entonces, una FUNAI presidida por un coronel, se afanaba en implementar una política de «emancipação compulsória» del indígena —política de escandalosa contradicción— a la vez que investigaba cómo establecer para los *indíos* grados de *indianidade* y de *integração* —proyecto cuasipersonal del coronel Zanoni Hausen—. A este respecto, es ilustrativa la entrevista que mantuvieron los portavoces de los tinguí-botó de Feira Grande (estado Alagoas) con el citado coronel. Para comenzar, Hausen declara que él tiene «un octavo de sangre charrúa» y así continúa en todo su discurso, sin salir de la episteme biológica, hablando de mulatos, caboclos y cafusos, de porcentajes de sangre y, en definitiva, obviando las aproximaciones culturales y sociológicas (cf., CEDI, 1982: 81-84). En el clima político de la época dominaba una obsesión biologizante que bien podríamos tildar de racista.

Dos años después, una vez solventadas las peores secuelas de la dictadura militar, ya encontramos monografías específicamente dedicadas a los indígenas «resistentes», a los de ese Nordeste árido del que, según otros autores, habían desaparecido los indígenas. Por ej., las que O. Sampaio Silva —quien los visitó en 1975— dedi-

ca a los pankarú (o pankarurú) de Pernambuco. En ellas, no pone en duda la existencia de estos indígenas ni su autenticidad ni les tilda de *remanescentes* sino que se aplica a estudiar su economía dentro de un sistema interétnico. Pero en este orden de encadenamientos textuales que ahora nos ocupa, más relevante que las propias monografías es subrayar que este autor cita estudios de los años 1943 (C. Estevao) y 1950 (E. Pinto). Es decir, que no hay solución de continuidad en las investigaciones sobre los pankarú o, extrapolando, que siempre se mantuvo una atención, a veces sociologizante a veces antropológica —notorias o escondidas, sistemáticas o esporádicas, es ahora lo de menos—, sobre los «índios do Nordeste», lo cual tiene el primer mérito de haber esquivado el *pathos* de aquel tiempo, ahíto de noticias simultáneas que pronosticaban la desaparición inminente de todos los indígenas¹⁷.

Si damos otro salto temporal y nos ubicamos en el cambio de milenio, observamos que la producción académica sobre los «índios resistentes»¹⁸ se ha incrementado furiosamente —un ejemplo que

¹⁷ En mi archivo consta un minúsculo recorte de prensa que reza: «Indio extinto. Sao Luis. Os 200 índios Guajá, que habitam a regio pre-amazônica do Maranhao, estao condenados a completa extinçao no mais tardar em dois anos» (*Correo Brasiliense*, Brasília, 22.VII.1989). Es (era) muy frecuente encontrar predicciones sobre la supervivencia indígena bastante agoreras pero cada día es más difícil toparse con pronósticos tan categóricos. Por cierto, nueve años después se censaron 280 guajá (verdadero nombre, como todo pueblo guaraní: awá) y, desde entonces han seguido creciendo. Una de las consecuencias de la resistencia —o emergencia— indígena es que ahora son más frecuentes las «apariciones de indios» que las desapariciones anunciadas.

¹⁸ A título de selección más cibernética que bibliotecaria y, por supuesto, nada exhaustiva, tenemos, en texto completo y en la red, las siguientes obras centradas en el Nordeste —por orden cronológico—: Maria Hilda Baqueiro Paraiso, 1985, *Os Índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia* (no lo he encontrado en internet, pero fue publicado en *Revista de Antropología*, núms. 30/31/12, de 1987-1988-1989); Henyo Trindade Barreto Filho, 1994, *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau de caucaia, Ceará. Da etnogênese como processo social e luta simbólica*; José Mauricio Andion Arruti, 1995, *Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência como fenômeno histórico regional*, 55 pp.; Joao Pacheco de Oliveira, 1998, *Uma etnologia dos «índios misturados»? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*; Siloé Soares de Amorim, 2003, *Notas etnográficas: A construção da auto-imagem de povos indígenas ressurgidos. Os Tumbalalá, os Kalankó e os Karuazu, Kóiupanká e Catókin* (antropología audiovisual); Julie A. Cavignac, 2003,

quizá debería ser emulado por la *intelligentsia* del resto de los países latinoamericanos— y que, además: a) se ha afinado el examen crítico de las fuentes coloniales desterrando, de paso, los añejos tópicos sobre el belicismo amerindio —léase, *versus* Métraux—; b) el criterio biológico-racial deja de ser importante —*vs* E. Pinto y cf. CEDI—; c) los datos arqueológicos se relacionan con los antropológicos —*vs* Ott—; d) dedican más atención a los mecanismos de creación de identidad que a la etnografía pura y dura —cf. CEDI y Sampaio—.

En cuanto a la divulgación de las posiciones resistentes, destacaríamos la serie *Índios na visao dos Índios* (2001-2004), serie coordinada por el argentino Sebastián Gerlic y compuesta por siete pequeños libros, lujosamente ilustrados y editados, sobre las «nuevas» etnias del estado de Bahía. Por su importancia simbólica, mencionaríamos el volumen dedicado a los tupinambá (Comunidade Tupinambá, *op. cit.*)¹⁹. En el terreno del indigenismo propiamente

A etnicidade encoberta: «Índios» e «Negros» no Rio Grande do Norte (con una bibliografía en la que aparecen varios vínculos cibernéticos con otras obras conexas). Y los trabajos sobre los famosos tupinambá de Olivença (município de Ilhéus, Bahia) de Patrícia Navarro de Almeida Couto, 2003 y ss., en especial su tesina para la Univ. Federal de Bahía.

En general, es recomendable visitar asiduamente el portal del Instituto Socioambiental (www.socioambiental.org) pues en él encontraremos informaciones contrastadas y precisas sobre buena parte de los pueblos resistentes; en especial, sobre los atikum (2.743 personas), kariri-xocó (1.500), paiaçu (220), pankaru (84), pitaguarí (871), tapeba (2.491), tapuia (235), tingúí botó (288), tumbalalá (¿) y tupiniquim (1.386); estas cifras de población, siguen censos de los años 1997-1999 y deben ser entendidas como aproximativas —siempre demasiado bajas—.

Para la etnohistoria de la Bahía meridional, hoy asiento de resistentes, puede consultarse a B. J. Barickman, «*Tame Indians*», «*Wild Heathens*» and settlers in Southern Bahia in the late XVIII and early XIX Centuries, s/f. Para una visión esencialista y pseudo-literaria de esta problemática, si tienen curiosidad y tiempo, puede consultarse Cléonice Alexandre Le Bourgelat y Léo Dayan, 2005, *O Índio mundializado do Brasil sai da sua reserva local com a cabeça erguida e de forma sustentável*. Incluye algunos datos sobre Matto Grosso do Sul.

¹⁹ Como es bien sabido, los tupinambá constituyen uno de los más importantes puntos de referencia en el imaginario colectivo de la brasileñidad. Las pruebas de esta relevancia son innumerables, desde la literatura —el famoso «Tupí or not tupí» del «Manifiesto Antropófago» (1928) de Oswald de Andrade— hasta cualquier arte (la pintora contemporánea *Yara Tupinambá*). Pero también fuera de Brasil han dejado su huella —una impronta que no se limita a las famosas aventuras

dicho, destacaríamos que, en ese mismo Estado, trabaja una veteránísima organización, la *Associação Nacional de Apoio ao Índio*, Seção Bahia (ANAI, creada en 1979), editora desde 1984 del intermitente *Boletim Anai-Ba*; en 1996, cambió su nombre a *Associação Nacional de Ação Indigenista* (desde 2000, cf. www.anai.org.br) y hoy día languidece a pesar de que sus «patrocinados» son cada vez más numerosos. Porque, paradoja del indigenismo o como morir de éxito, al estar los resistentes alfabetizados y al haberse educado como civilizados —pobres, pero occidentales—, no necesitan tantos intermediarios, menos aún portavoces «blancos».

No obstante estos esfuerzos, todavía no está completo el censo de los pueblos resistentes; mal podría estarlo cuando su etnogénesis es un proceso abierto e inacabable que depende no sólo de factores políticos —el grado de tolerancia de la sociedad envolvente hacia estas nuevas identidades, el grado de presión urbanística o latifundiaría sobre el hábitat indígena— sino también de factores coyunturales —la voluntad de un líder, la oportunidad de una acción, un acontecimiento gozoso o catastrófico, etc.— y, en especial, de la cohesión que alcancen la memoria y la unidad étnica. Por todo ello, continuamente aparecen nuevos grupos resistentes o, reduciendo el fenómeno etnogenético a una dimensión individual, aparecen personas de las que se dice que «virou índio». Es curioso señalar que las narrativas de los encuentros entre los indigenistas y/o los antropólogos y estos indígenas, suelen ser estilísticamente líricas, quizá impregnadas de un sentimentalismo de fin de semana pero bienaventurado al fin. En estos casos, se presupone la condición indígena por lo que el gozo del descubrimiento no se alcanza en el momento del *contacto* sino cuando oyen «el nombre del pueblo indio» y el clímax llega cuando, de boca del indígena, se desgrana la narración etnohistórica que justifica ese nombre —estamos muy lejos de

de Hans Staden—; por lo que atañe a España, como mínimo habría que mencionar *La novela del indio tupinamba* (México, 1959), divertimento del pintor y escritor exiliado español Eugenio Fernández Granell, sátira surrealista o esperpéntica que ajusta cuentas con el gobierno del general Franco zahiriendo con excesiva misericordia (pero, desde luego, con toda justicia) a la laureada basura dizque intelectual (los Azorín, Dámaso, Menéndez Pidal) que glorificaba a aquel Régimen genocida «y que, a su vez, era condonada, cebada y pregonada por Él».

la épica *sertanista* de los *primeros contactos* con las «tribus selváticas», mostrencas, amenazadoras y, desde luego, innombrables—.

Además, quizá se precise más investigación sobre aquellos otros indígenas nada inéditos pero sí «intermitentemente aparecidos»: indígenas de lengua dudosa y difícil clasificación cuales los que se encuentran *misturados* con pueblos muy acreditados —por ej.: los saporá de Amajari y Taiano (estado de Roraima), pueblo mezclado con los makuxí y los wapixana que busca ahora su reconocimiento como pueblo independiente—, o los que han adoptado como lengua materna la que, en los años del primer «choque civilizatorio», fue una jerga inventada por el Poder colonial «por ej.: los yeral, los que hablan la *lingoa geral*, en el estado Amazonas».

Y, mientras tanto, los indígenas resistentes, ¿qué dicen? Pues, a veces, dicen sentencias harto inteligibles: «O Estado/Gera conflitos/Corrompe/Fragmenta nosso Povo/Desenvolve políticas de assistencialismo/Expede Decretos favorecendo latifundiários/Nao cumpre as leis estabelecidas pela Constitução» (manifiesto «Por un Mundo mais Humano», Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, APOINME, portavoz Yakuy Tupinambá, abril de 2006). Ítem más, podríamos afirmar que, al igual que ocurre en el resto del hemisferio, los resistentes brasileños son asiduos activistas en toda conferencia indígena-indigenista que se precie amén de encontrarse en pleno proceso de autoorganización. Por ello, incluso en un estado como Minas Gerais en el que apenas se sospechaba la presencia indígena, los resistentes se han organizado; así, en el Conselho Indígena de Minas Gerais (cuya primera asamblea se celebró en mayo del año 2003), se integran los pueblos araná, caxixó, krenak, maxakali, pataxó, pankararu, xacriabá y xukuru-kariri.

Aunque es lo más habitual, no todos los nuevos indígenas resistentes plantean reivindicaciones territoriales; la variedad es enorme, desde la disputa sobre el folclore hasta una supuesta guerra filosófica entre Oriente y Occidente en la que huelga añadir qué partido toman los indígenas —yndios, de Catay y cipangueses al fin—. Por ejemplo: Eliane Potiguara, alma mater de la organización Grumin, con asidua presencia en la red (cfr. www.elianepotiguara.org.br), es activa tanto en la ONU como en los círculos feministas... y en los li-

terarios —la multidisciplinariedad, antes llamada humanismo, hace tiempo que llegó a las organizaciones indígenas—. Pero esta página web/organización/personaje, prolífica en consideraciones filosófico-literarias que rozan peligrosamente la moda irracionalista, sin embargo no suele proporcionar informaciones —ni opiniones siquiera— sobre problemas político-territoriales.

Precisamente, los problemas de la tenencia de la tierra potiguara son un buen ejemplo de la variedad interna del mundo resistente así como de los conflictos reales entre indígenas resistentes y potentados locales. Y van más allá de la consabida disputa por tierras rurales puesto que, en ocasiones, la recuperación del territorio indígena potiguara incluye denunciar la usurpación de tierras indígenas que ahora son parcelas urbanas (cf. *supra*, casos sutiaba, muisca y pijao). A este respecto, un antropólogo brasileño consultado para informar sobre ese tema específico, nos informa de un caso en el que se excluía de la demarcación de «tierra indígena» un área estratégica a la que se la negaba la ocupación tradicional indígena simplemente porque se la reservaba para la «futura expansión de la ciudad de Marcação». Para este autor, «Infelizmente a legislação indigenista no Brasil está pautada por modelos de área indígena distantes das situações —que nao existem só no nordeste— em que conviven nas suas proximidades ou infiltrados nela núcleos urbanos nos quais residen muitas famílias indígenas». Ello podría abocarnos a una notoria divergencia interdisciplinar entre la antropología y la jurisprudencia: que se expidan laudos arbitrales «técnicamente perfeitos, mas talvez antropológicamente empobrecidos (con informes de identificación inmobiliaria) emperrados no constante vaivém dos pareceres sobre as minúcias técnicas nao atendidas» (Clemente Peres, [2002]; sobre un tema conexo, el turismo étnico a costa de los Potiguara y sobre su incidencia en las fiestas locales y en las artesanías, cf. Glebson Vieira, [2003]).

Es decir, que para un antropólogo, los tecnicismos legalistas son *minúcias*: probablemente, el mismo término que los jurisperitos podrían aplicar a los tecnicismos antropológicos. Pero, yendo a lo práctico e institucional: la presencia de indígenas en las ciudades —no sólo nicaragüenses y brasileñas sino mundiales—, nos enseña la necesidad de añadir urbanistas, municipalistas, sociólogos, psicó-

logos, logistas y peritos inmobiliarios a la ya larga lista de profesionales necesarios en la nómina de cualquier institución indigenista. Dicho de otra manera: no podemos confiar sólo en los antropólogos de antaño; se impone la multidisciplinariedad. Hemos de revisar las literaturas de los cronistas —que nos responderán a preguntas estilo: «Estos etnónimos arcaizantes, ¿significarán etnias singulares o bien debemos entenderlos como subdivisiones intraétnicas?»—; de los historiadores —aquella rebelión, ¿fue mestiza o indígena?—; demógrafos —¿hubo cambios drásticos en la pirámide etaria?—; ecólogos —¿disminuyó el uso de leña?— y, desde luego, no olvidar a los urbanistas porque en las ciudades estaban y están los indígenas modernos.

Enfrentado a este horizonte de renacimientos indígenas²⁰ acompañados de guerra permanente por la tierra, de avance no menos bélico de la frontera agrícola (según la Campaña «Na Floresta Tem Direitos: Justiça Ambiental na Amazônia», hay 675 «focos de conflicto» sólo en Amazonas; prensa del 4 de julio de 2006), de hipercapitalismo con teología de la liberación, de indígenas cuasidesconocidos, analfabetos y monolingües que votan en urnas electrónicas, ¿qué hace el indigenismo oficial, léase la presupuestariamente exangüe FUNAI?: amén de otras acciones más sustanciosas —y también más discutidas cual pudiera ser, en 2006, declarar oficiosamente por boca de su Presidente que los indígenas están «sobrevalora-

²⁰ En estas fechas —mediados de 2006—, los resistentes más asiduos de los medios alternativos e indigenistas pudieran ser los tupinikim («grupo de los tupinambá») y una rama de los guaraní (ambos, estado de Espírito Santo), en candelero actual por su lucha contra Aracruz Celulose, una pelea comenzada en 1979, cuando estos indígenas ocuparon uno de los últimos reductos de la *Mata Atlántica* que estaba siendo talada por esta misma empresa —entonces llamada A. Florestal—.

Opinamos que sus antecesores inmediatos en las noticias indigenistas, fueron los pataxó (estado de Paraíba), brevemente famosos por su oposición a que los festejos del V Centenario del «descubrimiento de Brasil» (año 2000) se desarrollaran en el territorio del que, no hace tanto tiempo, habían sido expulsados. La creación de un polo de desarrollo turístico amenizado por un Parque Nacional del Descubrimiento, fue la gota que colmaba el vaso de la paciencia indígena. El pueblo pataxó comprobó, por enésima vez, que los espacios —naturales o culturales— a los que el Estado decide regalar un gran valor añadido —el otro IVA—, se protegen desprotegiendo y, más aún, violando los derechos de sus legítimos propietarios. Dicho en castellano viejo, el Poder «desnuda un santo para vestir a otro».

dos»—, crear otro organismo dentro de la FUNAI, su *Conselho Indigenista* cuyo reglamento (23 de noviembre de 2002) prevé que se podrá invitar a representantes de organizaciones indígenas (art. 5) e incluso invitar para cada reunión a otros dos indígenas *ad hoc* (art. 5, párrafo único). Invitar a quienes deberían ser los convocantes... La mecánica interna —sería excesivo llamarla «lógica interna»— de esta institución estatal tiende a la reproducción de lo superfluo como medio idóneo para evitar acometer lo necesario. Como es habitual, la meta es crear oficinas que dificulten el discorrir de otras oficinas; la meta es lograr el mínimo movimiento con el máximo rozamiento. En otras palabras, el Estado se manifiesta en toda su esplendorosa inopia antisinérgica.

CONCLUSIÓN

Una vez derrotado el enemigo, el imaginario colectivo de Occidente se deleita en una proteica ceremonia de lamentaciones —por los daños colaterales y por los centrales—, peticiones de perdón —por incomprendible que resulte, para víctimas y verdugos— y agudeza —para expoliar la ciencia ajena—. *Quid de victis faciamus?*, ¿qué hacemos con los vencidos?: incorporarlos al panteón occidental. La selva ha muerto, Disney resucitará al león. El indio ha muerto, un nuevo indigenismo lo resucitará. A neoindío, neoindigenismo. Un neoindigenismo con urbanistas, municipalistas, cooperantes... y paleógrafos para transcribir los legajos de los viejos imperios (cf. *supra*, casos sutiaba, muisca, pijao y potiguara).

Ello es popularmente posible porque el imaginario occidental ha cambiado desde las últimas conquistas masivas a sangre y fuego —ahora las sigue habiendo pero en otras dosis—. El cambio es tan profundo que se percibe incluso cuando Occidente fantasea sobre sus propios antecesores, sobre esos hombres-de-las-cavernas que fungen como antepasados universales —no sólo africanos—. En los años cincuenta la imagen del casamiento cavernícola era la del garrotazo y arrastre por los cabellos de la novia; ahora, la paleontología popular cree —de creer, de tener fe—, en la «hipótesis de la

abuela», en que mandaban las mujeres y en que aquellas hordas eran igualitarias. Manes del feminismo y de la corrección política. Si nuestros antepasados fueron así de angelicales, no menos edénicos han de ser sus descendientes más directos que, esta vez, no somos los occidentales pues estamos demasiado evolucionados para que se nos aproximen siquiera, sino que son los indígenas actuales. Gracias a estos deliquios, los homínidos pasan a ser protoindígenas —eso sí, nuevos indígenas sin pelos y sin uñas y, a ser posible, alfabetizados—.

Los indígenas resistentes aportan su granito de arena a la general mudanza del imaginario occidental destruyendo su fatídica imagen de rústicos arcaizantes y sustituyéndola por la de innovadores urbanitas cibernéticos. Los pueblos indígenas ya no son conservadores a ultranza, Modernidad *dixit*. En realidad, alguna parte de los pueblos indígenas fue conservadora —y lo sigue siendo— por lo que debemos preguntarnos, ¿qué porción de los pueblos resistentes es conservadora? Y, de existir esa porción, ¿es conservadora de la integración o de la emancipación? Obviamente, estamos partiendo de suponer subdivisiones dentro de los pueblos resistentes... y dentro de los antiguos, clásicos o etnografiados recientemente. Quede el tema para futuras pesquisas.

Por lo demás, en el imaginario actual están impresas las imágenes de renacimientos étnicos —o similares— inmediatamente anteriores. Todos recuerdan que los negros de los EE UU hicieron Liberia y algunos de ellos hasta creen que el *dark continent* se abrirá para alumbrar sus *Raíces*. Asimismo, es de sobra conocido que algunos pueblos amerindios, supuestamente incontaminados desde siempre, en realidad nacieron en tiempos históricos —garífunas, miskitos, seminolas y un largo etcétera—; además, es un lugar común afirmar que los indígenas actuales han incorporado a su cultura mucho de la cultura invasora —el sincretismo es el pan nuestro de cada día—. Ergo, si los amerindios siguen naciendo desde hace cinco siglos, lo verdaderamente extraño sería que no renacieran ahora. Y puesto que el dictum «la historia se repite» goza de gran predicamento en Occidente, el sendero está doblemente iluminado para el retorno de los (ex) brujos de la raza co-briza.

El imaginario ayuda pero las fuerzas vivas, de ayudar, ayudan bastante más —y no digamos qué ocurre si se oponen—. ¿Es el neoindigenismo una fuerza viva? Pues sí que lo es pero, ¿cuán viva es? No sabríamos responder así que, arrebuados en este horizonte de igualitarismo paleontológico nos limitaremos a preguntarnos si es posible que los neoamerindios superen la pérdida de su territorio y de buena parte de su cultura, recuperen espacios públicos —físicos y simbólicos— y restauren sus identidades. ¿Es posible un renacimiento amerindio? Así formulada por enésima vez, no sabríamos contestar a esta pregunta pero sí sabemos que de poco sirven los paralelos que se han utilizado hasta la fecha, en especial el de los pueblos sin territorio —gitanos, judíos de antaño²¹ y palestinos de aho-

²¹ La comparación con el pueblo judío es especialmente engañosa. A primera vista, judíos de antaño e hipotéticos amerindios futuros se parecerían en que ninguno tuvo/tendrá territorio. Y también se parecerían en que ambos se desenvuelven protegidos por una fortísima red de parentesco acompañada por un etnocentrismo más escandaloso en un caso que en otro —esto es, los judíos superaron a los amerindios en la praxis de una egolatría social propia tan hipertrofiada como su complementario, el vilipendio del Otro—. Pero en ambos casos, la voluntariedad del imaginario alcanza cotas decisivas. Por ej.: internet ha proporcionado a unos isleños caribeños la posibilidad de incorporarse a un imaginario taíno —precolombino— mientras que el judío cultiva el imaginario de víctima ofendida y humillada «desde los cautiverios en Babilonia». Es decir, estamos ante dos constructos ideales absolutamente voluntarios.

Pero, ciertamente, el peligro de desaparición ha existido y existe: algunos pueblos amerindios corren el riesgo de desaparecer e igual ocurrió con los judíos del siglo XIX, máxime cuando la identidad judía ya estaba saturada de arbitrariedades —puede leerse, de voluntarismos—; así venía sucediendo desde antes del Medioevo europeo: «todo askenazí en definitiva sería un goim eslavo o tártaro convertido al judaísmo entre los siglos VI al X por influencia de las hordas khazars, haciendo del rubio o pelirrojo centroeuropeo algo muy alejado del verdadero judío “original” de probable tez oscura y de rasgos más bien sefardíes, por no decir arabizados» (Criscaut, 2002), o sea, que, en el siglo XIX, la identidad judía llevaba más de un milenio tensando el arco de la imaginación. ¿Demasiada tensión?: en efecto. Sin embargo, ocurrió que, como es Su costumbre, El Diablo acudió presuroso para salvar a Los Hijos de Dios. Según autores nada extremistas como H. Arendt y C. Weizmann, sin el antisemitismo que afloró en el *affaire Dreyfus* y, por supuesto, sin el nazismo, es probable que la identidad judía se hubiera disuelto en el siglo XIX; por su parte, Auschwitz supuso un rito de paso: la recuperación del honor perdido —confusión entre riqueza material, vida y honor—, trámite necesario para acceder a la mayoría de edad; traducido a la jerga de los delirios colectivos, la caución para reproducir en los palestinos la ordalía sufrida por los judíos pobres —bien entendido: no por los judíos ricos—.

ra—. Por otra parte, es evidente que muchas colectividades lo están intentando. La nómina de los pueblos neoiñgenas no cesa de crecer así como la de sus instituciones (ex) desaparecidas; especial atención merecen los nuevos/viejos consejos de ancianos —insólito resurgir en esta época de juvelatría— y los municipios autónomos o de indios, con su poder asambleario —relativamente equivalente al *cabildo abierto* español—.

Al igual que toda actividad social, el indigenismo es multifacético; en estas notas hemos tenido presente que el indigenismo actual engloba desde burócratas cuyo interés por la suerte cotidiana de los iñgenas es fruto del capricho cuando no del cálculo hasta ilus-

El sionismo se pretende heredero del *pueblo judío* pero «no hay un hecho nacional judío (sino) un hecho nacional israelí» (Georges Friedmann). Con lo cual volvemos a la pseudoantinomía etnia/nación, capítulo que —recordemos—, nos advertía que hay un abismo entre ambas realidades político-identitarias. Además, la artificiosidad de estos constructos ideológicos subyacentes y radicales al nacimiento de Israel se comprueba por un método caro a la antropología: la (extrema) juventud de sus mitos. Ejemplo: uno de sus actuales mitos fundamentales, el mito de la «heroica resistencia de Masada», apareció en los años veinte —la Numancia/Fort El Alamo israelí, no es mencionada en ningún texto tradicional judío; sólo aparece en una brevísima alusión de Josefo, historiador romano—. Parafraseando a Sartre, podríamos afirmar que Hitler y sus antepasados ideológicos fueron los principales constructores del estado de Israel —por cierto, el terror sionista, uno de los más crueles y premeditados terrores de la actualidad, es la continuación ideológica y técnica del terror nazi o, dicho de otro modo, al terror semiclandestino le ha sucedido en la era de la publicidad el terror como amenaza pública y como espectáculo—.

Concluyendo: el paralelo entre el caso judío/sionista/israelí y el caso iñgena amerindio se reduce a que en ambos casos ha habido genocidio. Pero, mientras que los primeros tienen a los supervivientes en el Poder y han pasado de «judíos errantes» a «colonos israelíes» (convirtiéndose ellos mismos en genocidas, manipulando falazmente su propio genocidio —el de los pobres, traicionándolo—, saqueando tierra ajena con la anuencia de las potencias imperiales, tergiversando el socialismo de los primeros «sionistas» y despreciando al proletariado europeo que hizo posible las primeras inmigraciones a Palestina —en definitiva, han desvalijado a sus progenitores, las izquierdas políticas europeas—), los segundos han hecho el camino inverso: tienen menos supervivientes y ninguno en el Poder, han sido asesinados y expoliados sistemática y radicalmente —y en sus mismas líneas de parentesco—, no han conseguido el apoyo de las izquierdas y, en consecuencia, hasta su supervivencia como pueblos diferenciados está en entredicho. Es decir: esta comparación nos enseña que el genocidio por sí solo —sin una pizca de Poder— no basta para desencadenar en Occidente una respuesta humanitaria.

tres pensadores y abnegados juristas o antropólogos. Engloba desde preciosos análisis de los choques culturales hasta titubeos sobre datos tan elementales como el número de indígenas²². Incluso engloba indígenas que, pudiendo desentzarse, han escogido continuar dentro de sus pueblos. Pese a tanta voluntad —buena y mala—, el indigenismo no se abandona al arbitrio ni al azar sino que reconoce su deber de elegir y de anticipar. Elegir la mejor utilización de los siempre menguados recursos significa ahora decidir quiénes son indígenas. El tema es espinoso pero la única manera de que deje de serlo es abordándolo; para empezar, retrocedamos hasta los censos de población indígena de los años ochenta y noventa, cuando, para encasillar al censado como indígena se abandonaron los viejos criterios lingüísticos —«¿hablaba su abuela materna una lengua indígena?»—, de permanencia, de integración local, de parentesco, etc. adoptando la autoidentificación étnica como el mejor criterio posible de «indianidad». Si hoy se mantiene aquel criterio —útil o inútil, no hace ahora al caso—, no cabe duda de que los indígenas se multiplicarán insospechadamente. Pero si, forzados a priorizar —es decir, economizar—, los organismos indigenistas no permiten la proliferación de las autoadscripciones indígenas, ¿qué instrumento metodológico utilizaremos para definir las nuevas etnicidades?; cuando ya no son eficaces las respetadas nociones que definieron al indígena en los foros internacionales, ¿habremos de sustituirlas, hibernarlas, reformarlas, abandonarlas definitivamente? Por ahora, no tenemos mejor respuesta que la apuntada parágrafos atrás: hemos de recurrir a la casuística etnográfica. Caso por caso, habrá que decidir —y, desde luego, pedir perdón por la manifiesta veleidad de reconocer ayer la autoidentificación étnica y rechazarla hoy—.

²² «Las cifras globales (de población indígena) son adoptadas como válidas por provenir de organismos internacionales, sin un examen crítico de los propios países incluidos en los cuadros demográficos. En todo caso, estos “cálculos”, “estimaciones” o “magnitudes aproximadas”, muestran: las limitaciones conceptuales e instrumentales de censos, encuestas y muestreos, la heterogeneidad que resulta de la falta de consenso entre los países para aplicar categorías comunes, los diversos y numerosos mecanismos de exclusión y, sobre todo, la necesidad de su corrección» (Programa...: 7).

Visto desde esa espinosa obligación de escoger, debemos subrayar que los problemas aquí glosados —distinguir entre etnia y nación, y entre etnia y neotnia—, son problemas secundarios si los comparamos con las calamidades que afectan a los «antiguos» pueblos indígenas —enfermedades de pobres, avance de las invasiones agrícola y otras, marginación clásica y caridad moderna—. Son estas calamidades las que deben seguir siendo la prioridad de las acciones indigenistas. En casos urgentes, denunciar que entre etnia y nación puede llegar a haber antinomia o que la autoidentificación es un criterio dudoso, no es lo más perentorio —mientras que los problemas de los indígenas siempre son acuciantes—.

Por otra parte, nacionalistas o nacionales e indígenas o resistentes, comparten un rasgo: la voluntariedad de sus constructos identitarios. De acuerdo. Pero vivimos una época en la que las *intelligentsias*, las imperiales y las subordinadas, están convenciendo al imaginario popular de que las naciones y las «nuevas» etnias existen *casi* exclusivamente por la voluntad de sus miembros. ¿Cuánto *casi*?: de entrada hemos admitido que la voluntad existe e incluso podríamos llegar a admitir que estos constructos étnico/nacionales tienen algo no sólo de artificiales sino hasta de artificiosos. Pero no concedemos nada más a los paladines del deseo colectivo. En aquella misma línea de anuencia, también podemos admitir —con reparos— que «las identidades son ante todo sociopolíticas. Son culturales solamente de modo secundario» (Boccaro, 2001: 1c). Pero no concedemos nada más a los paladines politólogos.

No concedemos más porque entendemos que la voluntad existe... pero la tierra y la historia, también. Las etnias y las naciones existen por algo más que por el mero proyecto de sus miembros; existen desde antes que nacieran sus individuos vivos. La lengua se inventa pero tan lentamente que podríamos darla por natural. La historia se inventa muchísimo más pero, por mucho que la mitologizemos y que la tergiversemos, no cambiarán las relaciones de dominación. El territorio, la comarca, la tierra antropizada con mejor o peor gusto, el clima, todos ellos son factores bastante independientes del designio humano. Por tanto, ya que la ideología dominante insiste en el artificio de algunas identidades colectivas, nosotros insistimos aquí en que no podemos olvidar los factores dados.

Para la oficialidad, el vaso de las identidades colectivas —viejas y nuevas— está medio vacío de «realidad»; de acuerdo —aunque no sabemos qué entiende el saber ungido por «realidad»—. Pero también está medio lleno.

La discusión, entonces, se centra en dónde ubicar el fiel de la balanza entre lo planeado y lo preexistente. El indigenismo actual tiene que estar preparado para, en lo que concierne a los indígenas —dejemos los nacionalistas para sus especialistas—, afrontar el reto de desemparejar cotidianamente el trigo de la paja, el designio indigenizante del escenario ancestral.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (2005), *Under Three Flags. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, Londres y Nueva York, Verso, 255 pp.
- Baumann, Robert F., Yates, Lawrence A. y Washington, Versalle F. (2004), «*My Clan Against the World*». *US and Coalition Forces in Somalia, 1992-1994*, Kansas, EE UU, Combat Studies Institute Press, Fort Leavenworth, 219 pp.
- Boccaro, Guillaume (2001), «Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, núm. 1 (disponible desde febrero de 2005 en <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>).
- CEDI (Centro Ecuménico de Documentação e Informação) (1982), *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil/1981*, Sao Paulo, CEDI, 94 pp.
- Clemente Peres, Sidnei (2002), *A identificação da T. I. Potiguara de Monte-Mor e as conseqüências (im)previstas do Decreto 1755/96*, en www.unb.br/ics/geri/Textos/Sidnei.htm (consultado el 14.07.2005).
- Comunidade Tupinambá (2003), *Tupinambá*, serie «Índios na visao dos índios», Bahía, Brasil, Governo da Bahia, Salvador.
- Criscaut, Andrés (2002), «La construcción de la identidad israelí: génesis, problemática y contradicciones», *La Insignia*, noviembre, en: http://lainsignia.org/2002/noviembre/int_048.htm (consultado el 14.07.2005).
- Glebson Vieira, José (2003), *O «eu» e «outro»: O turismo étnico no grupo indígena Potyguara da Paraíba —Nordeste brasileiro*, en: www.naya.org.ar/turismo/congreso2003/ponencias/Jose_Glebson_Vieira.htm.
- Golding, William [1955] (1969), *Los herederos*, Madrid, Aguilar [ed. orig., *The Inheritors*].

- Métraux, Alfred [1928] (1979), *A religião dos tupinambás*, Sao Paulo, Ed. Nacional, col. Brasileira.
- Ott, C. F. (1944a), «Os elementos culturais da pescaria bahiana», *Boletim do Museu Nacional*, núm. 4, 30 de octubre, Río de Janeiro, 67 pp.
- (1944b), «Contribuição a arqueología bahiana», *Boletim do Museu Nacional*, núm. 5, 20 de noviembre, Río de Janeiro, 73 pp.
- Programa Universitario México Nación Multicultural/UNAM (2006), *Pacto del Pedregal; Informe de evaluación del primer decenio internacional de los pueblos indígenas del mundo, 1995-2004. Resumen Ejecutivo*, México, mayo, 61 pp.
- Ramos, Alcida Rita (2004), «Los yanomami en el corazón de las tinieblas blancas», *Relaciones*, núm. 98, vol. XXV, pp. 19-47 (disponible en internet) [Es traducción de «Os yanomami no coração das trevas brancas», *Série Antropologia*, núm. 350, Brasília, 2004, 19 pp (disponible en internet)].
- Ribeiro, Darcy (1971), *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 419 pp.
- Rizo, Mario (1999), *Identidad y derecho: Los títulos reales del pueblo de su-tiaba*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 291 pp.
- Sampaio Silva, Orlando (1984), «Outras dimensoes dos Pankarú, de Pernambuco», *Anais do Museu de Antropologia da UFSC* (Universidade Federal de Santa Catarina), año XV, núm. 16, diciembre, pp. 3-23, Florianópolis, Brasil.
- Simmons, Anna (2003), «Intervention in Failed States: What the Military Can and Can't Do», *National Strategy Forum Review*, primavera, Chicago, EE UU.
- Szayna, Thomas S. (ed.) (2000), *Identifying Potential Ethnic Conflict: Application of a Process Model*, Rand Co., s/1, 329 pp.

3. CIUDADANÍA SOCIAL, DEMANDAS ÉTNICAS, DERECHOS HUMANOS Y PARADOJAS NEOLIBERALES: UN ESTUDIO DE CASO EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO

GUILLERMO DE LA PEÑA *

Definida como el ejercicio de un conjunto de derechos al bienestar, que la sociedad y el Estado (en su representación) otorgan a toda persona para garantizar su dignidad, la *ciudadanía social* se ha convertido en un componente clave de la democracia moderna (Marshall, 1964)¹. Su aceptación fue la consecuencia de un largo y difícil proceso. Como lo ha mostrado Bryan Turner (1990), el reconocimiento formal de este tipo de ciudadanía no ha resultado simplemente de la benevolencia de los legisladores ilustrados, sino más bien de las luchas de organizaciones y partidos que, en diferentes momentos históricos, han representado los intereses de las clases menos favorecidas. Por ello, la ciudadanía social ha implicado el surgimiento y consolidación de identidades de clase, vis-à-vis un Estado que lleva a cabo ciertas *políticas sociales*. En los últimos treinta años, en muchos países del mundo, incluidos los de América Latina, una nueva lucha se ha hecho presente: la lucha por el derecho a las diferencias culturales y a las identidades étnicas, entendidas estas últimas como distintas de las identidades nacionales proclamadas de manera oficial por los Estados. Aparece así la noción de *ciudadanía cultural* (Kymlicka, 1996; Pakulski, 1997; Rosaldo,

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Guadalajara).

¹ Es conocida la división tripartita de la ciudadanía que propone T. H. Marshall, correspondiente a tres tipos de derechos: *cívicos* (los que se refieren a las libertades individuales), *políticos* (los que se refieren a la participación en las decisiones públicas) y *sociales*.

1997), o *ciudadanía étnica* (De la Peña, 1995 y 1999), cuya búsqueda también implica la reconfiguración de los propios sujetos étnicos en el contexto de sus relaciones con el Estado (Sieder y Witchell, en prensa). En este trabajo, intentaré explorar algunos aspectos de la relación entre ambos tipos de ciudadanía —y ambos tipos de procesos de formación de identidades— para el caso de México.

Presentaré en primer lugar una breve reseña de la historia de las políticas sociales y culturales que el Estado mexicano ha destinado a los indígenas. Luego, la segunda parte del trabajo descansa en datos etnográficos recogidos en la Sierra Huichola (en el norte de Jalisco) acerca de un enfrentamiento relativamente previsible entre «indígenas tradicionales» e «indígenas evangélicos», donde se ponen de manifiesto concepciones encontradas sobre diversos tipos de derechos. Estos datos se articulan según el método del análisis situacional, que se enfoca en una secuencia particular de interacción (y a veces confrontación) dentro de un escenario definido, con el propósito de entender tanto las motivaciones de los actores como sobre todo las formas en que se manejan las relaciones de poder y los condicionamientos sociales y culturales en un espacio y un periodo de tiempo específicos (Van Velsen, 1967; Garbett, 1970). Tal método resulta sobre todo pertinente cuando no se trata de caracterizar una morfología social ideal, sino de entender las contradicciones entre marcos normativos rivales y las discrepancias entre las normas y sus interpretaciones (Gluckman, 1958; Mitchell, 1983). En tercer lugar, trataré de situar el análisis en el contexto más amplio de la historia cambiante de las identidades públicas y de las discusiones recientes sobre las implicaciones políticas y jurídicas del multiculturalismo y la pluriétnicidad. Al respecto, adelanto que no me convencen los enfoques esencialistas que destacan «el choque entre civilizaciones» (la «occidental» *versus* la «indígena») (Huntington, 1996). Más bien, prefiero entender el proceso de negociación y reajuste entre actores que manejan símbolos y defienden valores culturales diversos en contextos de dominación y resistencia (cfr. Ong, 1999).

I. DE LA IDENTIDAD EN TRANSICIÓN A LA IDENTIDAD AMBIGUA

Con frecuencia, las políticas sociales del Estado mexicano postrevolucionario han sido caracterizadas como populistas y corporativistas, por cuanto se han dirigido hacia grupos establecidos y controlados verticalmente por un partido oficial (llamado Partido Revolucionario Institucional [PRI] desde 1948), que además ha utilizado a tales grupos como espacios propicios para la generación de redes clientelistas (De la Peña, 1986; Cordera Campos, 1995; Cordera Campos y González Tiburcio, 2000)². Las políticas agraristas, por ejemplo, que otorgaban tierra a los campesinos para garantizar su subsistencia, implicaban la constitución de grupos de ejidatarios y comuneros orgánicamente vinculados tanto al gobierno federal como al sector rural del partido gobernante³. Estos ejidatarios y comuneros asumían no una identidad de clase campesina a secas, sino una identidad de «campesinos revolucionarios». De manera similar, las escuelas públicas han operado en el contexto de la hegemonía del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (igualmente vinculado al PRI) y del manejo político de las asociaciones de pa-

² Suele distinguirse en el mundo llamado occidental entre tres tipos (ideales) de políticas sociales: las liberales, que apoyan la capacitación de los individuos para competir exitosamente en el mercado; las socialdemócratas, que buscan crear condiciones universales de bienestar mediante la operación de instituciones públicas (educativas, de salud, de promoción de la vivienda, de seguro de desempleo, etc.); y las corporativistas, que se dirigen a segmentos sociales definidos desde arriba (Esping-Andersen, 1990; Roberts, 1998). Se podría añadir también el tipo «neoliberal» (o «postliberal»), que acepta que ciertos individuos nunca van a ser competitivos y simplemente los «compensa» para que no se mueran de hambre. Por supuesto, en ninguno de estos casos se asume que el Estado es el único proveedor de bienestar: se espera siempre que otras instituciones sociales —particularmente la familia y la comunidad local— jueguen un papel relevante, aunque en las políticas socialdemócratas haya una mayor aceptación de la responsabilidad estatal.

³ Los ejidatarios son miembros de un ejido: una corporación creada *ad hoc* que recibe una extensión de tierra dotada por el Estado, mientras que los comuneros pertenecen a una comunidad agraria preexistente (un eufemismo para designar a una comunidad indígena) a la que el Estado restituye la tierra que históricamente le pertenecía.

dres de familia (Street, 1990). Y así pueden multiplicarse los ejemplos. Había, sin embargo, un tipo de política social *sui generis*: la política indigenista. El indigenismo no sólo pretendía procurar bienestar colectivo en regiones particularmente pobres y marginadas, sino que además buscaba desencadenar procesos de «aculturación» que convirtieran a los grupos clasificados como indígenas en ciudadanos portadores de la «cultura nacional» mestiza. La nueva identidad negociada no era simplemente de «campesinos o trabajadores revolucionarios» sino también de «indígenas en transición a la mexicanidad» (que en un futuro los llevaría a una «mexicanidad plena») (Aguirre Beltrán, 1958). En principio, las instituciones indigenistas aceptaban asumir muchas de las responsabilidades familiares y comunitarias, puesto que intentaban transformar radicalmente el modelo de socialización de los niños y jóvenes.

Fundado en 1948, el Instituto Nacional Indigenista (INI) concentró las actividades estatales hacia los indígenas y fue creando centros coordinadores en zonas estratégicas, cuya función era realizar investigación social (se suponía que una buena parte de sus empleados debían ser antropólogos o científicos sociales), formular diagnósticos regionales, convocar a las agencias estatales de desarrollo y bienestar (organismos ministeriales de reforma agraria, educación, salud, extensión agrícola, comunicaciones, etc.) y coordinar sus actividades de tal manera que se adaptaran a las características específicas de la población a su cargo (Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega, 1954). En materia educativa, por ejemplo, el INI insistía en la necesidad de establecer programas especiales de alfabetización y castellanización, así como de fundar internados («escuelas-albergues») para niños indígenas, de donde seleccionaba a jóvenes inteligentes para entrenarlos como maestros bilingües y promotores culturales. Explícitamente, los internados separaban a los alumnos de la influencia familiar, para volver supuestamente más efectiva su conversión en «mexicanos». En términos políticos, el INI alentaba la desaparición de las autoridades tradicionales y la participación en la política municipal y en las organizaciones sectoriales del PRI (Aguirre Beltrán, 1953).

A pesar de que su crecimiento institucional era lento, su presupuesto limitado y su capacidad de convocatoria no siempre eficaz,

el INI logró una importante legitimidad al operar en el contexto de las políticas sociales de un Estado en expansión y al promover proyectos productivos relativamente exitosos⁴. Sin embargo, durante la década de 1970 el INI recibió fuertes críticas de los universitarios e intelectuales de izquierda y de sus propios cuadros —los jóvenes indígenas formados como promotores culturales— que lo acusaban de burocratismo y represión cultural, y sobre todo de su fracaso en detener la extrema explotación y abusos sufridos en muchos lugares por los indios (véanse Bonfil *et al.*, 1970; Pozas Arciniega, 1976)⁵. En 1974, el Congreso Indígena reunido en San Cristóbal para conmemorar a Fray Bartolomé de las Casas se convirtió en el primer escenario público de tales críticas, que luego continuaron en otros congresos similares (Morales Bermúdez, 1992; De la Peña, 1995). El Gobierno reaccionó multiplicando el presupuesto del INI y el número de centros coordinadores (pasaban de 100 en 1980), lo cual hizo que a las acusaciones de burocratismo se añadieran las de despilfarro y corrupción. Por otra parte, algunos funcionarios del INI y de otras dependencias gubernamentales promovieron la discusión sobre el futuro del indigenismo e incluso auspiciaron congresos indígenas y dieron voz a las emergentes organizaciones étnicas que demandaban respeto a las instituciones y a la cultura indígena. En los documentos del INI el término «aculturación» fue reemplazado por el de «etnodesarrollo» (Durán, 1987); en la práctica, se inició un proceso de descentralización que tomaba en cuenta a las organizaciones locales. Durante las décadas de 1970 y 1980 fue

⁴ Durante los primeros veinte años de vida del INI se crearon 12 centros coordinadores (el primero de ellos en San Cristóbal de las Casas, la vieja capital colonial de los Altos de Chiapas). Aunque todavía está por hacerse la historia detallada de estos centros, la información sobre algunos de ellos muestra la existencia de múltiples proyectos llevados a cabo por equipos de trabajo entusiastas (véanse por ejemplo Plancarte, 1954; Villa Rojas, 1955; Marzal, 1968 y 1993; Sariago, 1998).

⁵ El movimiento estudiantil de 1968 había vuelto obvio el rostro autoritario del Estado revolucionario, y además en esos años los documentos de la Reunión de Barbados —que en 1970 convocó a antropólogos críticos y representantes indígenas de varios países de las Américas— difundían el término etnocidio, apropiado luego por los antropólogos radicales mexicanos (cfr. Aguirre Beltrán, 1976). En una reunión de evaluación del INI en 1971, dos connotados intelectuales, Pablo González Casanova y Fernando Benítez, formularon críticas lapidarias. Véase la crónica de esta reunión en el libro *¿Ha fracasado el indigenismo?* (1971).

también importante la difusión de un discurso internacional de derechos humanos, que en América Latina fue utilizado para denunciar la represión de las dictaduras y las masacres de poblaciones rurales e indígenas, y en México específicamente para reivindicar los valores democráticos y protestar contra la discriminación hacia los indígenas (Stavenhagen, 1988). Un punto culminante en el proceso de cambio en la política indigenista fue la sorprendente modificación en 1992 del artículo 4° constitucional, donde se declara que México es un país multicultural, se reconoce por primera vez la existencia de los «pueblos indígenas», y se garantiza el respeto a sus costumbres (Hindley, 1995). Es decir, se acepta que se puede ser mexicano y ser indígena (no «en transición»). Por tanto, se plantea la necesidad de modificaciones drásticas en el papel del INI⁶.

Debe, sin embargo, entenderse que este cambio ha ocurrido en el contexto de un giro igualmente drástico en las políticas sociales. Tras la crisis de las finanzas públicas iniciada en 1982 (y todavía vigente), el gobierno mexicano, como otros muchos gobiernos en América Latina, debió adecuarse a las recetas «neoliberales» del Fondo Monetario Internacional: apertura al mercado externo, disciplina en el gasto público y «adelgazamiento» del aparato estatal. Esta dieta forzada afectó especialmente a las instituciones de bienestar, algunas de las cuales (por ejemplo, las de reforma agraria) sufrieron un proceso de desmantelamiento. En el caso del INI, las funciones de diagnóstico, planeación, coordinación e impulso al desarrollo regional casi desaparecieron. Entre 1983 y 1989 el presupuesto indigenista, en términos reales, cayó en picado. Continuó su papel educativo —la coordinación de las escuelas-albergues, en colaboración con la Secretaría de Educación Pública—, y se le dio prioridad a tareas de capacitación de líderes comunitarios y de defensa de los derechos humanos de los indígenas. A partir de 1990, el INI se hizo cargo del Programa de Fondos Regionales, que financiaba proyectos productivos y comerciales promovidos por los propios grupos indígenas. En sus primeros años este programa gozó de

⁶ La modificación del texto constitucional coincidió con la adhesión del gobierno mexicano a la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo, si bien la redacción del nuevo artículo 4° resulta más tibia, como se verá más adelante.

una gran bonanza —no siempre bien aprovechada— pues recibió dinero del poderoso Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), apoyado por el Banco Mundial y promovido directamente por el presidente Salinas (Oehmichen, 1999: 113); pero la reiterada catástrofe de la economía nacional en 1995 y las subsecuentes medidas de ajuste condujeron a su reducción y a que los criterios de financiamiento se volvieran mucho más estrictos⁷. Mientras el INI se encogía, los gobiernos estatales y municipales han ido incluyendo a las comunidades indígenas en sus programas de descentralización y apoyo a zonas marginadas, que también se dirigen al auxilio de poblaciones no-indígenas y que, en cualquier caso, no son demasiado generosos⁸. Desde 1997, ha penetrado también en las zonas indígenas un programa federal de política social compensatoria destinado a las familias en situación de pobreza extrema: el Programa de Educación, Salud y Alimentación (PROGRESA), que otorga un pequeño pago (entre 20 y 40 dólares mensuales) a algunas madres de familia, a cambio de que envíen puntualmente a sus niños a la escuela y a las revisiones médicas periódicas, y de que ellas asistan a cursos de planificación familiar⁹. En este contexto de escasez, cobraron particular importancia como gestoras y proveedoras de recursos las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) nacionales e internacionales que habían comenzado a actuar en el mundo indígena desde la década de 1970. Con frecuencia, las ONG manifiestan un espe-

⁷ Sobre el PRONASOL, beneficiario de ayudas considerables del Banco Mundial, véase la compilación de Cornelius *et al.* (1994). Una crítica feroz al «labyrinth of the PRONASOL» (por sus connotaciones claramente clientelistas y mala administración) se encuentra en Díaz Polanco, 1997: 104-125. Sobre la situación actual de los Fondos Regionales, los propios funcionarios del INI reconocen que en muchos de ellos hay graves deficiencias administrativas y técnicas.

⁸ Véase Apéndice 1. En la práctica, es imposible determinar al nivel nacional qué porcentaje de estos programas se destina a los indígenas (Comunicación personal del diputado Felipe Vicencio, miembro de la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la Unión en el periodo 1997-2000).

⁹ Las críticas severas que ha provocado PROGRESA se refiere a su impacto subversivo en el patrón de organización familiar, al control a veces humillante a que somete a las madres de familia, y a la falta de claridad en la selección de beneficiarios (Pepin-Lehalleur, 2003). Hay que añadir que no puede funcionar en los numerosos poblados rurales pequeños que no tienen fácil acceso a servicios públicos de salud.

cial interés en apoyar la defensa de la biodiversidad, los derechos humanos, los grupos minoritarios y las culturas indígenas.

Dado este cambiante contexto de la política social mexicana, las comunidades, las organizaciones y los líderes indígenas se sitúan ahora frente al INI y a las instituciones gubernamentales, pero también frente a la sociedad civil, en términos de un discurso que subraya —y exagera— la diferencia cultural y la identidad étnica. Simplificando, podría decirse que el presentarse como campesino revolucionario en busca de tierras cultivables, o como indígena en vías de aculturación —en vísperas de convertirse en campesino o en obrero revolucionario—, ha perdido valor en las nuevas arenas de negociación; en cambio, lo ha adquirido el proclamarse heredero de un mundo ancestral, cercano a la naturaleza y a los valores intemporales, e incluso irreductible al mundo occidental. Además, el propio discurso estatal parece ahora querer abdicar de la responsabilidad por el bienestar social para ponerlo en manos de las familias y las comunidades, y por ello refuerza la vigencia de la solidaridad comunitaria. Al mismo tiempo, una parte de los (más bien débiles) programas sociales que han surgido recientemente están etiquetados como «ayuda a los indígenas». Puesto que la liberalización reciente del Estado ha favorecido el desmantelamiento del corporativismo —y por tanto el auge de la democracia formal— «los indígenas», como otros muchos grupos sociales, tienen en principio una mayor capacidad de presionar por el cumplimiento de sus demandas genuinas (aunque en la práctica lo siguen haciendo, muchas veces, a través de intermediarios)¹⁰. Pero una consecuencia de la esencialización de la cultura comunal y la identidad étnica puede ser la inhibición de su participación social y política en la sociedad nacional y, por tanto, la falta de representación de sus derechos ciudadanos, incluso —paradójicamente— de sus derechos étnicos y culturales. Otra consecuencia es que los re-

¹⁰ Al reglamentarse el uso de los fondos públicos, el PRI perdió su capacidad de cooptación clientelar. Se vio igualmente obligado a ceder a la presión de la sociedad civil para «limpiar» los procesos electorales y reconocer los triunfos de la oposición. En consecuencia, dejó de tener el control de numerosos gobiernos locales durante la década de los años noventa y en el año 2000 perdió la presidencia de la República.

presentantes del Estado —muchos de ellos— reaccionan de manera ambigua: si bien admiten que las organizaciones indígenas e incluso las autoridades tradicionales de las comunidades indias pueden ser interlocutoras válidas, acusan un gran desconcierto y resistencia ante las demandas de respeto a una cultura «totalmente diferente». No es raro que los funcionarios invoquen la primacía de los derechos humanos para rechazar las demandas culturales. Sin embargo, esta misma reacción muchas veces provoca una mayor insistencia por parte de los indígenas en la diversidad irreconciliable.

En la siguiente sección de este ensayo describiré una situación conflictiva entre un grupo de indígenas huicholes «evangélicos» (a quienes en el Norte de Jalisco también se llama indistintamente «evangelistas», «protestantes», «pentecostales» o «pentecosteses») y las autoridades de su comunidad. El conflicto refleja las ambigüedades de la relación cambiante entre los pueblos indios y el Estado, y también las dificultades específicas de la práctica de la ciudadanía cultural, que involucra tanto derechos individuales como colectivos. Debe advertirse que una parte de la ambigüedad proviene del mismo texto del nuevo artículo 4° constitucional:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios de los que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas, en los términos que establezca la ley.

Es decir, queda pendiente definir cómo se entiende el principio general de «promover y proteger», y cómo «se tomarán en cuenta las prácticas y costumbres jurídicas», que por otro lado sólo cobran relevancia en los asuntos agrarios (y siempre «en los términos que establezca la ley»; es decir, puede entenderse que el criterio válido de interpretación es siempre la ley positiva existente) (cfr. Gómez Rivera, 1999). Tampoco se aclara si los pueblos indígenas en cuanto tales son sujetos de derecho (Hindley, 1995). Estas y otras ambigüe-

dades tendrían que resolverse mediante una ley reglamentaria, cuya discusión en el Congreso de la Unión está en suspenso¹¹.

II. EVANGÉLICOS *VERSUS* AUTORIDADES TRADICIONALES: ¿DERECHOS HUMANOS *VERSUS* DERECHOS CULTURALES?

La pequeña Sala de Cabildo del Ayuntamiento de Mezquitic (en el extremo norte del estado de Jalisco) albergaba más de cincuenta personas. Era la mañana del 2 de febrero del año 2000, y la autoridad municipal mestiza¹² había citado a un diálogo de conciliación entre dos enconados contendientes: las autoridades tradicionales de la comunidad huichola o wixarika (pl. wixáritari) de Santa Catarina Cuexcomatitlán, y una familia extensa de esa comunidad que se había convertido a «la religión evangélica». En la decoración anodina de la sala resaltaban los colores vistosos del atuendo de los indígenas.

Además del alcalde de Mezquitic, del secretario municipal y de un regidor huichol (Mauricio, quien es además miembro del Consejo de Ancianos), hacían acto de presencia:

- El nutrido cuerpo de autoridades étnicas de Santa Catarina Cuexcomatitlán, a saber: los miembros del Consejo de Ancianos o *Kawiterutsixi*, el gobernador (*Tatuwani*), el alguacil, varios ex gobernadores, varios *mara'akate* (chamanes), algunos jicareros (*xukuri' +kate*, encargados de templos o centros ceremoniales) y topiles (sus ayudantes).

¹¹ El presidente, Vicente Fox, tomó posesión el 1 de diciembre de 2000. Una de sus promesas de campaña fue la promoción ante el Congreso de una reforma constitucional que respetase íntegramente los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, firmados en 1996 por representantes del gobierno con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, donde se reconocen la autonomía de las comunidades indígenas y la vigencia del derecho consuetudinario. Y, en efecto, a poco de asumir el poder envió al Congreso tal iniciativa. Sobre las características de los acuerdos y la fuerte polémica en torno a ellos, véase Franco (1999).

¹² En la región, el término «mestizo» designa a todo aquel que no es reconocido como miembro de una comunidad indígena.

- Los funcionarios huicholes del Comisariado de Bienes Comunales, que tienen una doble investidura: como autoridades agrarias participan de la estructura formal del Estado mexicano, pero al mismo tiempo se reconocen como parte del sistema de cargos comunitarios.
- Una docena de miembros (varones y mujeres) de la familia disidente («los evangélicos»).
- Una docena de huicholes (varones y mujeres) que acudían por interés propio.
- El representante de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (Medardo).
- La directora del Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (Tania).
- El presidente de la Confederación Nacional de Iglesias Evangélicas (CONFRATERNICE) (Arnulfo, abogado y ministro de culto, venido de la Ciudad de México).
- La representante de la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI, una ONG de Guadalajara que trabaja en la Sierra Huichola desde hace veinte años) (Eva, abogada).
- El pastor evangélico del vecino pueblo mestizo de Huejuquilla (Bíbiano, quien vestía atuendo huichol).
- Tres antropólogos (yo era uno de ellos), a quienes las autoridades tradicionales habían permitido estar presentes en calidad de observadores¹³.

Después de que el alcalde mestizo dio la bienvenida, explicó el propósito de la reunión, e hizo que todos los asistentes se identificaran. Tomó la palabra Carlos, el presidente de Bienes Comunales de Santa Catarina, primero en lengua wixarika y luego en castellano, para explicar el punto de vista de las autoridades tradicionales:

Nosotros defendemos el respeto a nuestra cultura ancestral, la que existe desde tiempo inmemorial —afirmó con voz fuerte—. Esta cultura se mantiene a través de los cargos, es decir, de las responsabilidades comunales.

¹³ Todos los nombres propios de las personas han sido cambiados.

Ser wixarika es cumplir con los cargos impuestos por el Consejo de Ancianos y la Asamblea Comunitaria. Los que no aceptan son castigados; los que aceptan y cumplen reciben los beneficios de ser huichol, como usar de las tierras comunales, vivir en los poblados de la comunidad, y recibir ayuda del Gobierno y de las asociaciones privadas que trabajan con nosotros. Todos los wixaritari somos parte de la cultura, *del costumbre*, como nosotros decimos, por eso no es posible aceptar dentro de la comunidad una religión que vaya contra *el costumbre*¹⁴. Si se van de la comunidad, entonces lo que hagan con la religión es cosa de ellos. Pero el jefe de los conversos, Rufino, que está aquí, no se quiere ir, y él mismo se denunció delante de la Asamblea, pues dijo que él tenía la libertad de Dios para no aceptar ningún cargo. La Asamblea le dio tiempo para que recapitara, pero él no hizo caso, y trajo más pentecosteses a Los Arbustos¹⁵ [el poblado donde él vive], y dio regalos a la gente para que se convirtieran. Hubo una nueva asamblea dos meses después, ahí se nos presentaron 36 evangélicos, y los volvimos a exhortar, y se les dieron otros tres meses de plazo, delante del INI y de AJAGI. Por fin, en noviembre pasado nos reunimos y le ofrecimos a Rufino y a otro de ellos los cargos de jicarero y topil, y hasta un licenciado que vino de México les dijo que eran cargos comunitarios, no religiosos, que aceptaran; ellos no quisieron, y les dimos ocho días para que se fueran. Luego nos demandaron penalmente ante el Ministerio Público, y tuvimos otra junta en diciembre, y ahora otra vez. Nosotros se lo decimos muy claro: Se pueden quedar, pero nuestras condiciones son que acepten cargos, que no hagan proselitismo, y que no construyan templos.

Tocó entonces el turno a Rufino, quien se había identificado como el pastor evangélico huichol de Santa Catarina:

Nosotros sólo queremos que la ley de nuestra nación [mexicana] se respete —dijo, visiblemente nervioso—. No podemos aceptar cargos como el de jicarero porque hacen cosas inmundas para Dios. Pero podemos hacer cosas que les sirvan a la comunidad. Sí estamos dispuestos a aceptar cargos que no sean religiosos. Podemos pagar cuotas. Pero tenemos derecho a seguir en nuestras propias creencias religiosas. Queremos que nos respe-

¹⁴ *El costumbre*, en género masculino, es el término usado entre los huicholes y otros grupos indígenas para nombrar un complejo conjunto de creencias, prescripciones religiosas, memorias históricas, relaciones territoriales, conocimientos y normas éticas, que se transmiten oralmente y se reafirman en las celebraciones rituales.

¹⁵ Nombre ficticio.

temos los unos a los otros. No obligamos a nadie, no damos regalos; pero debemos reconocer nuestro corazón.

No estamos en contra de la comunidad —añadió un tío de Rufino— ni del trabajo comunitario, nomás *del costumbre*.

Hablaron entonces los representantes de las instituciones públicas. Tania, del INI, declaró su voluntad de no intervenir directamente y pidió que los involucrados se escucharan, «se flexibilizaran» y se pusieran de acuerdo. El funcionario de la Secretaría de Gobernación, Medardo, apoyó esta propuesta; expresó además su complacencia porque Rufino ya estaba dispuesto a aceptar ciertos cargos; y exhortó a las autoridades tradicionales a ceder también un poco. Por su parte, el alcalde de Mezquitic simplemente demandó que se llegara a un acuerdo, porque él no iba a usar su autoridad para sacar a nadie de la comunidad, como se lo habían pedido.

Sin embargo, Raimundo, un artista huichol vinculado con una ONG de la Ciudad de México, intervino en tono beligerante, pidiendo que se detuviera la invasión de evangélicos, pues ellos, dijo, vienen a la sierra cargados de dinero e insultan a los huicholes al llamarlos «adoradores del demonio».

Por su parte, Arnulfo, el abogado mestizo y presidente de CONFRATERNICE, habló en tono quejumbroso:

Esta reunión no es para agredir o descalificar sino para dialogar y construir. No encontrarán en nosotros agresión, al revés, nosotros somos los agredidos. Rufino sufrió cárcel y cepo, y hubo una joven violada. Los huicholes evangélicos no están en contra de la cultura, ellos siguen vistiendo el traje tradicional y hablando el idioma. Viven con ustedes, son parte de ustedes. Nomás no aceptan ciertas creencias y prácticas, porque quieren respetar sus matrimonios y dar buen ejemplo a los hijos. También respetan a las autoridades legítimas, nomás les suplicamos que no los obliguen a ser jicareros.

Mauricio, el regidor huichol, replicó que la agresión verdadera es la que por siglos han sufrido los wixáritari:

Nosotros no nos hemos metido con otras culturas alrededor de nosotros. [...] Y los que no son de nuestra gente no entienden que nuestra cultura

viene de la Madre Tierra, y ser comunero es vivir con la Madre Tierra en nuestras ceremonias y peregrinaciones, de otra manera se pisotea la Naturaleza de la que formamos parte. [...] Aquí se nos quiere seguir manipulando para que nos dejemos, antes se nos manipulaba más fácilmente porque ni sabíamos castellano, pero ahora ya no.

A petición de Mauricio, hablaron varios miembros del Consejo de Ancianos, con largos parlamentos en wixarika, que él iba traduciendo. Varios de ellos derramaron lágrimas. Se refirieron a sus dioses, que están en los cinco puntos cardinales de la tierra¹⁶; a los primeros pobladores de México, que fueron sus antepasados; a la cultura del maíz, «que es nuestra vida», y al cargo de jicarero, que sella el compromiso definitivo con la comunidad, pues quien lo ejerce no sirve a nadie más durante cinco años. Dos argumentos recurrentes que suscitaban murmullos de aprobación entre las otras autoridades tradicionales eran: 1) Nuestra cultura ha sido atacada por años y años, pero la hemos mantenido gracias al *costumbre*, que existe desde que nació el mundo; por tanto, si no seguimos *el costumbre*, nuestra cultura desaparecerá. 2) Si empezamos a dejar que algunos jóvenes no cumplan con los cargos, entonces nadie querrá hacerlo, pues representan muchos esfuerzos y espíritu de sacrificio; y si los jóvenes ya no cumplen cargos, pues entonces traicionaremos a la Tierra y los huicholes dejarán de existir. Si nuestros antepasados, que eran ignorantes, resistieron, ¿cómo no vamos a resistir nosotros, que ya sabemos leer y escribir?

El ex gobernador huichol que había ordenado cárcel para Rufino se justificó diciendo que la decisión se había tomado en una Asamblea, ante la presencia del Consejo de Ancianos y de 564 comuneros:

No fue un acto de salvajismo sino de cumplimiento de lo establecido ante la actitud desobediente. No estoy de acuerdo con que nos critiquen por cumplir nuestras leyes —afirmó—. La violación fue un acto criminal, que no tenía nada que ver con la cárcel de Rufino. Ya entregamos al culpable a las autoridades competentes.

¹⁶ El norte, el sur, el este, el oeste, y el centro.

Habían transcurrido más de tres horas desde el comienzo de la reunión. Los funcionarios mestizos miraban el reloj y mostraban signos de impaciencia. Rufino volvió a intervenir (en wixarika, que él mismo iba traduciendo, de cara a los funcionarios):

Nosotros podemos perdonar. Además, no estamos pidiendo que otros hermanos [evangélicos] vayan a vivir allá. Pero no podemos ser jicareros, porque *el costumbre* es que se vaya a cazar venados. Y ya no hay venados, los estamos acabando, es malo para la ecología. Pero además tampoco queremos ir en peregrinación a wirikuta, por... —vaciló— el peyote, pues, la droga... Ni las borracheras de las fiestas, porque se ofende a las mujeres... Pero sí queremos ser, por ejemplo, agentes municipales, o miembros del comité escolar, o del comité de salud... Y tal vez topiles, si no nos piden que matemos venados o que vayamos a la peregrinación del peyote.

Pero eso de agente municipal, o de los comités no es nuestro, son requisitos *tewari* (mestizos) —interrumpió, molesto, un anciano—.

Otros gritaron:

Ya, acepten ser jicareros, y no nos metemos.

El padre de Rufino intervino entonces para explicar cómo se habían hecho evangélicos:

Me casé y quise mucho a la familia. Cuando nació el primer hijo yo hice la promesa, como dice *el costumbre*... Pero los hijos se me iban muriendo. Yo estaba malo [enfermo], mi esposa mala, y mis hijos... Y eso a pesar de que hacía sacrificios de reses, y cazaba venados, y fui jicarero... y ya nomás me quedaban dos hijos vivos, y al mayor de ellos lo llevé moribundo a Huejuquilla, y allá se murió en un hospital... Ahí conocí a un Hermano [Bibiano, el pastor de Huejuquilla], que me ayudó, y me trajo de vuelta a Los Arbus-tos, y me dijo del Dios verdadero... Pero yo no hice caso. Pasó otro año y entonces Rufino, el único hijo que me quedaba vivo, se enfermó... Si él se moría, entonces yo no quería vivir, no quería nada... Y yo estaba muy malo del estómago. Pero vino el Hermano y me pidió que oráramos juntos, y oramos, y yo caí dormido, y desperté descansado y sintiéndome sano. Y lo mismo Rufino... Nos regalaron la Biblia, aprendimos de la creación del universo y del ser humano, y de Jesucristo que murió por nosotros. Otros tam-

bién se han salvado, al dejar *el costumbre* se les quita lo borracho y sus hijos se curan... Y si nos matan, *pos* que nos maten... Así que sí colaboramos, sí cumpliremos los cargos que nomás signifiquen cooperar.

Los evangélicos vemos con mucho respeto a los Ancianos —dijo entonces Arnulfo, aprovechando el silencio que siguió al parlamento del padre de Rufino—. Son nuestros semejantes. Los admiramos y los amamos. Coincidiendo con el anciano que dijo que durante siglos han sido explotados y lo siguen siendo. Hace casi 150 años un indígena dio leyes a México, que le trajeron estabilidad y justicia: Benito Juárez. Ya no hay diferencias de raza. La única diferencia ahora es de credo, de culto, que es una cuestión de conciencia. Y en la conciencia no se puede meter nadie. Así lo dicen las leyes de México. Ustedes, respetados Ancianos, permitan que los evangélicos vivan en su comunidad y van a tener ciudadanos mejores, obedientes en todo menos en cuestiones de conciencia. Los usos y costumbres de ustedes son muy respetables, pero acuérdense que están integrados a una nación que tiene una Carta Magna, una Constitución, donde se establece libertad y justicia.

Tania pidió entonces que se resumieran las propuestas concretas de cada una de las partes. Los huicholes evangélicos se apartaron a un rincón para consultar con Arnulfo, y Rufino volvió a repetir sus ofertas de servir en cargos civiles y como topiles en los aspectos puramente materiales (como cortar leña para la comunidad), y añadió que rezarían para que Dios bendijera a la comunidad y abriera su mente; esto último provocó risas burlonas. Por su parte, Carlos, el presidente de Bienes Comunes, dijo que ellos respetaban que la religión fuera libre, pero no dentro de la comunidad, y que podían aceptar la oferta de Rufino y los suyos de ser topiles si ya no hacían proselitismo, pero que ser topil no era nomás ir por leña sino estar al servicio de los jicareros. Esto impacientó a Medardo, el de Gobernación:

¡Se contradicen! Digan de una vez si aceptan o no aceptan.

Mauricio le respondió, en el mismo tono:

Esto no es asamblea. No hay mayoría. No podemos aprobar nada. No lo permite nuestra ley, que es la que nos importa a los indígenas, porque eso

de la Carta Magna no nos fue consultada. La hicieron los políticos, y a nosotros nos sirve de poco, o de nada. Eso de libertad de creencias... no es para los que viven en la comunidad. No nos podemos basar en eso. Nosotros demandamos que se respete la ley indígena, y el Gobierno no nos hace caso, duerme.

Tal vez tengan razón —Medardo quiso ser conciliador, aunque luego se endureció—. Pero no podemos olvidar que vivimos en un orden jurídico y estamos representados por el Congreso. No podemos vivir al margen de la Constitución. Los usos y costumbres indígenas se respetan, pero no pueden ir contra la Constitución. Los pentecosteses tienen más apertura que ustedes, que no aceptan porque dicen que va a desaparecer su cultura, pero la cultura no desaparece... basta que haya dos personas que la practiquen. La Secretaría de Gobernación se compromete a que ellos celebren sus ceremonias sólo en un lugar específico, y si las autoridades tradicionales no permiten la construcción de sus templos, está bien; pero yo debo conminarlos a que se respete la libertad de creencias... porque la cultura no va a desaparecer... Algunos de ustedes visten pantalón de mezclilla y llevan botas, y eso no amenaza a su cultura, que de todos modos está cambiando. ¡Respetemos la diferencia! Este asunto se está alargando mucho, ya resuelvan... acepten el diálogo. Yo soy el primero que quiero que se respete cualquier cultura netamente mexicana. Pero no he visto que ningún grupo evangélico haga daño a una comunidad... Al contrario.

Nuestra cultura no está cambiando —dijo Carlos, molesto—. Usted qué sabe. Debería usted tener más respeto. Nuestra costumbre no es como las botas.

Hay que ceder para poder ganar —terció Tania—. No hay que cerrarse a todo o nada. Hay que conservar la cultura huichola, pero sin reprimir... Para el INI todos son huicholes, y queremos que las dos partes se arreglen.

El gobernador wixarika actual explicó que era muy difícil que los evangélicos se comprometieran con el cargo, cuando ni siquiera sabían qué era ser topil. Rufino dijo que sí sabían que era una carrera de toda la vida, «un trabajo muy duro, de mucha carga, y por eso les da envidia que nosotros no lo hagamos. Pero sí queremos hacer todo lo que se pueda para ayudar en asuntos civiles, tenemos buena voluntad».

Si tuvieran buena voluntad —manifestó Carlos—, ya hubieran retirado la demanda penal. Les creemos cuando prueben que la retiraron.

Arnulfo se volvió a reunir aparte con los huicholes evangélicos y con Bibiano, e hizo la última propuesta:

Está bien, en el momento en que ustedes acepten la oferta de servicio de Rufino, en ese mismo momento nos desistiremos de la demanda. Y ofrecemos más: que los evangélicos compensen con más trabajo comunal y paguen cuotas más elevadas que los demás comuneros. Pero queremos ver la apertura, sino la situación se va a complicar. Claro que si ustedes no violaron los derechos humanos no debieran preocuparse. [...] Es obligación de la Secretaría de Gobernación el exigir el cumplimiento de nuestra Carta Magna. Aunque tenemos derecho de proselitismo, nuestros hermanos pueden abstenerse... pero yo quiero que sepan que los indígenas están hartos y quieren libertad, y por eso buscan la fe de Jesucristo. Que su asamblea apruebe la propuesta de Rufino y él retira la demanda, él, que estuvo injustamente amarrado y colgado durante tres días.

Lo interrumpieron risas y gritos: «Puras mentiras... ¡Que lo compruebe!». Tania pidió orden, y la reunión se disolvió, tras fijar la asamblea comunitaria para tres semanas después.

III. LAS CONNOTACIONES Y SIGNIFICADOS DE LA DISPUTA

Situada en áreas abruptas de la Sierra Madre Occidental, Santa Catarina Cuexcomatitlán es a veces descrita —incluso por los propios huicholes— como «la más tradicional de las comunidades wixáritari», en buena medida porque en ella se exige a sus habitantes —aproximadamente 3.000 personas, repartidas en un territorio de 760 kilómetros cuadrados— el cumplimiento estricto de los cargos comunitarios¹⁷. La cuidadosa observancia *del costumbre* es vista

¹⁷ Se reconocen cuatro comunidades wixáritari en el estado de Jalisco: San Andrés Cohamiata, San Sebastián Teponahuatlán, Santa Catarina Cuexcomatitlán, y Tuxpan de Bolaños. Las tres primeras pertenecen al municipio de Mezquitic, la cuarta al de Bolaños. Una quinta comunidad se ubica en el vecino estado de Naya-

como inseparable del legado histórico de la comunidad, pues en su territorio se encuentra la mayor parte de los lugares sagrados wixarika (Lumholtz, 1904, vol. II: 152). El cargo de jicarero es central: se confía a un varón casado, que debe dedicarse a él durante cinco años, con la ayuda constante de su esposa, para mostrar su lealtad al grupo. Su función más explícita es cuidar de un templo o adoratorio (tuki), pero además es el jicarero una figura fundamental en la organización de la familia extensa, que comprende tres o cuatro generaciones, residentes en la misma aldea o en ranchos (caseríos dispersos) vecinos. La familia extensa, bajo el mando de un patriarca ('ukiratsi), comparte las labores de la agricultura maicera de roza y quema (coamil), así como los productos de ella¹⁸. Estas labores se conciben como inseparables de los rituales y ofrendas a las deidades de la tierra, que deben ser conducidas por el jicarero y sus predecesores, no sólo en nombre de su parentela sino también para cumplir con las deudas ceremoniales de la comunidad en conjunto (Durin, 2000). Igualmente, el jicarero está presente en la cacería ritual del venado, emprendida durante el otoño, y —bajo la guía de un mara'akame— en el viaje anual, al final del invierno, a wirikuta, el lugar sagrado donde nace el peyote¹⁹, o en las peregrinaciones a otros santuarios en la costa del Pacífico y en el lago de Chapala. En cada comunidad hay varios jicareros —correspondientes a sendas familias extensas— nombrados por el Consejo de Ancianos, el cual se forma en cada comunidad por los patriarcas y mara'akate más respetados. Los Ancianos también designan al gobernador en turno

rit: Guadalupe Ocotán. Cada una de ellas posee su propio sistema de cargos, aunque Tuxpan de Bolaños comparte autoridades agrarias con San Sebastián Teponahuatlán. Además existen poblados pequeños de huicholes en los estados de Zacatecas y Durango. Se calcula en 20.000 el número total de miembros de la etnia wixarika.

¹⁸ Los grupos cooperativos de parientes varían en tamaño, según la naturaleza del terreno condicione una mayor concentración o dispersión en el espacio. Véase Weigand, 1992: 167-168.

¹⁹ Wirikuta queda en la serranía desértica de Real de Catorce, en el estado de San Luis Potosí. En términos rituales, el peyote o jículi y el venado son equivalentes (cazar venado y «cazar» peyote es lo mismo; por ello los evangélicos rehúsan participar en ambas actividades), y ambos forman una unidad con el maíz (que no se debe cultivar sin invocar el auxilio del peyote-venado mediante ofrendas rituales). Véanse Rojas González [1948] 1998; Myerhoff, 1974; Torres Contreras, 1995; Anaya, 1999.

(uno de los patriarcas), quien durante un año, con ayuda de los alguaciles y el juez de paz, vigila el orden y castiga a quienes violan *el costumbre*. Los topiles a su vez auxilian a los jicareros, tanto en las tareas materiales de cuidado del *tuki* como en tareas rituales.

Con todo, muchos aspectos de la vida en Santa Catarina reflejan múltiples relaciones externas y la participación en mundos diferentes al circunscrito por la vida ritual familiar. La vitalidad de la lengua wixarika no impide que todos los varones y prácticamente todas las mujeres jóvenes hablen castellano, aprendido en las escuelas-albergues fundadas a partir de 1960 por el INI o en el contacto frecuente con mestizos. Un buen número de jóvenes que han estudiado o trabajado en los vecinos pueblos mestizos (Mezquitic y Huejuquilla), o en las ciudades de Guadalajara y Tepic, lo hablan, leen y escriben sin problema. La migración laboral durante la primavera a los plantíos tabacaleros de Nayarit y a los campos de cebada y avena del valle de Colotlán (vecino a Mezquitic) es ya un hábito que involucra a muchas familias. La venta de ganado en pequeña escala también es motivo de viajes frecuentes. Algunos artesanos y artistas, sobre todo los que producen cuadros de estambre y máscaras de abalorios, acuden con frecuencia a Guadalajara, Tepic, Puerto Vallarta y la ciudad de México, donde venden sus productos (muchas veces con ayuda de ONG). Finalmente, un número (difícil de precisar) de huicholes, tanto de Santa Catarina como de las otras comunidades, vive en pueblos o ciudades mestizas sin perder el contacto con la comunidad de origen (Weigand, 1992: 169-170). Así, el discurso defensor de la cultura no implica el encierro; al contrario, el poder manejarse en el mundo mestizo se concibe como un arma. Como lo expresaron los Ancianos en la reunión de Mezquitic: «nosotros, que sabemos leer y escribir, podemos resistir mejor que nuestros abuelos, que eran ignorantes». Pero no se ven con buenos ojos los matrimonios mixtos, y los hijos de ellos (el caso de Bibiano, hijo de padre huichol y madre yaqui) no suelen ser reconocidos como miembros del pueblo wixarika, sobre todo si son socializados fuera de las comunidades²⁰.

²⁰ Ciertos mestizos adoptados por familias wixáritari sí pueden «llegar a ser» huicholes, si se hacen acreedores del respeto comunitario. Un caso célebre es el de Pedro

El primer argumento que manejaron las autoridades tradicionales en Mezquitic para obligar a los evangélicos a cumplir con los cargos se apoyaba en la Ley Agraria nacional, que define a Santa Catarina Cuexcomatitlán y a las otras comunidades como comunidades agrarias, donde la tierra pertenece como totalidad a la entidad comunal, y por ello los individuos y las familias sólo pueden usufructuarla (no poseerla) cuando esa entidad se los permite. Sin embargo, los wixáritari muy frecuentemente expresan su insatisfacción con la forma en que se ha hecho el reconocimiento oficial de los límites de su territorio, pues según ellos lo mutila drásticamente. Se refieren, primero, a las narraciones recibidas de sus antepasados, en las que se habla de un dominio territorial que alcanzaba hasta la costa del Pacífico; pero también a la existencia de mojoneras o marcas de la época colonial que se localizan mucho más allá de los límites actuales, y a la persistencia de topónimos wixarika en las zonas hoy consideradas como ejidos mestizos (Liffman, 1996)²¹. Además, saben que, incluso aceptando los límites fijados actualmente por la Secretaría de la Reforma Agraria, una parte de su tierra está invadida por ganaderos mestizos. Los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitlán citan en concreto la invasión de 3.000 hectáreas por parte de una familia del vecino ejido de Tenzompa. Después de más de una década de litigio, la Comunidad consiguió en 1994 un fallo del Tribunal Agrario a su favor; pero los invasores se ampararon y durante seis años más rehusaron moverse²² (Finalmente, una nueva sentencia judicial permitió su evicción en el verano de 2000). Por otra parte, la figura jurídica de la comunidad agraria define sólo el

de Haro, en San Sebastián Teponahuatlán, quien encabezó en la década de 1950 un levantamiento agrario para recuperar la tierra comunal (Weigand, 1992: 17-31).

²¹ Los territorios coloniales fueron establecidos por los primeros misioneros franciscanos, quienes dieron también nombre a las comunidades. Pero en muchas zonas los linderos no fueron definidos con claridad, lo cual ha ocasionado conflictos recurrentes (cfr. Lumholtz, 1904, vol. II: 261).

²² Comunicación personal de Séverine Durin. Este tipo de litigios agrarios no resueltos o no ejecutados existe en todas las comunidades. En total, los huicholes han logrado (gracias a reiteradas demandas en los tribunales nacionales y apelaciones a la Organización Internacional del Trabajo, con la ayuda activa de AJAGI y apoyo del INI) la devolución de 10.320 hectáreas de un total de 77.000 reclamadas. Véanse Rojas, 1992; Arcos García, 1998; Chávez y Arcos, 1999.

tipo de tenencia de la tierra y las facultades administrativas del Comisariado de Bienes Comunales; pero no la habilita como sujeto de derecho público o como entidad política. Así, la invocación de la legitimidad comunitaria por parte de las autoridades tradicionales va más allá de la ley positiva, hace sobre todo referencia al vínculo sagrado que une la tierra con los antepasados y con la cultura. Ser comunero es reproducir ese vínculo. Junto con el derecho a usar la tierra donde la familia cultiva, se recibe una memoria mítica que da sentido al paisaje, un conocimiento de los lugares sagrados donde se depositan ofrendas, se ora, y se celebran sacrificios (Liffman *et al.*, 1997). Si el Estado mexicano es renuente a hacer valer los derechos huicholes sobre la tierra, la comunidad lo hará mediante su cohesión ritual; por ello es indispensable la continuidad del sistema de cargos, donde el componente religioso no es separable de los otros aspectos de su desempeño. Por eso, también —como lo expresaron los Ancianos—, no puede permitirse que ningún comunero quede exento de los cargos: su abstención tendría un efecto demoralizador, que conduciría a la destrucción del pueblo wixarika.

Esta lógica comunitaria entra en obvia contradicción con las tareas proselitistas de las religiones occidentales. En muchos sentidos, la religión huichola tiene remanentes cristianos —el culto de los santos coexiste sin mayor problema con el de las deidades telúricas—, derivados de la evangelización colonial. Cuando los franciscanos hacia 1950 instalaron la Misión de Santa Clara (en la Comunidad de San Andrés Cohamiata), muchos wixáritari aceptaron bautizar a sus hijos y asistir a misa, pero se opusieron violentamente a toda interferencia con sus rituales agrícolas. Los llamados evangélicos o pentecosteses, miembros de denominaciones diversas (la principal en la comarca circunvecina es la Iglesia Bautista), empezaron a penetrar en la Sierra en la década de los años ochenta, y han arreciado sus campañas a partir de la Ley federal de 1991 que permitió a las agrupaciones religiosas obtener un estatuto legal. Los wixáritari hablan de avionetas que lanzan propaganda y radios sintonizadas de manera fija a estaciones evangélicas²³. En

²³ Actualmente existe una congregación de Adventistas del Séptimo Día en Tuxpan de Bolaños, comunidad huichola. La misión bautista que existía en Nostic

los pueblos y ciudades aledañas (Huejuquilla, Jerez, Zacatecas), los pastores invitan a los indígenas que van de tránsito (en la migración laboral) o en visitas comerciales a que se hospeden en sus instalaciones, les dan regalos y les proporcionan ayuda en problemas de enfermedad (como hizo Bibiano con la familia de Rufino). También les han dado asistencia legal en algunos casos de problemas con las autoridades mestizas. Incluso algunas avionetas protestantes han aterrizado —sin pedir permiso— en la zona huichola (y alguna vez a los tripulantes los han encerrado en la cárcel por uno o dos días). Pero lo que irrita más a las autoridades tradicionales es que los evangélicos por definición se opongan frontalmente a los cargos y a las ceremonias. En la reunión del 2 de febrero Rufino expresó su horror personal a ciertas prácticas ceremoniales; luego, justificó su conversión y su conducta apelando a la libertad de creencias consagrada por la Constitución. La misma justificación fue usada por Arnulfo, el pastor de la Ciudad de México, aunque luego utilizó —con buen efecto retórico ante los funcionarios— el argumento de los derechos humanos: las autoridades tradicionales no sólo violan la ley positiva sino los derechos humanos de los conversos: les niegan la libertad personal y los someten a tortura y a violación.

Ante las acusaciones de Arnulfo, el gobernador wixarika negó que hubiera existido la tortura, aunque no el castigo a la desobediencia²⁴; en cuanto a la violación, la deslindó del conflicto religioso. Mauricio causó un revuelo al manifestarse ajeno a la Constitución. Pero en ningún momento las autoridades tradicionales cuestionaron el principio constitucional de la libertad religiosa. Lo que ellos defendían eran los contenidos culturales del derecho consuetudinario, incorporados en el sistema de cargos y vueltos prácti-

(poblado mestizo vecino a la cabecera de Mezquitic y muy cercano al territorio huichol) desapareció después de que los pastores (norteamericanos) murieron al estrellarse su avioneta.

²⁴ El cepo propiamente dicho es una tabla con agujeros para sujetar las extremidades del prisionero, que se encuentra dentro de un cuarto pequeño, oscuro, con escasa ventilación. No es considerado por los huicholes como tortura sino como un mecanismo para aislar al culpable de la comunidad (para evitar la contaminación de la culpa) e impedir que escape.

ca ritual cotidiana en la relación con la tierra serrana²⁵. Que alguien fuera de la comunidad practique una u otra religión, «es cosa de él», como dijo el Presidente de Bienes Comunales; «nosotros no nos metemos con otras culturas», añadió Mauricio; pero si un comunero que quiere vivir en la comunidad no participa en los cargos rompe el sentido del comportamiento colectivo²⁶. Ninguno de los funcionarios —ni siquiera la representante del INI— manifestó comprensión por esta actitud. Más bien todos manifestaron impaciencia por lo prolongado de la discusión, sin tener en cuenta que en las asambleas comunitarias de los wixáritari llegar a un acuerdo puede demorar varios días. Obviamente estaban complacidos porque Rufino había cedido un poco en su actitud al aceptar cargos civiles y algunas funciones de topil (en las asambleas previas mencionadas no se había ofrecido a participar en nada), y esperaban que las autoridades tradicionales también cedieran. Daban por sentado que la postura de los huicholes era anticonstitucional, sin explicar en detalle por qué. El representante de la Secretaría de Gobernación incluso se mostró ofensivo al afirmar que la cultura de hecho se estaba transformando, que cambiar de religión era como usar botas en vez de huaraches, y que los evangélicos resultarían benéficos para la comunidad. En realidad, las profesiones de «respeto a los usos y costumbres» por parte de los funcionarios y de Arnulfo no convencieron a nadie; y la invocación de este último a Benito Juárez pareció querer decir que «los indios buenos» debían imitarlo, salir de sus comunidades y olvidarse de la cultura comunitaria.

La pregunta obvia es: ¿por qué los conversos insisten en quedarse en el territorio huichol, donde son rechazados y hostilizados, y donde es vigente una forma de vida con la que ellos ya no se identifican? Como lo ha hecho notar Andrew Canessa (2000), los discurs-

²⁵ La sierra entera (llamada *Juritzie*, «la luz», en lengua wixarika) se concibe como un espacio sagrado (Comunicación personal de Francisco Talavera).

²⁶ Un importante jicarero de Santa Catarina, quien además ha sido nombrado presidente de la Unión de Jicareros Huicholes (recién creada), había comentado en público —en un foro de discusión de problemas indígenas celebrado en Guadalajara diez días antes— que él cuando iba a la ciudad visitaba muchas iglesias y se unía a las creencias de la gente; pero que en tierra de los huicholes no podía sino unirse a las creencias de la comunidad.

Los religiosos evangélicos son similares a los discursos etnicistas radicales en un aspecto: ambos defienden la pureza de sus creencias y costumbres respectivas y se niegan a aceptar cualquier mudanza, eclecticismo o hibridización²⁷. A pesar de ello, Rufino y sus familiares parecen propugnar la creación de una nueva identidad híbrida de «huicholes evangélicos», que les permita mantener sus derechos residenciales y agrarios y al mismo tiempo apartarse *del costumbre*. Por otro lado, los pastores de Huejuquilla, Zacatecas y México los empujan a quedarse en la Sierra y actuar como punta de lanza en la penetración de la religión nueva e incluso como reformadores sociales y políticos.

IV. DERECHOS CULTURALES, NEGOCIACIÓN Y REPRESENTACIÓN

He tratado de mostrar que la justificación pública de las demandas de las autoridades huicholas ante las autoridades federales y municipales no fue elaborada simplemente en términos de la comunidad agraria definida por el artículo 27 de la Constitución mexicana, sino sobre todo en términos de una comunidad reivindicada a causa de su inextricable vínculo con la cultura ancestral, donde la dimensión territorial no es separable de la religiosa y la política. Esta argumentación pública no sería pensable hace 25 o 30 años, puesto que desde la perspectiva del Gobierno mexicano las autoridades tradicionales carecían de legitimidad (véase Aguirre Beltrán, 1953 y 1976). Además, desde un punto de vista pragmático, antes era mucho más útil buscar argumentos que pudieran justificarse en términos de los principios agraristas. Hoy el tema agrario es mucho menos efectivo, pero el nuevo artículo 4° constitucional abre la puerta para que las

²⁷ Por supuesto, las culturas amerindias están sujetas a un proceso de hibridización por lo menos a partir del inicio de la colonización española. Además, la ausencia de escritura en la mayoría de ellas ha condicionado su continua innovación. Sin embargo, la voluntad explícita de continuidad, reiterada y elaborada en discursos y rituales, y alentada vigorosamente por el sistema de autoridad local, condiciona la respuesta subjetiva de muchos huicholes ante los cambios.

demandas se formulen como demandas étnicas. Es decir, cuando los líderes tradicionales hablan de la cultura, los ancestros y los usos y costumbres lo están haciendo también en el marco de un «lenguaje argumentativo» (*language of contention*) proporcionado por el Estado (cfr. Roseberry, 1994) y difundido sobre todo por el INI; un idioma que asimismo los vincula con los discursos de las organizaciones de la sociedad civil. No en balde cuando Carlos, el presidente de Bienes Comunes, enumeró los beneficios de ser wixarika, incluyó «usar de la tierra (...), vivir en los poblados (...) y recibir ayuda del gobierno y de las asociaciones privadas»²⁸. Entre las «autoridades tradicionales» se encuentran ahora jóvenes escolarizados, avezados en el conocimiento del mundo mestizo. Con frecuencia son asesorados por otros jóvenes huicholes que han cursado carreras universitarias y viven en la ciudad pero no han roto el lazo comunitario y no pocas veces también asesoran a las ONG que trabajan con indígenas. Así, la conciencia étnica ahora se expresa y se presenta mediante conceptos que se han vuelto de circulación corriente en la esfera pública mexicana. Con todo, en la situación descrita, como en otras muchas, los conceptos poseían significados diferentes para los actores involucrados. Cuando los ancianos usaban el término cultura, se referían a una constelación de creencias y símbolos vinculados de manera sustancial e inextricable a las prácticas de la vida cotidiana, mientras que para los evangélicos y los mestizos la cultura era algo adjetival. Por eso los evangélicos dijeron estar contra *el costumbre*, pero no contra la cultura: algo escandalosamente contradictorio desde el punto de vista de los líderes étnicos. Así, a pesar del proceso de apropiación de un lenguaje público por parte de los wixaritari, las manifestaciones públicas de etnicidad no logran superar las ambigüedades de la legislación actual, acerca de cuáles derechos culturales o étnicos sea legítimo defender, ni acerca de quiénes sean los representantes encargados de hacer valer tales derechos.

El problema de la representación es particularmente agudo. Si bien el Estado después de la reforma del artículo 4° constitucional

²⁸ Probablemente Carlos no hubiera hecho tal declaración en una asamblea a la que sólo asistieran wixaritari.

tácitamente acepta la existencia de las autoridades tradicionales, no es claro cuál sea la relación de éstas con el municipio (Las legislaciones particulares de los estados, con excepción de la de Oaxaca, tampoco han resuelto este punto). La mayoría de los huicholes que viven en Jalisco pertenecen al municipio de Mezquitic; a su vez, este municipio tiene una abrumadora mayoría de habitantes huicholes; pero el ayuntamiento siempre ha estado en manos de mestizos y, aunque en los últimos años actúa como gestor de algunos programas sociales (cfr. Apéndice 1), rara vez se involucra en los asuntos de los indígenas (por ejemplo para defenderlos de invasiones de tierras, o escuchar quejas de particulares): los deja en manos del INI. En los últimos años, el Ayuntamiento mezquitense ha incluido uno o dos regidores huicholes, que a veces intervienen como mediadores y traductores (así lo hizo Mauricio), mas no son reconocidos por las comunidades como representantes. El INI mismo ha tratado de darle la vuelta a la relación con las autoridades tradicionales, a través de sus promotores bilingües, o de los Comisariados de Bienes Comunales, sin mucho éxito²⁹. En 1991 el INI fundó una organización supracomunitaria: la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ), que adquiriría fuerza al convertirse en el canal privilegiado para la repartición de los Fondos Regionales; pero la única manera de darle legitimidad en el mundo huichol fue nombrando a los gobernadores tradicionales como miembros del Consejo Directivo. La UCIHJ ha ido creciendo como un interlocutor de las ONG y de las instituciones del Estado, aunque éstas ven con alarma el que pudiera convertirse en una suerte de gobierno tribal autónomo³⁰, y por lo mismo se cuidan de otorgarle ningún reconocimiento político. Se vive, en consecuencia, una situación de vacío.

²⁹ Curiosamente, los propios ideólogos del nuevo indigenismo manifiestan dudas sobre la idoneidad de las estructuras políticas tradicionales en la defensa de los derechos étnicos (Oehmichen, 1999: 145).

³⁰ Lo cual parece improbable, por el celo jurisdiccional de cada comunidad; además, la UCIHJ es una organización jalisciense, y no todos los huicholes viven en Jalisco.

CONCLUSIÓN

El Apéndice 1 enumera doce programas gubernamentales a los que los wixáritari o huicholes tienen acceso. De ellos, los cinco primeros son exclusivos para indígenas: crean un espacio de relación con el Estado donde la identidad étnica se refuerza explícitamente. Las ayudas consideradas más importantes por los propios huicholes, es decir, el subsidio proporcionado por los albergues (alimentación y alojamiento para 1.500 niños), el empleo permanente a 200 maestros bilingües y los financiamientos poco exigentes de los Fondos Regionales, se les otorgan en cuanto indígenas; en cambio, otras ayudas relativamente menos apetecibles (más limitadas y discontinuas) se conceden «a los campesinos indigentes» o como parte de acciones específicas de infraestructura o protección al medio ambiente. Estas últimas, además, son notoriamente insuficientes: las zonas donde viven los huicholes son las más pobres de los estados de Jalisco y Nayarit; la inmensa mayoría de las viviendas carece de servicios mínimos, y no existen carreteras pavimentadas³¹. Así, el —aún escaso—reconocimiento de la *ciudadanía social* de los wixáritari depende, en la práctica, de un proceso de negociación donde la persistencia de la identidad étnica ha cobrado un valor estratégico. Por tanto, en tal contexto, la lucha por los derechos sociales no es separable de la lucha por el derecho a la diferencia cultural. Esto contrasta con las intenciones originales del indigenismo del Estado mexicano, que concebía las políticas de bienestar colectivo como un medio para lograr la implantación de la cultura nacional oficial entre los grupos indígenas.

Ahora bien, en la situación analizada se ponen de relieve dos concepciones distintas acerca de los derechos culturales. Para las

³¹ Vale la pena destacar que la crisis de las políticas sociales en México difiere de lo que en Europa se ha llamado «the crisis of the Welfare State». Esta última se debe al éxito de las políticas de bienestar, que llevaron a una escalada de demandas cuya satisfacción tendría graves consecuencias inflacionarias e iría contra la lógica de acumulación capitalista. En cambio, las políticas sociales mexicanas tuvieron un éxito muy limitado; en este país, la crisis se deriva directamente de una quiebra financiera estatal.

autoridades mestizas y los evangélicos, los derechos culturales son individuales y se ejercen de manera voluntaria y en la esfera privada. En cambio, para las autoridades étnicas, el sujeto fundamental de los derechos culturales es colectivo: la comunidad, que está por encima de la voluntad de los individuos, y es lógicamente anterior a éstos. En esta segunda concepción, el discurso de «los derechos naturales» se vuelve inteligible y útil no sólo en términos de la protección de los individuos sino sobre todo en términos de la protección de la vida comunitaria. Encontramos, entonces, una actualización, al nivel local, de la vieja disputa entre el liberalismo y el comunitarismo. Ambas posturas, en sus versiones más radicales, son ciertamente incompatibles; pero existen intentos muy interesantes de crear puentes y mediaciones entre ellas, por parte de pensadores como Charles Taylor (1995), Will Kymlicka (1996) y Luis Villoro (1998) (cfr. De la Peña, 2000). Siguiendo a estos autores, se puede reconocer (como los liberales) que el individuo es el sujeto fundamental de los derechos; pero eso no impide aceptar que la realización individual y el ejercicio de los derechos son imposibles sin la inserción del individuo en una comunidad cultural específica, que no es algo abstracto sino un *nosotros* solidario y actuante. Por consiguiente, la protección de la comunidad cultural se vuelve una condición necesaria para la protección de los derechos individuales (y en ese sentido la comunidad se vuelve sujeto de derechos, como postulan los comunitaristas). Estas consideraciones deben llevar a las autoridades legislativas y judiciales de los países multiculturales a tener en cuenta no sólo los derechos genéricos de los ciudadanos sino «a reconocer las diferencias y necesidades particulares que surgen de la pertenencia a grupos culturales específicos» (Sánchez Botero, 1999: 338; cfr. Irigoyen, 1999). Una constitución nacional moderna, así, puede reconocer simultáneamente —digamos— el derecho individual a la propiedad y el derecho de los pueblos indígenas a la propiedad comunal de sus tierras ancestrales; por consiguiente, la constitución admite que la comunidad prohíba a sus miembros la privatización de esas tierras (y que las defienda de invasores externos), en cuanto pondría en peligro la propia supervivencia comunitaria. De la misma manera, el derecho a la libertad individual de creencias tendría que ejercerse, en todo caso, sin perjuicio de la

capacidad comunitaria de reproducir su organización y solidaridad.

Pero ¿no deberían, de todos modos, defenderse los derechos del individuo en cuanto tal? ¿No sería adecuado argüir que, así como no es admisible que en nombre de los derechos individuales se agrede la solidaridad culturalmente definida al punto de ponerla en peligro, tampoco sería válido que en nombre de los derechos comunitarios se anulara o aplastara a los individuos? ¿Sería aceptable, por ejemplo, en una sociedad agrícola, poner en grave riesgo la supervivencia física de uno de sus miembros, al excluirlo totalmente del uso de la tierra en nombre de la propiedad comunal? A este respecto, debe recordarse que encontramos agresiones inadmisibles a los individuos de parte de las autoridades en sociedades de todo tipo: tales agresiones no se derivan lógicamente de la defensa de los derechos culturales, aunque así lo quieran los discursos antiétnicos, cuyos contenidos son en la mayoría de los casos más políticos que filosóficos. Arnulfo, el pastor de la ciudad de México, mantuvo que *el costumbre* se oponía intrínsecamente a los derechos humanos, y usó esta afirmación como un arma para defender sus propios desig-nios proselitistas; por su parte, Mauricio opuso *la ley del costumbre* a la Constitución como un medio de resistir la dominación interna y sostener la autoridad de los Ancianos; ambos estaban interesados en avanzar sus posiciones en un contexto de confrontación y negociación, y no en ganar una disputa filosófica. Más que atribuir superioridad absoluta los valores individuales sobre los colectivos, o viceversa, lo pertinente para la protección de los derechos humanos es que la apelación razonable y el diálogo estén siempre presentes, tanto dentro de los mundos étnicos, como entre las etnias y las sociedades nacionales, representadas por estados que asuman el papel de promover la tolerancia y vigilar su cumplimiento.

En América Latina, nos encontramos apenas al inicio del largo camino de las negociaciones que —si son exitosas— conducirán a la normalización de los derechos culturales. En algunos países, como Colombia, se ha logrado no sólo una legislación avanzada y precisa sino también mecanismos de apelación constitucional que a su vez han generado un corpus creciente de jurisprudencia, donde ya se ha establecido que ciertas prácticas individuales legales en tér-

minos de la sociedad global puedan restringirse en las regiones indígenas a causa de sus efectos nocivos para la convivencia comunitaria³². En México, ya se ha dicho, la discusión nacional está en suspenso, pero en regiones particulares, dentro de comunidades específicas, y en las múltiples situaciones nuevas que enfrentan los miembros de los grupos étnicos, se han logrado arreglos interesantes. Por ejemplo, en ciertos municipios de Chiapas, después de décadas de violentos enfrentamientos, se acepta que los disidentes evangélicos asuman sólo ciertas tareas de servicio colectivo y de esa manera conserven su membresía (Ebert, *forthcoming*). Muchas comunidades mixtecas se han convertido en conjuntos humanos dispersos en el centro y norte de México, incluso en los Estados Unidos, y han adaptado *el costumbre* a una situación de virtual nomadismo, donde además han valorado la importancia de sus derechos cívicos, políticos y sociales —al libre movimiento, a la libre asociación, a la representación pública, al trabajo, al salario justo, a servicios dignos—, sin menoscabo de la defensa de la identidad y la cultura. Si bien el fenómeno que llamamos globalización ha relativizado las fronteras étnicas y las nacionales y ha creado identidades más complejas, también ha obligado a replantear las relaciones de los individuos con sus propias colectividades y las relaciones de las colectividades entre sí. Y este replanteamiento ha ido de la mano, para muchos indígenas, con una reflexión consciente sobre la noción de ciudadanía³³.

Una ciudadanía étnica plena —donde se acepte por el Estado y la sociedad civil que «ser wixarika» o «ser raramuri», etc., es perfectamente compatible con «ser mexicano»— se fundamentará en diálogos entre participantes que estén dispuestos a conocer en profundidad la cultura del otro. En la preparación a este diálogo, los wixáritari han dado pasos importantes. En el poblado de San Miguel Huaxtita, Comunidad de San Andrés Cohamiata, un grupo de padres de familia, con el apoyo conjunto de las autoridades tradicio-

³² Comunicación personal de Christian Gros.

³³ La reflexión sobre la ciudadanía a su vez alimenta la discusión más amplia sobre el concepto de autonomía indígena, que se ha convertido en uno de los debates políticos más importantes del México contemporáneo. Véanse Díaz Polanco, 1997; García Colorado y Sandoval (eds.), 1998; Burguete (ed.), 1999.

nales y la UCIHJ, y con la asesoría de la AJAGI y de algunos huicholes universitarios, ha emprendido la fundación de una Escuela Secundaria, que ya ha funcionado durante tres años (Rojas Cortés, 1999)³⁴. Esta escuela, llamada Centro Educativo Tatutsi Maxakwaxi («nuestro abuelo Cola de Venado», en honor del personaje mítico que construyó el primer centro ceremonial de la Sierra), tiene maestros huicholes que imparten las asignaturas del curriculum nacional en castellano, y además imparten asignaturas de lengua y cultura wixarika, en el idioma materno. Uno de los propósitos centrales de estas asignaturas es no sólo recuperar el sentido de las tradiciones, sino también encontrar los puntos de diálogo e interdependencia, y de conflictos reales y potenciales, entre el mundo huichol y el mundo nacional. El mismo propósito asiste a la Unión de Estudiantes Wixarika del Estado de Jalisco, un grupo formado por 30 estudiantes universitarios en Guadalajara, cuyas estrategias incluyen la creación de un centro cultural y social que apoye a los migrantes educativos y laborales y funcione como canal de comunicación entre la ciudad y la sierra. Son este tipo de canales de comunicación los que permitirán el crecimiento de una sociedad inclusiva y respetuosa de la otredad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953), *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria.
- (1958), *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1976), *Obra polémica*, México, A. Palerm/Centro de Investigadores Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- y Pozas Arciniega, R. (1954), «Instituciones indígenas en el México actual», en A. Caso *et al.* (eds.), *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Anaya Corona, M^a del Carmen (1999), «Wilikuta: paraíso terrenal de los wixáritari», *Mexicoa. Revista de Divulgación Científica*, núm. I, 1, pp. 110-120, Universidad de Guadalajara,

³⁴ Se trata de una innovación importante para la educación de la región, pues sólo el 2% de las mujeres y el 8% de los hombres cuentan con escolaridad superior a la primaria.

- Arcos García, M^a de los Ángeles (1998), *Las vetas Tateikietari: Invocando la lluvia y la lucha de un pueblo*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Barrera Rodríguez, Rosier Omar *et al.* (1997), «Monografía III. Santa Catarina Cuexcomatlán», en R. Rojas y R. Guzmán (coords.), *Rasgos biofísicos, socioculturales y de sistemas productivos para el ordenamiento territorial de la nación Wixarika*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara /INI/CONACYT.
- Bonfil, Guillermo *et al.* (1970), *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nueva Imagen.
- Burguete, Araceli (ed.) (1999), *Experiencias de autonomía indígena*, Copenhage, IWGIA.
- Canessa, Andrew (2000), «Contesting Hybridity: Evangelistas and Kataristas in Highland Bolivia», *Journal of Latin American Studies*, núm. 32 (I), pp. 115-144.
- Chávez, Carlos y Arcos, Ángeles (1999), «The Wixaritari Today», *Cultural Survival Quarterly*, núm. 23 (1), pp. 56-57.
- Cordera Campos, Rolando (1995), «Mercado y equidad. De la crisis del Estado a la política social», *Revista Internacional de Filosofía Política*, pp. 31-51, Madrid, Anthropos.
- y González Tiburcio, Enrique (2000), «La sociedad mexicana hacia el nuevo milenio: cohesión y divergencia», en Julio Millán Bojalil y Antonio Alonso Concheiro, *México 2030: Nuevo Siglo, Nuevo País*, México, F.C.E., pp. 281-329.
- Cornelius, Wayne A., Craig, Ann L. y Fox, Jonathan (1994), *Transforming State-society Relations in Mexico. The National Solidarity Strategy*, La Jolla: Center for US-Mexican Studies, UCSD.
- De la Peña, Guillermo (1986), «Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas», en J. Papua y A. Vanneph (eds.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México/CEMCA.
- (1995), «La ciudadanía étnica y la construcción de “los indios” en el México contemporáneo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, pp. 116-140, Madrid, Anthropos.
- (1999), «Reflexiones preliminares sobre la “ciudadanía étnica” (El caso de México)», en A. J. Olvera (ed.), *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México/CEMCA.
- (2000), «La modernidad comunitaria», *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 3, pp. 51-61, CIESAS.
- Díaz Polanco, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.
- Durin, Severino (2000), «Acordarse de sus deudas y cumplir con “el” costumbre entre los wixáritari». Ponencia presentada en el coloquio *Prácticas de compensación social y economía de la deuda*, Guadalajara, CIESAS.

- Durán, Leonel (1987), «El proyecto nacional y las culturas populares: una aproximación», en *México: 75 años de revolución*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- Ebert, Christine (en prensa), «Buscando una nueva vida: Linciation through Autonomy in San Pedro Chenalhó, 1970-1998», en *Latin American Perspectives*.
- Esping-Andersen, Gosta (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
- Franco, Moisés (1999), «El debate sobre los derechos indígenas en México», en W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Garbett, G. Kingsley (1970), «The Analysis of Social Situations», *Man*, núm. 5, pp. 214-227.
- García Colorado, Gabriel y Sandoval, Irma Eréndira (1998), *Autonomía y derechos de los pueblos indios*, México, Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados.
- Gluckman, Max (1958), *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester, Manchester University Press (Rhodes-Livingston Paper núm. 28).
- Gómez Rivera, María Magdalena (1999), «Derechos de los pueblos indios», en *Hacia un nuevo proyecto de Nación*, México, Fundación Heberto Castillo Martínez, A.C.
- Hindley, Jane (1995), «Towards a Pluricultural Nation: The Limits of *Indigenismo* an Article 4», en R. Aitken, N. Craske, G. Jones y D. Stansfield (eds.), *Dismantling the Mexican State?*, Londres, Macmillan.
- Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Irigoyen, Raquel (1999), *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*, Guatemala, Fundación Myrna Mack.
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- Liffman, Paul (1996), «Reivindicación territorial y convergencia democrática de los wixáritari (huicholes)», en J. Alonso y J. M. Ramírez (comps.), *La democracia de los de abajo en Jalisco*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/CIESAS/CIICH-UNAM/Consejo Electoral del Estado de Jalisco.
- , Vázquez, Beatriz y Macías, Luz M^a (1997), «Práctica ceremonial, tenencia de la tierra y lucha territorial de los huicholes», en R. I. Estrada Martínez y G. González Guerra (comps.), *Tradiciones jurídicas en comunidades indígenas de México*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

- Lumholtz, Carl (1904), *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarasco de Michoacán*, Nueva Cork, Charles Scribner's Sons (2 vols.) (edición facsimilar del INI, 1986).
- Marshall, T. H. (1964), *Class, Citizenship, and Social Development*, Nueva York, Doubleday.
- Marzal, Manuel (1968), *La aculturación de los otomíes del Mezquital*. Tesis de Maestría en Antropología, México, Universidad Iberoamericana.
- (1993), *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Mitchell, J. Clyde (1983), «Case and Situation Analysis», *The Sociological Review*, núm. 2 (31), pp. 187-211.
- Morales Bermúdez, Jesús (1992), «El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio», en *Anuario 1991*, pp. 242-370, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Myerhoff, Bárbara G. (1974), *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Oehmichen, M^a Cristina (1999), *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ong, Aihwa (1999), «Clash of Civilizations or Asian Liberalism? An Anthropology of the State and Citizenship», en H. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press.
- Pakulski, Jan (1997), «Cultural Citizenship», *Citizenship Studies*, núm. I, pp. 73-85.
- Pépin Lehalleur, Marielle (2003), «¿Existe el regionalismo popular? Reflexiones a partir de una región pluriétnica (la Costa Chica de Oaxaca)», en Preciado C. Jaime *et al.* (coord.), *Territorios, actores y poder. Regionalismos emergentes en México*, México, U. de G.-U.A.Y
- Plancarte, Francisco (1954), *El problema indígena tarahumara*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Pozas Arciniega, Ricardo (1976), *Antropología y burocracia indigenista*, México, Tlacuilo.
- Roberts, Bryan (1998), «Ciudadanía y política social en Latinoamérica», en B. Roberts (ed.), *Ciudadanía y política social (Centroamérica en reestructuración)*, vol. 3, San José de Costa Rica, FLACSO/SSRC.
- Rojas, Beatriz (1992), «Camotlán, entre Jalisco y Nayarit», *Secuencia*, núm. 2, pp. 5-40, México, Instituto Mora.
- Rojas Cortés, Angélica (1999), *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixáritari en una secundaria de huicholes*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Guadalajara, CIESAS Occidente.
- Rojas González, Francisco [1948] (1998) «Jículi ba-ba», en A. Fábregas Puig (comp.), *Ensayos indigenistas*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

- Rosaldo, Renato (1997), «Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism», en *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press.
- Roseberry, W. (1994), *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, Nueva Brunswick y Londres, Rutgers University Press.
- Sariago, Juan Luis (1998), *El indigenismo en Chihuahua*, Chihuahua, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua/Fideicomiso para la Cultura México-USA.
- Sánchez Botero, Esther (1999), «La tutela como medio de transformación de las relaciones Estado-pueblos indígenas en Colombia», en W. Assies. G. van der Haar y A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Secretaría de Educación Pública (1971), *¿Ha fracasado el indigenismo? Reportaje de una controversia*, México.
- Sieder, Rachel y Witchell, Jessica (en prensa), «Advancing Indigenous Claims through the Law: Reflections on the Guatemalan Peace Process», en J. Cowan, M. Dembour y R. Wilson (eds.), *Culture and Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo (1988), *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Street, Susan (1990), «La transformación de un poder sindical: veinte años del SNTE», en G. Guevara Niebla (ed.), *El desafío educativo II*, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones Culturales y Científicas.
- Taylor, Charles (1995), «Cross.purposes: The Liberal-Communitarian Debate», *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Torres Contreras, José de Jesús (1995), «La organización productiva y las políticas gubernamentales en la zona huichol», *Estudios Jaliscienses*, núm. 19, pp. 33-44.
- Turner, Bryan S. (1990), «Outline of a Theory of Citizenship», *Sociology*, núm. 24, pp. 189-214.
- Van Velsen, Jaap (1967), «The Extended Case Method and Situational Analysis», en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock.
- Villa Rojas, Alfonso (1955), *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Villoro, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM.
- Weigand, Phil C. (1992), *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, México, CEMCA/INI/El Colegio de Michoacán.

APÉNDICE 1: PROGRAMAS SOCIALES Y DE EMPLEO QUE BENEFICIAN A LAS COMUNIDADES HUICHOLAS

- 1) Programa de Albergues (Instituto Nacional Indigenista [INI]/Secretaría de Educación Pública [SEP]). Existen catorce albergues en la Sierra, que atienden a aproximadamente 1.500 niños. Durante el año escolar (de septiembre a junio), los niños, de lunes a viernes, reciben alojamiento, ropa de cama, tres comidas diarias, supervisión médica, útiles escolares, y un poco de dinero de bolsillo. En los albergues también viven y comen el jefe de albergue, las cocineras, el personal de intendencia, y sus respectivas familias (prácticamente todos ellos son wixáritari).
- 2) Programa escolar (SEP/Dirección de Educación Indígena de Jalisco). Quince escuelas primarias completas (doce anexas a albergues), 46 primarias incompletas o unitarias, y dos telesecundarias, que en conjunto emplean a más de 200 maestros indígenas bilingües.
- 3) Fondos Regionales (INI/Secretaría de Desarrollo Social [SEDESOL]). Uno en cada comunidad. Proporcionan créditos blandos para proyectos productivos de pequeña escala (ganadería vacuna, porcina y ovina, granjas avícolas, huertas, artesanías, tiendas).
- 4) Apoyo a la Cultura Indígena (INI). Financia (con sumas pequeñas de dinero) proyectos de investigación (e.g. de historia local o recopilación de mitos y leyendas), gastos ceremoniales y peregrinaciones.
- 5) Infraestructura Social (INI). Obras comunitarias de dotación de agua potable y electrificación (mediante celdas solares). Emplean mano de obra local.
- 6) Salud Comunitaria (Secretaría de Salud). Existen nueve clínicas (Centros de Salud) de atención sanitaria básica en la Sierra. Cuentan con una enfermera de planta y estancias periódicas de un médico.
- 7) Programa de Educación, Salud y Alimentación (PROGRESA) (SEDESOL). Otorga una pequeña cantidad de dinero a un número limitado de madres de familia que deben comprometerse a enviar a sus niños a la escuela, darles buena alimentación y visitar el Centro de Salud para recibir atención familiar e instrucción sobre uso de anticonceptivos.

- 8) Programas de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) Municipal. Se reparten esporádicamente algunos «paquetes de vivienda» (láminas para techos y bultos de cemento) y despensas familiares.
- 9) Programas de Ayuda Campesina: PROCAMPO y Crédito a la Palabra (Secretaría de Agricultura y Ganadería [SAGAR] y SEDESOL). Pequeñas habilitaciones (créditos blandos) para la siembra de maíz.
- 10) Programas del Comité de Planeación de Desarrollo Municipal (COPLADE-MUN) y el Subcomité Estatal de Apoyo a Etnias y Zonas Prioritarias. Apoya pequeñas obras de infraestructura (caminos de tierra, puentes colgantes, agua potable, plantas solares, letrinas), donde se emplean ocasionalmente huicholes.
- 11) Programa de Protección Forestal de la Secretaría de Desarrollo Rural del Estado de Jalisco. En colaboración con el gobierno municipal. Organiza brigadas de vigilancia y combate de incendios durante la primavera (los meses más secos). Proporciona equipo y empleo temporal a una veintena de huicholes.
- 12) Programa Federal de Combate a Plagas Forestales de la Secretaría de Protección al Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP). Empleo temporal a 60 huicholes organizados en brigadas.

FUENTE: Investigación de campo y entrevistas a funcionarios.

RECONOCIMIENTOS: La investigación en que se basa este trabajo se llevó a cabo en el contexto del proyecto colectivo «Políticas sociales hacia los indígenas en México: Actores, mediaciones y nichos de identidad», apoyado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y la Fundación Ford. Agradezco las aportaciones, comentarios y críticas de mis colegas en este proyecto (en especial Séverine Durin, Regina Martínez Casas, Angélica Rojas y Francisco Talavera Durón), así como los de Rachel Sieder y los participantes en el Seminario «Pluri-Cultural and Multi-ethnic: Evaluating the Implications for State and Society in Mesoamerica and the Andes» (Institute of Latin American Studies, University of London, marzo de 2000).

4. EL CONFLICTO MAPUCHE EN CHILE: INDÍGENAS, INSTITUCIONALIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS

JOSÉ BENGOA *

En este artículo tratamos de explicar el proceso de cambios culturales, políticos y sociales que vive el mundo indígena, principalmente mapuche, en Chile, en los últimos quince años, que conocemos como la «emergencia indígena», y los consecuentes cambios que se han producido en las relaciones interétnicas. Señalamos como hipótesis comprensiva, que el Estado chileno no ha sido capaz de reaccionar frente a esta situación emergente. El resultado ha sido una creciente contradicción entre un mundo en ebullición, el indígena, y miradas y discursos tradicionales por parte de la sociedad y el Estado chileno. El rechazo durante quince años, todo el periodo de transición a la democracia después de Pinochet, del «Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas», en el Congreso, vendría a ser la expresión simbólica de la incapacidad de la sociedad y Estado chileno de asumir a los pueblos indígenas del país en la modernidad y tener con ellos una relación moderna, digna y respetuosa¹. Esta incapacidad obedece a la existencia de fuertes estereotipos en la sociedad chilena no indígena, muchos de ellos de abierto carácter racial y discriminatorio. La institucionalidad se ha ido viendo afectada por esta situación debilitándose enormemente

* Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

¹ El Proyecto de Reformas Constitucionales fue presentado la primera vez por el presidente Patricio Aylwin y fue rechazado en las cámaras. Se señaló que era «inconstitucional». Se han presentado tres proyectos a consideración del Parlamento. La derecha política, por cierto, ha estado siempre en contra pero muchos parlamentarios de la Concertación de Partidos por la democracia en el gobierno o no han dado el quórum necesario o han buscado toda clase de subterfugios para oponerse.

y abriendo espacios, o tentaciones, para acciones fuera de ella, por parte de algunos sectores mapuches, o en la ilegalidad. Por parte del Estado la tentación también ha sido salirse de la institucionalidad, motejando de «terrorismo» las reivindicaciones. La baja legitimidad de las instituciones encargadas de procesar las demandas indígenas, resolver los conflictos y promover su desarrollo, ponen al Estado en una situación abiertamente oprobiosa, esto es, manejar las relaciones interétnicas con los aparatos represivos, judicializando el conflicto social y étnico, lo cual es un camino de enormes riesgos políticos y el peor escenario para la democracia. Si a ello se agrega la existencia de un Estado desarrollista y relativamente rico y generoso, que entrega bienes a los «beneficiarios indígenas», la política frente al sector se sustentaría exclusivamente en una combinación, hartamente conocida y tristemente acuñada, de «garrote y zanahoria». Frente a un escenario de esta naturaleza, surgen instancias al interior del mundo mapuche y también en la sociedad y el Estado tendientes a reinstitucionalizar el conflicto de modo de encontrar caminos de resolución.

I. DEL SAN JUAN AL WE TRIPANTU

Escribo este texto los días del año nuevo mapuche, el We Tripantu, esto es, lo que se conocía y conoce como el día de San Juan, el día más corto del año o el de la noche más larga, 24 de junio. En Europa la fiesta del año nuevo se unió al solsticio de invierno, que como es lógico es el fin de un ciclo y el comienzo del otro. El sol parece que en ese momento se va a alejar definitivamente de los humanos. Sin embargo, fruto de los ritos y sacrificios que allí se producen, va a comenzar lentamente a renacer. Cada día será un poco más largo, el frío se irá y llegará el tiempo del verano y la plenitud del sol. Los americanos conocieron, al igual que todos los pueblos del mundo, el mismo fenómeno. Nosotros, sin embargo, dominados por el calendario europeo celebramos el año nuevo al revés. Lo deberíamos celebrar el día más frío y corto del año en que la naturaleza pareciera haber muerto y se requiere de la fuerza espiritual y ritual de los

humanos para volver a empezar. En los últimos años ha llamado mucho la atención la cantidad de ceremonias, reuniones, celebraciones de todo tipo con motivo del We Tripantu —we es nuevo y tripantu, año—, en la lengua de los mapuche, esto es, la fiesta del año nuevo americano.

En el campo hasta hoy le denominan el San Juan. Es una gran fiesta en las casas y familias mapuches rurales. Quizá la fiesta más importante, sobre todo si hay algún Juan en la familia. Es una fiesta llena de significados, pequeñas ceremonias, juegos, comidas sabrosas, en fin, sorpresas. Se juntan allí sin duda las tradiciones españolas del San Juan, día al revés por ser el más largo y la noche más corta, pero más cálida, más hermosa para pasear, para no acostarse a dormir, ya que se oscurece muy tarde y el sol se levanta muy temprano. En la noche de San Juan. Más al norte en Europa no hay siquiera noche. La gente sale a los parques a bailar. Es una noche llena de encantos y misterios. El nombre hispánico se impuso vaya a saber desde cuándo, por decenas o centenas de años o más, en el mundo mapuche. Incluso no conozco registros que hablen de una festividad denominada we tripantu, pero me puedo equivocar. Se celebraba el San Juan combinando de modo sincrético las costumbres que provenían sin duda del mundo indígena, el Año Nuevo, y las que provenían del hispánico y católico, el San Juan. Al observador le podían llamar la atención algunos rituales y confundir su procedencia. Por ejemplo, hace ya algunos años pude participar en un San Juan en que a medianoche bajaban los asistentes al río, estero no muy lejano, a lavarse, tirarse agua, y todo esto en medio de risas y alegría. Podría especularse que ese ritual al parecer bastante generalizado en las comunidades rurales, provendría de una conjunción de los más diversos orígenes. Alguien podría decir que justamente recordaba el baño de la noche de San Juan en las calurosas noches peninsulares, y que quedó como un remanente de los recuerdos de las cautivas y cautivos que llenaron la Araucanía. Otro podría decir, y las hipótesis no son más que especulaciones, que efectivamente se remonta a la más pura tradición ribereña de los antiguos mapuches, que tenían con las aguas una relación reverencial. La machi Juanita de Paicaví se metía entera al arroyo de agua, en medio de la noche fría, y con su «Cultrún» cantaba misteriosas

palabras que nadie estaba en condiciones de comprender. Y nos preguntamos si no tendrá que ver también, con una herencia cristiana que hace del agua el espacio ritual del paso de un momento vital a otro, el del invierno al comienzo del renacer de la naturaleza, el de las impurezas a la pureza del espíritu invadido por el Creador. Casi nada podemos saber.

No cabe duda que las interpretaciones de los rituales son apasionantes. En una costumbre aparentemente ingenua se puede encontrar condensada buena parte de la simbología e historia de la humanidad. Las costumbres rituales se desplazan de manera infinita por caminos las más veces desconocidos. Pero, ¿a qué viene este juego etnográfico? Porque lo interesante del asunto es que el San Juan, que así se lo denominaba en el mundo mapuche, se ha ido transformando en el We Tripantu. Se ha ido «indigenizando» o «etnizando», podríamos decir, la costumbre ancestral, que estaba sin duda llena de fragmentos diferentes, mestizajes, fruto de cuatro siglos y más de contactos, préstamos culturales, vecindades y conflictos. Vengo llegando del sur de Chile y me contaban en Lago Budi que se habían reunido un grupo de personas sabias y de edad, a hablar del tema y que todas ellas reconocían la festividad de San Juan pero no tenían ningún recuerdo de que se hablara o celebrara el We Tripantu, aunque podían reconocer que era lo mismo o podía ser lo mismo. A ninguna le parecía en todo caso mal que se transformase el San Juan en We Tripantu. Muchos recordaban que sus padres iban al lago en esta fecha, en medio de la noche, a bañarse, aunque es pleno invierno.

Al parecer todo comenzó hace unos quince años en Temuco, ciudad ubicada en el centro de la Araucanía. Un grupo de estudiantes mapuches decidió celebrar el año nuevo mapuche y lo tradujo en forma directa, como We Tripantu. El movimiento de reivindicación étnica que en ese momento comenzaba a fraguarse, requería de una fecha, de una fiesta simbólica, del todo diferente a las festividades chilenas u occidentales. Qué mejor y evidente que el solsticio de invierno, que expresa en forma nítida nuestra pertenencia al hemisferio contrario, nuestra «americanidad». La influencia había venido sin duda de más al norte. En Perú y Bolivia había comenzado a celebrarse desde ya hacía unos años el Inti Raimi, fiesta equi-

valente, esto es, el nacimiento del sol. Al parecer fue una ceremonia antigua existente que se había perdido absolutamente. Según la profesora Antoinette Molinié, que ha estudiado el asunto en detalle, pareciera que su renacimiento fue en el periodo del general Velasco Alvarado, cuando se quería dignificar la cuestión indígena y se realizaron numerosos programas en su apoyo y organización. Se la organizó en el Cuzco en las ruinas de Saksawamán y si bien al principio parecía «inventada», hoy día por su masividad, entusiasmo, nadie duda que se trata de un asunto «tradicional». En Bolivia el mismo día se celebra una enorme festividad en las ruinas de Tiawanaco a la que concurren miles de personas, también indígenas, a esperar que salga el sol entre las piedras de esa hermosa ciudadela ubicada a más de cuatro mil metros de altura. La gente espera ansiosa la noche en medio de un frío que cala los huesos, hasta que aparece el sol entre los cerros.

Todas estas ceremonias ya son consideradas ancestrales, tradicionales, y parte de la costumbre, lo cual es del mayor interés. Son la expresión de la emergencia indígena en América Latina y en este caso, en Chile. En menos de quince años han cambiado las percepciones sobre los indígenas y las de los indígenas sobre ellos mismos. En la noche de San Juan, fría y sin nubes, como todo «veranito de San Juan», complejo recuerdo de raigambres calientes de la Península, se ha celebrado este año el We Tripantu. Numerosas personas han pasado la noche en el Cerro Blanco de Santiago, haciendo fogatas, conversando, bebiendo y esperando que amaneciera. El Cerro Blanco ubicado en la Comuna de Renca ha sido solicitado por los indígenas como un «espacio sagrado» donde realizar sus ceremonias en la ciudad, en la capital de Chile. Otros miles sin duda en el sur de Chile han hecho lo mismo. Posiblemente en los lugares más profundos de la Araucanía, los más viejitos celebraban solamente San Juan. Aún no se han apercibido de los cambios que vienen galopando.

Hay un evidente proceso de resignificación por parte de los indígenas y en particular en este caso por los mapuches, que es el tema de este trabajo. Son quizá los mapuches jóvenes, la mayor parte de ellos migrantes, con estudios incluso en las universidades, quienes sienten la necesidad de resignificar su cultura. Es un proce-

so complejo de ruptura con el mestizaje generalizado, de profundizar en la diversidad. Se trata de establecer un espacio de distinción con la sociedad chilena, necesario y fundamental para sobrevivir. Y sin duda que está teniendo éxito. Probablemente durante siglos, la presencia de la Iglesia, la dominación cultural, y tantos motivos condujeron a ocultar «lo propio y diferente», podríamos decir aunque el lenguaje suele engañar, en el San Juan. Al principio posiblemente se trató solamente de una «traducción» y se quedó escondido el significado auténtico. Con el curso de los años y las generaciones se perdió ese secreto escondido y sólo quedó el hecho puro de la dominación cultural: San Juan. La retroversión cultural que se produce ante nuestros ojos en los últimos años es sin duda valorable y compleja. Se desmonta en sus partes el rito, se lo replantea a sus supuestos orígenes y se lo lee desde una perspectiva mapuche. Los mismos ritos del agua, del fuego donde se calientan los congregados, de las palabras que se dicen, pierden su carácter sincrético y se purifican en una nueva dimensión marcada por la emergencia étnica.

Se celebra el comienzo del año en las antípodas de Occidente, cuando para todos los chilenos el año está en su parte media, en pleno invierno. Es un símbolo extremadamente fuerte frente al cual la sociedad chilena aún no toma conciencia. La apuesta mapuche, en este caso, y se podría generalizar como indígena también, va en la línea de la distinción absoluta. Es lo que ha ocurrido en estos quince últimos años. El discurso de la emergencia indígena ha ido penetrando de modo profundo las diferentes capas de la cultura indígena, transformándose en una cultura recuperada, muchas veces a partir de fragmentos. Con una gran excepción en el caso mapuche que la lengua se mantiene prácticamente intacta en muchas zonas del país. La lengua es la argamasa de la cultura y por tanto los fragmentos parciales que puedan haber, se integran fácilmente en el lenguaje. Se podrá discutir si se trata de *we tripantu* u otras denominaciones como sostienen muchos mapuches, pero hay un marco común que permite «desanjuanizar», el ritual, reapropiarlo, en fin, reproducir en forma independiente la cultura.

No cabe duda que este fenómeno acá descrito de reapropiación cultural se produce también en otros ámbitos de la vida social y cul-

tural, y también de la vida política. Hemos utilizado este ritual como un ejemplo, interesante de comprender y que posibilita entender fenómenos más amplios que están ocurriendo en el mundo indígena y en particular mapuche y que a nuestro modo de ver están en la base de la incomprensión entre esta sociedad y la sociedad chilena. Eso es lo que vamos a analizar en este artículo.

II. LAS MIRADAS: ESTEREOTIPOS Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Me han solicitado participar en este libro con una opinión que refleje la situación en que se encontraría hoy en día en Chile la cuestión indígena al comenzar el siglo XXI. Se señala en la invitación que valdría la pena realizar una suerte de balance de lo que ocurre en este sector. La tarea no es fácil, ya que en Chile se levantan muchas o demasiadas pasiones al enfrentar este tema de por sí complejo. Pasiones y sobre todo estereotipos.

Un análisis del conflicto indígena y mapuche en particular, no puede sustraerse a los estereotipos con que cada uno de los sectores de la sociedad mira al otro. La clase media observa a los mapuches de determinada manera y los mapuches a su vez miran a la sociedad de un modo particular. Son miradas cruzadas y complejas. Analicemos este asunto.

La primera aproximación es el desconocimiento o como algunos denominan, la «invisibilidad». Por lo general, se dice en Chile que se conoce poco este sector de la población, aunque se habla mucho de él, y la prensa informa o desinforma profusamente. Pero lo que ocurre es que cada cual, como señala la hermenéutica moderna, lee lo que quiere leer y muy pocas veces las informaciones o análisis rompen con los estereotipos previamente establecidos. A pesar de que se habla mucho se tiene la impresión de que se sabe muy poco en Chile de la cuestión indígena². Porque convengamos que los in-

² En Chile los últimos censos de población difieren en el número de indígenas. En 1992, en plena conmemoración del Quinto Centenario, se contabilizaron más de un millón de indígenas en una población de quince millones de personas. En el año 2002, el censo consultó por la «pertenencia», una forma más precisa de pre-

dígenas han sido personajes permanentes de la Historia de Chile, desde su mismo comienzo hasta hoy, y siguen siendo ignorados, sigue apareciendo como que el asunto es nuevo, que «antes» de esta nueva fase de «emergencia indígena»³ no se lo conocía. Siguen invisibles.

El «antes» es el ensombrecido mundo de los estereotipos que ha tratado de negar la existencia indígena en nuestro país, nuestra rai-gambre india, el mestizaje y finalmente que ha propuesto la herencia occidental, cuando no directamente hispánica, como ejemplo y orgullo vanidoso de la Patria. El «antes» no es un anterior histórico, temporal, sino un anterior cognitivo. Es por ello que aparece siempre este tema como poco conocido o recién descubierto. Se lo descubre cuando se percibe la existencia del otro, de los indígenas como diferencia, de los mapuches por ejemplo, como cultura, diversidad y derecho. O como conflicto.

No es asunto solo de estudiarlo más en los liceos y escuelas donde de acuerdo a los nuevos programas escolares, se estudia en detalle a los diversos pueblos indígenas que habitaban en el actual territorio que forma Chile. Incluso el especialista es sorprendido sin respuestas por algún niño que le pregunta acerca de las diferencias entre chonos y kawashkares, dos grupos hoy por hoy prácticamente extinguidos. Los planes y programas de estudio han incorporado mucha información sobre los pueblos indígenas de Chile, lo que es muy positivo. Sin embargo, dudo que se haya reemplazado la matriz cognitiva. Es por ello que en forma reiterada aparece la cuestión indígena como un asunto pasado y muerto. O si aparece vivo

gunta, y la población disminuyó a setecientas mil personas en dieciséis millones. El noventa y tantos de la población indígena es de origen mapuche y está distribuida en el campo, viviendo en comunidades, alrededor de doscientas cincuenta mil personas y en el resto en las ciudades. En el norte existe una pequeña población aymara, parte de los pueblos aymaraes de Perú y Bolivia, y unas pequeñas comunidades quechuas, collas, atacameñas y diaguitas, las que han realizado un proceso de etnogénesis muy interesante en los últimos quince años, como parte de los procesos acá señalados. En la isla de Pascua hay una población de casi tres mil personas que tienen una adscripción a esa cultura y en el extremo sur de Chile, hay descendientes de los pueblos canoeros y cazadores que poblaron esas regiones y que prácticamente fueron exterminados. Véase Bengoa (2005).

³ Este concepto lo hemos desarrollado en Bengoa (2003).

se la infantiliza de tal suerte que aparece ligada a un culto «new age» de la naturaleza, relacionada con pajaritos y espiritualidades de dudosa prosapia. No es casualidad que una gran mayoría de los jardines infantiles en Chile lleven nombres indígenas y que allí se enseñe a contar en mapudungun, la lengua de los mapuches, a dibujar el mito del Kai Kai y Tren Tren, conocido como el del «Diluvio Universal», en fin, a conocer la cultura, supuestamente ancestral del país, pero infantilizada y transformada en resorte de juegos y espiritualidades. No he realizado la investigación empírica, pero probablemente en muchos jardines infantiles de clase media en Santiago, se realizó una fiesta de We Tripantu, y los niños se disfrazaron de «indios».

Invisibilización e infantilización de la cuestión indígena son dos fenómenos muy recurrentes. Es una suerte de reducción de lo indígena desde sus categorías políticas, Pueblo Indígena, a sus elementos circunstanciales, folclorizantes o emocionales. Es una reducción a la espiritualidad gelatinosa, que ve en la religiosidad indígena, puntos de apoyo para un esoterismo postmoderno.

La cuestión indígena, en segundo lugar, aparece a lo largo de la historia chilena de diversa manera. Aparece con signos positivos y negativos, es ambigua y ambivalente. La sociedad chilena ha observado siempre a los indígenas en una suerte de mirada contradictoria.

Los mapuches especialmente aparecen en ciertos momentos de la historia como la expresión máxima de la valentía, del orgullo en defensa de la tierra, la Patria, como los «jamás vencidos». El estereotipo patriótico, la «sangre araucana» ha marcado muchos periodos históricos y no pocas veces ha «invisibilizado» a los mapuches de carne y hueso, a los que en su vida cotidiana no tienen porqué ejercer el rol de héroes⁴.

⁴ Se dice de manera «patriótica» que el rojo de la bandera nacional recuerda a «el rojo de los copihues y de la sangre araucana». El copihue es una flor roja, alguna vez declarada flor nacional y hoy a punto de declararse extinguida. Sobre estos temas relacionados a los estereotipos patriotas véase Bengoa (2004). Se detalla cómo en el periodo de la Independencia, al igual que en otros países latinoamericanos, se utilizó el mito indígena. Hubo una fiesta de la Independencia en 1813 en que hombres y mujeres, los así autodenominados patriotas, se disfrazaron de ma-

Los mapuches y los indígenas en general, en muchos periodos históricos marcados por la crítica a la modernidad, aparecen como portadores de la pureza natural. Un cierto rousseaunismo ha recorrido las miradas de los sectores hastiados de modernidad, que ven en el «buen salvaje» un ideal utópico por cierto inalcanzable. Las vertientes modernas de este estereotipo son el «new age» y cierto medio ambientalismo infantil, en que los animales son la expresión máxima de la perfección fruto de su inconsciencia, enfrentados a humanos indignos de pertenecer a la especie animal.

No son pocos los indígenas que recuperan y releen sus pasados desde estas lecturas estereotipadas. Los estereotipos tienen esa función, establecen puentes cognitivos que permiten comprenderse mutuamente. Como señalaba Paul Ricoeur, «así como me ven, me miro, y como me miro me comporto». Es por ello que existe una relectura cultural desde el «heroico araucano» y otra desde «el buen salvaje». Ambas tienen fragmentos absolutamente verdaderos y empíricamente demostrables, pero en su esquematización es donde se produce la deformación.

Por cierto que existen los estereotipos abiertamente negativos y racistas. Son los más abundantes y los más invisibles. «Indio flojo, ladrón, borracho...», está en la boca de muchos que tratan de separarse de ese sector social mediante un corte racial. Se puede valorar al «buen salvaje» en el jardín infantil de manera romántica y abstracta y tener horror que un hijo tenga un fuerte fenotipo indígena. El racismo larvado de la sociedad chilena se abre en momentos de crisis, en momentos de conflicto.

El estereotipo moderno, por otra parte, ha sido enmarcar a los indígenas en la categoría de «pobre». Es una manera también de nacionalizarlos. Pobre es el carente y en Chile son muchos los que tienen carencia, los indígenas serían una subclase de pobres. La mirada de los indígenas desde la pobreza, enfatiza, como todo estereotipo un aspecto real, pero niega los aspectos diferenciadores, la historia de esa comunidad. Los pobres son objetos de la caridad, de la

puches o araucanos, en una suerte de confusión de lo que supuestamente eran los trajes indígenas y los gorros fríos de la Revolución francesa. De esas efemérides proviene el mito de la «sangre araucana».

acción generosa o no del Estado, son «beneficiarios». ¿Qué quieren los pobres?, se preguntan los candidatos cuando recorren el país. Caminos, hospitales, seguridad, educación, en fin, quieren «las cosas que yo tengo», piensa para sus adentros el candidato. «Quieren llegar a ser lo que yo soy», se dice orgulloso. Eso es integración. Es también democracia, podría decir. No es mucho más lo que se dice y se hace. ¿Qué pueden decir los indígenas cuando se los ha clasificado como pobres sino actuar como tales? ¿Qué pueden pedir de la lista de ofertas si se los ha clasificado como carentes? Es un juego diabólico de espejos cruzados, que conduce a que muchos territorios indígenas hayan dejado de ser tales, y se hayan transformado en áreas de extrema pobreza, como los campamentos o poblaciones callampas de Santiago. Se cercena la Historia, las memorias, las capacidades, la dignidad y se lo focaliza, como se dice hoy día, por lo que no tiene.

III. ESTEREOTIPOS Y CONFLICTO

Estos estereotipos están jugando de manera secreta pero evidente en la coyuntura chilena a la que me han convidado a contribuir y es el sentido de estas líneas para no decir lo obvio, que está en toda la prensa y que no es la intención reproducir en estas breves páginas. El estereotipo del guerrero muchas veces en la historia chilena ha cegado a unos y otros. Es cierto que los mapuches han sido guerreros, quién puede negarlo. Pero no cabe duda que en su guerrear se combinaron muchos elementos. La guerra y la paz fueron permanentes. Largos periodos de paz, diplomacia, parlamentos, aperturas, sincretismos, en fin, compenetración de culturas. La resistencia mapuche existió sin duda en el núcleo duro de su cultura. La defensa del «mapu» de la tierra. La persistencia de algunas de sus costumbres, como la religión que hasta hoy se mantiene incólume en torno al shamanismo. La pertinacia a no perder la lengua. El estereotipo guerrero, sin embargo, lleva a unos y otros a no mirar estos aspectos más complejos. ¿Con qué preconceptos, nos podemos preguntar, analizan las informaciones acerca de la violencia en el sur el

o los encargados del Ministerio del Interior?, ¿cuál es el marco interpretativo que conduce a los mandatarios a ir o no ir, con temor y preocupación, a una reunión con los mapuches en el sur de Chile? Esto es, ¿cuáles son los marcos precognitivos en que se producen las relaciones interétnicas en Chile?; y por el otro lado podríamos decir lo mismo: ¿A quiénes o a quién están representando los jóvenes mapuches que se autoasumen como siguiendo la senda de los antiguos guerreros? Pensemos solamente, que en la sociedad chilena postPinochet, existe muy poco espacio de legitimación de la violencia, sobre todo como método de acción política. Por una compleja combinación de razones que acá creemos tratar de explicar, los jóvenes mapuches son los únicos que especulan con esa alternativa y además tienen un cierto apoyo o permisividad de sectores de la sociedad.

En estos días del We Tripantu, ex San Juan, se realiza un gran juicio contra un grupo de dirigentes mapuches de la región de la Araucanía. Es un juicio por terrorismo. Todos los chilenos sabemos lo que significa terrorismo, terrorismo de Estado, terrorismo privado, y nadie tiene ni un «pixel» valorativo sobre ese concepto. La sociedad chilena quedó traumatizada con la violencia y es evidente que no quiere volver a ningún tipo de violencia ni menos a una violencia terrorista. Hubo un primer juicio en Angol, en que el autor de estas líneas fue citado como perito, en que se acusó a dos «lonkos» esto es, dirigentes de sus comunidades de terrorismo, o de «amenazas terroristas» por un incendio cometido en el predio del ex ministro de Agricultura señor don Juan Agustín Figueroa. El primer juicio culminó con la absolución de los inculpados y su libertad, ya que a los jueces les pareció evidente que se trataba de un largo, antiguo y reiterado conflicto entre vecinos, una comunidad y un dueño de fundo. Como toda persona que ha leído un poco de literatura indigenista latinoamericana sabe, estos conflictos son de común ocurrencia y le suceden a mucha gente. Mala vecindad, apropiación indebida de tierras, viejas querellas, en fin, el bien conocido conflicto rural local. Unos y otros sin embargo han resignificado el conflicto, como ya el lector podrá ir comprendiendo, a partir de lo que señalamos. El abogado, profesor de derecho de la Universidad de Chile y miembro del Tribunal Constitucional del

Estado de Chile, y además patrón del fundo vecino, logró que la Corte Suprema «anulara» el juicio ya sentenciado y cambiara el Tribunal. Se realizó un segundo juicio, al que se caratuló esta vez solamente como «amenazas terroristas», y se condenó a severas penas a los dos dirigentes de la comunidad. «Amenazas terroristas» es un asunto complejo. Uno podría en estricta lógica señalar que se es terrorista o no se es terrorista. Esto significa ni más ni menos que se emplea el terror como medio de acción política, y así se dice y señala en los principios del movimiento u organización, o no se lo utiliza. Amenaza terrorista sería aquella que profiere un grupo político que predica «Por la razón o la fuerza», como tan elocuentemente dice el escudo nacional de Chile. Es difícil comprender que mediante la prueba de haber encontrado unos bidones con bencina en casa de los dirigentes, prueba dada por testigos sin rostro, se los acusara y condenara de amenaza terrorista. En las áreas forestales es común que las personas tengan bencina para sus motosierras y otros fines agrícolas necesarios. ¿Qué vieron los unos y qué vieron los otros? El poder estereotipado se les vino encima con toda su fuerza a estos dirigentes quienes ya están condenados.

Los juicios contra la organización denominada Coordinadora Arauco Malleco, siguen el mismo derrotero. Se realizó un primer juicio que absolvió a los dirigentes presos. Los jueces comprendieron que lo que se acusaba como «organización clandestina o ilegal» no era otra cosa que la organización social natural de las comunidades indígenas. Un acusador señaló que cada vez que había una movilización se reunían organizadamente y esa organización era ilegal y por tanto, concluía rápidamente, de carácter terrorista. Poco ha cambiado la historia. Los soldados españoles se aterraban cuando los así llamados araucanos se juntaban en sus grandes «cahuines» y bailaban al son de sus músicas. Nájera dice que temblaban al escuchar que tocaban las flautas fabricadas con las canillas de los soldados muertos. Verdad o cierto, lo que importa es el terror que producía. Así la palabra «cahuín» se tradujo al idioma castellano chileno cotidiano, como una forma de conspiración. ¿Y ustedes que están cahuineando?, se dice. A eso se refería el fiscal al señalar que los mapuches estaban «cahuineando», esto es, reuniéndose con propósitos inconfesables. El juicio absolvió a los dirigentes, pero se

volvió a ir de queja a la Corte Suprema la que anuló el juicio. Este juicio ha comenzado nuevamente en estos días de We Tripantu en que escribo estas líneas. Se condenó finalmente a casi cuarenta jóvenes por delitos terroristas. Un grupo de ellos realizó una huelga de hambre. Intercedieron el obispo de la zona y parlamentarios, y se convino en una ley que suprimiera el carácter terrorista de estos delitos. Ya había cambiado el gobierno, año 2006, y las nuevas autoridades dirigidas por una mujer en la Presidencia de la República comprendieron que al «Estado se le había pasado la mano». Se envió un proyecto de ley al Parlamento. La mayoría era muy frágil. El día antes de la votación un grupo desconocido en el sur de Chile quemó unos camiones madereros, con lo que los parlamentarios dubitativos se restaron a aprobar la iniciativa despenalizadora. Las apuestas se han ido subiendo cada vez más.

La cuestión mapuche ha cambiado de carácter en estos últimos quince años. En particular, la emergencia indígena del sur de Chile ha contribuido a distanciar cada vez más las miradas de quienes forman parte de la sociedad chilena y, en particular, de sus autoridades y de los mapuches y, en particular, de sus dirigentes. En la medida que los dirigentes y la élite mapuche ha ido construyendo un nuevo lenguaje para expresar sus reivindicaciones, se ha ido alejando del lenguaje político tradicional de los partidos políticos chilenos. Éste era el marco reivindicativo del periodo anterior. La demanda indígena se procesaba a través del sistema político chileno: había dirigentes comunistas, socialistas, demócratacristianos, miristas, etc. A partir del proceso en que se ha ido construyendo un discurso reivindicativo como un conjunto diferenciado de lo chileno, en la medida que se ha distinguido la cultura indígena del mestizaje generalizado, de la mirada sincrética, se ha ido produciendo un foso de incomprensión y también de desconfianza. Quizá, al igual que en los otros ámbitos de la cultura, ésta se ha sincerado (o en proceso de), y se ha explicitado un largo proceso de desconfianza que quizá anteriormente estaba larvado, escondido, o simplemente silenciado.

La afirmación indígena, su lenguaje a veces lleno de radicalismos, sus demandas de mayor protagonismo, la apelación a formas de autonomía política, son generalmente incomprendidas por la

clase política chilena y conduce a la ausencia de lenguajes comunes, a plataformas cognitivas comunes. Los dirigentes indígenas hablan un lenguaje que suele ser incomprensible para las élites chilenas. Éstas ven a los mapuches cargados con los estereotipos que hemos analizado⁵.

IV. EL ACUERDO DE NUEVA IMPERIAL Y EL DEBILITAMIENTO DE LAS INSTITUCIONES DE MEDICIÓN

Las organizaciones indígenas mayoritariamente firmaron el año 1989 el Acuerdo de Nueva Imperial con el entonces candidato a la Presidencia de la República don Patricio Aylwin. Fue un acto solemne realizado en el teatro de esa ciudad en que el Gobierno se comprometía a preparar y enviar al Parlamento una nueva Ley Indígena, cuestión que así ocurrió. Se promulgó el año 1993.

Se comprometía también a enviar al Parlamento y obtener el Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas de Chile. El presidente Aylwin envió el Proyecto de Reforma Constitucional y también el Proyecto de Ratificación del Convenio 169 de la OIT. El Congreso consideró que esos dos instrumentos, en particular el concepto de «pueblos indígenas» y sus consecuencias jurídicas, eran inadmisibles ya que vulneraban la Constitución de la República. A pesar de informes de expertos en sentido contrario, la tramitación de estas reformas no prosperó. Durante el Gobierno del presidente Frei Ruiz Tagle hubo otros intentos por aprobar estas reformas las que fueron rechazadas o no aprobadas por falta de quórum, ya que algunos parlamentarios incluso proclives al gobierno demócratacristiano decidieron no participar en este asunto. Durante 2005, un grupo parlamentario ha tratado de resolver el asunto cambiando las palabras y artículos donde va instalada esta reforma.

⁵ Un elemento adicional ha sido el debate en torno al grafemario para escribir la lengua mapuche, o mapudungun. Existe un alfabeto unificado que permite a quien es bilingüe, castellano y mapuche, comprender la escritura de esta lengua. Existe otro grafemario en que los signos son distintos al castellano, a su sonoridad y hacen muy difícil la lectura. Es una forma también de separación de lo mestizo.

Sin embargo, el remedio ha salido peor que la enfermedad ya que todas las organizaciones indígenas, y con razón, se oponen a lograr una reforma constitucional aprobada de manera oblicua, con conceptos inadecuados (por ejemplo se reconocen las «etnias indígenas» y no los «pueblos indígenas» como está establecido en el ordenamiento internacional) en fin, una reforma vacía y sin sentido. Somos muchos quienes compartimos que la reforma constitucional debe ser un hito en que la sociedad y el Estado chileno reconocen solemnemente su pluriétnicidad y por tanto que las medidas que surgen de allí sean eficaces y consecuentes. Una reforma que no tuviese esa implicancia no tendría sentido e incluso sería peor.

No cabe duda que el hecho de que en quince años no se haya aprobado esta reforma a la Constitución de la República de Chile es sintomático y expresivo. Demuestra de manera categórica el lugar que tiene la cuestión indígena en Chile, la falta de interés por parte de los parlamentarios, la creencia de que existe un peligro de división del Estado y la sociedad si se llegara a aprobar una reforma sería de esta naturaleza, y en fin, surgen y se expresan los mitos y estereotipos de la sociedad chilena que hemos hablado más atrás.

Para los indígenas sin duda que estas negativas de la sociedad en términos de su reconocimiento implican un rechazo de la mayor importancia. Para ellos la sociedad chilena no está disponible a aceptar las consecuencias políticas que tiene la toma de conciencia que ha ocurrido en las comunidades indígenas del país. La sociedad y el Estado no parecen dispuestos a aceptar la diversidad de la sociedad chilena y todo lo que se dice se limita a discursos vacíos de contenido.

El Acuerdo de Nueva Imperial planteaba por parte de las organizaciones indígenas que iban «a canalizar sus demandas por la vía institucional». Esto significaba en buen castellano, que no habría «acciones directas», tales como «tomos de fundos o tierras», y otras fórmulas de presión que han sido tradicionales en las movilizaciones de comunidades indígenas tanto en Chile como en todas partes de América Latina.

La canalización institucional de los conflictos depende siempre de la capacidad que tengan las instituciones de resolver los asuntos

que se le plantean. Si la institucionalidad es débil e inoperante, no cabe duda que ese camino o vía va a ser superado, vulnerado o limitado. Eso fue lo que sucedió a nuestro modo de ver en los años posteriores a la promulgación de la Ley Indígena (1993), y en particular a la organización de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, principal organismo institucional que debería haber canalizado el conflicto y los problemas indígenas del país.

La CONADI fue instalada en el año 1994 y mientras estaba en su periodo de organización tuvo que asumir responsabilidades mucho más allá de sus capacidades y fuerzas. El conflicto con motivo de la construcción de la represa Ralco del Alto Bio Bio vino a poner a esta institución en el centro de las miradas del país⁶. Resulta que la Ley Indígena había omitido todos los aspectos relativos a la construcción de megaproyectos y sus relaciones con las comunidades indígenas. Un asunto de tan alta importancia en muchas partes del mundo, y en Chile, no fue legislado, ya que los parlamentarios no estuvieron dispuestos a reglamentar el asunto, otorgando derechos especiales a las comunidades ubicadas en lugares de esa naturaleza. Al no ser aprobado el Convenio 169 que a lo menos establece ciertas exigencias, quedó un vacío jurídico y político. La ley había planteado un régimen de permutas, que no se había ideado para estos eventos sino para situaciones mucho más sencillas en que un propietario mapuche quería cambiar una tierra de una calidad por otra, siempre en su beneficio y de modo voluntario. Nunca se pensó que ese mecanismo de permutas iba a ser el sistema de compensaciones legales en proyectos hidroeléctricos, caminos, en fin, megaproyectos. En la medida que el mecanismo exigía la aprobación de las permutas por parte del consejo de la CONADI, el asunto, nada más ni nada menos, de la construcción de la principal obra de electricidad del país, cayó en manos de los recién elegidos directivos de esa débil institución. El hilo se cortó por el borde más débil y ante la negativa de un director de CONADI de aprobar las permutas, fue removido. Se lo hizo con un segundo director y con los repre-

⁶ Hay numerosa literatura acerca de esta represa hidroeléctrica construida por Endesa, sociedad española de electricidad. Véase Namuncura (2000); Documental: «Alto Bio Bio: después de Ralco», www.identidades.cl.

sentantes del Presidente de la República en el Consejo. Con estos movimientos se logró una mayoría a favor de las permutas y se logró que se aprobaran en un bochornoso Consejo. Estas presiones indebidas sobre un organismo canalizador de las demandas y de defensa de las comunidades indígenas, condujeron a su inmediato y progresivo desprestigio. El Estado y el Gobierno no cuidaron de ese organismo inhabilitándolo como intermediario y procesador de las demandas indígenas. Se produjo de ese modo un debilitamiento evidente de la así denominada vía institucional de resolución de los conflictos indígenas.

A estos elementos señalados es necesario agregar el juego de los estereotipos al que venimos haciendo referencia. Por primera vez en la historia, quizá, los indígenas se hacían cargo de un servicio público, con un patrimonio relativamente importante. Las suspicacias estereotipadas surgieron de inmediato y hubo numerosas voces que anticiparon, como profecía autocumplida, que no iba a resultar el experimento. Ya en la dictación de los reglamentos de la Ley Indígena, se vio a la Contraloría General de la República poniendo condiciones y problemas que desvirtuaban el mismo contenido de la ley. El funcionamiento complejo de CONADI comenzó a ser cuestionado. Se acusó por la prensa de situaciones oscuras y malversaciones, las que sin ser probadas, fueron suficientes para crear la imagen de que se trataba, desde su inicio y creación, de una entidad corrupta e ineficiente. A esto hay que añadir la exigencia de los partidos políticos de cuotas y colocación de funcionarios, muchas veces sin ninguna experiencia en la materia y con los mismos estereotipos o más aún, que los del común de la población. En una entrevista que realizó un estudiante francés de doctorado a los abogados de la CONADI, le confesaron que no estaban de acuerdo con la Ley Indígena y su trato de las tierras y que ellos abogaban por la libre compra y venta de estas propiedades. El desprestigio, quizá explícita o implícitamente buscado, afirmado con los estereotipos que ya hemos señalado, finalmente se obtuvo, con lo cual se ha debilitado mucho más el proceso institucional al que acá nos estamos refiriendo.

Un análisis mucho más detallado de los hechos y episodios ocurridos en los últimos años podría abundar en esta hipótesis del de-

bilitamiento de las vías institucionales. La Ley Indígena en Chile, 1993, estableció un mecanismo para comprar tierras a las comunidades indígenas. Es un Fondo de Tierras, de mucho dinero aportado por el Estado y parte del presupuesto fiscal. Existe un sistema institucionalizado para acceder a esos fondos, y las comunidades que lo demandan deben seguir un procedimiento. Sin embargo, lo que ocurrió fue diferente y condujo a este proceso de ruptura de las instituciones que estamos consignando. Frente a una cierta desesperación existente en algún momento por parte de las autoridades como consecuencia de las movilizaciones mapuches del sur, se tendió a utilizar el Fondo de Tierras Indígenas, legalmente administrado por la CONADI, como instrumento de negociaciones, lo que es un evidente error. Un mecanismo claramente institucional de resolución objetiva de conflictos, pasaba a ser instrumento de presiones y válvula de escape frente a tomas de terrenos o situaciones de hecho. Numerosos vaivenes de esta naturaleza condujeron a profundizar el debilitamiento de las instituciones.

Un argumento que se esgrime a menudo es el siguiente. Se señala que la CONADI sería una institución híbrida, ni un «servicio público» dependiendo al cien por cien del Gobierno, ni un ente de representación de las comunidades indígenas. Es cierto y es así. Es un organismo público, en ese sentido un «servicio público» que tiene un Consejo en el que se representan las comunidades. Pero, además, es un servicio público que tiene obligaciones en defensa de las comunidades, de sus recursos, de sus personas, de las culturas indígenas, etc. Esto no tiene nada de extraño. Surge de la convicción legal de que la existencia de estas comunidades y culturas (ya que se sacó el concepto de «pueblo» de la ley por no ser aprobado) es un valor patrimonial del país y la sociedad chilena. Por ello es un servicio público «pro-indígena» y no puede por ley ser «ni antiindígena», ni neutral. Por ejemplo tiene que defender las tierras de los indígenas por la ley misma. Es su obligación. En la mayor parte de las legislaciones del mundo las instituciones estatales indígenas de esta naturaleza tienen activa y preponderante participación indígena, normalmente están dirigidas por indígenas y expresan los deseos y demandas de los indígenas. Son entidades del Estado (todos formamos parte de la Nación y el Estado) de mediación. Si no existe la

disposición política, la buena fe incluso, de aceptar la existencia de los pueblos indígenas, es evidente que este modelo participativo no tiene sentido. Los que critican con estos argumentos normalmente están pensando en un «servicio público» que «aplique» las políticas del Gobierno en ese sector y que en la práctica «manipule» los elementos del poder sin compartirlos ni negociarlos.

En definitiva, el Acuerdo de Nueva Imperial, que planteaba un camino institucional para la resolución de los problemas y demandas indígenas se debilitó fuertemente. Por una parte el Estado chileno, expresado en el Congreso, no ha tenido la voluntad política de avanzar hacia el reconocimiento, asunto de la mayor importancia simbólica y práctica, y por el otro lado se ha debilitado seriamente la institucionalidad, producto de acciones políticas concretas y directas.

En este contexto político, de debilitamiento de los mecanismos institucionales, se ha fortalecido la «tentación no institucional», lo que se expresa en acciones directas e incluso acciones delictivas, lo que no es siempre ni necesariamente lo mismo.

V. EL FRACASO DEL NUEVO TRATO

El presidente Lagos convocó en el año 2000 a una Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato para que le entregara un informe acerca del pasado indígena y de las políticas que deberían desarrollarse en el futuro. Esta Comisión sesionó bajo la presidencia del ex presidente de la República, don Patricio Aylwin. Estaba formada por representantes de las comunidades y pueblos indígenas y personas no indígenas del más diverso espectro social y político.

Después de dos años de deliberaciones se le entregó el informe al Presidente de la República, que lo había solicitado, en medio de un cierto torbellino de opiniones en la prensa. La Comisión planteaba en lo central que había que avanzar hacia un reconocimiento de los pueblos indígenas que tenía como consecuencias establecer un sistema administrativo político en el país donde su presencia y

opinión estuviera garantizada. Se planteaban diversas alternativas de modo de asegurar la participación indígena en «la formación de la voluntad general», esto es, en la dictación de las leyes, etc. Para ello se veía que era necesario, por ejemplo, establecer algún tipo de cupos indígenas en el Parlamento, tal como existe en muchos países del mundo. Se planteaba también el problema que al no existir circunscripciones indígenas y al existir un sistema binominal de elección de los parlamentarios, ha ocurrido que la representación indígena en el Parlamento es inexistente. En la Historia política de Chile la situación no ha sido así, ya que desde los años veinte siempre hubo parlamentarios mapuches y algunas veces varios. Estos jugaron un papel muy importante en establecer relaciones institucionales para la demanda indígena.

Junto con estas medidas referidas a la formación de la voluntad general y a la participación en ella de los indígenas, cuestión no existente hoy en día, se planteaban formas en que el Estado debía otorgar ciertos recursos administrativos especiales para que fuesen ejercidos por los propios indígenas en áreas o territorios determinados por la alta presencia de población. A este tipo de autogestión se le ha denominado con diversas formulaciones y cae en lo que internacionalmente se conoce como las «autonomías relativas», o «estatutos especiales». No parecía demasiado audaz señalar que las municipalidades de alta densidad indígena debían tener por ejemplo en sus consejos, representación de las comunidades indígenas y que estos alcaldes tuviesen un grado mayor de ingerencia en la administración territorial.

La Comisión entregó su informe en medio de una nube de vilipendios: que se trataba de un aventurerismo político, que quienes participaban no sabían nada del asunto, que era solo un «gasto de papel y tinta», que se pretendía crear un Estado dentro del Estado, que se trataba más bien de construir guetos para la sola satisfacción de los antropólogos, en fin, una andanada en la que nadie quedó bien parado. Los que habíamos participado en esa Comisión aparecimos frente a la opinión pública como unos perfectos ignorantes. Lamentablemente algunos de los miembros de la Comisión hicieron reparos al informe final dando pábulo a estas críticas. Hubo quienes señalaron con todas sus letras que el informe no servía para mucho ya

que no tocaba el problema de la pobreza indígena y hubo otros, desde el lado indígena que señalaron en una resolución también de minoría, que el informe no establecía con claridad «la plena autonomía de los territorios indígenas» y no satisfacía las demandas indígenas.

Es muy interesante el fenómeno ocurrido ya que el informe de la Comisión quedó atrapado entre fuegos provenientes de las más diversas trincheras. Esto muestra lo que hemos tratado de señalar más atrás. Cada trinchera con sus estereotipos almenados, apercibidos sus arcabuces por un lado y flechas por el otro.

Para unos la cuestión indígena es y seguirá siendo un asunto de pobrezas, de integración a la modernidad, de asimilación cultural paulatina, en fin, un asunto alejadísimo de las demandas políticas de los dirigentes indígenas. Por cierto que tienen estos argumentos, o pueden tener, base en la realidad de las cosas. Qué duda cabe que hay pobreza y extrema pobreza en las comunidades indígenas. Pero al no ver la relación entre esas condiciones de vida, la historia y trayectoria local, nacional, los procesos de discriminación, en fin la cuestión étnica, no se ven y más bien se oscurecen sus causas. Al no ver las causas, las soluciones son o parciales o inútiles, como se puede ver en tantos programas llamados de desarrollo fracasados. La mirada de los indígenas desde las «carencias» no conduce a solucionar los asuntos a ellos relacionados y por el contrario, solamente tiende a clasificarlos.

El otro lugar de donde vinieron los fuegos era la demanda política indígena⁷. Es una demanda ciertamente aún poco constituida. Hay muchas organizaciones que plantean en términos generales un mayor protagonismo de los propios indígenas en el manejo de sus asuntos, de sus recursos, en fin, un sistema de autogestión territorial, a lo que suele denominarse un «régimen de autonomía». Pero el debate está en pleno proceso. El periódico *Azquintubue*, que se edita desde hace unos años en el sur de Chile y se distribuye públicamente, es un espacio privilegiado de debate de estos asuntos. Allí se con-

⁷ La Comisión era paritaria, esto es, formada por indígenas y no indígenas. Entre los dirigentes indígenas hubo quienes participaron y firmaron el informe, y quienes o no participaron y algunos que si bien lo hicieron no firmaron el informe.

grega un conjunto de intelectuales y periodistas mapuches de la más alta calidad. Discuten con profundidad estos asuntos, en particular el carácter de la demanda. Para unos la demanda es un retorno a las formas tradicionales de las comunidades. Para otros la demanda debe pararse sobre la modernidad y desde allí retomar la memoria y la cultura. Estas perspectivas discutidas con brillantez intelectual aún no se consolidan⁸.

El informe fue desestimado por todos. Por algunos indígenas que desde el borde de la Comisión lo rechazaron, por los miembros no indígenas relacionados con la derecha chilena, que también lo rechazaron, por las mismas razones que traían antes de ser instalada la Comisión y que son tradicionales en ese sector, y por la prensa que hizo mofa de los resultados allí expuestos. El Premio Nacional de Historia don Sergio Villalobos fue quien encabezó la mofa, para lo cual tuvo mucha prensa. El Gobierno recibió el informe y prácticamente no tuvo espacio de maniobra para decir nada. De hecho no pasó nada⁹.

La evaluación de este proceso no puede ser más que evidente. Hay un enorme foso que separa a las posiciones políticas en estas materias indígenas. Es un tema que produce una alta irascibilidad, pasiones y violencia, como lo pude comprobar en un foro organizado en la Universidad Finis Terrae donde participaba un diputado de las zonas indígenas, que habló siempre de la Comisión de «Maltrato» y abogaba por soluciones supuestamente prácticas para la pobreza indígena, becas y créditos. Señaló, al igual que otros participantes, que estos discursos de autonomías y carácter especial de los indígenas, son inventos internacionales, asuntos de antropólogos y desvaríos de algunos cabezas calientes. No fue la opinión del historiador Gonzalo Vial, famoso intelectual de derecha, quien argumentó la necesidad de abrirse frente a situaciones de hecho, como son la existencia irrefutable de una población de casi un mi-

⁸ Véase www.azkintuwe.cl.

⁹ Quizá la creación de dos municipios o comunas nuevas en el ámbito mapuche son las consecuencias prácticas de este informe, aunque éstas venían siendo discutidas por otras vías de carácter regional y descentralizador. Es sin duda una decisión importante, pero limitada. Las comunas son Alto Bio Bio y Chol Chol. Véase la investigación acerca de estas comunas en www.identidades.cl.

llón de personas que tiene una historia común, lengua común, tradiciones y costumbres y que además se ve a sí misma con particularidades específicas. No son muchas las personas que tienen un discurso reflexivo, tranquilo, y dialogante sobre estas materias, por lo que vale la pena consignarlo.

No cabe duda que el fracaso de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato ha debilitado aún más la institucionalidad interétnica en Chile. No hay, ni parece haber, mecanismos válidos de mediación. Este instrumento, instalado al más alto nivel del Estado por el Presidente de la República, al fracasar, por lo menos en este periodo ya que nadie sabe si se retomarán posteriormente sus ideas propuestas, debilitó con más fuerza aún los espacios institucionales. Con el fracaso de la Comisión quedó en evidencia la desconfianza, la incapacidad de avanzar en este terreno, la compleja variedad de intereses que están en juego. Por cierto que quedan desprovistos de vergüenza los *mecanismos represivos*, que suelen ser muy consistentes en el fuerte y tradicionalmente colonial Estado de Chile y los *mecanismos de reparto caritativo*, que no son menores en medio de la bonanza económica existente en el país. Hacer una política indígena con «zanahoria y garrote» por parte del Estado, es y sería una vergüenza democrática, una falta de respeto a la dignidad de los indígenas de Chile. Lamentablemente en la medida que se agotan y acortan los mecanismos institucionales el Estado queda al desnudo.

VI. DEMANDA INDÍGENA Y SOCIEDAD NACIONAL

El movimiento indígena frente a esta situación acá descrita se ha dividido, como es fácil comprender en diversas tendencias producto de la incertidumbre y complejidad del fenómeno institucional. Un cierto «continuum» va desde una mirada institucional ¹⁰, que existe

¹⁰ Los consejeros de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena son elegidos por sufragio universal. En las últimas elecciones para consejeros de la CONADI, participaron casi veinte mil personas lo que muestra la importancia del evento y la legitimidad que poseen esos dirigentes. Los consejeros cumplen de

y es muy importante, a una donde se desconfía de las instituciones en su capacidad de resolución de las demandas y conflictos interétnicos. Un primer grupo o sector canaliza sus demandas por las vías institucionales, de acuerdo a las leyes vigentes y participa activamente en los programas de desarrollo que se ofrecen. Es quizá en términos numéricos el inmensamente mayoritario. Un segundo grupo también importante es hoy en día el que se aglutina en las denominadas «entidades territoriales», las que se coordinan entre sí. Estas organizaciones reivindican una cierta identidad local o espacial, y buscan la coordinación de las comunidades que habitan en ese territorio. Tienen una posición de diálogo con el Estado pero al mismo tiempo de distancia. En algunos casos y lugares hay mecanismos de cooperación pero suelen romperse con facilidad. Finalmente, hay sectores que no plantean ningún tipo de diálogo con el Estado, ni utilizan ningún mecanismo institucional y que ven en el conflicto el camino de reivindicación de los derechos.

Muchos son los factores que explican esta situación de ausencia o falta de mediación. Quizá un fenómeno importante ocurrido en estos años de democratización del país ha sido el debilitamiento de los lazos políticos entre la militancia indígena y los partidos políticos nacionales. En el pasado existía una relación estrecha entre la militancia indígena y la política partidista. Es así que históricamente hay un fuerte núcleo mapuche comunista, que comprende que sus demandas indígenas van a ser satisfechas en la medida que se logren los comunes objetivos del socialismo. Esas tendencias se van a dar de una u otra forma en casi todos los partidos políticos.

Es interesante señalar que los sectores históricamente más etnicistas, más autonomistas, en materias étnicas, se aliaron normalmente de modo instrumental con la derecha política, que los aceptaba en una actitud que consideraba más su peso y apoyo electoral que sus demandas y reivindicaciones. Es el caso del afamado diputado Venancio Coñeopán Huenchual, el líder más importante du-

acuerdo a la Ley Indígena un papel importante en la fijación y control de las políticas indígenas en Chile. En octubre de 2006 un grupo importante de personas en su mayor parte dirigentes, se reunió con la Presidenta de la República en un acto multitudinario que convocó a más de cinco mil personas provenientes de comunidades indígenas de todo el país.

rante la mitad del siglo XX, quien estuvo aliado al Partido Conservador Unido durante largas décadas y terminó en el Partido Nacional heredero político de éste en la década de los sesenta.

Esos lazos fuertes entre demandas indígenas e intermediación política institucional se han debilitado, por el mismo debilitamiento de los partidos políticos como entes culturales de aglutinamiento y cohesión social, y también por esta separación creciente entre demanda indígena y sociedad nacional que venimos señalando. Hoy día existe una relación instrumental entre demandas indígenas y pertenencia a partidos políticos por parte de los líderes. Los líderes indígenas que quieren tener una expresión política institucional, ser elegidos para cargos públicos, acceder al sistema estatal, ser contratados en el aparato público, etc., no ven otra alternativa que pasar por una relación con los partidos políticos, dado el sistema imperante en Chile, tanto para la elección de candidatos, como para la selección de funcionarios. Es interesante comprender que esta relación instrumental no determina las ideas acerca de la demanda indígena, ya que solamente establece un asunto de mecanismos. Un dirigente indígena ligado a un partido político determinado puede opinar sobre asuntos étnicos igual que otro que está en otro partido, posiblemente incluso muy alejado, y opinar de un modo totalmente diferente con un compañero no indígena de su propio y mismo partido.

Este carácter instrumental de la institucionalidad, ha sido comprendido de modo muy claro por un sector de la élite indígena la que ha comenzado a desarrollar una estrategia en torno al uso de las instituciones del Estado. Expresión de ello es la importante cantidad de nuevos alcaldes de municipios de alta densidad y concentración indígena. Tanto en el Norte del país como en el Sur son ya muchos los gobiernos locales en que los indígenas ejercen las más altas responsabilidades. Hay allí una perspectiva de nuevo tipo institucional muy relevante y acorde con lo que ocurre en otros países latinoamericanos.

Por cierto que hay una demanda no canalizada institucionalmente. Se trata especialmente de jóvenes, muchas veces ilustrados, que no perciben en ninguna de las institucionalidades existentes, ni las propias del Estado para el servicio de las comunidades indígenas, como la CONADI, Proyecto Orígenes, ni las generales de la

administración del Estado, como las municipalidades, una alternativa viable y eficaz para la resolución de los históricos conflictos y demandas indígenas. Este escepticismo institucional es bien fundado y sin duda posee elementos argumentales de toda evidencia como se ha tratado de explicar en estas breves líneas.

La tentación no institucional o de «acción directa» es evidente ante un cuadro como el que acá estamos señalando. No cabe duda que en el ámbito de las «acciones delictuales», como vías de acción directa, el camino no solo está vedado jurídica y policialmente sino que también está, a nuestro modo de ver, vedado cultural y políticamente. El Estado tendrá el apoyo pleno de la opinión pública al reprimir hechos comprobados de violencia y sin duda esos hechos comprobados, insistimos que sean comprobados y fehacientes, no contarán con el apoyo ni de los más ardientes defensores de la causa indígena, ni tampoco de la mayoría de los indígenas.

Una cosa diferente es considerar que cualquier movilización indígena es un «hecho delictual» como lo señaló una autoridad regional, que prohibió incluso las marchas por las calles de Temuco y que se hablara el idioma mapuche en presencia de las autoridades, ya que éstas «no lo comprendían». Marchar por las calles en forma pacífica es un derecho ciudadano, lo mismo que expresar sus planteamientos en el idioma que le es propio y de la forma, pacífica, que le convenga a cada cual. Confundir, como ocurre en estos juicios por terrorismo, de estos días, la existencia de las comunidades indígenas, sus reuniones, deliberaciones y mandatos, como una suerte de «organización secreta que se reúne para delinquir», es una confusión, solo producto de la mala fe, o del ancestral estereotipo al que nos hemos referido.

VII. MIRADAS, DESCONFIANZA Y DIÁLOGO

Los conflictos indígenas, de minorías, étnicos, y de esta clase, las denominadas relaciones interétnicas, son de una enorme complejidad en el mundo contemporáneo. No cabe duda que parte de la actual modernidad es la reaparición de conflictos de raíces étnicas,

que muchas veces estaban o parecían estar dormidos. Las reflexiones en torno a las identidades se ponen en el centro de los debates como muestran los últimos dos libros *best seller* del sociólogo Samuel Huntington. En su último libro *Who are we?* se interroga por la identidad norteamericana y la amenaza de los latinos. Los desafíos del multiculturalismo en medio de la globalización acelerada son un debate necesario y evidente. Sobre todo en un país como Chile, que se abre al exterior y se quiere globalizar en todos sus terrenos. Nadie quisiera que existieran conflictos, ni menos este tipo de conflictos, pero están ahí y son parte del mundo llamado moderno y global en que vivimos. Más aun, son parte de la modernidad, a nuestro modo de ver y no rémoras del pasado como suelen creer y decir algunas personas.

Los líderes indígenas, y el movimiento indígena en su conjunto es parte ya de esta mirada moderna y globalizada. No solamente porque los líderes indígenas viajan por todo el globo, participan de reuniones globales, están conectados cotidianamente en internet, poseen excelentes páginas y sitios web, de la más alta calidad tecnológica, sino también, porque sus demandas son también globalizadas. No es muy diferente a lo que aspira un mapuche del sur de Chile que lo que aspira un sammi del norte de Noruega o un inuit del ártico canadiense. Hay un «panindigenismo» evidente hoy día que se expresa en el lenguaje de la emergencia indígena, en los símbolos, en las demandas, en las legislaciones, en fin, en el conjunto de políticas que están regulando de manera moderna las relaciones interétnicas.

Los líderes indígenas saben esto. Saben que la «historia» camina a su favor. Que las opiniones existentes y mayoritarias en la sociedad chilena tienen todas las de perder. Son miradas marcadas por el pasado, por el racismo, por el desprecio y los estereotipos como hemos dicho en este trabajo. Hoy día en Chile surgió una nueva generación de indígenas. Son profesionales, muchos de ellos pasaron brillantemente por las universidades. Allí no sólo no perdieron su conciencia indígena sino que la llenaron de contenidos. Es una nueva generación que tiene la capacidad de manejar sus asuntos, sus recursos, establecer sus propias dinámicas. Es una generación que gracias a los medios de comunicación, al acortamiento de las distan-

cias y a la modernización general, es rural y urbana a la vez, maneja los códigos y experiencias urbanas y vive y maneja los códigos rurales. La imagen del dirigente indígena ha cambiado radicalmente. Ya no es el señor de edad, generalmente con dificultades en la lectoescritura, hombre o mujer campesina, endurecido en la autosubsistencia. Hoy se perfila una generación diferente, heredera también de las modernizaciones que se han vivido en nuestro país en los últimos quince años. Consecuencia de los programas de becas de estudio que el propio Estado ha desarrollado. Delegar en esta nueva generación las responsabilidades pareciera ser la única vía para terminar con el paternalismo y la dependencia. El Estado tiene la obligación de abrir los espacios para que esta generación de dirigentes, profesionales y no profesionales, pueda establecer los nuevos horizontes de los indígenas en la modernidad. El asunto es de ellos, sin duda, a ellos les compete. Pero esa decisión, de la mayor importancia, pasa por el «reconocimiento» de esa realidad, la indígena, de sus capacidades, de sus propias características, en fin, de un grado de autonomía.

El Estado chileno y sus élites, con muy importantes excepciones, visualizan sin embargo la temática interétnica con criterios, miradas y estereotipos absolutamente superados históricamente, y digamos también, muy poco modernos. En Chile, como se ha dicho muchas veces, se es moderno y globalizado en un cierto rango de asuntos (cuando convienen...) y se es muy tradicional, muy poco globalizado, cuando no conviene...

Las élites y clase política chilena consideran que el principio que debe guiar todas las políticas indígenas, es el de «integración». Los indígenas deben finalmente «integrarse» a la sociedad, en igualdad de condiciones del resto de la población. Explícita o implícitamente la clase política considera que es necesario «chilenizar» a las poblaciones indígenas e impedir que se perfilen con sus propias particularidades. Las especificidades culturales son aceptadas al nivel de las expresiones musicales, artísticas, en fin, en un terreno «folclórico», o en el suave mundo de las manifestaciones espirituales, en que toda persona tiene el derecho de hacer lo que quiera, ya que es un asunto privado.

Es por ello que predomina en la clase política un ambiente «asimilacionista» no superado. Cada vez que se proponen formas de re-

laciones interétnicas modernas, basadas en el reconocimiento mutuo, se producen las mismas reacciones, ¿acaso no somos todos chilenos? Reacciones que, dichas en la boca de personas con responsabilidades políticas, aparecen fuera de época e incluso sólo producto de un enorme provincialismo. A partir de esta mirada que no reconoce «al otro», se abre un escenario propicio para que vuelen todos los estereotipos y se juegue en un campo cada vez más fantasmagórico, como se ha tratado de describir en este trabajo. El no reconocimiento es el primer paso de la discriminación, en todo orden de cosas. El no reconocimiento es una negación de la existencia o una disminución de su densidad. Si los reconozco como personas es diferente a si lo reconozco como colectivo, por ejemplo. Reconocer significa aceptar sus derechos, los derechos del otro. No reconocer significa someterlo a una clasificación arbitraria, como es la de pobres, y por lo tanto someterlos a un trato clientelar. Por cierto que ese trato de beneficiarios puede tener resultados de corto plazo: se forman las clientelas cautivas, se obtiene el voto, también cautivo como enseña la ciencia política, se reduce la demanda a la oferta («lo que la gente quiere»), en fin, se niega al otro en su dinámica propia y se aceptan solamente sus aspectos dependientes.

Concluamos diciendo que en materia indígena existe en Chile uno de los pocos asuntos de derechos humanos criticados abiertamente por la comunidad internacional. El Relator Especial de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, el conocido maestro mexicano Rodolfo Stavenhagen, visitó Chile invitado por el Gobierno del país, y emitió un duro informe. Se refería a muchos asuntos que acá hemos tocado. La reacción frente a esta crítica tan fundada, ha sido débil, cuando no inexistente.

VIII. INSTITUCIONALIZACIÓN O DESINSTITUCIONALIZACIÓN DEL CONFLICTO

La ausencia de un marco de acción regulatorio ha marcado los últimos años de relaciones entre el Estado y los mapuches. El fracaso de una mirada estratégica ha conducido a acciones puntuales y par-

ciales y a veces contradictorias. La reforma de la Constitución y el Convenio 169 no se aprobaron en las cámaras ya que nadie sabe muy bien qué consecuencias tendrán en la vida práctica. No están en un contexto de un plan mayor de reestablecimiento de relaciones entre el Estado y los indígenas.

Las movilizaciones del movimiento mapuche fueron por tanto asumidas por el Estado desde una perspectiva exclusivamente jurídico-policia. El conflicto del sur se «judicializó» que es lo que ocurre cuando no existe un marco político para comprender y procesar este tipo de movimientos de carácter identitario profundo. Judicializar un conflicto étnico es siempre un error y tiene como consecuencias meterse en un zapato chino. Un grupo de parlamentarios trató de lograr un nuevo proyecto de ley para otorgar una «excepción particularísima» a los presos mapuches, con lo que se trataba de mostrar que hay que volver hacia atrás la cuerda y reconocer que hubo un error en el tratamiento «terrorista» que se les dio a esos líderes a los que hoy día se beneficiará.

Junto a ello el Estado ha entregado una cantidad muy importante de recursos y dinero en el denominado Programa Orígenes. Se trata de un programa de desarrollo comunitario por la suma de 120 millones de dólares aprobado por el BID. Va en este momento en la mitad. Ha habido cosas buenas, sobre todo en materias de salud y educación intercultural. Ha habido también enormes desastres en materia de desarrollo agroproductivo. En algunos casos es una vergüenza. Se compraron muchas vacas, miles de vacas, y la mayoría o han sido vendidas en el mejor de los casos o se han muerto. Alguien podría pensar maliciosamente que se aplicó la política del «garrote y la zanahoria», represión a los dirigentes y dádivas a las comunidades.

Lo que sí queda claro al observador es que los juicios por terrorismo llevaron a un punto insoportable de las relaciones entre las sociedades indígenas y el Estado y la sociedad no indígena local. Por ese camino no hay salida y solamente habrá conflicto. Un conflicto que nadie quiere y que no se sabe dónde terminaría.

Varias tendencias se entrecruzan. Junto a la que atiza el conflicto existe, como se ha dicho, también una tendencia a la institucionalización. El elemento expresivo de esta tendencia son las municipalida-

des dirigidas por alcaldes indígenas y cuya mayoría de «concejales» también lo son. El Gobierno del presidente Lagos recogió del Informe Aylwin la creación de dos municipios indígenas: creó el de Alto Bio Bio y Chol Chol, dos áreas de alta densidad de población pehuenche en un caso y mapuche en el otro. En este momento se agregan los municipios de Tirúa, Lumaco, Puerto Saavedra, Curarehue, y otras comunas del sur, en que los alcaldes, la máxima autoridad municipal, son mapuches. Hay una generación de jóvenes profesionales mapuches que se han posesionado y que gestionan sus propios asuntos¹¹. El estudio que realizamos muestra que la población tiene un gran aprecio por la existencia de autoridades que los representan. Se habla de «respeto», «dignidad» y sobre todo de «afirmación étnica». En muchas de estas comunas se ha producido además una confluencia entre los límites municipales y la existencia de áreas de desarrollo indígena, establecidas por la Ley Indígena, que obligan al Estado a invertir recursos en esos espacios de manera prioritaria.

Hay también en estos últimos años, procesos de instalación de la cultura mapuche en áreas como salud y educación que eran impensables hasta hace poco tiempo atrás. Se construye por ejemplo, en Nueva Imperial un hospital con «las dos medicinas», la occidental, de los médicos formados en las universidades y la de las machis, la medicina tradicional mapuche. Se trata de un enorme hospital que tiene un sector de «medicina tradicional». Independientemente de la complejidad del asunto se trata de una «despenalización» de la medicina mapuche tradicional que hasta hace muy poco tiempo era vista como asunto relacionado con la «brujería».

Lo mismo ocurre con las escuelas donde hay profesores mapuches y «sabios» indígenas que enseñan a los niños su cultura y donde se implementan programas de «educación intercultural bilingüe». Hasta no hace mucho tiempo la escuela nacional era un ente de castellanización. Con la Ley Indígena de 1993, y poco a poco, se ha difundido la educación bilingüe y hoy existen experiencias por doquier.

¹¹ Desarrollamos un proyecto de investigaciones en tres municipios dirigidos por alcaldes mapuches y en uno dirigido por un alcalde aymara. Se ha realizado una encuesta y muchas entrevistas mostrándose la importancia y perspectivas de el ejercicio del «poder local», www.identidades.cl.

Al comenzar el siglo XXI las tendencias en la cuestión mapuche son cruzadas. Hay declaraciones auspiciosas de diálogo, demandas por participación, etc. La sociedad chilena se abre y cierra intermitentemente a la cuestión indígena. Todo ello se puede frustrar fácilmente si vencen las tendencias hacia el «conflicto abierto», la represión, judicialización y penalización del movimiento indígena. En la sociedad no indígena del sur, empresarios agrícolas, abogados y también miembros del poder judicial (y no pocas veces del ejecutivo), pueden impedir un proceso virtuoso de reconocimiento e institucionalización. Puede vencer la tendencia a destruir el movimiento, no darle espacios democráticos de acción, tratar de reponer una situación de colonialismo extemporánea en una sociedad moderna o que quiere serlo. Puede vencer también la idea de que lo único que importa son las «cosas concretas», cuando en este caso los aspectos relacionados con «el otro», esto es, el respeto, la no discriminación, etc. son los más importantes y concretos. Puede ganar la idea de «que no hay nada que hacer» y que es un asunto «sin solución» como se lo dice y escucha en muchos corrillos. Finalmente, los miedos y amenazas pueden imponerse de tal modo que las autoridades quieran liquidar el movimiento y no abrir espacios reales de participación y diálogo respetuoso.

Una perspectiva de reconocimiento, respeto y participación debería conducir a políticas públicas muy diferentes a las que hoy ocurren. Por ejemplo, a los alcaldes y municipios mapuches se los debería reforzar sabiendo que allí existe una posibilidad real de autogestión de los recursos y un principio de ruptura del «colonialismo interno». Considerar la participación de las entidades territoriales mapuches es otro aspecto sin duda de la mayor importancia. Asumir la existencia de autoridades políticas indígenas, de liderazgos, de que existe un movimiento social y que hay que tratarlo políticamente y no juzgarlo de antemano, estigmatizarlo y victimizarlo, son algunas de las posibilidades. No cabe duda que en el sur de Chile se debate el futuro, o el conflicto abierto permanente o formas institucionales de procesar las demandas en democracia.

El movimiento mapuche por su parte tiene enormes desafíos. Se encuentra en un proceso de creación y construcción de nuevos discursos que deberán ser puestos a prueba en el futuro. Nuevas diri-

gencias además deberían pasar del nivel puramente discursivo al de mostrar su capacidad de establecer marcos de acción. Chile vive como sociedad una contradicción sin duda llena de oportunidades. Una economía cada día más rica y en crecimiento donde los asuntos ligados a la existencia o no de recursos para el desarrollo, pasa a un segundo plano. Una sociedad cada vez más democrática, en que las ataduras de la dictadura militar van quedando cada vez más atrás, como se pudo comprobar con la muerte del general Pinochet. Una sociedad que se ve a sí misma como moderna e incorporada plenamente en la globalidad y que espera que el bicentenario de la fundación de la República sea una fecha marcada por la mejor convivencia, la democracia y el desarrollo. En ese contexto la cuestión indígena es una «asignatura pendiente» y dependerá de la capacidad de la dirigencia mapuche y de las relaciones que ella establezca que siga siendo un «asunto no resuelto» en la modernidad criolla, con la secuela de violencia, miseria y desentendimiento o una cuestión en vías de resolución, marcada por el respeto, la dignidad y el reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Bengoa, José (2003), *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2004), *Historia del pueblo mapuche*, Santiago de Chile, Lom.
- (comp.) (2005), *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*, Santiago de Chile, Ediciones del Bicentenario.
- Namuncura, Domingo (2000), *Ralco: represa o pobreza*, Santiago de Chile, Lom.

5. ESPACIOS SIMBÓLICOS Y PERCEPCIÓN SOCIAL. UNA CIUDAD AL SUR DEL PERÚ, MOQUEGUA

MARÍA LUISA GONZÁLEZ SAAVEDRA *

PRESENTACIÓN

La incorporación de población indígena a los grandes centros metropolitanos ha sido una constante en el último siglo y ha provocado, no exclusivamente pero sí de manera especial en países de América Latina, una importante redefinición de las ciudades, de las relaciones de sus actores y del *espacio* que éstos conforman.

La convicción de acceder a mayores posibilidades de trabajo y de desarrollo personal conduce a la población rural hacia la ciudad y a los habitantes de ésta hacia mayores espacios urbanos, donde la consecución de ciertos patrones y comportamientos culturales —acordes en ocasiones con las imágenes difundidas por los medios masivos de comunicación— parece más fácil de conseguir.

Este es el caso de Moquegua, al sur del Perú, una ciudad marcada históricamente por la guerra con Chile, los terremotos y las relaciones conflictivas entre gentes criollas e indígenas de poblaciones limítrofes. Con todo, el incremento en las últimas décadas de los movimientos migratorios ha provocado la «creación» de un *nuevo* orden en el que coexisten, casi sin convivir, población indígena quechua-hablante, aymaras puneños y una «minoría» criolla descendiente, principalmente, de españoles e italianos.

De esta forma, las tradiciones indígenas se *mezclan* en una ciudad dominada por la presencia de los cibercafés, las discotecas con música tecno, los karaokes, la venta informal de alcohol, los macro-

* Universidad Complutense de Madrid.

conciertos al aire libre o las serenatas de música criolla... Y mientras todo ello sucede, la imagen señorial y española que se desvanece refugiándose en un pasado que se hace incansablemente presente a través del recuerdo de unos pocos llamados por sí mismos, los *auténticos* moqueguanos.

Pagos a la tierra en centros arqueológicos, danzas tradicionales indígenas en pabellones de deportes, rituales de limpieza de acequia en canales construidos por la municipalidad; construcciones y terrenos comunales; llicllas utilizadas como manteles y alfombras; pisco por un lado y llanto por otro para celebrar, en ambos casos, el día de los muertos. La ciudad de Moquegua aparece ante nosotros en este sentido como una *ciudad híbrida y de fronteras*: resistencia cultural (de la sociedad moqueguana) y apropiación simbólica (y no tan simbólica) de elementos culturales (por parte de la población indígena); mediatización de las nuevas tecnologías; imágenes procedentes del *exterior* que se articulan con aquellas instancias locales en las que se reconstruyen conflictos propios, memorias colectivas e identidades particulares. Una diversidad cultural, en definitiva, que aporta hoy la población indígena a Moquegua, y que enriquece un imaginario localizado en el pasado y en el que no era factible hasta el momento, el contacto entre lo diferente.

Los moqueguanos que permanecen en la ciudad son espectadores de una sucesión de cambios que provocan la presencia perdida de la Moquegua señorial y española que vieron nacer. Ésta ya sólo queda en la memoria de un reducido número de ciudadanos. El resto, la verdadera y actual ciudad, circula por otro *lugar*.

La idea de uniformidad presente en muchos estudios sobre la globalización se desvanece así en el marco concreto de Moquegua. La reacción de la identidad local, íntimamente ligada a estrategias de resistencia cultural, coexiste, a su vez, con el «hibridismo» propio de quienes articulan el tecno con «las marineras» o el ritual con el chatear. La *mezcla* es resultado de una intensificación multicultural pero también de una apropiación de elementos culturales mediatizada, en la mayoría de los casos, por los nuevos medios de comunicación, y que se une a una realidad más amplia que rebasa los límites de lo local.

Y son esos nuevos lugares y la historia actual de los mismos los que quisiera traer desde mi experiencia de campo en Moquegua hasta las páginas de esta obra dedicada a la América del siglo XXI. Subrayaré la idea de que Moquegua es una ciudad de *fronteras* marcada por la historia de las poblaciones limítrofes y por los nuevos *límites* que, resultados de las relaciones de los nuevos actores sociales, se dan en ella. (Allí por donde discurre la vida, la vida de quién, de quien discurrió algún día, de los que provocan la vida actual de la ciudad.) Y con ciudad de «fronteras» quiero decir de diferencias, de hibridaciones e identificaciones culturales; un *lugar* donde la lucha entre identidades culturales diferentes conforma progresivamente *nuevos* espacios sociales. Es mi propia visión espacial y cultural de una ciudad, de las gentes que la ocupan; mi experiencia entre los que narran la *historia* y cuentan las conocidas noticias de ésta.

El trabajo se realizó en el marco de un proyecto I+D dirigido por Manuel Gutiérrez Estévez y del que formaron parte también Teresa Cañedo-Argüelles, Dolores Brandis, Gonzalo Ramírez de Haro y Teba Castaño. Como resultado de la investigación de algunos de sus miembros se publicó *Al Sur del Margen. Avatares y límites de una región postergada. Moquegua (Perú)*¹, una obra a la que remite sin duda mi minúscula y parcial presentación de Moquegua, y de la que mi estudio no es sino un pequeño aderezo. Algunos de sus textos aparecen en mis páginas con la pretensión de hacer del pasado un presente y, del presente, una historia de repetidas noticias. El resto será, simplemente, lo que para mí fue un diálogo intercultural con una ciudad criolla e «indígena» de América.

¹ Teresa Cañedo-Argüelles (coord.), *Al Sur del Margen. Avatares y límites de una región postergada. Moquegua (Perú)*, Colección Biblioteca de Historia de América, núm. 30, Madrid, Instituto de Estudios Peruanos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2004 (En lo sucesivo me referiré a esta obra como *Al Sur del Margen*, indicando en cada caso el capítulo del libro correspondiente a la nota).

MOQUEGUA: CIUDAD FRONTERIZA Y DE FRONTERAS

Moquegua permanece resguardada entre fronteras y gentes. Sierras, valles con quebradas, cerros y el respiro del mar; Puno, Arequipa, Tacna, Ilo... Límites territoriales y *diferencias culturales* en un espacio siempre «invadido» por lo foráneo.

Velada como la «ciudad del sol» la verdadera Moquegua aparece, en el imaginario de los «auténticos moqueguanos», como aquello que *fue*: un centro de señoriales familias cuya riqueza era la calidad de sus vinos y licores, de unas tierras bien labradas y de un perpetuo sol que alegraba la vida de una apacible y hermosa ciudad. Pero ensombrecido el resplandor, hoy, quizás como «ciudad dormida»², Moquegua no es sino el resultado de una continua y repetida historia de invasiones. *Fue* invadida en el transcurso de la guerra con Chile —suceso que impulsó, según mantienen las viejas historias, la ruina presente de la ciudad³—; *es* invadida por gentes de Puno —comerciantes que trabajaron en un pasado las tierras y las casonas de las grandes familias moqueguanas—, y,

² Recogemos aquí dos de los apelativos que los mismos moqueguanos utilizan a la hora de presentar al viajero Moquegua: ciudad dormida y ciudad del sol. El clima es, entre los moqueguanos, uno de los grandes atractivos que presenta la ciudad, un sol eterno que los acompaña casi a lo largo de todo el año. De ahí el segundo calificativo. Pero, ¿por qué «ciudad dormida»? Bajo esta imagen, se desvela una Moquegua que parece haber permanecido aletargada en el tiempo; lejos del porvenir y el progreso; víctima del despertar diario de unos habitantes, los auténticos moqueguanos, considerados ellos mismos tranquilos y pausados, quizá, por qué no, por un exceso de «buen tiempo». Pero lo importante en este caso es, verdaderamente, la posible identificación de la historia de Moquegua con un cierto estado de somnolencia que la ha llevado, parafraseando a Teresa Cañedo-Argüelles, a perder el tren... una y otra vez; véase «La sociedad urbana en el siglo XIX. Cuando Moquegua *perdió el tren*», de T. Cañedo-Argüelles en *Al Sur del Margen*, *op. cit.*

³ «La guerra con Chile y la pérdida de los viñedos consumaron la ruina de Moquegua: muchas familias emigraron a Lima y otras ciudades de la costa y de la sierra. Acabóse el pingüe negocio de vinos y aguardientes que eran trasportados hasta el Cuzco por grandes recuas de mulas que atravesaban el desierto de la Clesesí y subían la cordillera, conducidos por sus recios arrieros, forrados de cuero» (P. F. Cortázar (dir.), *Documental del Perú. Departamento de Moquegua*, Vol. XVIII, Ioppe S.A. Editores, Lima, 1970).

se siente esencialmente invadida, por gentes de la sierra de Carumas⁴.

Como describe D. Brandis, en la década de los años setenta, los habitantes foráneos representaban casi la mitad de la población de Moquegua; diez años después, llegarían a sobrepasarla. De los que llegaron, una tercera parte procedían del Departamento de Puno y el otro tercio de distritos del territorio de Moquegua, especialmente de Carumas y Torata⁵.

Considerada como «la sierra» por excelencia, la historia de Carumas, situada a más de tres mil metros de altura, está marcada por la progresiva emigración de sus habitantes. Centros urbanos como Arequipa, Tacna e incluso Lima se convierten en emblema de calidad de vida para muchos carumeños. Pero es Moquegua, sin duda, la ciudad *preferida*.

Población criolla y más tarde población indígena procedente de los anexos, inician su descenso hacia los cerros moqueguanos. Es entonces cuando el diseño de la ciudad queda definido por rasgos culturales encontrados, rasgos que, en su esencia, serán los causantes de la reestructuración de la ciudad y de la redefinición de las relaciones de sus ocupantes.

Moquegua crea, recrea y reestructura un espacio definido hasta entonces por un *cercado* —en torno al cual se asentaba una ostentosa sociedad criolla—; un *valle* —propiedad de las mismas familias pero cultivadas en su mayoría por población indígena venida de la sierra—; y un *mercado*, situado en el mismo cercado, junto a la catedral, y al que se tenía fácil acceso sin necesidad de subir y bajar las calurosas calles que llevan hoy a la ave-

⁴ Aunque en el desarrollo de nuestra exposición nos referiremos principalmente a la relación conflictiva entre la población de Carumas (criollos e indígenas) y la población criolla de Moquegua, es conveniente no perder de vista el hecho de que una parte importante de la población de la ciudad, como ya hemos dicho, procede de Puno. Estos últimos son mayoría sin duda en el ámbito del mercado; Carumas, parece que en el imaginario colectivo de los auténticos moqueguanos. Y a ello será a lo que nos referimos.

⁵ Para la evolución demográfica tanto de la ciudad como del resto del Departamento de Moquegua, remito al capítulo de D. Brandis, «La ciudad de Moquegua. Proceso histórico y formas de crecimiento», en *Al Sur del Margen*, *op. cit.*

nida Balta, auténtico centro de la actividad comercial de Moquegua⁶.

Poco a poco el cercado pasa a ser ocupado por gentes foráneas que, con mucho o menor esfuerzo en otros casos, van adquiriendo las grandes casas de aspecto colonial de las familias tradicionales moqueguanas. Éstas venden sus casas, en ocasiones de forma incrédula y dolorosa, y se desplazan en su mayoría hacia urbanizaciones periféricas ajardinadas y alejadas del centro, donde pareciera en el fondo que la calidad de vida es mejor⁷.

El mercado se desplaza del cercado y el valle se aleja de las manos de los antiguos habitantes de éste. La ciudad crece sobre los cerros y la población se concentra principalmente en los llamados asentamientos humanos.

Chen-Chen, centro arqueológico situado en medio del espeso calor, se convierte en el último y más llamativo de éstos. Fue el lugar elegido para levantar la primera Moquegua, la de la historia pasada. Y es hoy, el lugar invadido donde residen los nuevos rostros de la ciudad: los puneños y el carumeño paisano; aquellos que siguen descendiendo en busca de un oro que no es más que el reflejo del blanquecino y asfixiante desierto. Chen-Chen representa la nueva ciudad de Moquegua, la que nace a expensas de la anterior, bajo el polvo del desierto pero con el futuro en las manos. Es el nuevo espacio de la diferencia. El que crece a la par que la Pampa de San Antonio, uno de los primeros asentamientos de Moquegua, el que persigue el desarrollo de lo que parece ser, hoy por hoy, el centro de una *nueva* ciudad paralela al cercado, a *ese* que se queda dentro, anclado en un simple recuerdo.

A pesar de todo, no es de extrañar que una primera visita a la pampa nos haga pensar que quienes viven ahí son más *pobres* que quienes viven en el cercado. En efecto: casas de esteras, calles sin asfaltar, comedores populares, niños descalzos que ocupan su tiem-

⁶ *Ídem.*

⁷ Dicha incredulidad queda recogida claramente en la historia, convertida en tópico entre las gentes de Moquegua, del vendedor criollo y el comprador cholo con dinero, y que transcribe Gonzalo R. de Haro en su capítulo «Relaciones interétnicas y economía agraria. La carumización del valle de Moquegua», en *Al Sur del Margen*, *op. cit.*

po con maltrechos juguetes, gentes en silencio que permanecen en los interiores de esas esteras como si tuvieran miedo a mostrarse al viajero. Lo que sería sin duda pobreza, teniendo en cuenta los parámetros comunes a través de los cuales se mide ésta (vivienda, servicios higiénicos, acceso a bienes, educación, etc.), en la Pampa en general, no se corresponde a mi parecer, con el nivel económico real de la mayoría de sus habitantes. Tampoco en el cercado: la posesión de una casa de material noble o el hecho de ser propietario de una bodega, por ejemplo, en Moquegua, tampoco es sinónimo de riqueza, ni siquiera de acomodo económico. La cuestión no es tan sencilla. Pero tampoco tan evidente como para considerar, sin más, una realidad que creemos mucho más compleja. La mayoría de la población que vive hoy en la Pampa de San Antonio procede de Puno y de Carumas, indígenas muchos y criollos otros que trabajan las tierras y la administración de Moquegua. Ellos son en su mayoría, los reales propietarios de los bienes económicos de Moquegua, no los que viven en el cercado. La Pampa cuenta con colegios, centros de salud, cibercafés, tiendas surtidas, gimnasios, restaurantes... pero muchas de sus calles siguen siendo propiedad del cerro y muchas esteras «reconfortantes» espacios que cuentan con televisores, radios o lavadoras, las cuales comparten un espacio lleno de sensibilidad por la tierra y los rituales. Son espacios y *otros* los destinados a ocuparlos.

Las diferencias económicas ponen límites entre quienes tienen y los que no pueden poseer. Pero la propia ciudad, conformada por espacios encontrados, marca *otras diferencias* ajenas a la economía: aquellas que, en forma de *fronteras culturales*, se dan entre el cercado y la Pampa, el valle y los cerros, la Plaza de Armas y el mercado de la avenida Balta. Hablamos de «diferencias» entre ocupantes cuya relación simula la morfología de una ciudad con *espacios simbólicamente* enfrentados, esto es, espacios y varios los tiempos que confluyen en *una* realidad oprimida hasta el momento por un tiempo pasado.

En lo que sigue, analizaremos por una parte la Plaza de Armas y el mercado, por otra, el valle con respecto a los cerros más emblemáticos de la ciudad. Plaza de Armas y valle figurarán como emblemas del cercado; «lo más propiamente moqueguano» hoy en

manos de foráneos. Los mismos que explotan el valle ocupan la Plaza de Armas e invaden unos cerros dándoles un valor simbólico ajeno al que las tradiciones criollas intentan mantener. En definitiva, se trata de definir la diversidad cultural de una ciudad teniendo en cuenta los espacios por los cuales discurre, se recrea y modifica la vida de unos ocupantes que, según qué historia, serán «siempre nuevos» o «viejos ocupantes» de Moquegua.

LA CONFIGURACIÓN DE UNA NUEVA CIUDAD

Los impertinentes taxis y el sofocante calor de la ciudad obligan al viajero a buscar calles anchas por las que poder caminar y esquivar, al mismo tiempo, el atropello y la insolación. Las calles de Moquegua son calles tremendamente calurosas, inclinadas y poco transitadas, dominadas por el incansable pitido de los auténticos amos de la ciudad. La pésima situación económica del país ha llevado a cientos de personas a adquirir un automóvil en la vecina Tacna y a buscar clientes cansados que suben y bajan diariamente de la parte alta al mercado, situado en la parte baja de la ciudad.

Nadie pasea, ni tan siquiera permanece en las calles, en las puertas de sus casas, en tiendas o aceras. Tanto es así, que ni siquiera el saludo implica, en el jirón, parar. Se saludan pero no hay conversación, el ritmo de las partes no se detiene ante la presencia conocida. La mirada sigue su curso y es la cabeza, con un movimiento casi imperceptible, la que reconoce la presencia del *otro* y le dice adiós.

En el sucesivo caminar, son pocas las casas de mojinetes que hoy podemos encontrar; los terremotos y las facilidades dadas por el Banco de Materiales para poder construir casas de material noble, juegan con ventaja ante un Instituto Nacional de Cultura que sigue abogando por la conservación de lo que consideran el mayor patrimonio de Moquegua: sus casas de mojinetes. Pero la gente quiere casas «modernas» diseñadas con material noble y que le mantengan a salvo de los continuos temblores comunes en esa parte sur del Perú. De este modo, los mojinetes comienzan a caer en el olvido, a

pasar a ser parte de esa historia, recordada y *contada*, para y por la minoría criolla, historia que tantas veces puede escucharse en el lugar más emblemático de la ciudad: la Plaza de Armas.

LA PLAZA DE ARMAS

Accedemos a ella por una de las calles principales de la ciudad: la calle Lima. La impresión del viajero será la de estar ante un hermoso parque, rodeado por enormes árboles cuyos troncos parecen *absurdamente* decorados con unas franjas de color azul, blanco y rojo. En el centro, una pileta que, en contra de lo que podría esperarse en cualquier plaza de armas de una ciudad fronteriza, marcada por la presencia de continuas luchas y guerras, no rinde homenaje a ningún héroe, ni siquiera, como observó Manuel Gutiérrez Estévez «a ningún hijo predilecto de la ciudad». En la cima de la pileta, se levantan las «Tres Gracias», rodeadas de ranas que escupen agua al tiempo que sirven de diversión a los niños que consiguen entrar en el «cercado» centro de la pileta. Sólo las palomas se acercan a ella con total libertad. Y rodeando a la plaza, arropados por las ramas de los que parecen ser ficus centenarios, hay bancos y más bancos, pero sólo los del centro, los más cercanos a la pileta y algunos que quedan frente a la fachada ruinososa de lo que fue la antigua catedral, se exponen al sol⁸.

Al fondo, el verde de los árboles resalta en contraste con el blanquecino calor que desprenden los cerros. Y, como queriendo ser vista sólo desde ahí —desde la parte más inclinada, la más baja, desde el atrio de la vieja catedral—, se levanta frente a los cerros, la catedral de Santo Domingo.

⁸ La historia de la pileta muestra una vez más, cómo la historia de Moquegua ha estado marcada por su ser «ciudad de fronteras». Cuentan que la pileta que se levanta hoy en la Plaza de Armas de Tacna, era la que debía estar en Moquegua, pero... la vecina Tacna se la robó. Hoy Eiffel, a quien le atribuyen la fuente de Moquegua, es el único consuelo de unas gentes que verían, poco después, cómo Tacna volvería a desplazar a la catedral de Moquegua a concatedral, quedando así en Tacna la sede principal arzobispal de la provincia.

Convento primero y catedral después sustituyó, tras el terremoto de 1868, a la que fuera levantada por los españoles en 1595. Ésta, evidencia de lo que sin duda pudo ser un mañana glorioso para Moquegua, se reduce hoy, para el espectador, a una simple *fachada*. Su interior acoge los salones de la Municipalidad, el histórico pasado narrado por el museo Contisuyo y la presencia «china moqueguana» de un chifa: el *presente* escondido tras los muros ruinosos de una época pasada.

Dentro de la catedral de Santo Domingo, la imagen de Santa Fortunata aguarda, *dormida*, la visita de sus devotos. Incorrupta; en una urna de cristal, protegida del tiempo y de los avatares externos⁹.

Y como protegiendo quizá ese mismo tiempo, guardando sus recuerdos y reinventando un pasado, el Club Moquegua, dirigido por miembros del Club de Leones, se mantiene en pie en la Plaza de Armas, a expensas de la vida que circula por las calles. A duras penas, ensombrecido por los enfrentamientos de los propios socios y limitado por la no inclusión de los que son y serán rostros moqueguanos para la historia, el club prepara con especial minucia pero igual resultado decadente, la gran gala de celebración del 25 de noviembre, día de la Fundación Española de Moquegua.

Criollos moqueguanos que ocupan los bancos más próximos al club; criollos carumeños en el atrio de la antigua catedral pero también en línea con los anteriores; algunos pocos indígenas de los anexos de Carumas ganando sitio y dándole colorido serrano a una plaza que nunca la tuvo; niños y palomas en el centro. Lo que podría ser en muchas plazas del mundo una distribución accidental y completamente arbitraria, en Moquegua es un hecho determinado e impreso en el imaginario colectivo. Nadie se atreverá a discutir su *sitio*.

⁹ «Vino desde Roma pasando por España, Brasil y Argentina. Cuenta la tradición que en todos los puertos en que quisieron desembarcarla, el cuerpo de la Santa poníase tan pesado que era imposible que fuerza alguna lo movilizara para desembarcarlo, no ocurriendo lo mismo cuando su destino fue Moquegua, pues la pesada carga trocóse tan liviana como una pluma», J. Gutiérrez, «Moquegua Patrimonio Monumental», Auspiciado por la Municipalidad Provincial Mariscal Nieto, Moquegua, 1992.

Los auténticos moqueguanos siguen apegados a su propia historia, poniendo hora y sitio a sus largas estancias en la plaza, a su recuerdo, a los hechos que se vivieron en ese mismo lugar y no en otro, a lo que les sigue sabiendo a suyo, al único donde pudo mantenerse la distancia, hoy cada vez más difusa, entre los serranos y ellos.

Tras las fachadas, el presente; tras las puertas, la desolación, la decadencia y un recordado pasado. Una puerta de oro, la del Club Moquegua, guarda en su interior la realidad que se *resiste* a salir a la calle, que permanece tras lo derruido¹⁰.

Recordando viven sin que en sus vidas pase nada diferente. Hoy, admitida la invasión de los carumeños, sólo queda poner en duda el esfuerzo que muchos han hecho para llegar a donde están, y bajo el tópico de «no le des el poder a un indio si no quieres que éste se vuelva incluso contra los suyos», esperan a que se les dé la razón, a que se les devuelva de nuevo su única y verdadera historia: la del recuerdo¹¹.

Lugares fijados, distancias marcadas, resistencia a ser olvidados; diferencias culturales y heterogeneidad dadas en un mismo espacio. Relaciones cambiantes. Identidades en lucha que ganan frente a la posición del otro. Apropiaciones: simbólicas unas y físicas otras. Diferencias que quedan marcadas en un espacio denominado por muchos «el corazón de la ciudad»... pero que no tiene ritmo cardíaco. La gente llega para permanecer un tiempo y salir rodeando el centro de la plaza; bajo la mirada cercana de las Tres Gracias; como en cada desfile de cada domingo, de cada día festivo, en las fiestas religiosas, en el día del Aniversario por la Fundación Española de Moquegua. Desfiles.

Los auténticos moqueguanos ya no quieren ir a los desfiles: se han convertido en «circos», dicen: «en Moquegua nunca hubo po-

¹⁰ Tras el terremoto del 23 de junio de 2001, la fachada del Club Moquegua quedó destruida casi por completo. En menos de dos meses se levantó y se colocó lo que se había tenido guardado como una auténtica reliquia motivo de admiración sólo para las gentes del club: la puerta con la que el club se inauguró, una puerta de oro y hierro que se exhibe ahora ante un interior malogrado y triste por los efectos del terremoto.

¹¹ Y es que algunos carumeños ocupan hoy altos puestos en la Municipalidad, profesores, ingenieros... incluso presidentes del Consejo Territorial Administrativo Regional (CTAR). Por no hablar del que fue alcalde hasta el año 2002 «un cholo cualquiera venido de Puno».

lleras y ahora es lo único que vemos». Y es que asociaciones venidas de la sierra, de poblaciones como Torata, Puquina, Omate, entre otras, exhiben sus trajes al compás de danzas y músicas andinas. Pero no todos vienen de fuera. También están quienes viven en Moquegua, aquellos que no se disfrazan sino que simplemente están de fiesta. Son indígenas en la ciudad cuya imagen parece aflorar en relación a lo que sería la imagen carnavalesca y burlona del «indio». En el transcurso de los desfiles se unen pasado, presente y futuro. Del tiempo histórico recordado en las fiestas, al tiempo presente y futuro representado en los niños que exhiben sus uniformes ante la mirada atenta de padres y familiares, de la plana militar de la ciudad, de profesores y representantes de la administración, de «Las Tres Gracias» y de un atrio, el de la antigua catedral, el mismo por el que en su día, no se permitió circular a una población indígena que hoy, no sólo circula por la Plaza de Armas, la ocupa. Se han apropiado de lo más auténtico de Moquegua, han cambiado su color... pero no han conseguido suprimir las distancias. Moqueguanos a un lado e invasores al otro. Y entre estos últimos, la distancia marcada también entre sus cuerpos¹².

La Plaza de Armas, como el centro del cercado, une en su seno a las gentes que conforman la ciudad. Las calles quedan para los taxis. Pequeñas tiendas, varios restaurantes y un número más que significativo de cibercafés llenos a todas horas son la otra cara de Moquegua, la que se une al mundo exterior rompiendo con el espacio urbano de lo local.

EL MERCADO

El mercado que surte a la población de Moquegua se encuentra en la avenida Balta, en la parte *baja* del cercado¹³. Como un en-

¹² No es cometido de este trabajo hablar sobre las distancias corporales entre las gentes andinas, pero sí dejar constancia de la manera en que estas mismas se reproducen (y recrean) en espacios culturalmente diferentes.

¹³ A pesar de que para el viajero la impresión de acceder al mercado es la de descender a la parte baja del cercado, cabe señalar que dicha idea se contradice

tramado desordenado y abigarrado de calles, parece una verdadera ciudad cuyos ocupantes son, principalmente, comerciantes puneños y algún que otro arequipeño. Fuera, algunos indígenas carumeños venden en carretillas y bicicletas (los llamados *bicicleteros*) tunas, jugos o algún otro producto procedente de sus propias tierras.

Una primera visita no nos ayudará a conocerlo, ni tan siquiera a poder movernos con libertad entre unos puestos que parecen haberse ido colocando sin ningún orden concreto, como si cada uno hubiera ido llegando y asentándose a su aire, sin espacios entre ellos, cercando el pequeño terreno que le ha permitido adueñarse el que ocupa el lugar vecino¹⁴.

Pero una vez familiarizado con el mismo, descubriremos el orden del desorden: en el centro la fruta, la carne y el pescado, y en torno a ello, cientos de pequeños puestos con los más variados productos: relojes, suavizantes, pilas, cintas de casete, pinzas para el pelo, ropa interior a un lado, la última moda a otra y las gangas en televisores, grabadoras o radios, cerrando un mercado que, aun así, con todo, no termina en su interior; fuera, los llamados verdaderos «ambulantes», los que aún no consiguieron un puesto «fijo» y recogen y ponen todos los días sus productos, vuelven a probar suerte en un mercado en el que, todos coinciden: «son demasiados

con la orientación propia del sur y el norte de Moquegua: la avenida Balta, donde se distribuyen los puestos del mercado, corresponde con la parte más norte de la ciudad, y no con el sur como en principio pudiera creerse. Es por ello que el mercado aparece en la mente de los habitantes de Moquegua, como lo que está más allá, más abajo..., pero del cercado, sin corresponderse, esta vez, a la realidad geográfica que les envuelve.

¹⁴ En toda la ciudad de Moquegua, según datos facilitados por la Municipalidad, hay 311 ambulantes repartidos por plazas, calles y parques. Los fines de semana, el mercado puede llegar a reunir a 835 vendedores, y sólo en el mercado de la Parada, el llamado por todos «de la chacra a la olla» debido a que los productos van directamente de las tierras campesinas de la sierra a las manos del comprador, participan unos 300. Casi todos se encuentran a diario en el mercado central, pero el elevado número de ambulantes provoca en ocasiones que la gente se quede a medio camino y no acceda a ellos. Pocos son los que cumplen sus pagos con la Municipalidad, la cual se ve obligada a facilitarles los recursos mínimos para un funcionamiento limpio y mediano del mercado y ninguno, o casi ninguno, dice estar conforme con la situación económica que le reporta su trabajo en el mercado.

los que venden y pocos los que pueden comprar». El único movimiento que ofrece a primera vista el mercado es el de los propios comerciantes, aquellos que, desde las seis de la mañana, se ven obligados a comer, beber y surtirse en el mismo lugar en el que trabajan.

En el mercado central podemos encontrar decenas de pequeños puestos con frutas, papas y alfalfa sobre todo. En ninguno de ellos el visitante disfrutará ni del orden ni del colorido típico de los mercados indígenas de Guatemala o México. Aquí no se busca exponer el producto, ni siquiera llamar la atención del posible comprador: se exhibe lo que se tiene. Unos y otros tienen lo mismo. No hay gritos ni voceríos; las únicas voces que distraen son las de los actores de las telenovelas nacionales, que en una inmensa televisión situada en el centro del mercado, ocupa el tiempo de los vendedores.

En sus rostros se percibe la pésima situación de Moquegua. Hombres durmiendo bajo las mercancías; mujeres indígenas sentadas en el suelo comiendo sus propios productos, silenciosas, casi dormidas; manos que despiojan a más hombres dormidos... Y el olor que produce la fruta podrida.

La inmensa mayoría son mujeres: los hombres, ociosos, pasan su tiempo algunos en la Plaza de Armas, otros en torno al mercado. Unos y otros buscan la oportunidad de conseguir un día de trabajo. No siempre hay suerte. Entonces, durante el resto del día, parecen tener sus mentes ocupadas y esperan mientras llega el sueño, el sueño de trabajar en lo que es el gran proyecto económico de Moquegua: una mina de cobre, la de Quellaveco.

Moquegua no les ha dado muchas oportunidades de futuro. Pero la mayoría coinciden en que más que sus antiguos pueblos. Ahora disponen de casas, un número considerable de ellos en los asentamientos, terrenos de invasión, El Siglo y la Pampa de San Antonio. Algunos hablan quechua, otros aymara. Coinciden en que la gente de Moquegua es buena, pero no conocen a nadie del cercado. Muchos ni siquiera se han sentado alguna vez en la Plaza de Armas; su tiempo está en el mercado. Y en las fiestas, su lugar es la del parque Simón Bolívar, donde se oye tecnocumbia y se bebe cerveza hasta el amanecer; no en la Plaza de Armas, donde sólo hay moque-

guanos que, entristecidos, se escuchan unos a otros con auténtico criollismo. Aquí no se bebe cerveza, sino pisco.

Así, como si el mercado representara una ciudad ajena a la de Moquegua, lo que queda bajo los muros de la avenida Balta, tiene su propio mundo, su propio lugar de disfrute, ajeno y alejado del de los representantes del mercado. Y también tiene su propio lugar de encuentro, aquel en el que se reúnen los que van a buscar trabajo a las chacras para poder conseguir unos pocos soles. Pero aquí no hay ninguna pileta, ni siquiera hay bancos; sólo Mariátegui. Sentado en su silla de ruedas, la imagen tal vez menos difundida del peruano más conocido, preside siendo figura desconocida para la mayoría de los que ocupan sus bajos; alguien que nació en Moquegua y que nunca volvió para recordarlo.

Frontera entre dos ciudades, el mercado se convierte en el interior de la *otra* cara de Moquegua: la de los pueblos jóvenes. De allí suben y bajan a diario *invasores* puneños y carumeños: unos hacia el lugar que ocupan dentro del mercado, el único que han ocupado desde su llegada; otros, para descender al valle y desde allí surtir a los primeros.

Los puneños aparecen en el imaginario de los moqueguanos, como la gente de la ciudad que tiene más dinero; los propietarios de las mejores tiendas y las más surtidas, aquellos que, silenciosos, tienen el futuro de Moquegua en sus manos. No son carumeños, no, los puneños son «bien trabajadores». Y tampoco son indios... en cualquier caso, simplemente cholos o serranos, pero no «paisanos»¹⁵.

Pero, lo más importante, «los puneños, no nos han robado el valle».

EL VALLE

Al cabo de no muchos días en la ciudad, a nadie le sorprenderá escuchar, de boca de los auténticos moqueguanos, que los carumeños

¹⁵ El nombre de paisano/a parece reservarse, principalmente, para los indígenas (sobre todo mujeres) que siguen vistiendo el atuendo típico de sus anexos. De ahí la distinción entre serranos, paisanos o cholos, referido este último sobre todo al «indio» puneño.

han «invadido» el Valle de Moquegua, que casi todas las tierras están ahora bajo su poder y que desde que es así, el valle ya no produce como antes. Sin embargo, como señala G. Ramírez de Haro, los *datos muestran* una realidad muy distinta: la proporción de agricultores carumeños es sólo de un 34%, y la extensión de tierra que controlan es de un 31%, como consecuencia de que el tamaño medio de sus explotaciones es algo inferior al promedio de las de otros agricultores del valle¹⁶.

Pero para los moqueguanos, como hemos venido señalando, la llegada de estos *indios* sigue constituyendo una «invasión» en toda regla:

La utilización del término «invasión» para referirse al asentamiento de carumeños en el valle, debe interpretarse como una reacción de la población local ante la llegada de un grupo social emergente que va ocupando espacios que tradicionalmente estaban reservados a la población criolla moqueguana [G. Ramírez de Haro].

Gran parte de la historia de Moquegua se ha sustentado en este valle, en la calidad de sus tierras, en los vinos producidos en ellas, en las familias propietarias y en sus grandes riquezas. Pero también en el desastre que supuso para él la guerra con Chile, el fantasma soldado que portó la filoxera. El desafío de las leyes de la naturaleza, la lucha contra el final del esplendor de una tierra¹⁷.

Sin embargo, en el «presente» la historia se *nubla* y lo anterior se reduce a una única idea: la desaparición del valle y de todo lo que éste significaba para Moquegua llega cuando pasa a ser esclavo de las manos carumeñas. Llegan, se apoderan del valle, descuidan los viñedos prefiriendo las plantaciones de alfalfa para mantener a sus ganados; maltratan las tierras y arruinan la riqueza de Moque-

¹⁶ Véanse al respecto los cuadros elaborados por Ramírez de Haro en el capítulo «Relaciones interétnicas y economía agraria», en *Al Sur del Margen*, *op. cit.*

¹⁷ Los estudios de T. Cañedo-Argüelles y D. Brandis muestran con detalle la historia de los que aquí simplemente aparecen como hechos puntualizados. Pueden verse, por ejemplo, con respecto a la riqueza de Moquegua, los datos ofrecidos por Cañedo-Argüelles sobre familias ilustres moqueguanas, sus riquezas y la producción de sus tierras en «La sociedad urbana en el siglo XIX. Cuando Moquegua *perdió el tren*», en *Al Sur del Margen*, *op. cit.*

gua. Son serranos, cholitos que desconocen la forma de cultivar «de la costa».

Pero, la población carumeña que inicia la compra del valle, no era población indígena, sino criolla. Ellos, dueños y señores en *sus* tierras, con apellidos que recuerdan su descendencia, se ven «degradados» a la posición de indios al llegar a Moquegua; por una parte, debido a su calidad de serranos, y por otra, al contacto que históricamente habían mantenido con la población indígena de los anexos de Carumas. Estos últimos llegarán más tarde, siendo en su mayoría, dueños ya de tierras en Carumas; tierras que siguen manteniendo, yendo y viniendo con bastante frecuencia a la sierra, y trayendo sus productos, principalmente su ganado, para vender. Y es aquí, ahora, donde ellos también vuelven a topar con la población criolla.

Como nos recuerda Ramírez de Haro hasta hace unas pocas décadas era impensable que los «indios» pudiesen comprar tierras en el valle. Ellos eran los encargados de «trabajar», y una *frontera* étnica, pero también social, les impedía acceder a la propiedad de las tierras del valle. Dichas fronteras se romperán de forma inevitable con la llegada, a partir de los años setenta, de población indígena carumeña. Los campesinos «indígenas» desplazan a los pocos agricultores criollos (carumeños y moqueguanos) que todavía permanecían en sus tierras.

Y con ello se produce, de nuevo, el vuelco en las relaciones entre los actores de un escenario que empieza a ser *nuevo*. Este escenario es, ahora, la ciudad de Moquegua. Pero fue, en su día, la ciudad de Carumas... o Torata, donde los espacios tradicionalmente demarcados por población criolla, pasan a manos de pobladores indígenas; aquellos mismos que sostenían sus tierras y por consiguiente sus riquezas, los que existían pero con quienes no se convivió hasta que su presencia se hizo *masiva*¹⁸.

Lo indígena va adentrándose en los espacios tradicionalmente vetados para ellos; y con ello, lo carumeño (y en igual medida lo pu-

¹⁸ La relación entre criollos e indígenas de Carumas, queda referida a las reflexiones que Santiago Rojas Gómez, hace en un texto titulado «La indianización y mestizaje del valle y pueblo de Carumas».

neño) va tomando parte de un mundo social al que, hasta el momento, se les obligó a darle la espalda. Hoy en día la población serrana está representada en las actividades económicas, en la vida pública y administrativa de la ciudad. Pero también y sobre todo, en el ámbito cultural de ésta.

De nuevo coincidimos con Gonzalo Ramírez de Haro en que el carnaval, las Cruces, el Corpus o San Isidro, son algunas de las fiestas con color andino que se pueden ver hoy en Moquegua. Pero, quizá, la presencia más significativa de este colorido, la encontramos en el Corso del día 25 de noviembre (Celebración de la Fundación Española de Moquegua), donde las danzas, los productos de la sierra y los representantes de ésta en la ciudad dejan fuera (de la fiesta) a unos moqueguanos que se conforman con portar el estandarte final: el que identifica al Club de Leones. Es éste un símbolo más de una sociedad señorial reducida hoy a un minúsculo grupo que posa tras las carretas del Corso. Los moqueguanos ya no quieren ir a la fiesta; la fiesta ya no es suya... pero sí de Moquegua.

LOS CERROS

Los pagos a la tierra y las ofrendas pueblan el último símbolo criollo de la ciudad: Cerro Baúl¹⁹.

Cuenta la leyenda que en tiempos antiguos, existían en la región dos poderosos rivales, gobernados por orgullosos curacas que se odiaban a muerte. El pueblo de Cuchuna se ubicaba al Noroeste y su jefe era padre de una hermosa doncella. El pueblo Moquichua se ubicaba al Sureste y tenía por líder un altivo padre de un príncipe de singular belleza y conocimiento.

Por esos invisibles del destino, sucedió que los dos jóvenes se enamoraran perdidamente, amándose en secreto para no ser descubiertos por los

¹⁹ Y es que los cerros, entre ellos éste, «se van llenando de vida en el imaginario de las nuevas gentes de Moquegua. Entonces dejan de ser meros accidentes geográficos para convertirse en espacios animados, poblados de un gran significado simbólico», G. Ramírez de Haro, «Relaciones interétnicas y economía agraria en el valle de Moquegua», en *Al Sur del Margen*, *op. cit.*

progenitores, enemigos irreconciliables que no consentirían esta relación. Pero el padre de la doncella avisado por sus espías de la secreta relación, la incrimina y pretende casarla con un ministro suyo, a lo que la joven rebeldemente se opone. El furioso curaca, sintiéndose desobedecido y como castigo ejemplar determina que la joven sea encerrada en un arcón o baúl y luego enterrada viva. El ceremonioso acto se lleva a cabo a la luz de la luna, ante la desesperada impotencia del joven que nada puede hacer por salvarla de tan cruel castigo [...].

Y estando el baúl enterrado, poco a poco comenzó a crecer, hasta convertirse en una inmensa mole sin perder su forma, como queriendo demostrar la culpa o el inmenso amor que no se puede ocultar al destino.

El Príncipe, a partir de entonces, comienza a vagar desconsolado, vaga durante las noches, sin rumbo, recordando a la amada, hasta que una noche desaparece sin dejar rastro alguno de su paradero.

Y dice la leyenda que cuando salió la luna se vio un imponente toro negro arrastrando una gruesa cadena de oro que comenzó a rodar por el Cerro.

La leyenda encuentra su similitud en el ferrocarril de la Southern Perú Cooper Corporation que transporta mineral hacia Ilo; pero los viejos arrieros aseguran ver al animal salir de las entrañas del Cerro, en noches de luna llena, para beber agua en el río Mollisaja, arrastrando la fabulosa cadena de oro y luego volver a entrar a su reducto por medio de un inmenso portón labrado de piedra²⁰.

El valle moqueguano se extiende a lo largo de 3.000 hectáreas y allí donde termina se levantan enormes cerros encargados de guardar la ciudad. Como arrastrado hasta aquí por los vientos del desierto, Cerro Baúl, permanece en silencio, a la espera, sometido a las historias del pasado.

Aparece entre las gentes de Moquegua como el cerro más emblemático de todos los que rodean a la ciudad. Pero ni es el más cercano ni el más visitado por la propia población moqueguana.

Es fácil, no obstante, encontrarse ante la situación que intenta convencer al viajero de la necesidad de subirlo; ritual este, casi, que te hace pensar que todo moqueguano ya hizo al menos una vez en su vida. Este hecho es bastante discutible y una pequeña en-

²⁰ Cuento presentado al I Concurso literario «A Moquegua» con motivo de la Celebración del 459 Aniversario de la Fundación Española de la ciudad de Moquegua. Autor: SAWANAY (seudónimo).

cuesta entre los más allegados, podrá garantizarnos que, en realidad, pocos son los que hasta el día de hoy han conseguido tocar la cumbre.

El cerro, como moviéndose en sí mismo, se desliza ante los pasos de quien intenta coronarlo. Pero al llegar arriba una sensación de grandeza y lejanía invaden al que, una vez allí, tiene a sus pies el inmenso valle. Y a lo lejos, el volcán Huaracane.

Los estudios realizados por los profesionales del Museo Contisuyo de Moquegua en torno a Cerro Baúl nos ofrecen una historia de dominaciones wari y tiwanaku en las que la función del Cerro está aún, en muchos casos, por determinar: «Quizás los colonos tiwanaku pudieron haber regresado o haberse rebelado contra los intrusos wari, o tal vez los mismos wari destruyeron el lugar cuando lo abandonaron»²¹.

En las páginas de *Al Sur del Margen*, Teresa Cañedo-Argüelles nos desvela algunos de los secretos de los diferentes pueblos que escribieron su historia en torno a este majestuoso cerro; historia recogida de forma sorprendente también en el cuento que nos sirve de guía en este último apartado²².

Y se cuenta hasta la llegada de los españoles al borde del río Osmore, donde se situó la primera ciudad de Moquegua, trasladada más tarde, a su emplazamiento actual. Y hasta los días presentes, donde todos estos datos, recogidos en un intento por validar un pasado no siempre conocido, dan paso a la otra cara de la historia: a la del toro de oro que se aparece en las noches de Cerro Baúl y convierte en piedra a quien lo ve. Esta es para muchos la grandeza del cerro; para otros, una fantasía de gentes que proceden de otras tierras, de más allá, de la sierra, tal vez.

Al escuchar hablar a los moqueguanos sobre Cerro Baúl, uno puede llegar a pensar en éste como en una especie de «otro nosotros» (moqueguano) que también desde el desierto, como desde el valle, les hizo, en un pasado, dueños de lo que fue un espacio dominado por *indios*.

²¹ Texto extraído de la página web del Museo Contisuyo de Moquegua.

²² Véase nota 14 del capítulo de T. Cañedo Argüelles, «El Colesuyo. Historia Antigua de un espacio multiétnico», en *Al Sur del Margen*, op. cit.

El criollismo triunfaba dejando su legado para la historia... pero la historia no siempre termina *bien* y hoy, como en el valle, los mismos indios vuelven a ocupar un espacio en el que se suceden las ofrendas y los pagos a la tierra: hojas de coca y cigarrillos en un camino frecuentado principalmente por indígenas asentados en Moquegua o Torata que suben acompañados de algún «brujo» de las proximidades. Entonces puede vérselos, por encima del valle, casi tocando el cielo, con su secreto, su historia, su diferencia respecto al resto.

Lo que fuera en su día, quizá, un majestuoso centro ceremonial, recupera su carácter de *indio*. Y con ello, el símbolo criollo por excelencia, el *conquistado* a quienes ensombrecen la historia *auténtica* de los moqueguanos, vuelve a ser de sus antepasados, de los mismos que entierran el presente criollo de Moquegua.

Finalmente, al otro lado de Cerro Baúl, también alejado de la ciudad, encontramos Cuajone, al que siguiendo nuestras propias líneas, pudiéramos llamar el «otro-yo» (moqueguano).

En este caso, el cerro encerraba la promesa de un futuro próspero para muchos habitantes y para la propia ciudad de Moquegua. Pero el sueño se desvaneció una vez más con la llegada de gentes *de afuera*. Muchas familias habían sido las que habían llegado a Moquegua para trabajar no sólo en la mina, sino en todos los negocios que se derivarían del incremento de gentes y dinero en la ciudad. Pero las autoridades, movidas por un antinorteamericanismo, presente hoy todavía en muchos habitantes de América Latina, se negaron a acatar las condiciones que Southern Perú Cooper Corporation exigía para asentarse en Moquegua. Fue entonces cuando, como otro oasis en el desierto, nació Cuajone y voló con las ilusiones de muchos moqueguanos.

Cuajone encierra entre sus muros a esos «otros» que Moquegua, de nuevo, no quiere ver; a esa parte que hubiese cambiado su rostro pero que no ha hecho más que desfigurarlo emplazando a la ciudad lejos de un posible progreso económico y social. Sin embargo, dentro de estos rostros, están decenas de familias nacidas en Moquegua que sí tuvieron la oportunidad de subirse al progreso. Los trabajadores tanto de Cuajone como los de Toquepala, las dos minas que actualmente funcionan en esta zona sur del Perú, revierten econó-

micamente en Moquegua, logrando superar, por así decirlo, la imagen tradicional y sobria de Moquegua, esto es, alcanzar una vida más propia de gringos que de criollos que son (o eran...).

Por tanto, Cerro Baúl y Cuajone, dos cerros emblemáticos que se quedan, como muchos otros emblemas, en las fantasías propias del desierto. Las puertas del progreso se cierran; Cerro Baúl es desposeído y entra a formar parte de las posesiones de los invasores, de los amos de la ciudad, de los habitantes del mercado, de los que llegan a la Pampa de San Antonio y se asientan de forma ordenada y con perspectivas de futuro.

La historia se repite. El poder y la riqueza, el cerro y el valle. Todo es actualmente de esa parte moqueguana que ha sido negada por muchos: la sierra vuelve a recuperar su lugar tal y como lo hizo ya en un pasado. Y con ello, la Moquegua colonial, la señorial y grandiosa Moquegua, se diluye progresivamente, como lo hizo en sus días, el buen licor de sus bodegas.

Los que fueron, vuelven a ser protagonistas, pero ahora además, con la mirada puesta en la *diferencia*. En una nueva ciudad donde lo local se abre a lo que viene de fuera, al mundo ofrecido por unos «otros» procedentes en ocasiones de las partes más dispares del planeta²³.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El día 21 de junio de 2001 un terrible terremoto terminó con la mayoría de los emblemas tradicionales de Moquegua: mojinetes, balcones, portadas y casas coloniales, muy pocas, que aún se mantenían en pie. Los cerros se han comido parte de la ciudad y el valle ha agudizado aún más la caída de las últimas bodegas que recordaban la grandeza pasada de los viñedos moqueguanos.

²³ Nos referimos aquí, sin duda, a la apertura que las nuevas tecnologías, presentes en Moquegua, significan para la población local actual, incluida, como muestran los trabajos de Teba Castaño de la población indígena, también en la obra *Al Sur del Margen*.

El silencio invade de repente las calles de una ciudad sucia y realmente desolada; los taxis no pitan, la gente no camina por las calles, las calles son escombros y el silencio, de nuevo el silencio, es el principal y único protagonista del día y de la noche.

Pero el terremoto ha fijado sus fuerzas en las viejas asperezas de los habitantes. Hoy, más que nunca, la Moquegua que hemos retratado ha salido a flote: las relaciones entre las gentes procedentes de la sierra y los auténticos moqueguanos se han endurecido al tiempo que se han hecho públicas.

Los pocos «moqueguanos auténticos» que guardaban con celo las grandezas de su tiempo pasado reniegan sin tapujos de quienes, procediendo de fuera, levantan sus casas con mayor facilidad y en menor tiempo que ellos. La situación económica que han adquirido en estos últimos años se hace evidente y los moqueguanos pierden su lugar en Moquegua... y Moquegua gana a nuevos moqueguanos.

Edificaciones, parques, nuevos asentamientos, modificaciones del centro, nuevas invasiones de quienes aprovechan los momentos de desorden para hacerse con un terreno. Ahora, más que nunca, Moquegua comienza a hacerse una nueva ciudad; el mercado se puebla de gente que, aprovechando las ayudas de emergencia enviadas por diversas ONG y por el Estado peruano ponen un pequeño puesto para venderlas y hacerse con algunos soles de más; la Plaza de Armas ha perdido a los pocos moqueguanos que quedaban en ella, quienes siguen buscando, todavía hoy, desesperadamente, la forma de conseguir el material necesario para poder construir sus casas. Los de la Pampa de San Antonio, los dueños de los cerros, ya lo han conseguido: las ONG se vuelcan con los desiertos y mientras, al señorial moqueguano sólo le queda la memoria.

Y los nuevos se suceden con la creación de espacios virtuales, los de las cabinas de internet, los únicos que no sólo no han perdido su lugar en el centro de la ciudad sino que han crecido hacia las nuevas periferias de ésta. En ellos, el contacto con el exterior, con lo no local empieza a forjar una nueva forma de mirar hacia el otro, a ese *otro nuevo cultural*.

BIBLIOGRAFÍA

- Cañedo-Argüelles, T. (1991), «La tenencia de la tierra en el Sur andino. El valle de Moquegua, 1530-1825», *Revista de Indias*, vol. LI, núm. 193, pp. 481-503.
- (1992a), «Proceso de transculturación en el valle de Moquegua: un desafío a los ecosistemas de “enclave”», *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, segunda época, vol. 105, segundo tomo, pp. 99-106.
- (1992b), «Pasado y presente de una comunidad andina. La tierra como escenario de cambios y permanencias», *IX Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, pp. 191-206.
- (1993), *Potosí: la versión aymara de un mito europeo. La minería y sus efectos en las sociedades andinas del siglo XVII. La provincia de Pacajes*, Madrid, Catriel.
- (1995), «Las reducciones indígenas en el sur andino: estrategias de producción y sus efectos en el medio ambiente», *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 21, Madrid, pp. 123-140.
- (2000), «Élites urbanas en el Sur andino (y con respecto al mundo). La sociedad de Moquegua en el XIX» (sin publicar).
- (coord.) (2004), *Al Sur del Margen. Avatares y límites de una región postergada. Moquegua (Perú)*, Colección Biblioteca de Historia de América, núm. 30, Madrid, Instituto de Estudios Peruanos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Chayanov, Alexander V. [1925] (1974), *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Cortázar, P. F. (dir.) (1970), *Documental del Perú. Departamento de Moquegua*, vol. XVIII, Lima, Ioppe S. A. Editores, 158 pp.
- Deler, J. P. (dir.) (1977), *Atlas de la región del Cusco. Dinámicas del espacio en el Sur peruano*, Cusco, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centros de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación, 206 pp.
- Figuroa, A. [1981] (1989), *La economía campesina de la sierra del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 4^o ed.
- Flores Galindo, A. (1997), *Arequipa y el sur andino. Ensayo de historia regional. Siglos XVIII-XX*, Lima, Horizonte.
- Golte, J. [1980] (1987), *La racionalidad de la organización andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2^a ed.
- INEI (1994), *Censos nacionales 1993. IX de población. IV de vivienda. Resultados definitivos a nivel provincial y distrital. Provincias: Mariscal*

- Nieto, General Sánchez Cerro, Ilo*, Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática y Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Kuon Cabello, L. E. (1981), *Retazos de la historia de Moquegua*, Lima.
- Murra, J. V. [1972] (1975), «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la ecomomía de las sociedades andinas», en John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 59-115.
- Ossio, J. M. (1992), *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Payne, J. (recop.) (1984), *Cuentos cusqueños*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Pett (1997), «Padrón de propietarios del Valle de Moquegua de 1997», Programa Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT), Moquegua, Ministerio de Agricultura.
- Pulgar Vidal, J. (1996), *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales*, Lima, Peisa.

6. CUANDO EL CORAZÓN YA NO ESCUCHA LAS COSTUMBRES DEL PUEBLO. MEMORIAS FEMENINAS Y CONFLICTO EN HUAMANGA, PERÚ

ISABEL NEILA BOYER *

En 1975, le contaba quejoso Gregorio Condori a Ricardo Valderrama y Carmen Escalante que había costumbres del pueblo que algunos paisanos olvidaban una vez instalados en la ciudad, en el Cuzco. Se refería concretamente a un principio básico andino basado en el intercambio recíproco de bienes y servicios, el *ayni*, y lo hacía del siguiente modo:

Antes de venir para ser soldado, todos los jóvenes de mi pueblo íbamos a trabajar la chacra. Allá nadie puede estar ni un día sin trabajar la chacra; eso no se puede. Quizá uno puede desatender u olvidar hasta a su mujer, pero a la chacra no se puede, no se puede olvidar la chacra, la *pachamama*. Si uno la olvida, también la *pachamama* se olvida de uno. Así es ser chacarero. Teníamos que ir a sembrar y después de la siembra teníamos que ir a lampear. Luego las andanzas en la cosecha; aquí es donde más se necesita gente que trabaje. Tenías que ayudar a trabajar a tus familiares, a tus paisanos amigos, desde un día hasta semanas, de eso ellos también venían a ayudarte cuando tú necesitabas, para esto bastaba avisarles:

—Hermano fulano, tal día hacemos chacra.

—Ya, listo, ¿dónde? —Y te decían el lugar.

Éste era el único contrato.

Y venían a ayudarte. De todo esto nunca se pagaba en dinero: de lo que ayudabas, ni de lo que te ayudaban. Esto era el *ayni*. AQUÍ EN CUSCO, HE VISTO POCO ESTA COSTUMBRE DEL AYNI, DESDE QUE VINE. LOS PAISANOS, CUANDO VIENEN AQUÍ, SE OLVIDAN ESTA FORMA DE AYUDARSE. Muchas veces he dicho a mi mujer y también a otros paisanos:

* CIESAS, México.

—¿Por qué no hacemos *ayni*? Así, estas casas no estarían como huecos de ratón.

Ayni sólo hacemos algunos paisanos, entre parientes o amigos, uno que otro. Si todos hiciéramos *ayni*, estas casas de pueblos jóvenes no estarían como se ven, como casas de condenados; SERÁ PORQUE EL CO-RAZÓN DE TODO PAISANO QUE SE INSTALA EN EL CUSCO YA NO ESCUCHA LAS COSTUMBRES DEL PUEBLO. Por eso todo trabajo que hay aquí en la barriada es por plata, ya no hay *ayni*¹ [Escalante y Valderrama, 1983: 29-30].

En estas fechas, hacía más de cuarenta años que Gregorio había emigrado de Acopia (distrito de la provincia de Acomayo) a la capital del departamento, el Cuzco, donde se desempeñaba como cargador y vivía en una casa de adobe sin luz, agua ni desagüe en una barriada marginal. Pocos años después, en 1980, tuvo lugar en la comunidad de Chuschi (provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho) un acontecimiento que durante esa década, y fundamentalmente a partir de los años 1983-1984 —fecha de ingreso de las FFAA en la región—, provocó una emigración forzada y masiva del campo ayacuchano a la ciudad de Huamanga: la quema de las urnas electorales por miembros del PCP-SL (Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso) con el fin de boicotear las elecciones presidenciales². Este acto supuso el advenimiento de un nuevo tiempo, un tiempo de ruptura con la tradición y la costumbre que fue denominado por la población quechuahablante de Ayacucho *tiempo sasa-*

¹ Las versales son mías.

² Según la CVR —Comisión de la Verdad y la Reconciliación— (2003), aunque se carece de datos absolutamente fiables, se estima que alrededor de medio millón de personas, en su mayoría indígenas quechua, abandonaron sus localidades en busca de refugio en las ciudades, creando en muy poco tiempo nuevas poblaciones marginales alrededor de los centros urbanos. El periodo de mayor emigración fue el comprendido entre los años 1986 a 1989. Durante todo este proceso, Ayacucho se convirtió en el receptor de población más importante. Del volumen de desplazados forzosos algunos ya han retornado a sus comunidades de origen y otros se encuentran reubicados en lugares distintos a los de procedencia pero, en su mayoría, han optado por la inserción urbana definitiva, confluyendo para ello diversos factores tales como el prolongado periodo de permanencia en las ciudades, la socialización urbana de los hijos, el temor a un rebrote de la subversión, la escasez de recursos para reconstruir sus comunidades...

*chakuy*³. Un tiempo de violencia generalizada donde la emigración fue contemplada como el único medio eficaz de permanecer, en la medida de lo posible, al margen de la «guerra sucia»⁴. Si de algún modo el desplazamiento interno de la población civil fue la salvaguarda de la violencia armada, no así lo fue de otras formas de violencia que componen el significado de esta nueva época y que se perpetúan hasta la actualidad en el caso de los no-retornados. Aunque pudiera parecer, ante la mirada nacional e internacional, que éstos constituyen un grupo homogéneo en la ciudad de Huamanga, los olvidos de que se quejaba Gregorio Condori han conformado dos categorías de personas bien distintas: las que recuerdan y viven conforme a la costumbre y aquellas otras que parece la han olvidado, o al menos no la practican. Las críticas entre ambas son continuas, aunque para el análisis que me propongo centraré la atención en las que se realizan en los términos expresados por don Gregorio; es decir, en aquellas en las que el corazón de los emigrados a Huamanga ya no escucha las costumbres del pueblo.

Huamanga, o Ayacucho, en términos de población, es una ciudad eminentemente femenina. Los datos obtenidos por la CVR (2003) muestran que fueron las mujeres quienes, al sufrir directamente la violencia e incluso al enviudar, y motivadas por el miedo y el instinto de protección al resto de la familia, lideraron las salidas de sus comunidades hacia otros entornos más seguros entre los que se encontraban los centros urbanos más próximos: capitales de provincia o de departamento. En este éxodo perdieron no sólo bienes materiales sino, además, vínculos afectivos y referentes culturales para ganar una vida de extrema pobreza y nuevos modos de exclusión social asociados al desplazamiento que vendrían a completar la

³ *Sasachakuy*, cuya traducción literal es «tiempos difíciles», es quizás el término quechua más generalizado para referirse al periodo de violencia que sufrió Ayacucho durante casi dos décadas. Pero *sasachakuy* también hace referencia a la idea de disturbio, bien sean enfermedades, calamidades e incluso la muerte (PRATEC, 2002: 167), por lo que su significado —como expreso en otro lugar, véase Neila (2006a)— todavía tiene vigencia en los tiempos actuales.

⁴ Debido al volumen de información sobre el tema, para obtener un perfil y estadísticas más actuales de los desplazados en el Perú, así como bibliografía esencial, véase Díez Hurtado (2004).

discriminación por ser mujer e indígena⁵. En muchos casos, aunque no siempre, el arribo a las grandes ciudades también supuso una mayor participación femenina en la economía familiar y en la vida política local, además de un proceso organizativo: inserción en comedores populares, coordinación de actividades con la Iglesia y otras asociaciones para la supervivencia. Pero esta situación de miseria y marginalidad, de alteración de todo orden, en definitiva, de violencia, provocó igualmente que estas mujeres reaccionaran ante la «locura», el «sueño» y la pérdida de sí mismas que les había ocasionado el impacto directo de la violencia en sus vidas. El despertar de este sueño, la recuperación de la cordura, se constituyó en un ejercicio de memoria donde la vivencia de la «violencia política» fue organizada a partir de los valores tradicionales de la cultura andina por un lado y, por el otro, a partir de los principios y postulados de las organizaciones estatales y de las diversas agencias de cooperación al desarrollo y promoción de los derechos humanos que comenzaron a proliferar en la zona y que manejaban un discurso de la violencia basado en parámetros y términos surgidos a raíz de conflictos internacionales pasados. Es en base a estas memorias femeninas exclusivamente de las cuales surge el presente texto.

* * *

Una vez cada quince días, los sábados, se reúnen en el local comunal «11 de Junio» un grupo de 21 mujeres del «asentamiento humano» que le da nombre a este patio arenoso⁶. Este día, la presidenta recoge el medio kilo de hilado con que cada una ha de cumplir para recibir más lana y el poquito dinero que ellas aportan en sus hogares; pero esta tarde no supone un descanso para sus instruidas manos, pues continúan hilando mientras conversan sobre los asuntos que las preocupan. Dejan la puerta entreabierta, aunque rara vez entren varones u otras señoras porque de ellas se dice que son

⁵ Información detallada sobre este aspecto puede encontrarse en el *Informe Final* de la CVR (2003), tomo VIII, segunda parte: «Los factores que hicieron posible la violencia» y tercera parte: «Las secuelas de la violencia».

⁶ «11 de Junio» es un nombre conmemorativo, con él se recuerda la fecha en que la invasión de este territorio, allá en 1989, fue efectiva.

«reclamonas», «ociosas», que están «abandonadas»⁷. Alejandrina Silva, casi a modo de excusa, casi en tono reivindicativo me comentaba al respecto: «Si tú eres luchadora, eres mal visto; si hablamos, eres reclamona, también es mal visto pero... señorita, no hacemos nada, más bien ayudamos y, a veces, así, reuniéndonos, conversamos. A veces en casa estás bien preocupado de cualquier cosa, a veces así riendo se olvida todavía; por esa razón nos reunimos»⁸. Si bien estas adjetivaciones tienen que ver con su forma organizada de trabajo y su manifiesta preocupación por subsanar las deficiencias y atajar los problemas del barrio en que habitan, por la adquisición de nuevos roles femeninos, también remiten a una cuestión de mayor relevancia e interés esencial en el Ayacucho actual, el problema de la memoria.

⁷ Margarita Zárate (2001) advierte también cómo en Michoacán, México, a las comuneras de UCEZ (Unión Campesina Emiliano Zapata) se las descalifica con términos similares por su participación en la vida pública.

⁸ Una mujer de Cangallo comentaba en un taller de autoestima y autopercepción femenina guiado por PROMUDEH (Ministerio de Promoción de la Mujer y Desarrollo Humano): «Si no trabajas te critican, ociosa, cualquier cosa que haga para ahí sentada nomás. Si trabajas también, vendes bien, también ya te están enviando y te están votando». Además de la pena (*llaki*), que apela a la reciprocidad y a la ayuda mutua, la envidia, que nos remite a la mezquindad, es el otro indicador de las tensas y conflictivas relaciones del cotidiano ayacuchano. Desde la violencia, dicen los curanderos, se han incrementado los casos de brujería desatados fundamentalmente por los celos a causa de la prosperidad en los negocios. Al menos así lo advertía don Gerardo Muñoz, curandero del barrio de Capillapata, quien me comentaba: «Cuando ellos trabajan bien a veces le hacen daño. Entonces dicen: ¡No!, esta gente debe estar aplastado y no superar. La gente es envidiosa acá, por eso no progresa Ayacucho pué». Si en este texto voy a plantear que la pena (*llaki*) está siendo empleada para promover la ayuda mutua y regenerar la estructura comunal en el seno de los barrios marginales urbanos, sería interesante conocer el papel desempeñado por la brujería, o su temor a sufrirla, en la promoción de la reciprocidad. Por otro lado, la brujería es la manifestación más evidente de la conciencia de la población sobre la dificultad para progresar y propiciar el cambio hacia mejores condiciones de vida. Polo de Ondegardo, corregidor de Cuzco a mediados del siglo XVI, apuntaba ya por entonces que el aumento de hechiceros en tiempos de la colonia se debía a la extensión general de la indigencia en las comunidades coloniales. La pobreza, la explotación, los cambios sociales bruscos, la servidumbre y la pérdida de tierras comunales originaron un gran número de población sin hogar y desarraigada en donde la brujería se desarrolló como una manifestación de la envidia institucionalizada (Sharon, 1980: 43-46).

Para estas mujeres de la ciudad de Ayacucho, como para otras tantas del ámbito rural, la reunión favorece el olvido o, al menos, alivia los males que acarrea el recuerdo dilatado del pasado; la memoria y las preocupaciones nacidas del periodo de guerra interna que convulsionó al Perú y que en este departamento ha derivado en el denominado popularmente *tiempo sasachakuy*, el cual abarca —entendiendo— hasta el momento presente. Mediante la conversación, y a través de la risa, despistan las inquietudes y el recuerdo que es experimentado como una condena que sólo puede ser burlada si es compartida y conversada⁹. Hablar acerca del *tiempo sasachakuy* es para ellas hacer mención a su presente como organización femenina; es estar siempre pensando y formulando los modos posibles para que su vida en el «asentamiento humano» en que viven sea más digna; es conversar sobre las dificultades que acarrea la educación de los hijos sin la presencia de la figura paterna, sobre cómo alejarlos del problema actual y creciente del pandillaje, y de este modo, mientras hablan, olvidan, con la sonrisa que se intuye tras las manos ásperas y coloreadas por el polvo y el tinte verde de las hojas de coca, las penas que han de enfrentar cotidianamente¹⁰.

⁹ Sarah Darghouth (2002), en un estudio sobre el dolor de cabeza (*umananay*) en los distritos de San Juan Bautista (ciudad de Ayacucho) e Independencia (Lima), advierte y enfatiza que el dolor de cabeza debido a las preocupaciones (*piensamientuwan*) y como manifestación de la pena (*llaki*) surge en circunstancias de soledad mientras que la compañía trae consigo la risa y el olvido temporal de las inquietudes y aflicciones.

¹⁰ Los beneficios de la reunión y la conversación, no sólo para el olvido de la violencia sino también para su superación a partir de la experiencia organizativa que permite alzar demandas ante diversas instituciones, puede apreciarse también en el grupo de «inocentes liberados» injustamente encarcelados durante el régimen antiterrorista del Gobierno de Emergencia y Reconstrucción Nacional instituido por el presidente Alberto Fujimori denominado Grupo Reflexión de Inocentes Liberados. Este grupo fue formado por cinco pacientes del Centro de Atención Psicosocial (CAPS) de Lima en julio de 2001. Al respecto, advierten Castellón y Laplante: «Al comienzo, esta organización era vista como un grupo de autoayuda posterior a un proceso terapéutico. Durante los primeros meses las reuniones fueron utilizadas para que los integrantes compartieran sus historias, sus duelos, las secuelas de la violencia y, muy a menudo, el encuentro terminaba en llanto. (...) Uniendo sus fuerzas ellos podían enfrentar de manera más efectiva las experiencias negativas que, en sí mismas, podían causar nuevos traumas. A través de este proceso el grupo comenzó a concentrarse mucho menos en sus traumas y en las secuelas

Aquí son muchas las mujeres que han experimentando un cambio en su vida cotidiana con respecto a la invisibilidad en la esfera pública previa a la violencia. Todas ellas comentan los beneficios de la reunión y la conversación para superar el *tiempo sasachakuy*. Ello, fundamentalmente, porque son estos espacios los que les proporcionan la platea para enunciar sus deseos de progreso. Al respecto, le comentaba una mujer a los miembros del PAR (Programa de Apoyo al Repoblamiento) y CEPRODEP (Centro de Promoción y Desarrollo Poblacional):

Yo me siento ahorita más o menos bien porque estoy conversando de lo pasado y presente. Quisiéramos que nos apoyen, que nos contacten con alguna ONG o, de repente, otras autoridades. Que nos apoyen así a las mujeres con algunas pequeñas empresas para que puedan hacer talleres. Yo quisiera que nos apoyen porque hay muchas madres que no pueden sobresalir en nada, no saben trabajar pero, si hay algún apoyo, yo estaría presente para trabajar con ellas. Levantarnos para demostrar quienes somos las mujeres. También hay madres viudas, madres solteras, madres abandonadas... Si habría trabajo de repente nosotras mismas trabajaríamos¹¹.

de éstos y más en sus expectativas y esperanzas. Finalmente, se transformaron en una organización activista y política cuya misión principal consiste en obtener reparaciones para todos los inocentes liberados. (...) En el proceso de crecer como asociación política, el Grupo Reflexión recibió apoyo institucional no sólo mediante la ayuda de profesionales sino también en términos de capacitación. Asimismo, recibió una modesta ayuda económica que fue gestionada por CAPS y desembolsada por Amnistía Internacional de Alemania. (...) Así, el grupo fue ganando competencia y se convirtió en una organización autónoma dedicada a la lucha por los derechos humanos y la cultura de paz. Desde entonces viene fortaleciendo su organización y desarrollando sus actividades. Actualmente se encuentra en proceso de independizarse a través de su nueva personería jurídica: Asociación Reflexión de Inocentes Liberados (ARIL). (...) En distintas entrevistas, los miembros de ARIL han recalado la importancia de haber contado con terapia individual inmediatamente después de haber salido de la cárcel, gracias a lo cual pudieron empezar a tratar las secuelas negativas de sus experiencias. La mayoría indica que fue a través de su participación en el grupo que finalmente empezaron a dejar atrás la etapa de malestar para sentir que podían planificar un proyecto de vida, manejar los desafíos cotidianos y seguir adelante. Según un miembro del grupo, su participación en esta instancia constituyó justo la atención de salud mental que requería para recuperarse a sí mismo» (2005: 176-179).

¹¹ Cuando menciono en este texto fragmentos de entrevistas realizadas por el PAR, corresponden a un material inédito, al menos hasta junio de 2003, sobre la

Señorita esa gente era miedo, señorita. Nosotros ya teníamos miedo que se anochezca; a veces de día también, así delante de nosotros a la gente mataba. El otro venía, el otro salía, el otro venía. El otro se iba, el otro ya venía. Con ese miedo, con ese temor, nosotros estábamos totalmente aterrorizados. A veces otros jovencitos, ahora que tienen 14, 16 años, ellos han pasado, han visto; hasta esos jovencitos no pueden seguir sus estudios. Psicológicamente nos hemos traumado.

No es hasta que termina de hablar Alejandrina cuando levantando la vista del *puchkatullu*¹² invita a sus compañeras a que participen de la conversación. Las mira como queriendo calibrar el efecto de sus palabras y esperando a que alguna se anime y refute lo dicho con su propia historia personal, pero todas responden al brevísimo relato que ha construido sobre la violencia con un «así es señorita». Acto seguido comienza a insinuar la importancia de mi persona para elevar sus demandas ante CHIRAPAQ¹³ u otras organizaciones. Todas ríen cuando les pregunto acerca de la opinión que les merece a sus familiares el hecho de que se hayan asociado formando una pequeña cooperativa. Esta vez el turno de palabra es para Roberta Martínez, una de las mujeres que aún conserva a su marido. De él dice que le ayuda a hilar porque entiende que ellas no hacen nada malo, sino más bien aporta un dinero extra a la reducida economía familiar. Y es que los varones de «11 de Junio» tienen bien difícil la tarea de encontrar un empleo en la ciudad, a lo sumo trabajan por días como obreros o cargadores en los mercados. «A veces nuestros esposos es así obreros, a veces cargadorcito... Entonces, un día hay trabajo, un día no hay. A veces un día tenemos pa' comer, un día no tenemos pa' comer. Así pasa nuestra vida seño-

localidad de Huayllay (distrito de Luricocha, provincia de Huanta) que me fue cedido desinteresadamente como apoyo a mi investigación.

¹² Varilla en la que se va enrollando la hebra al hilar.

¹³ Esta conversación tuvo lugar durante mi primera campaña de campo en Ayacucho, entre los meses de septiembre a noviembre de 2002, cuando participaba en un proyecto de cooperación conjunto entre la Universidad de Extremadura y CHIRAPAQ (Centro de Culturas Indias de Perú); institución que por entonces desarrollaba en «11 de Junio» talleres de música y danza orientados a los jóvenes con el fin de alejarlos del problema creciente del pandillaje en los «asentamientos humanos».

rita, mayoría de las señoras son así.» Muchas mujeres señalan la comprensión de su nuevo rol por parte de sus familiares como el único rasgo positivo que han heredado de la «violencia política», y ello gracias a la preocupación de las distintas ONG e instituciones estatales en las capacitaciones y talleres. Tanto en la ciudad como en el ámbito rural, los varones han terminado por aceptar e incluso apoyar estas iniciativas femeninas, siendo las mujeres las que muestran más recelos y hablan con mayores reservas de tales actividades.

Esta forma de olvido de la experiencia de la violencia —bien sea de la «violencia política» pasada o de la «violencia cotidiana» presente— parece conllevar también, según quienes las censuran, un olvido de los roles tradicionales femeninos, de la costumbre, o de ciertos aspectos de ella que rigen la vida en la comunidad. ¿Por qué recordar aquellas prácticas que se muestran de utilidad en el ámbito rural pero que carecen de sentido en el contexto urbano? Lo que debe ser recordado u olvidado parece estar entonces supeditado al entorno y al modo de enfrentar las dificultades sociales desatadas por el enfrentamiento armado: desplazamientos forzosos, marginación, soledad, pobreza... O más bien, las necesidades impuestas a las mujeres por la violencia en tanto garantes de la subsistencia familiar ha ocasionado la génesis de un tipo de memoria que privilegia el olvido de la costumbre en favor de la experiencia que ofrece la cotidianeidad en el ámbito urbano. Respecto a la violencia, este olvido se manifiesta en un recuerdo fugaz pero necesario cuando se trata de reclamar apoyo institucional. Si bien fomentar el olvido en ambos aspectos —de la violencia y de la costumbre— constituye una estrategia eficaz para estas mujeres que se definen en base a su participación activa en la sociedad, recrear los tiempos de la «guerra sucia» a partir de las penalidades del presente y actuar conforme a la costumbre es la táctica empleada por aquellas otras que las tildan de «ociosas», «reclamonas» y «abandonadas».

El cambio o la permanencia en la práctica de la costumbre y la opción de su olvido o recuerdo, de su desuso o ejercicio, conviven en el Ayacucho actual no sin generar tensiones y desavenencias entre quienes ante idéntica circunstancia social han ideado modos diferenciados de actuar sobre ella. De manera que estos descalificativos parecen llevar implícita una crítica más feroz que tiene que ver,

además de con la asunción de nuevos roles y la participación explícita en la vida pública, con la opción por el olvido como modo de ser. Si bien ambas suponen estrategias válidas para enfrentar el presente *tiempo sasachakuy*, desde los momentos últimos del conflicto armado interno se ha hecho efusivo hincapié en el olvido asociado al concepto de «resiliencia» (capacidad de hacer frente a la adversidad) para referirse a la capacidad de regeneración de la población afectada, mientras que la opción por el recuerdo con relación a la violencia apenas ha sido tratada sino bajo el rótulo de «trauma» o «trauma postconflicto», exaltándose su existencia para la percepción de ayuda ajena a la propia comunidad. Sólo recientemente en Perú, y desde instancias nacionales —con apoyo internacional—, se ha apelado a la capacidad regenerativa de la memoria como elemento subordinado a la experiencia¹⁴.

En este sentido, un discurso muy generalizado después de ese tiempo de convulsión y «violencia política» que asoló a este departamento hace más de una década es que tanto sufrimiento no puede haber sido en vano. Y para que el dolor no caiga en saco roto, se recurre rápidamente a la memoria como el tejido capaz de contener las lágrimas de tantos ojos que invertidos hacia el pasado añoran una vida tranquila y una salud que dejó de ser lo cotidiano para convertirse en un estado ahora sólo imaginable, o en una referencia para distinguir dos tiempos ya antagónicos. Para que sirva de experiencia y no se repita ha de conservarse esa «memoria colectiva». Es éste el sentido que tal vez podría motivar a recordar la violencia armada y que justifica la expresión: «el problema ha quedado para

¹⁴ La evocación del pasado, el recuerdo «forzado» de casi dos décadas de «violencia política» y la construcción de una «memoria colectiva» referida al *tiempo sasachakuy*, son cuestiones sobre las que se ha venido haciendo hincapié hasta no hace mucho con el fin de esclarecer y documentar los hechos ocurridos a finales de los años setenta, durante los ochenta y a principios de los noventa con objeto de propiciar una reconciliación nacional. El día 28 de agosto de 2003 se hizo público el Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Organismo creado por el Gobierno con el fin de explicar las causas de la «violencia política», esclarecer los crímenes y violaciones a los derechos humanos y proponer reparaciones en favor de las víctimas. «Un país que olvida su historia está condenado a repetirla». Bajo este eslogan la CVR ha pretendido la creación de una «memoria histórica» del tiempo de «violencia política».

experiencia», pero la realidad es que esta experiencia en sí no soluciona los problemas de la vida diaria de la población desplazada y no-retornada. Este eslogan, tomado del discurso nacional e internacional, es expresado sin mucho convencimiento sobre su utilidad y su significado no explica el hecho de que muchas mujeres se aferran a su memoria para referir las circunstancias en que pasan su vida presente; máxime cuando sienten que el Estado les ha dado la espalda. Es más, el recuerdo referido constantemente sobre la violencia abarca, como ya se ha expuesto, más allá del periodo de guerra interna, comprende todo el *tiempo sasachakuy*, por lo que la idea de aprender del pasado, por más que se intente instruir a la población sobre ella, no expresa la realidad de la memoria de la violencia en Ayacucho. El único sentido en el que entiendo podría ser útil la «experiencia» es con relación a la experiencia organizativa urbana, pero incluso ésta sufre actualmente una crisis que la hace inviable para la solución de los problemas individuales y colectivos de la población desplazada: la pérdida de confianza en la organización a este respecto, la apatía por participar en las reuniones a las que se asiste exclusivamente cuando se vislumbra un beneficio particular inmediato y la ausencia de continuidad generacional en las dirigencias de las organizaciones (Díez Hurtado, 2004).

Cabría preguntarse entonces, ¿qué practicidad tiene esta *memoria de la experiencia* para una población que siempre ha orientado su vida a partir de la costumbre? Ella hace de la vivencia de la violencia algo impersonal que se despega de los cuerpos para atrapar a la sociedad en su conjunto, cuando la realidad es que todavía hoy en Ayacucho la violencia se siente en cada rostro, gesto y actitud y su recuerdo, la mayor parte del tiempo, es un acto que se desarrolla en la más absoluta soledad. Los relatos sobre ella, que se expresan en términos actuales y cotidianos donde la pena y la enfermedad hacen que presente y pasado sean un tiempo indistinto, son más vivos, comunes y, tal vez, más funcionales para la reconstrucción de las relaciones sociales que la referida experiencia. Pero más importante aún que todo esto, es que son contruidos a partir de la *memoria de la costumbre* que cada cual cultivó en su comunidad de origen. Mi propuesta supone pues un abordaje del recuerdo de la violencia a partir de la *memoria de la costumbre*, bien alejada de los

análisis que la han planteado como un aprendizaje social sin más, o a lo sumo como un compromiso para que no vuelva a suceder, y de aquellos otros que la instrumentalizan reduciéndola a «trauma» con fines asistencialistas.

Más usual que la anterior expresión es escuchar a las mujeres decir, como colofón a su testimonio, que «el problema ha quedado como recuerdo». A pesar de la sencillez y obviedad de la frase, su verdadera relevancia radica en el valor sustantivo de la memoria en la cultura andina. En gran parte de las comunidades rurales de Ayacucho, la capacidad de recordar, la memoria, resulta un elemento imprescindible para la construcción de la persona. El «ser humano» es algo que se va formando paulatinamente y que experimenta un cambio progresivo del estatus de «criatura» al de *runakuna* (Theidon, 2000, 2003). Este proceso, además de implicar la impresión sólida de las entidades anímicas en el cuerpo, de un mayor arraigo y cuidado de la fuerza vital que lo compone, supone también la adquisición del «uso de razón»; una facultad que se desarrolla en torno a los siete años de edad y que se encuentra relacionada con múltiples aspectos de la vida cotidiana que el individuo debe empezar a manejar (roles sociales, religiosidad...). De este modo, como bien indica Theidon, cuando los padres quieren establecer una diferencia entre sus hijos pequeños y los de mayor edad, emplean el modificador *yuyayniyuq*, que en quechua significa «los que recuerdan». Así pues, el «uso de razón» se encuentra estrechamente vinculado a la capacidad de recordar, a la memoria, pero también a la moralidad, de manera que la «buena gente», la «gente con corazón», es aquella que dispone de «mucho memoria» (2003: 130-131)¹⁵.

¹⁵ Ya desde los primeros léxicos de la lengua quechua como el de fray Domingo de Santo Tomás, de 1560, o el de González Holguín, de 1608, se recoge la idea del corazón como órgano relacionado con las entidades anímicas del sujeto y la memoria, así como con un sinnúmero de emociones y características de la personalidad además de con la razón y el pensamiento. Su pérdida simbólica conlleva una pérdida del interés, de la capacidad de juicio y decisión, confusión, sinrazón y desmemoria. En definitiva, de la conciencia moral que guía el comportamiento social. Si tenemos en cuenta que esa conciencia moral se cimienta sobre la costumbre, es lógico pensar de quienes la han olvidado que carecen de corazón, o como expresaba don Gregorio Condori, que éste ya no escucha. Sobre la relación entre corazón-memoria-entidades anímicas, véase Polia Meconi (1996: 167-172) y Cavieses (1993).

Siendo así, la memoria se convierte en un elemento esencial, si no determinante de la vida —como ocurre con la diversa variedad de entidades anímicas que constituyen a la persona—, sí fundamental para la vida en sociedad en tanto confiere poder para actuar sobre ella. Que la memoria de la violencia se sume a la que he denominado *memoria de la costumbre* implica poder gestionar su recuerdo para actuar en la sociedad a partir de él, lo que proporciona a estas mujeres una capacidad de acción que tiene más correspondencias con la imagen que de sí mismas manejan y con la realidad que he podido apreciar.

En un trabajo anterior (Neila, 2006a) realizaba un brevísimo apunte sobre uno de los tópicos que sirven para expresar los cambios introducidos por la «violencia política» a nivel personal: *ya tampoco somos los mismos*. En él argumentaba que esa mudanza aludía a tres cuestiones que habían sido referentes esenciales de la identidad de la población campesina ayacuchana: la vigencia de un estilo de vida conforme con las tradiciones y los principios morales que garantizan la convivencia, la distinción de roles en función del género y el propio cuerpo como reflejo de las correctas relaciones entre los hombres y de estos para con las divinidades tutelares. Con relación al cambio producido por la asunción de nuevos roles femeninos, una participante en los «conversatorios» sobre la violencia llevados a cabo por encargo del PAR expresaba: «Antes siempre el varón se diferenciaba porque estaba primero y último la mujer; siempre estaba relegada porque tenía que cocinar, lavar y ver a los hijos, y el varón hacía el quehacer del campo en la *chacra*. Pero ahora ya no somos iguales. (...) El varón, por ejemplo, tiene que lavar, cocinar; lo mismo las mujeres van a la *chacra*». Igualmente indicaba el cambio corporal, la enfermedad, como mimesis de las mudanzas ocurridas en la sociedad: «Hemos vivido diez años en violencia, por eso somos enfermas. Nos hemos vuelto brutas. Lo que éramos antes ahora somos otras personas». Y por último subrayaba el quiebre que la «violencia política» supuso en la vida cotidiana y la manera en que éste se perpetúa hasta la actualidad en los casos de la población emigrada: «Bastante gente han vuelto, pero ahorita ya no son los mismos, están personas nuevas. El resto se han ido, ya no regresan. Otros han envejecido y ya tampoco somos iguales», comentaba

una mujer de Huayllay. Yendo ahora más allá, he de subrayar el modo en que este tópico se vincula a la cuestión de la memoria, concretamente al olvido de la costumbre, sobre todo —como advertía esta mujer— de aquellos que han sufrido la mella de la emigración. Si quienes recuerdan son la «buena gente», la «gente de costumbre» y con corazón, a quienes la violencia les ha hecho olvidar son «personas nuevas», «ociosas», «reclamonas», «abandonadas»; gentes, en definitiva, que han perdido el corazón o lo tienen atrofiado...

Como en todo en el mundo andino, también respecto a la memoria hay diferencias de género. Cuando preguntaba: «¿Quién cree que recuerda más, ustedes las mujeres o los varones?», ellas respondían: «Las mujeres son quienes más hemos sufrido. Los niños también han sufrido más cosas porque los niños han visto todo lo que ha pasado»¹⁶. Recuerdo y sufrimiento son para ellas experiencias parejas que tienen que ver tanto con lo visto y vivido en el pasado como con ese recuerdo capaz de abarcar el mismo instante en que estas palabras caen como un murmullo hacia el suelo. Un recuerdo tan presente que puede advertirse en los cuerpos enfermos y en las quejas sobre la vida actual que los acompañan. Recordar, por tanto, deja de ser un ejercicio banal para convertirse en un modo de denuncia ante la situación de miseria en que viven desde ese ámbito privado, su propio cuerpo, que les sirve de tribuna; ha tener en cuenta, además, que la corporalidad ha sido el vehículo de expresión femenina por excelencia en el seno de una sociedad donde su palabra —hasta antes de la violencia— no había sido tenida en cuenta. Comentaba Kimberly Theidon (2003: 136), quien también ha realizado trabajo de campo en este departamento, que hay una forma de «especialización de la memoria» y una división del trabajo emocional en las comunidades de esta región andina, siendo las mujeres las que «incorporan los años de la guerra en nervios que se abren, en estómagos que duelen y en la irritación del corazón que

¹⁶ Elizabeth Jelin (2002), en su conocido texto *Los trabajos de la memoria*, ha propuesto hablar de «memorias de género» para hacer referencia a las diferencias que existen entre los recuerdos de hombres y mujeres. No rememoran lo mismo ni lo narran de la misma manera.

les hace recordar todo lo que han perdido». La relación entre memoria-costumbre-moralidad nos da la clave, en un contexto de violencia, para interpretar el sufrimiento por el recuerdo, la pena, como un valor ético-estético que diferencia a las personas.

Como puede deducirse de lo expuesto hasta el momento, no voy a referirme a la dimensión histórica de la memoria ni pretendo conjugar su pluralidad en un único recuerdo. Ya advertía Augé que el recuerdo es uno y múltiple, y que «quienes han vivido un mismo acontecimiento conservan un recuerdo parecido y, al mismo tiempo, distinto» (1998: 22). A partir de estos parecidos, que se traducen en tópicos recurrentes en las narraciones construidas sobre el *tiempo sasachakuy*, trataré de centrarme, como se ha podido apreciar, en los aspectos sociales y corporales del ejercicio de recordar. Para ello partiré de la pluralidad de memorias que sobre la violencia se han construido y prestaré especial atención a su dimensión ética y estética. Intentaré reforzar la insinuación de que en Ayacucho la memoria es mucho más que la antojadiza construcción del pasado, pues tanto el recuerdo como el olvido desempeñan un papel esencial en la justificación de los nuevos modelos de organización social femenina, así como en la reivindicación del rol tradicional de las mujeres campesinas. En segundo lugar, poner de manifiesto que actualmente en Ayacucho pasado y presente constituyen un *continuum* en términos de enfermedad que expresa asimismo un *continuum* de la violencia, en contraste con los argumentos que definen que ésta terminó con el fin del conflicto armado. Así pues, si bien durante la década de los ochenta fue el «susto» la dolencia que todos coinciden en afirmar como propia de aquellos años, actualmente la pena, *llaki*, es la aflicción que actúa como «metáfora maestra» para designar a una sociedad enferma y desordenada que trata de reorganizarse y sanarse a sí misma. En este sentido, y desde una perspectiva organicista, podría establecerse un paralelismo entre costumbre/medicina indígena *versus* experiencia-ONG/medicina alópata.

Por todo ello, mi planteamiento en las páginas que siguen pretende devolver a la memoria el estatuto que le corresponde dentro de la cultura andina partiendo del presupuesto de que a través del recuerdo de la violencia, que genera la enfermedad denominada

popularmente *llaki* (pena) —en sustitución del término «trauma»—, se está pretendiendo simbólicamente el recuerdo de la costumbre y la vuelta a su práctica en el seno de la población desplazada y residente en los «asentamientos humanos» de Ayacucho; supliendo con ello la ayuda internacional —a través del trabajo de las ONG— y la nacional, que se ha mostrado insuficiente hasta el momento, por el tradicional principio andino de la «ayuda mutua»; el *ayni* que don Gregorio Condori echaba en falta entre sus paisanos emigrados. Además, teniendo en cuenta el valor de la memoria como elemento esencial de la ética andina, mi intención es demostrar cómo su gestión diferenciada en un contexto de violencia —aquella que privilegia el recuerdo u opta por el olvido— permite generar nuevos espacios organizativos también disímiles, aunque orientados igualmente al establecimiento del orden (por más que éste no se corresponda en ambos casos), y establecer diferencias tanto personales, en cuanto modos de ser, como corporales entre quienes han sido vistos y tratados por igual en su calidad de desplazados no-retornados. A este respecto, si bien la reunión y la conversación favorecen el olvido, y éste se somatiza a través de la salud y la risa como hemos visto, el recuerdo tiene su expresión en la pena (*llaki*), que se analizará a continuación.

* * *

Me comentaba Emiliano Gallardo, curandero especialista en la práctica del *qayapu* (la llamada del espíritu para curar el «susto»), que «en la violencia la mayoría siempre estaban así, con susto, con dolor de cabeza, y como trauma venían. Tenía que *qayaparle* nada más y único ahí calmaban. Es por su familia, o a veces han matao, o se han ido a otro pueblo, y la desesperación ya. Muchos han muerto con infarto». Además del «susto», otras personas como Teodoro Huamán, curandero del distrito de Carmen Alto, insistían en indicar que en aquellos años, «en la época de la violencia, la enfermedad más fuerte es nervios y epilepsia. Antes, en la violencia, todos estábamos con los nervios. Todo el mundo asustado». Bien con «susto» bien con nervios, la realidad es que la violencia polinizó el ambiente y el miedo se generalizó hasta abarcar a la totalidad de la

población provocando en las personas reacciones anómalas y modos de comportamiento que poco tenían que ver con la vida previa al terrorismo.

Los sufrimientos y la vivencia del miedo intenso de aquella época tuvieron un gran impacto tanto físico como emocional sobre los sectores más vulnerables de la población: mujeres y niños¹⁷. Al respecto, una madre afirmaba que sus hijos «con el susto casi no podían ni crecer» y hoy sufren de parálisis, dificultades en el habla y apatía, como expresaba esta otra: «Hasta mi hijito ha quedado paralítico por el susto. No habla bien porque presenció la muerte de su padre. No habla bien, no trabaja, no hace nada. Todo depende de mí. También con él escapábamos cargándolo en la espalda cuando llegaban los caminantes [*puriqkuna* (senderistas)]¹⁸. No tiene juicio para nada. En medio del susto escapábamos y con esas constantes inseguridades y escapadas lo ha traumatado y lo ha dejado así. No sabe ni estudiar, ni trabajar y depende totalmente de mí». Pero incluso los que eran demasiado pequeños para que la violencia quedara grabada en su memoria¹⁹ comparten con sus progenitoras las que Theidon ha denominado «memorias tóxicas» (*Informe Final de la CVR [2003], «Secuelas Psicosociales»*: 241) en base a la transmisión del sufrimiento a partir de fluidos corporales asociados con la fuerza vital²⁰. Así, hablando del carácter de su hija, una mujer de Huayllay le comentaba a un miembro del PAR: «Tengo mis hijas de esa época y ahora viven como traumatadas. Es rabiosa, irritable.

¹⁷ Sobre el miedo durante el *tiempo sasachakuy*, véase *Informe Final* de la CVR (2003), tercera parte: «Secuelas Psicosociales», pp. 168-178.

¹⁸ Acerca de la nominación de los miembros de Sendero Luminoso como *puriqkuna* («los que caminan») y sobre otros apelativos y su significado, véase Theidon (2000; 2003) y Neila (2006a).

¹⁹ Al inicio de estas páginas hacía referencia a que el «uso de razón», la memoria con relación a la práctica de las costumbres y los roles de género, no se adquiría hasta la segunda infancia. Hasta este momento, expresan Tousignant y Maldonado (1989), los niños no son considerados lo suficientemente maduros como para sufrir la pena.

²⁰ Tousignant y Maldonado (1989) refieren la posibilidad, mediante diferentes argucias, del contagio de emociones en los Andes ecuatorianos y hablan de la emoción como un «objeto de circulación material». En otro sentido, pero también sobre la transmisión de cualidades del carácter de unas personas a otras a través de elementos relacionados con la fuerza vital, véase Neila (2006b).

Como en esa época andaba desesperada, llorando, durmiendo en las *chacras*... al amamantarlo en el pecho, en la leche les pasaba mis sufrimientos y ahora viven traumatados y todos los niños de esa época son raros. Ella vive todas las consecuencias de mis sufrimientos de esa época». Esa época, como me decía Julia Q., impactó literalmente en las personas hasta el extremo de traspasar el cuerpo para ubicarse en sus adentros, en el lugar reservado a la memoria, las emociones y la racionalidad, el corazón: «Señorita, me chocó mucho dentro y me adentró». Tan arraigado quedó el sufrimiento que en ocasiones fue transmitido de madres a hijos durante la gestación. En este sentido, una mujer decía ante la CVR que «estando embarazada yo, señorita, he sufrido mucho y ahora la chiquita tiene cardiopatía, sufre de cardiopatía mi hija, entonces yo he ido hasta Lima a veces, hasta haciendo modos posibles y me han dicho que es consecuencia de que durante mi embarazo yo haya podido sufrir, por eso es que de repente a veces sufría, quería llorar y no podía, entonces, interiormente me estaba haciendo daño y por ahí que ha pasado al feto. Por eso que mi hija ahorita tiene cardiopatía» (*ibid.*).

Pero antes de advertir el impacto de la violencia en su descendencia, el estado que describen fundamentalmente las mujeres y que aparece como un tópico en las exégesis sobre el *tiempo sasachakuy* es la locura. Ellas emplean las expresiones *estar como loca*, *vivir extrañadas* y *vivir como en sueños* para referir la sensación de irrealidad, la confusión y la desorientación que las cautivó en los momentos posteriores al azote directo de la violencia en sus vidas (CVR, 2003)²¹. Expresaba una mujer en una denuncia presentada ante la Defensoría del Pueblo por la desaparición de su hijo: «después yo he perdido mi sentido. Parece loca, yo andaba jalachaca. Así, sin za-

²¹ La locura, según Fernández Juárez (2004) ha constatado en el altiplano aymara, es un caso extremo de «susto» que tiene que ver con la pérdida de la principal entidad anímica que compone la persona. Se manifiesta, dice, por prácticas alejadas del consenso social que establece la cultura (desnudez, abandono de la higiene corporal, tránsito por lugares deshabitados...). Desde antiguo hay varios términos quechuas para designar la locura, el «susto» y el temor. Elferink (2000) anota, entre otros, los siguientes vocablos registrados por González Holguín y fray Domingo de Santo Tomás: *chayapuy* (delirio, locura), *manchay llakllay* (temor), *sonconak* (sin sentido común), *llaquichini* (congoja, pesar), *llaquicusca* (ansiedad), *llaquicoc* (tristeza).

pato. Yo sacando mi ropa así con mi fustancito nomás. Con fustancito nomás sacando mi falda yo andaba. Adentro mi corral mi hijo me aparecía, me he perdido mi sentido. Después me hace curar pues. Así he estado casi dos semanas nomás. Después así curandero me curaba» (Defensoría del Pueblo, 2002: 221). El «susto», la locura y el vagabundaje de esos primeros momentos fue precedido por la tristeza intensa debido a la pérdida de familiares —máxime cuando éstos eran los cabeza de familia—, la pena por la transformación de sus condiciones de vida y la incertidumbre sobre el futuro que las deparaba tanto a ellas como a sus hijos sin la presencia de una figura masculina. Baste como ejemplo los siguientes testimonios que reproduzco íntegros:

A mi esposo han hecho desaparecer en 90. Soy Andrea L., con cinco hijos me he quedado. Mi esposo, al toque, en los 90, han hecho desaparecer. Él cocinaba, era cocinero aquí en la ciudad. Y como en ciudad estaba, en los domingos hacía su negocio: iba a Huanta [ciudad de la región de Ayacucho]. Iba a Huanta y entonces, en irse a Huanta, mi esposo había tomado con sus amigos y lo habían llevado en batida. De esa batida vienen a decirme: «Señora, a tu esposo lo han llevado borracho», me dice. «¿En dónde?» «En Huanta.» No tenía *plata*, mis hijitos eran... La mayor tenía 9 y todos eran chiquititos; seguiditos eran mis hijos. La mayorcita, como te digo, tenía 9 años. No sabía qué hacer, eran chiquititos, chiquititos; no sabía qué hacer. Era como una loca, *sonsa*, ¡aaaso!, no podía ni... ¿Adónde ir? Íbamos a la justicia, decía: «¡Oh!, por ahí estará pues caminando tu esposo, ¿qué tanto te preocupas?», me dice. No podía ni ir a Huanta. Pres-tándome *plata* llego a Huanta. Vende acá una señora periódicos, había ido a Huanta, y entonces me dijo: «Señora, a tu esposo lo he visto en el PIP [Policía de Investigación del Perú], en el Huanta», me ha dicho. «¿Dónde?» «En Huanta», me dijo. «¡Que está borracho!, seguro lo han llevao.» Dice: «Golpeado, golpeadísimo está tu esposo, ¿por qué no vas?». Ahí está mi esposo, me fui... Naidien, naiden me quieren ayudar: «¡No está!, ¡no está!, ¡ningún hombre está acá!; tu marido estará tomando», me dijo. Sin embargo esa señora me ha dicho: «Está en rincón tu esposo, bien, bien golpeado está», me dijo.

Como una loca estaba, no sabía qué hacer, adónde entrar, dónde ir. Entonces en ese PIP me han dicho: «¡Anda!, pregunta a ver si está en el cuartel, seguro lo han llevao al cuartel», me dijo. Me fui al cuartel. Me he ido al cuartel y le dije: «Señor, ¡por favor!, jóvenes, ¿algún preso estará

acá?, era cocinero, Mario de la Cruz se llama», le dije. Entonces un soldado me dice: «¡Señora!, acá hay un muchacho, es bueno, muchacho nomás es; *chinito*, medio *gringuito*, cocinero, está en la cocina!». Viene un soldado, le patea a ese soldado: «¡*Cojudo!*, ¿qué estás contando?, ahora te vas a ver conmigo», le dijo. Nada más me contó. Me *botó*: «¡Lárguese señora!, ¿qué cosa quieres?, ¿tú eres la hitita del *terruco*?, ¿su esposa serás pues?, por eso estás acá», me dijo. «No, no, soy la esposa; mi esposo es comerciante, ¿cómo va a ser *terruco* si tiene a todos sus hijitos chiquititos?, ¿cómo va a caminar en eso?», dije yo, dije así... Y entonces: «¡Lárgate!», así me ha dicho. «¡Lárgate más allá!», me dijo. Al frente, con mi chiquito varoncito estaba: «¡Mamá, vamos!, nos va a matar mamá; vamos mamá a la casa ya, nos va a matar ya, ¡mamá vamos!; éstos son malos, malos mamá, nos va a matar!». «Al frente tú sienta», me dijo. Comandante se viene, me dice: «¿Qué cosa quiere señora?, tu marido no está acá, de ahí ya lo han llevao a Ayacucho», me dijo. «¿Lo han llevao señor a Ayacucho?» «¿Qué sabemos nosotros?», me dijo...

To de ahí no sabía qué hacer ya, no sabía. Mis hijos, mis hijos, ¿qué hago con mis hijos? ¿Adónde voy con mis hijos? Entonces, en ese momento, yo he dicho: Tengo que convertirme, me falta todo para sostener a mis hijos, ¿cómo va a sostener los cinco hijos que tengo? ¿Cómo va a sostener a los hijos? ¿Qué puedo hacer? Entonces entré en la iglesia, regresé y entré en la iglesia y en la iglesia me he llorado duro y me había quedao dormida... Y entonces, en mi sueño estaba haciendo *chuño* [patata deshidratada]. Entonces me dije que ese *chuño* en mi sueño estaba moviendo, el Señor seguro me ha dado: «Hace *chuño*, con eso pasa tu vida», me dijo. Justamente ahora *chuño* hago, con eso a mis hijos sostengo... De ahí he salido. A mis hijas, la mayorcita, como tenía nueve años: «¿Qué es mami *chuño* mami?», me dijo... Comencé a hacer *chuño*, con eso sostengo hasta ahorita a mis hijos.

La educación es lo que no he podido. La mayor ha estudiado primaria nomás; el otro chico, que tiene veinte años, segundo primaria nomás; el tercero ha terminado primaria; el cuarto está en cuarto... La ultimita, ahora que el mayor está trabajando en lo que puede —acá en Ayacucho muy barato pagan también cuando tú trabajas—, entonces, la ultimita está en secundaria, segundo. La única que ha podido porque me están ayudando ya sus hermanos. Y como no he podido educar entonces a veces me arrepiento. No sé qué cosa he dado, hasta dónde he llegado, ¿dónde estará mi esposo!, digo. Si estaría mi esposo ahorita mis hijos estarían bien educados y no estarían molestando, digo. Yo tengo pena de esos mis hijos, día y noche llorando a mis hijos; aunque sea me olvido ya de mi esposo, pero siem-

pre con nuestros hijos. [...] Así pues señorita, yo ya he perdido a mi esposo. Hasta ahorita yo no veo si vivirá, estará muerto. No sé nada, nada, absolutamente nada y en mi sueño nomás, vivo, me dice: «¡Andico!, no llores mucho, vamos a ir.. vamos a la selva y en la selva vamos a trabajar», me dice. Entonces yo me despierto, me pongo a llorar: «¿Dónde estarás vivo? ¿Estarás muerto? ¿Qué hago con tus hijos?», yo decía. ¡Ay madrecita!, mucho he sufrido con mis hijos. Los cinco bocadas es regularcito. Si hubiera unito, dosito; con los dos yo sería feliz, digo, con lo que trabajo. Así pues no tengo luz, no tengo agua. [...] Las vecinas, cuando tienes tus hijos bastantes no quieren darte: «Mucho gastan, ¡qué tanto!». Algunas nomás te concederán algo, algunos no te concederán. Así es señorita; así en 90 he perdido a mi esposo. Él tenía 28, muy joven; nomás él tenía 28: ansia de trabajar, ansia de vivir, ansia de tener hijos. Nosotros no hemos cuidado: «¡Qué va a pasar estos problemas! ¡Qué va a pasar!». No hemos sabido cuidar, por eso hemos tenido cinco hijos *mamita*. Pero, qué se hace, favor de Dios, sanito, no se enferman, están creciendo; mal que bien ha hecho crecer. Así pues. Él me dará ayuda; si es finado me ayudará ya. Así es madrecita.

Con estas palabras me contaba Andrea L., de 50 años de edad, cómo fue que la violencia entró a formar parte de su vida cotidiana una vez que ya había emigrado a la ciudad. También este día, el 29 de octubre de 2002, y en el Hogar de las Hermanas Dominicanas del Rosario dirigido por la madre Covita —misionera de origen asturiano con más de cuarenta años de servicio en Ayacucho—, Julia Q., de 51 años, me narraba del siguiente modo su situación:

Madrecita, yo señorita, este... Mi esposo era profesor, eh... Huamanguilla enseñaba señorita y ahí, en la tarde, venía y habían sacado del camión y... le han hecho desaparecer señorita. Buscándolo, buscando, he encontrado su cadáver señorita, después. Eh, todo con cuchillos punzados, todo, hasta sus penes y sus... todo punzado señorita. Hay tiene un año mi mayor nomás, era treinta y tantos. Siete hijos he quedado, señorita, escalerita: edades doce, trece, así... Tres mesecitos. Así señorita.

Yo me he enfermado mucho, yo estoy muy mal [llanto]. Señorita, ahorita mismo no tengo padre [se refiere a padre para sus hijos]. Mi hija tiene un hijo, de mi casa ha salido, a veces está tomando con malas juntas, dejando su hijito. Estoy mal señorita, llorando, estoy mal y enferma. No ten-

go padre que me ayude, yo no tengo familia. Yo soy viuda, tengo siete hijos pero el otro, mi hijo mayor, está en Lima, ya tiene un hijo su señora. La última de mis hijas, mujer, también tienen tres, ya está con bebés. Yo no tengo padre, mi papá era profesor, pero ahora no tengo padre. Siendo madre sufren mis hijos. Sus maridos también les hacen sufrir porque no tienen padre y yo soy enferma, viuda, pobre. Me desprecian ellos, está muy mal señorita. Ahorita mismo mi hija está tomando señorita. No tengo padre, yo no tengo padre. Con malas juntas está tomando alcohol señorita, su bebito tiene... Su bebito un año dos meses y no puedo cargar, yo soy enferma. ¿Cómo voy a hacer? Para mí mi esposo cuando ha fallecido desde ahí sufriendo, llorando. No estoy bien, feliz, toodo sufriendo, pensando, preocupando. Noche también no puedo dormir. Señorita, mi hija ¿cómo voy a perder? Bebiendo, si estaría muerto ahí se me perdería y digo. Señorita, me chocó mucho dentro y me adentró. Me lloro, después, cuando me agarran ganas de llorar, siempre estoy llorando: cada día, cada noche señorita, pero no puedo hacer... ¡Denúnciale!, me dicen señorita. No puedo denunciar, cómo voy a denunciar a mi hija. Regresará pues diciendo: «Yo estoy perdiendo papá, ¡Dios mío, hazle regresar! ¿Tú me has dado papá a mí?», hija dice, «estoy perdiendo». Así nomás señorita. ¡Mucho estoy sufriendo! Mi hija ya tiene 19 años y ahora con malas juntas está tomando. Se está poniendo al camino pa que vaya lejos; lejos va ir, pero otra forma ya señorita, no es bien, no es como... así señorita, sanas, otra forma ya. Sí señorita, ¿cómo puedo hacer? Ya se ha... ha salido de la casa, todo, con sus ropas y ahora no sé dónde estará: con amigas, con malas juntas. Ya son ya, este, más de una semana; ya va hacer, miércoles, ya va hacer dos semanas. No sé señorita, así pues. No sé cómo voy hacer. No puedo avisar a más porque la gente dice, nos ríe. La gente son malas, son chismosas, te ríen... por eso no puedo contar a nadie porque... Vamos a pedir Papá Dios, vamos. ¡Regresará!, me dice, señorita. Así con eso nomás estoy, sí pues madrecita.

Y lo otro, mi hijo, también estoy. No necesita pero madre, otra broma es. Yo me estoy, no sé... No es como igual con mi papá, otra forma es madre. La otra también está inenta [en cinta], está en universidad... y madre, ella también ahora está inenta. Ha hecho engañar con joven. Eh, está inenta madre, señorita, falta darlos un misa nomás ya pues, diciembre dice va a darse. Así pues señorita. Difícil lo estoy pasando señorita, muy difícil: la bebé llora, noche y día, me hace sufrir mucho señorita. Así estoy señorita, no estoy bien... No sé porqué será. Así pues señorita mi esposo me ha dejao en 1984, en eso donde han comenzado terroristas, en eso ha fallecido pues, ellos han matado, así pues señorita.

Indudablemente el impacto de la violencia hizo de estas mujeres «personas nuevas» debido a la «locura», en un primer momento, y a los modos de enfrentar la pobreza, la soledad, el abandono, el desarraigo y las preocupaciones que hubieron de soportar a partir de entonces y hasta la actualidad. Esta experiencia de dolor y cambio ha sido expresada en lengua quechua mediante los términos *ñakary* —referido al sufrimiento colectivo— y *llaki* (pena o tristeza) —en alusión al ámbito individual—. Ambas categorías vienen sirviendo para evocar tanto las experiencias del pasado de «violencia política» como la «violencia cotidiana» que al presente gobierna sus vidas, y es a través de ellas cómo se construyen los discursos locales de las aflicciones relacionadas con el *tiempo sasachakuy* (Pedersen, Gamarra y Errázuriz s/f; Pedersen, 2006) y cómo las memorias se hacen corpóreas en dolores de corazón (*sonqo nanay*), de estómago (*istumaguyki*) o de cabeza (*uma nanay*) por «estar siempre preocupando» (*piensamientuwan*). Como bien expresa Pedersen (2006), la condición *llaki* aparece relacionada en todo momento con la violencia pasada, presente y futura, así como con la «vida pobre». Una vida sin familia ni recursos sobrellevada esencialmente por las «huérfanas» de la violencia que tienen bien difícil la tarea de encontrar un trabajo y establecer relaciones de reciprocidad a fin de garantizar su sustento y el de su familia. De ellas se dice que están «abandonadas», cualidad que tiene que ver con el concepto quechua *waqcha* —huérfano/pobre— y el valor de la necesaria reciprocidad entre parientes en el pensamiento andino. De manera que la pena, la tristeza, refleja como ningún otro estado emocional la ausencia o la pérdida abrupta del principio de reciprocidad en un contexto de cambio y conflicto; cuestión, por otra parte, estudiada por Tousignant y Maldonado (1989) en los Andes ecuatorianos y cuyas observaciones son perfectamente extrapolables al caso ayacuchano. Como los relatos anteriores demuestran, el *discurso de la pena* se encuentra vinculado de manera más profunda al sufrimiento como experiencia social cotidiana que al recuerdo de los tiempos de «guerra sucia», aunque éstos sirvan de punto de partida para la exposición de motivos por los cuales «ya no son como antes» o «están personas nuevas».

Enferma, viuda y pobre es como se define Julia Q. tras el asesinato de su esposo. La pérdida de los varones de la familia —ya fueran

cónyuges, padres, hermanos o hijos— durante el conflicto armado interno ha sido un aspecto esencial, tal vez el desencadenante, para el establecimiento de nuevos parámetros de identidad femenina en Ayacucho a partir de los cuales construir la memoria y pautar las relaciones sociales. Si como hemos visto, el ser «ociosa», «reclamona» y «abandonada» conforma una de las categorías femeninas vigente durante el *tiempo sasachakuy*, la enfermedad, la viudez, la pobreza y la soledad —tal y como se manifiesta en estos testimonios— son los estados manejados por esa otra tipología de mujeres que se sirven de la memoria para superar el tiempo de violencia. En estos términos es como expresan la percepción ajena y la propia. Este uso de la memoria que ensalza el *discurso de la pena* como hilo conductor de la narración, ha sido interpretado hasta el momento como elemento que alimentaba la llamada *cultura del asistencialismo*; esgrimiéndose como una de las razones para que la población afectada por la violencia no reclamara su derecho a la «salud mental» (Castellón y Laplante, 2005). Al respecto, María Elena Planas, representante del Comité Técnico Multisectorial de Salud Mental del Consejo Nacional de Salud, manifestó en una entrevista realizada en octubre de 2004 por las autoras del libro *Los afectados por el conflicto armado interno del Perú. Exigiendo el derecho a la salud mental* que el lenguaje «de pena», «autovictimizador» y «ubicado en un marco caritativo (...) tiene consecuencias porque refuerza una cultura del ruego en vez de una cultura de derechos. En la práctica, las personas pueden encontrar que reciben más si se presentan como un pobrecito y apelan a la caridad. De hecho, los servidores reaccionan mejor —por así decirlo— a una actitud de este tipo que al reclamo por un derecho» (*ibid.*: 127).

En este sentido, si la primera categoría femenina se encuentra asociada a la capacidad organizativa para reclamar derechos, lo que implica tener conciencia acerca de ellos en todos los ámbitos y una mínima estructura, y es no sólo vista positivamente sino que además es apoyada institucionalmente, la que se basa en el *discurso de la pena* tiene que ver con la imagen tradicional de subordinación de la población indígena como gentes incapaces de gestionar su propio destino más allá de la ayuda externa; estereotipo que se agrava cuando se trata de mujeres. Actitud, por otra parte, que a pesar de

decirse que invita como ninguna otra a la cooperación, es también duramente criticada y combatida con continuas capacitaciones y exigencias de organización para superar las que se han denominado «secuelas postconflicto». Pero los *discursos de la pena, llaki*, o las retóricas sobre el sufrimiento como las presentadas anteriormente, no pretenden tanto conmover conciencias institucionales —nacionales o extranjeras— como aquellas del entorno más próximo con las que, en principio, comparten valores andinos tales como la ayuda mutua, el *ayni*, y una memoria basada en la costumbre que ampara y alienta la reciprocidad. Es en este sentido que dicho tipo de retóricas pierde el significado asignado por la *cultura del asistencialismo* y se adhiere al conferido por la *cultura andina* tradicional.

Aunque no con relación a los modos de memoria que actualmente convergen en Ayacucho, Pedersen (2006) anotaba que

Llaki es una emoción central en la experiencia de sufrimiento de las familias altoandinas que debe entenderse no sólo como una expresión de malestar o trastorno, sino también como una apelación continua, nunca totalmente consciente, para que los otros actores sociales acusen recibo de la pérdida individual e implementen esfuerzos para reintegrar al que sufre en el cuerpo social promoviendo sentimientos de solidaridad y reciprocidad. Tener *llaki* es generar una demanda cotidiana que de no ser atendida se experimenta como una enfermedad. [...] La experiencia generalizada de *llaki* y la explicación/atribución que se le otorga, son parte central de las estrategias de negociación, implícitas y/o explícitas, conscientes y/o inconscientes, que sirven para sitiar el malestar individual en el marco de sistemas terapéuticos *folk* y de esta manera facilitar el proceso de reparación y activar mecanismos terapéuticos.

También en esta línea, Tousignant y Maldonado (1989) se referían a la pena (*llaki*) como un elemento reparador, como una reacción emocional con objeto de restaurar las redes de reciprocidad y un modo de reponerse ante una pérdida sufrida.

Como muchas otras mujeres de Ayacucho, tanto Andrea L. como Julia Q. indicaban la escasa ayuda que recibían por parte de sus vecinas e incluso familiares, así como las burlas y los chismes de que son objeto debido a las limitaciones impuestas a su vida en la

ciudad por su precaria situación económica; un lugar donde el dinero es indispensable o, en su caso, la participación en redes de solidaridad e intercambio. A este respecto decían sentirse solas y abandonadas. El sentimiento de soledad es la principal seña de identidad de muchas mujeres que aquí han desembocado durante la violencia y en tanto yo, antes de que iniciaran su relato sobre el *tiempo sasachakuy*, les formulaba cuestiones acerca de su familia, procedencia y edad —lo que para mí suponía un práctico modo de conocerlas—, ellas me decían: «Señorita, ¿estás sola?». En todo el tiempo que pasé en Ayacucho, las preguntas «¿estás sola?» o «¿te sientes sola?» fueron una constante que al cabo de los días pude advertir nada tenían que ver con mi calidad de extranjera y mujer. Tales cuestiones parecían disfrutar de gran tradición en una ciudad que ha crecido vertiginosamente hacia los cerros en los últimos años, y ante una mujer eran incluso más obligadas de enunciar que frente a un varón. Pasado el tiempo he pensado en esta fórmula como el mejor modo en Huamanga de establecer una relación de empatía, de asegurar la comprensión de esa retórica del sufrimiento y, tal vez, de incitar un gesto para paliarla. Fue durante esas horas de escucha que tuve la certeza de que vivir en Ayacucho era para muchas mujeres sinónimo de estar solas, y cuando comprendí que este sentimiento no era exclusivamente una cuestión de identidad sino además de género.

Soledad en Ayacucho equivale a borracheras, pandillas juveniles y, aunque resulte paradójico, bullício. Así es al menos como la combaten varones y jóvenes²². Pero existe también esa otra soledad asociada a la pena, *llaki*, que tiende hacia la interiorización y que tanto se arraiga en el cuerpo que llega a formar parte del ser con la enfermedad que es patrimonio emocional femenino. Para ellas estar solas significa estar enfermas, «preocupando», «siempre pensando en esos los hijos»... Pero, además, esta soledad emocional conlleva también una física en cuanto los hijos, huyendo del peligro, emigraron a Huancayo, a Ica, a Huanta o a Lima. Estar solas, como expresaba Julia N., es todo cuanto socialmente de anormal tiene la ausen-

²² También Tousignant y Maldonado (1989) advierten que las mujeres son más sensibles a padecer de pena que los varones, quienes la previenen mediante el alcohol.

cia de un esposo, de un padre, de un hermano e incluso de un hijo que ejerza las funciones de éstos. Ella me contaba: «Yo tengo cuatro hijos, dos varones y dos mujeres. No tengo a nadie más. No tengo papá, no tengo mamá, no tengo hermanos... Pero la esperanza grande eran mis hijos. Entonces yo dije: “Uno de ellos, el hijo varón, será mi padre y el otro hijo varón será como mi hermano. Y las dos mujeres, una será mi madre y la otra será mi hermana”. Con ese consuelo yo vivía, con esa esperanza... Pero señorita, no fue así, no es así, por eso estoy yo ahora sufriendo, llorando. Por eso digo, señorita, no es así con los hijos. Los hijos habían sido extraños, ajenos. Yo pensé que iban a ser como mis padres, como mis hermanos, pero no encontré eso».

Con la desaparición o el fallecimiento de algunos miembros varones de la familia, e incluso con la emigración forzada o el cambio de la situación civil de los hijos y hermanos que adquirieron con el matrimonio nuevos compromisos y obligaciones, muchas de estas mujeres han quedado en una situación de desamparo económico y social que las ha llevado a vivir en condiciones de extrema pobreza y a decirse «abandonadas»²³. La soledad, en el caso de las mujeres andinas, adquiere un significado especial en tanto han sido socializadas en una cultura donde las relaciones de ayuda mutua, la reciprocidad y el trabajo de la pareja son la base de la vida y los ejes del prestigio y reconocimiento social; así como la situación de los hijos se presenta como el indicador privilegiado del correcto funcionamiento de estas redes sociales de apoyo. En este sentido, no sorprenden las continuas críticas y las burlas proferidas contra ellas por no tener una alimentación y vestido apropiado, e incluso, y más importante aún, por no haber podido o sabido educar; que es, en definitiva, una forma más diplomática de hacer referencia a su situación de orfandad. Así pues, para ellas el principal sufrimiento

²³ La Defensoría del Pueblo de Perú (2002: 223) recoge las siguientes palabras que ilustran lo dicho: «Mi hijo que desapareció, como era soltero me daba qué comer, qué vestir. Pero ahora toda mi vida ha cambiado. Ahora mi hijo que ha quedado tiene su esposa, pero ya tiene otras obligaciones. Y ahora qué va a ser de mí, de repente me muero. Estoy mal, mi cabeza me duele. Ahorita estoy como una tonta. No tengo dinero para comprar medicinas. No tengo ocupación, no tengo dinero».

ahora es estar «penando» ante la incertidumbre de qué es lo que se ha dado a los hijos, por «no alcanzar» para educarlos. Una madre comentaba: «Ahorita los niños empiezan con las clases, las mamitas lloran porque no tienen plata para comprar sus uniformes, útiles para sus hijos. Los campesinos no tienen para educar». O peor aún, estar «preocupando», como me comentaba Julia Q., porque los hijos se van con «malas juntas» y comienzan a «caminar» en el pandillaje.

De todo lo expuesto hasta el momento se desprende la idea de que la enfermedad de la pena, o *llaki onqoy*, no es una secuela del pasado ni un «trauma postconflicto», sino una aflicción que deviene de la conjugación de una «vida pobre» con el recuerdo del pasado de una vida mejor. En este ejercicio de memoria indudablemente la «violencia política» ocupa un lugar privilegiado en tanto es el elemento que ha quebrado la «buena existencia», pero es la recreación de las condiciones de vida presentes en términos de aflicción lo que puede voltear el tiempo y regenerar la sociedad. A excepción de algunos trabajos que apuntan en esta dirección, la interpretación de la sintomatología que define la pena ha sido hecha en términos de «trauma» o «secuelas psicosociales» como consecuencia de un acto de violencia pasada y puntual obviando, de este modo, la «violencia cotidiana» que confiere sentido y actualidad a los dolores de corazón, de estómago y de cabeza por las preocupaciones y la tarea de recordar. De ahí que cuestione el concepto de «trauma» a pesar de ser empleado con gran profusión por la población; hecho, por otra parte, que no demuestra más que ser un concepto aprendido tras la vasta presencia de instituciones oficiales que lo manejan en Huamanga.

Aunque refieren una misma sintomatología, el «trauma» y la *llaki onqoy* tienen razones de ser divergentes que obligan a una clasificación diferenciada y a no ser emparentadas mediante una relación de sinonimia. Mientras que la pena es una enfermedad propiamente dicha en la nosografía indígena, dotada de sentido y funcionalidad, y con un tratamiento específico basado principalmente en la restauración de las relaciones de reciprocidad, el «trauma» es entendido simplemente como un conjunto de síntomas carentes de sentido y con una curación desconocida que obliga a recurrir a las institucio-

nes que manejan este discurso para averiguar qué cosa puedan hacer para mitigarlo. Comentaba una mujer viuda ante los miembros de la CVR: «Después de tanto llorar, será eso que me ha chocado, no sé, desde esa fecha siento que en mi cabeza parece que tuviera agua hasta mi espalda, es por esa razón que no estoy bien, y ahora he venido averiguar qué cosa es lo que tengo» (CVR, tercera parte, cap. I: «Secuelas Psicosociales»: 239)²⁴. En este sentido, en tanto las retóricas del trauma están ligadas al discurso internacional de los derechos humanos, los cuales acotan su tratamiento, la *llaki on-qoy* es una dolencia intrínseca a la costumbre con la que se intenta crear nuevos vínculos sociales y relaciones que impriman un cambio en algún sentido en la vida cotidiana de estas mujeres.

Hace unos años, una anciana de Huayllay expresaba ante un entrevistador del PAR el compendio de males que la «violencia política» trajo consigo y su relación con la memoria. Decía lo siguiente:

—Como no sembrábamos casi nada, y como también nuestros animales se lo llevaron, sólo Dios sabe cómo comiendo sal y bebiendo agua hemos estado. Como si nos lo arrebataran todo. Hasta el día de hoy seguimos sufriendo, las viudas hasta ahora siguen sufriendo. Los bebés y los niños siguen sufriendo; quedaron huérfanos de padre y de madre y ya otra gente crían a esos niños. Y en cuanto a la siembra también nos atrasamos y casi no teníamos ni qué consumir. No había mano de obra y se pasaba la época de sembrío y nos quedábamos así porque estábamos abocados a cuidarnos. Y por todas estas razones nos acabamos físicamente, envejecimos muchísimo por falta de alimento y por no dormir bien. Por las malas noches sufríamos en el frío, nos dolía la cabeza, nos hemos envejecido prematuramente. Mal dormimos y mal alimentados, en constante zozobra y angustia unos nos debilitamos totalmente y otros hasta quedaron ciegos. Conocimos los dolores de cabeza. Todo eso nos pasó.

—¿Por qué sufriste más?

—Por las constantes malas noches señor, por las constantes escapadas, por dormir al aire libre en lugares inhóspitos donde nos daba el aire, el

²⁴ En su trabajo sobre la relación entre la pena y la reciprocidad en Ecuador, Tousignant y Maldonado (1989) refieren que la excesiva sensibilidad del corazón ante las influencias externas puede debilitar la sangre y diluirla como el agua. Cuando esto acontece es muy probable, señalan, que esta persona sufra de pena para lo cual es preciso reforzar el corazón mediante determinados remedios.

frío... Y cuando nos mataban llorábamos mucho y por eso perdimos la visión. Por tanto llanto hasta nuestra vida se apagó. Ya no estamos bien.

—¿Qué es lo que más sentiste?

—Mi cabeza, sí, mi cabeza me duele mucho. Ahora ya me duele todo el cuerpo. Cuando me apeno y reniego por algo, o lloro o recuerdo los peligros que vivimos esas fechas y lloro, entonces mi cabeza duele mucho más, duele mi cuerpo, duelen mis huesos por demás. Hay momentos en que me siento bien y otros en que me pongo mal y por eso he decaído físicamente. Por eso ha llegado el raquitismo, por tanto sufrimiento²⁵.

En numerosas ocasiones se ha advertido la influencia del entorno y las relaciones sociales sobre la percepción del bienestar personal, así como los hilvanos de la enfermedad con diversos hechos y acontecimientos de las historias personales de los individuos. En un contexto convulsionado por la violencia, y en un tiempo donde las actividades más importantes que definían a la persona y configuraban la sociedad fueron abandonadas a obligación, es culturalmente razonable el surgimiento de la enfermedad como manifestación del malestar social. Si a causa de la violencia las personas expresan «ya no ser las mismas», es el recuerdo lo que provoca que los cuerpos se encuentren «de otra manera». En los testimonios que describen todo este tiempo de violencia son constantes las referencias a la memoria y la denuncia de las condiciones de vida presentes en términos de aflicción. Palpitaciones y dolor del corazón, dolores de cabeza y de estómago, ataques con pérdida del sentido, envejecimiento prematuro, debilidad y ceguera son síntomas que dan cuenta al mismo tiempo del miedo y el sufrimiento de algo más de una década atrás como de las desdichas, miserias, desamparo e impotencia de la vida actual²⁶. Son mayoritariamente las mujeres quienes acusan tales males, quienes privilegian el lenguaje corporal para expresarse debido al papel secundario que la cultura andina tradicional les ha otorgado (Ander-

²⁵ Este fragmento corresponde a una de las entrevistas realizadas por los miembros del PAR en Huayllay. Por no ser documentación propia mantengo en el anonimato a esta mujer.

²⁶ Para un análisis más detallado sobre los dolores de corazón, de estómago y de cabeza como «metáforas maestras», véase Anderson (2000) y Darghouth (2002). Consúltese también el cap. I de la tercera parte del *Informe Final* de la CVR (2003): «Secuelas Psicosociales».

son, 2000), por ello comparto la observación de Theidon (2000; 2003) de una especialización de la memoria en base al género.

«Las memorias no solamente se sedimentan en los edificios, el paisaje u otras índoles de conmemoración —dice la Comisión de la Verdad (2003)— las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndoles en sitios históricos». Bien en lugares históricos, como se desea desde instancias nacionales e internacionales para que la «violencia política» no vuelva a repetirse, o en espacios de denuncia para acabar con la «violencia cotidiana», lo cierto es que las distintas corporalidades construidas a raíz de las memorias del *tiempo sasachakuy* están enfrentando dos modelos de orden: el uno surgido del justo empoderamiento femenino iniciado a raíz de la violencia y el otro fruto del necesario mantenimiento de estructuras andinas tradicionales basadas en la solidaridad comunal. Ambas formas, orientadas igualmente a la superación del *tiempo sasachakuy* mediante la recuperación del tejido social, son objeto de nuevas tensiones en base al uso diferenciado que hacen de la memoria de la violencia en su sentido más amplio. Este uso, como hemos visto, sale a relucir en las exégesis de la violencia bien como breves pinceladas o desgarradores y dilatados relatos de muertes, desapariciones, torturas y desplazamientos. Pero la diferencia substancial radica en las referencias, en el primero de los casos, a la experiencia organizativa y las necesidades de la asociación o a la situación de soledad, pobreza, abandono y enfermedad propia de las retóricas del sufrimiento. Para concluir, no quisiera dar a entender que las mujeres que están optando por la reconstrucción de la sociedad a partir del impulso de nuevos roles femeninos no sufran los efectos de la violencia en términos de aflicción. Lo que deseo indicar, más bien, es que el recuerdo de la violencia que tiende hacia estados corporales connotados por el malestar se rehúye mediante la reunión, la conversación, la risa y el planteamiento de estrategias conjuntas en el seno de una organización social.

* * *

Uno de los problemas esenciales que se deriva de la internacionalización del concepto occidental de «trauma» es precisamente su es-

tigmatización; cualidad que lo condena a ser concebido como un estado que ha de ser erradicado debido a su capacidad generativa de nuevos conflictos. Al respecto, «la OMS reconoce que una medida juiciosa para evitar el surgimiento de nuevos círculos de violencia es proveer atención psicosocial a las víctimas de ésta (OMS, 2002a: 6). Se advierte que las heridas psicológicas no resueltas de la comunidad pueden causar guerra y conflicto violento en el futuro (Pupavac, 2004: 386). (...) Así, atender la situación emocional de los afectados y las afectadas es un hecho vinculado a la reconstrucción posterior al conflicto, al proceso de reconciliación y al establecimiento de la paz y la democracia (Banco Mundial, 2003), y también una forma de prevenir que en el futuro no se repitan las violaciones de derechos humanos y la opresión (OMS, 2002b)» (Castellón y Laplante 2005: 138-139).

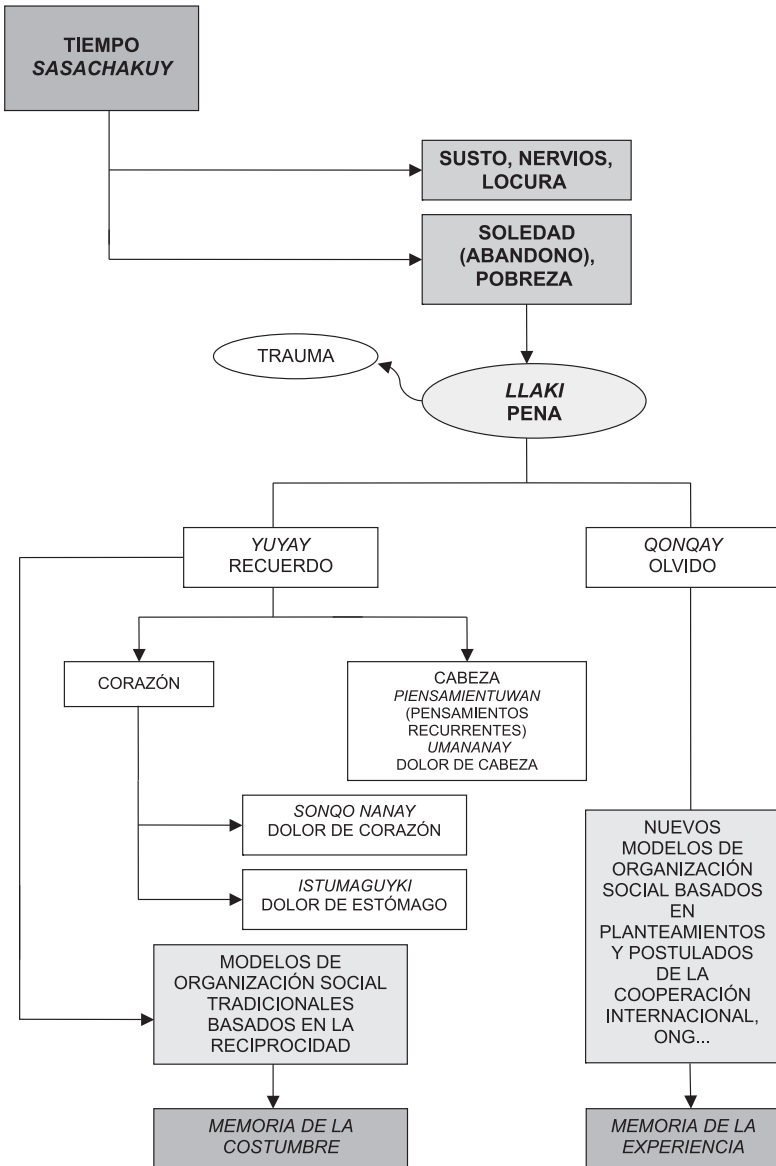
Tal estigmatización tiene graves consecuencias cuando esta categoría occidental es aplicada sin más para englobar a todo un conjunto de síntomas descriptivos de un contexto de conflicto substancialmente diferente al propio para el que este concepto fuera creado, y ello en la medida en que también dichos síntomas son estigmatizados y pasan a ser objeto de asistencia y atención externa con el fin de extirparlos. Pero el «trauma», o mejor la pena (*llaki*), como hemos visto, tiene un valor añadido —no me atrevería a decir que positivo— para un amplio colectivo de mujeres de Huamanga quienes ven en ella el medio de hacer valer su voz con el fin de superar por sí mismas el *tiempo sasachakuy* a partir de la recuperación de valores tradicionales andinos como la ayuda mutua, el *ayni*. Desde las instituciones internacionales, gubernamentales y no gubernamentales, pasando por una opinión popular muy generalizada de corte occidental, la superación del «trauma» —de los síntomas descriptivos de la enfermedad de la pena (*llaki onqoy*)— deviene en una reconstrucción y reconciliación, en el advenimiento de un nuevo tiempo de paz que irremediamente pasa, como hemos visto, por un ejercicio de memoria donde no siempre el olvido después del recuerdo funcionalizado de la violencia es entendido como el mejor de los modos posibles de atraer el orden.

En este sentido, la afirmación de que la superación de la pena —o el «trauma»— libra a la sociedad de conflictos venideros no es

del todo exacta en tanto, como he tratado de mostrar, los modos de franquearla a través de la memoria están generando ya en la actualidad nuevas tensiones en Ayacucho²⁷. Hago mía la afirmación que expresa que nunca hay memoria sin conflicto debido a que ésta no conoce exclusividades y siempre existe una multiplicidad de ellas en pugna. La que hoy más abunda, aquella en la que los modos del recuerdo acaban siendo una manera de borrar el pasado, de tornarlo vago e indoloro, la que he denominado *memoria de la experiencia*, se está abriendo camino en muchos otros escenarios que como Ayacucho vienen sufriendo la violencia por décadas. De modo que lo esencialmente relevante del asunto no radica en las diferentes interpretaciones y sentidos del pasado de violencia, sino en las profundas transformaciones en las maneras de rememorar en general que de forma privilegiada se manifiestan en contextos de conflicto.

Iniciaba estas páginas que ahora concluyo con unas palabras de don Gregorio Condori que ponían de manifiesto el sentido de reciprocidad de la memoria andina y su practicidad para la subsistencia. En ellas decía: «Quizá uno puede desatender u olvidar hasta a su mujer, pero a la chacra no se puede, no se puede olvidar la chacra, la *pachamama*. Si uno la olvida, también la *pachamama* se olvida de uno». Es esta memoria que proporciona una «buena existencia», la *memoria de la costumbre*, la que está sufriendo disidencias y la que ese colectivo de mujeres que se aferran al *discurso de la pena* trata de salvaguardar en un escenario ciudadano que va carcomiendo las estructuras andinas tradicionales. Hasta aquí he pretendido indicar cómo la experiencia social en un tiempo de violencia permea la memoria y ajusta su mecanismo para dar cuenta de los nuevos tiempos que corren, pero también, y como si de un reloj con lectura analógica y digital se tratase, he subrayado cómo el dar la hora, revelar el tiempo, fijando la vista en un lugar u otro de la esfera está generando nuevos conflictos sociales en el seno de una sociedad que precisamente trata de superarlos.

²⁷ Sobre otra perspectiva de los conflictos de las memorias con relación a los tiempos de violencia en el Perú, véase Ponciano del Pino (2004).



BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Jeanine (2000), «Narrativas de aflicción de mujeres andinas», *Allpanchis Phuturinga*, núm. 56, pp. 75-106, Cuzco.
- Augé, Marc (1998), *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa.
- Castellón, Roxana y Laplante, Lisa J. (2005), *Los afectados por el conflicto armado interno del Perú: Exigiendo el derecho a la salud mental*, en www.consortio.org/observatorio.
- Cavieses, Fernando (1993), *Apuntes de Medicina Tradicional. La racionalización de lo irracional*, Lima, CONCYTEC.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003), *Informe Final*, en www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php.
- Darghouth, Sarah (2002), *Painful Languages of the Body: Experiences of Headache, Pain and Suffering in Peru*, Montreal, McGill University, en www.medicine.mcgill.ca/psychiatry/mhhd/mh=online=docs/documentos.htm.
- Defensoría del Pueblo (2002), *La desaparición forzada de personas en el Perú (1980-1996)*, Lima.
- Díez Hurtado, Alejandro (2004), *Los desplazados en el Perú*, Lima, CICR-PAR.
- Domingo de Santo Tomás, fray [1560] (1951), *Léxico o vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Publicaciones del Cuarto Centenario.
- Elferink, Jan (2000), «Desórdenes mentales entre los incas del antiguo Perú», *Revista de Neuro-Psiquiatría*, núm. 63, pp. 3-18, Lima.
- Escalante, Carmen y Valderrama, Ricardo (1983), *De nosotros los runas*, Madrid, Alfaguara.
- Fernández Juárez, Gerardo (2004), «Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia», en Gerardo Fernández Juárez (ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina*, Quito, Abya-Yala.
- González Holguín, Diego [1608] (1952), *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*, Lima, reedición del Instituto de Historia de la Universidad de San Marcos de Lima.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
- Neila Boyer, Isabel (2006a), «“Puriqkuna” (los que caminan): Del tiempo del mito al tiempo “Sasachakuy”. Apuntes sobre la violencia en Ayacucho, Perú», en Julián López y Pedro Pitarch (eds.), *Lugares indígenas de la violencia en Iberoamérica*, Madrid, AECL.
- (2006b), «El *samay*, el “susto” y el concepto de persona en Ayacucho, Perú», en Gerardo Fernández Juárez (ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina*, Editorial Iberoamericana.

- Pedersen, Duncan (2006), «*Llaki-Nakary*: Explorando el mapa semántico de la aflicción y sufrimiento en la región alto-andina de Ayacucho», *Revista de Psiquiatría y Salud Mental Hermilio Valdizán*, vol. VII, núm. 1, pp. 3-10.
- ; Gamarra, Jeffrey y Errázuriz, Consuelo (s/f.), «Political Violence and Trauma-related Disorders in the Peruvian Highlands», en www.cpha.ca/ctph/prespdf/Duncan_Pedersen.pdf.
- Polia Meconi, Mario (1996), *Despierta remedio y cuenta... Adivinos y médicos del Ande* (2 vols.), Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ponciano del Pino, H. (2004), «Violencia, memoria e imaginación. Uchuraccay y Lucanamarca en la violencia política en el Perú», *Boletín IFP*, año 1, núm. 7.
- PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas) (2002), *Salud y diversidad en la chacra andina*, Lima.
- Sharon, Douglas (1980), *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI.
- Theidon, Kimberly (2000), «How we Learned to Kill our Brother?: Memory, Morality and Reconciliation in Perú», *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines*, núm. 29 (3), pp. 539-554, Lima.
- (2003), «La micropolítica de la reconciliación. Practicando la justicia en comunidades rurales ayacuchanas», *Allpanchis Phuturinga*, núm. 59/60, pp. 113-142.
- Tousignant, Michel y Maldonado, Mario (1989), «Sadness, Depression and Social Reciprocity in Highland Ecuador», *Social Science and Medicine*, vol. 28, núm. 9, pp. 899-904.
- Zárate Vidal, Margarita (2001), «Mujeres que saben hablar... Género, identidad y participación en una organización campesino indígena», *Anuario de investigaciones 1*, San Salvador, Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades de la Universidad Dr. José Matías Delgado y en <http://www.unam.mx/rer/ZARATE.html>.

7. DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE CHIAPAS, MÉXICO

MARTHA MORENO *

La participación en los diferentes espacios sociales y políticos ha empezado a ser ya una realidad en la vida de muchas mujeres indígenas, especialmente, al interior de sus comunidades. «Decir su palabra», «abrir su pensamiento», «luchar parejo (con los hombres)» son frases que se escuchan cada vez más. Este nuevo impulso ha estado vinculado al uso que las mujeres indígenas le han dado al discurso de los «Derechos Humanos» (DD HH) y que en su particular contexto ha tenido como fundamento la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas.

En este artículo quisiera centrar la atención sobre los «Derechos Humanos» de mujeres tzeltales y tojolabales de la Cañada de Altamirano de la Selva Lacandona en Chiapas. Sin embargo, no pretendo hacer un análisis sobre los Derechos Humanos que las mujeres indígenas tienen o sobre los que deberían reivindicar, sino que me interesa tratar sobre dos situaciones que me parecen complementarias; por un lado, presentar algunas de las dificultades que los «difusores» de los Derechos Humanos hemos tenido —personalmente trabajo en CHILTAK, A. C. una ONG dedicada, entre otros proyectos, a la formación sobre Derechos Humanos con población indígena¹— al intentar traducir las categorías y los conceptos occi-

* CHILTAK, A. C.

¹ CHILTAK, A. C. (en lengua tzotzil significa «compañeros») se crea en 1986 con la finalidad de brindar asesoría jurídica a campesinos e indígenas, a fortalecer sus procesos organizativos y a formar abogados populares en el marco de una fuerte represión por parte del general Absalón Castellanos, gobernador del Estado. A principios de 1990 amplía su campo de acción dando asesoría y gestión a proyectos de desarrollo rural, salud, comunicación y participación ciudadana para paula-

dentales de los Derechos Humanos a culturas no occidentales; y por otro lado, mostrar la particular visión de estas mujeres sobre los Derechos Humanos: lo que me han dicho que entienden y la manera en que los utilizan.

DERECHOS HUMANOS EN CHIAPAS

En Chiapas, la difusión del discurso de los Derechos Humanos tiene su inicio a finales de la década de los años setenta. En la década siguiente es cuando tiene su mayor impulso, pero se generaliza a partir de la década de los años noventa. Este proceso ha estado a cargo de organizaciones no gubernamentales junto con la Iglesia católica (especialmente la Diócesis de San Cristóbal y de Tapachula), de algunas iglesias evangélicas y posteriormente de organizaciones no gubernamentales.

Generalmente fue a través de talleres y cursos comunitarios que los indígenas tuvieron su primer acercamiento a «los Derechos Humanos», aunque, en la mayoría de los casos, estos talleres no tenían como objetivo primordial la difusión de éstos, sino que estaban centrados en aspectos legales, agrarios y organizativos². Es en la década de 1990 cuando se puede decir que se inicia una formación de «defensores populares de los Derechos Humanos» donde también se incluye a las mujeres. Esta centralidad —de los DD HH— está marcada no sólo por el contexto social y político que se vivía en el Estado, sino también (y esto es muy importante para las ONG) por los lineamientos provenientes de la cooperación internacional³.

tinamente ir integrando la promoción, difusión y defensa de los Derechos Humanos de los pueblos indios, tanto para hombres como para mujeres. En la actualidad se ha incorporado la defensa de los derechos sexuales y reproductivos.

² Estos talleres eran eminentemente masculinos. Esto se debía a que, por un lado, se consideraba que los temas que ahí se abordaban eran únicamente de interés para los varones, y por otro, a la «costumbre» de la no participación femenina en espacios públicos.

³ A partir de 1990 todos los proyectos debían tener como eje vertebrador el respeto y defensa de los Derechos Humanos. En muchas ONG —como fue el caso

En la actualidad, el proceso de incorporación del discurso de los Derechos Humanos es una realidad en casi toda la población indígena. Como señala García (1998) «la lucha por la defensa de los derechos humanos se ha convertido en eje de convergencia de viejos y nuevos movimientos sociales» (cfr. Leyva y Speed, 2001: 86). En el caso de las mujeres tzeltales y tojolabales, la capacitación en los talleres, la interacción con otras organizaciones de mujeres y el mayor conocimiento de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas ha significado no sólo la apropiación de este discurso sino su reinterpretación aunque con fines más «domésticos» —pero no por ello menos relevantes— como se verá más adelante.

DIFICULTADES EN LA DIFUSIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS: UNA EXPERIENCIA PERSONAL

Para que la noción de Derechos Humanos resulte comprensible para la población indígena ha sido necesario un complicado proceso de traducción, interpretación y adaptación, no sólo por parte de los indígenas, sino de todas aquellas personas involucradas en la difusión de los mismos. Si bien es cierto que parte del problema de la traducción ha girado en torno al origen mismo de los Derechos Humanos: ¿Qué ocurre cuando los principios de los Derechos Humanos unidos a la cultura moderna son tan diferentes de los conceptos, vocabulario y categorías del pensamiento de culturas no occidentales? y ¿cuáles son las formas en que estos conceptos pueden ser «traducidos» de manera que su contenido sea accesible a grupos culturales concretos?, sin olvidar otra parte muy importante que está vinculada al desconocimiento de las lenguas mayas por parte de los difusores⁴. El siguiente testimonio muestra la síntesis de estas dos problemáticas.

de CHILTAK— esto supuso la creación de un área específica para trabajar los Derechos Humanos.

⁴ Un brillante análisis de los problemas de la traducción se encuentra en Pitarich (2001).

En 1995 estuve a cargo de una serie de talleres sobre Derechos Humanos dirigidos a mujeres indígenas de diferentes comunidades de la Cañada de Altamirano. Recuerdo mi preocupación por encontrar una manera más o menos didáctica de explicar qué eran los Derechos Humanos y sus características de universalidad, inalienabilidad, intransferibilidad, etc. El reto no era pequeño, primero porque el taller estaba formado por mujeres indígenas de varios grupos lingüísticos (tzeltal, tojolabal y alguna tzotzil) donde la mayoría eran analfabetas y monolingües. Segundo, yo no era hablante de ninguna de sus lenguas, por lo que mis palabras eran traducidas por alguna mujer de cada grupo lingüístico. Tercero, ciertos conceptos relevantes para mi explicación no tenían una traducción literal. Por ejemplo, la palabra «inalienabilidad» era traducida por la frase *que nadie robe el respeto del corazón*. Y el cuarto, radicaba en una diferencia conceptual muy relevante: ¿Cómo explicar que tenían una serie de «derechos» por el simple hecho de «ser personas», sabiendo que el concepto de persona en culturas indígenas es diferente al concepto de persona occidental?⁵.

Lo que hice fue utilizar el mismo ejemplo que una vez me había puesto un pastor protestante para explicarme «la salvación». El ejemplo consiste en que la salvación era como un regalo que Cristo me había dado desde mi nacimiento hasta mi muerte. No importaba si yo era buena persona, tampoco importaba si yo creía o no en él, lo que importaba es que tenía una salvación para mi beneficio

⁵ En el pensamiento indígena la persona es un *Ser* disperso, «una reunión de fragmentos heterogéneos, una heteróclita conjunción de seres, lugares y tiempos» (Pitarch, 1996). Está conformada por distintas entidades anímicas y un cuerpo que a su vez se articula con otros mundos: mundos animales, materiales, sobrenaturales. En contraposición el ser humano occidental es un ser dual (cuerpo y alma predeterminados desde el nacimiento) dotado de libre albedrío y autonomía. La condición moral de una persona así como la corrección ética está vinculada al control y el dominio del deseo. La voluntad, la responsabilidad y la motivación son importantes estados internos del ser. En la tradición indígena la corrección ética se vincula con la ejecución de actos morales que no tienen que ver con la interioridad, por el contrario, son actos estrictamente sociales manifiestos en la estilización y el riguroso control de la expresión personal: los movimientos corporales y la economía de los gestos; el arreglo personal y la indumentaria; y el lenguaje. Como señala Viveiros de Castro, «es el cuerpo el que diferencia a los indígenas de otros seres, no las almas» (1998: 479).

personal. Siguiendo la misma lógica hice una cajita de cartón que parecía un regalo. Dentro de la caja había fichas con dibujos y muchos colores representando las características de los Derechos Humanos. Con este material me dispuse a explicarle que los Derechos Humanos eran como ese «regalo». Que ese regalo «de sus derechos» lo habían tenido desde su nacimiento aunque ellas no lo supieran, y que ahora que ya lo sabían podían usarlos en su beneficio, pues los tendrían siempre sólo por el hecho de ser personas y nadie les podía quitar esos derechos. Al finalizar el taller pregunté si todo estaba entendido, parecía que sí, así que me sentí satisfecha. Durante la cena se me acercó una mujer y me estuvo hablando sobre lo bueno de esos «derechos», de repente se quedó muy pensativa y me preguntó: «¿Entonces soy persona?», un poco sorprendida le contesté que sí. Le pregunté que si no lo sabía y me respondió que no. Al día siguiente antes de regresar a la ciudad se me acercó otra joven y me pidió otra cajita «es para que mi hermanita tenga su derecho». Sólo me reí y le di la caja dándole cuenta de que las interpretaciones sobre mi explicación habían sido muy diversas.

Pero sobre lo que sí continué reflexionando fue sobre la pregunta de aquella mujer. ¿Acaso las mujeres indígenas no compartían la misma noción de persona que los hombres? ¿Por qué ellos sí se sentían (y se sabían) personas y ellas no? La respuesta la fui encontrando en posteriores talleres y conversaciones con algunas mujeres. La clave estaba en la noción de respeto. Entre los indígenas, el ser acreedor de respeto tiene una relación directa con la posibilidad de alcanzar la condición de ser humano. Sólo cuando una persona cumple con sus responsabilidades sociales será acreedora de respeto, es decir, de derechos (Pitarch, 2001). Por ejemplo, un niño recién nacido o incluso nonato no es acreedor del mismo respeto (ni de los mismos derechos) que un adulto. Las razones nos las dice Clara, una partera tzeltal: «De niño hasta que ya camina mira algo ya, todo lo ve ya y hay lo piensa. Pero más tiene que ir avanzando su pensamiento hasta que esté cabal. Ya hace sus tareas (trabajos socialmente asignados) poquitas aunque sea, pero ya los hace. Ahí decimos que ya tiene su derecho. Si está en la panza de su mamá no tiene, todavía no es persona pues». El pensar «cabalmente» está re-

lacionado también con el desarrollo del cuerpo y con el correcto cumplimiento de las obligaciones⁶.

En el caso de muchas mujeres, las múltiples experiencias de discriminación y maltrato de las que son objeto a lo largo de su vida, son percibidas como una expresión de total falta de respeto: «De por sí no hay respeto para la mujer, desde chiquita la maltrata el padre, de casada su marido y de ancianita sus hijos... Es muy triste nuestra vida, hay veces que nos sentimos peor que chuchos (perros), el hombre nos jalonea y nos anda corretiando (persiguiendo) con el machete, al chucho hasta se preocupa de buscar su comidita». Esta falta de respeto es la que, por así decirlo, les niega humanidad haciendo que muchas de ellas sientan «como si no lo fueran», aún a pesar de cumplir con sus obligaciones, de tener un cuerpo desarrollado y de compartir culturalmente la misma noción de persona que los hombres.

DE LOS DERECHOS HUMANOS A LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

Estas experiencias vitales, muchas de ellas relacionadas con la violencia de género, son las que han hecho que algunas mujeres indígenas hayan reinterpretedado el discurso de los Derechos Humanos de una manera muy particular.

En primer lugar, han homologado el término Derechos Humanos por el de Derechos de las Mujeres. Lo interesante es que la razón de este desplazamiento no es una reivindicación feminista pues la mayoría de ellas desconocían este planteamiento⁷. La razón

⁶ Hay que recordar que el cuerpo indígena no sólo es materia sino que es el escenario necesario para el desarrollo moral de la persona.

⁷ El feminismo hace una crítica al androcentrismo de los DD HH al visibilizar la exclusión de las mujeres —de sus necesidades, de sus experiencias de vida y de su circunstancia específica— en el nacimiento de los Derechos Humanos. El concepto de humanidad que fundamenta los DD HH, nos dice Marcela Lagarde (1997), encubre ideológicamente la dominación al pretender la confluencia abarcadora de todos y todas. Al homologar a la humanidad con el hombre, se subsume en el sujeto histórico (patriarcal, genérico, clasista, étnico, racista, religioso, etario, político) a

me la explica una líder zoque: «mira, por lo que dicen, sólo se puede denunciar una violación a los derechos humanos si es cometida por las autoridades, el ejército, los funcionarios, los que están en la política mientras hagan su trabajo público, pero eso no nos sirve a nosotros como mujeres porque la violación a nuestro derecho, el maltrato, la injusticia lo hacen nuestro marido, nuestro padre, nuestro hermano, por eso mejor hablamos de derechos de las mujeres, así sí puede haber castigo, así se dan cuenta que no pueden tratarnos como animales, así conseguimos mejor el respeto».

Este desplazamiento plantea la ruptura de la dicotomía público/privado constitutiva de los derechos humanos. La posibilidad de denunciar las violaciones en el espacio familiar no sólo «domestica» los derechos humanos sino que los hace aprehensibles y una herramienta potente para las mujeres: «El marido, los hijos, la mamá y el papá, no nos pueden maltratar, ni golpearlos, tampoco los policías, ni los soldados, ni ninguna otra persona».

En segundo lugar, estos «derechos de las mujeres» han encontrado un marco local que les ha posibilitado legitimar su puesta en escena: la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas.

Esta Ley consta de diez puntos donde se expresan las demandas de las mujeres en relación a los aspectos centrales de sus vidas. Están dirigidas tanto al Estado como a sus organizaciones y comunidades. Fue discutida y elaborada por las comandantas y dadas a conocer a

quienes están sometidos por el dominio, a quienes no son el sujeto y, en consecuencia, no son suficientemente humanos. Para Celia Amorós (1997) el origen de esta exclusión está en la incoherencia que fundamenta la idea de ciudadanía. Durante la Revolución Francesa —marco en el que se escribe la Declaración de los Derechos del Hombre— surge la idea de ciudadanía como el sujeto de derechos y no de privilegios rompiendo la categoría estamental pero no así la de género. Las abstracciones entre hombre y mujer continúan siendo válidas en tanto que la mujer es racionalizada con características naturales y el hombre con características artificiales, paradigma legitimador para los ilustrados. Así la ciudadanía resulta restrictiva y sustitutoria (Benhabib *et al.*, 1995) para las mujeres y es hasta el sufragismo que las mujeres logran hacer una interpelación a la incoherencia de una abstracción en términos universales —ciudadanía— que se aplica en términos particulares. En consecuencia, se hace necesario acuñar (y politizar) un término que enfatice la humanidad de las mujeres y sus derechos: Derechos Humanos de las Mujeres (Bunch, 1995).

toda la población zapatista⁸. Son demandas que reivindican para las mujeres la participación política y en los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica, el derecho a decidir cuántos hijos tener y cuidar, el derecho a un salario justo, el derecho a elegir con quién casarse, a buenos servicios de salud y de educación, entre otros.

Aunque esta Ley⁹ no es conocida en detalle por todas las mujeres indígenas, ésta ha tenido una importancia simbólica que no sólo ha afectado a las mujeres zapatistas, sino también a mujeres indígenas integrantes de organizaciones campesinas, políticas, productivas o de consumo. En cierto sentido, ha generado un «clima cultural» nos dice Aída Hernández (citando a Karl-Werner Brand, 1992) en tanto que permite desnaturalizar la desigualdad de las mujeres. Es decir, la Ley de Mujeres Zapatistas es la expresión de la configuración específica de concepciones del mundo en un periodo dado que «genera una sensibilidad específica para unos u otros problemas, estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable» (2004).

Para las mujeres indígenas la Ley ha sido útil en la medida en que les ha permitido, primero que nada, exigir cambios en el sistema de relaciones de género y el quiebre del consenso previo en las maneras en que se ejercía la autoridad masculina en las localidades indígenas: «Queremos nuevo en la costumbre» dicen, y, en segundo lugar, como ya mencionaba anteriormente, para apropiarse el discurso de los derechos humanos. De alguna manera, han hecho una doble maniobra, por un lado, se han cuidado de no ser acusadas de

⁸ Su aparición (1993) se le ha llamado la «revolución interna» de las mujeres dentro del zapatismo puesto que cuestionaba las relaciones «tradicionales» de dominación de los hombres sobre las mujeres. El subcomandante Marcos cuenta que muchos hombres no estaban de acuerdo con esta Ley pero se tranquilizaban pensando que su mujer no la conocería pues no hablaba español, a lo que él reponía: «pues te chingaste porque se va a traducir a todas las lenguas». Además es una Ley que no tiene parangón en otros movimientos «revolucionarios» o guerrilleros de América Latina con participación femenina.

⁹ Existen dos versiones de dicha Ley Revolucionaria: la primera que es la que ya se ha mencionado y la segunda, que se publicó en 1996 y que consta de 31 artículos. Para un análisis comparativo entre estas dos leyes véase, Inés Castro (1998).

«contaminar su cultura» al exportar ideas de fuera (derechos humanos) y al mismo tiempo le han dado legitimidad al uso de éstos, al situarlo en el marco de una producción propia del grupo (la ley zapatista).

La consecuencia práctica de esto nos dice Hernández (2004) puede verse por ejemplo, en la manera en que actualmente las autoridades autónomas zapatistas están resolviendo los conflictos. Si bien continúan reproduciendo el discurso hegemónico asumiéndose como portadores de «tradiciones milenarias» y «costumbres ancestrales» para reivindicar mediante este discurso nuevas formas de resolución de conflictos, a su vez, retoman elementos del derecho nacional e internacional y reinventan nuevas tradiciones en las que las mujeres tienen una participación más activa en la vida comunitaria:

A nosotros, cuando nos llegaban los casos de violencia doméstica manejábamos tanto el código penal, el civil y entonces ahí se les daba lectura, como es que lo pide pues la ley nacional y ya se comparaba a nuestra ley indígena revolucionaria y era entonces para darles a entender cómo actúa el gobierno con nosotros, que les leíamos el código penal, y luego les decíamos que no se les iba a aplicar porque la ley del gobierno casi está hecha más en contra de las mujeres que a favor. Entonces ahí les aclarábamos, a través de la ley revolucionaria principalmente, que ahí hablaba de los derechos de la mujer y entonces a través de esos derechos de la mujer ya se les ampliaba pues su conocimiento, se les enseñaba cómo es que tanto tiene derecho el hombre como la mujer¹⁰.

DE IMÁGENES Y APROPIACIONES

En el marco de estos cambios, otro de los aspectos que es interesante mirar son las imágenes y el discurso sobre los Derechos Humanos que la población indígena se ha ido formado durante este proceso. Específicamente exploraré las imágenes de las mujeres

¹⁰ Entrevista a Aureliano López realizada por R. Aída Hernández (2004), 8 de mayo de 1999.

indígenas haciendo una separación entre mujeres indígenas no organizadas y mujeres indígenas organizadas, con la finalidad de evitar falsas generalizaciones.

Me refiero a mujeres indígenas no organizadas, como aquellas que no pertenecen a ninguna organización civil —cooperativa, grupo de mujeres, colectivo— que no militan en ningún partido político, ni tampoco son parte de un movimiento más amplio. Son mujeres que han permanecido en el espacio doméstico y familiar siguiendo con las costumbres marcadas para cada género. Sin embargo, tienen su propia interpretación de lo que son los Derechos Humanos. Hace unos dos años platicando con tres mujeres en una comunidad cercana con la frontera con Guatemala, me contaba una de ellas que hacía unos días un grupo de soldados había entrado a la comunidad vecina: «No dejaron nada en pie, registraron todas las casas, destrozaron los corrales, por eso estamos esperando a “los derechos humanos” para que levanten el acta». La otra expresó su desconfianza: «Esto no se va a resolver, “esos derechos humanos” que vienen son los del gobierno, todos son igual de corruptos, los buenos “derechos humanos” son los de la parroquia pero a esos no los llamaron». La conversación seguía: «Desde que llegaron los derechos humanos a las comunidades hay mucho peligro —comentó otra mujer—, los jóvenes que entran a trabajar ahí (se refiere a los centros de Derechos Humanos) son perseguidos y a veces los matan. Al hijo de mi comadre hasta lo balacearon (dispararon) su pie». A lo que la segunda repuso: «Es que aquí hay mucha mugre, nada más se rasca un poquito y sale involucrado hasta el presidente municipal, por eso no quieren que se trabaje con los derechos humanos, pero ay’ donde se ve, creo es mejor eso que nada».

Para estas mujeres los Derechos Humanos son una suerte de seres o lugares, algunos peligrosos, otros «extranjeros» y otros más cercanos. Lo que prima en la mediación entre estas mujeres y los derechos humanos no es la estrategia política como se puede apreciar, sino la relación. Es decir, la personificación de los derechos humanos permite la aproximación o la lejanía de estas mujeres con lo que ellas entienden que son los derechos humanos. Esta relación es otra forma de apropiación del discurso de los Derechos Humanos, pero más sutil, pues a través de ella intentan mejorar su situación cotidiana.

Por otro lado, están las mujeres indígenas que pertenecen desde hace tiempo a organizaciones sociales y que ahora son zapatistas, o aquellas que en los últimos diez años han sido formadas en cursos, talleres y foros sobre diversos temas (incluido el de los Derechos Humanos). Para ellas «los derechos» es todo aquello que la «tradicción» les ha negado: «derecho es cuando se invita a una reunión y no nos dan permiso, tengo derecho de pedir que me den permiso de ir»; «Es un derecho poder dejar a los niños con el marido un momentito»; «Que los compañeros nos tomen en cuenta para mejorar la comunidad»; «Antes, el derecho al matrimonio sólo lo tenían los padres, ahora las hijas pueden decir si quieren o no casarse»; «Derecho es tener un apoyo como mujeres cuando vamos a dar quejas con las autoridades (de) que alguien nos maltrata»; «Es ir a la escuela para podernos defender».

Pero a su vez, «los derechos» se han transformado en una palabra casi mágica con poder *performativo*: ha servido tanto para proteger como para dar fuerza. Mediante su invocación las mujeres van tomando decisiones sobre su propia vida como: decidir con quién casarse, cuántos hijos tener, negociar el cuidado de los hijos y el «apoyo» en alguna tarea doméstica. En el espacio público, ya no sólo participan en marchas, sino también hacen oír su voz en debates de interés nacional como aquel sobre la autonomía de los pueblos indios. Al interior de sus comunidades están en los espacios de decisión donde intervienen para cambiar normas o acuerdos comunitarios que las afectan. Recuerdo una anécdota que me contó un grupo de mujeres tzeltales a quienes estábamos capacitando como defensoras populares:

Compañera [refiriéndose a mí] el otro día se hizo la asamblea de la comunidad donde lo aprobaron las normas que vamos a tener, pero puro desmadres fue. Es que pusieron sólo 50 pesos [3,50 euros] la multa del trago [alcohol]. Las que estábamos allí coraje nos dio, es poco dinero, rápido lo consigue el bolito [borracho], lo paga su castigo y sigue gastando el dinero de su familia, sigue pegando a su mujer. Por eso lo tomamos el acuerdo en que nos íbamos a apoyar [entre las mismas mujeres] para subir la multa a 500 pesos [40 euros], entonces me levanté [Carmela] y les dije: «compañeros voy a hablar porque es mi derecho, pensamos que no queremos esa multa, está muy poco, queremos 500 pesos y castigo de cárcel». Los hom-

bres se encabronaron, algunos nos burlaron, uno otro sentado en el rincón dijo: «esa es sólo tu palabra, no veo nadie que te apoye», y rapidito se levantaron todas las mujeres apoyando mi palabra. Los hombres quedaron callados y nuestra multa se aceptó.

La enunciación de su «derecho», apunta Margara Millán (1996), sirve a las mujeres para posicionarse frente a sus maridos, a sus familiares, a la comunidad entera para visibilizarse como seres humanos que merecen respeto, que merecen «ser tomadas en cuenta», y a su vez, para que se les reconozca como personas de capacidades y posibilidades iguales. Se apoderan de la palabra para exigir el cambio, pues como señala Celia Amorós (1997): «El lenguaje de la resignificación es la mediación que les da la posibilidad de erigirse como sujetos políticos»¹¹. Se convierten así en innovadoras, en transformadoras sociales. Aún cuando no exista una autorización previa y aún cuando no hay una convención clara sobre la forma de hacerlo.

REFLEXIONES FINALES

Los acelerados procesos de globalización de las últimas décadas han propiciado el surgimiento y la difusión de discursos globales que gozan de amplia aceptación en todo el mundo. Los Derechos Humanos son un ejemplo paradigmático de este tipo de discursos en tanto que contienen una gramática moral (Honneth, 1996, cfr. Leyva y Speed) universalmente aceptada por los gobiernos del mundo y sus instituciones, por los pueblos y por los organismos no gubernamentales (Leyva y Speed, 2001: 83).

La efectividad de este discurso se debe no tanto al éxito en su traducción y difusión —como ha señalado Pitarch (2001) la noción de los derechos humanos recorre un laberíntico proceso de interpretación, traducción y adaptación que frecuentemente acaba por

¹¹ Amorós lo menciona en referencia a la construcción del sujeto político mujer con la Revolución Francesa, especialmente durante el sufragismo, pero es perfectamente aplicable a las mujeres indígenas.

volver irreconocibles a los planteamientos iniciales— sino por su maleabilidad, es decir, porque es reinterpretado y empleado como herramienta política por los diferentes actores dependiendo de sus objetivos y estrategias.

En Chiapas cada organización utiliza y difunde los derechos humanos que políticamente les son convenientes. De tal suerte que el carácter global se fracciona generando lo que Leyva y Speed (2001) llaman «efecto prísmico»: una descomposición en múltiples discursos. Discursos localmente significados y políticamente contextualizados que, en no pocos casos, contradicen los principios de los Derechos Humanos.

Es en el campo de esta multiplicidad discursiva, donde no pocas mujeres indígenas zapatistas están interactuando con el discurso de los Derechos Humanos desde la desterritorialización, en los términos en que Virginia Maquieira (2006) propone «como un desplazamiento material y simbólico que crea condiciones de posibilidad para transgredir las representaciones y actividades asignadas por los sistemas de género, desestabilizando su fijeza en espacios determinados»¹². Las mujeres no sólo usan estratégicamente el discurso de los derechos humanos sino que tratan de «domesticar» las categorías europeas para hacerlas culturalmente más próximas. Esta maniobra es relevante pues marca una diferencia en la manera en que los hombres indígenas retoman el discurso de los Derechos Humanos. En su artículo, Pitarch (2001) señala que «es raro que los grupos indígenas se interesen por convertir los derechos humanos en algo que resulte culturalmente próximo y coherente, (...) los principios de los derechos humanos no parecen jugar ningún papel en las relaciones sociales *entre* indígenas», sin embargo, lo que hacen las mujeres es exactamente eso, mediar sus relaciones sociales a través de los Derechos Humanos. Como parte de esa «domesticación» —y siguiendo el argumento de Pitarch— ellas intentan juntar dos esferas que operan con distinta lógica: la reciprocidad y las obligaciones sociales con la de los derechos humanos: Intentan unir la idea de «derecho»/«res-

¹² El término desterritorialización proviene de García Canclini (1989) pero Maquieira lo retoma de Cucó (2004) sólo que articulándolo desde la teoría feminista para enfatizar los sistemas de desigualdad de género.

peto inalienable» con la de «respeto»/«derecho merecido» como resultado de una etiqueta y comportamiento social adecuado. Por un lado, no olvidan sus obligaciones sociales, pero a su vez, creen que hay costumbres que deben cambiar; por otro lado, afirman «tener derechos» al reconocer su valor «por ser personas».

Al desterritorializar el discurso de los derechos humanos estas mujeres indígenas forman parte del proceso dialógico encaminado a reconstruir discursos globales que se realizan en base a conocimientos locales en el marco de conflictos particulares (Leyva y Speed, 2001). Es en este mismo sentido que esta traductora tojolabal nos dice: «aunque nuestra costumbre es diferente, esos “derechos” son buena palabra, queremos seguirlos oyendo para que entren bien en nuestra cabeza y nuestro corazón, y en la de todos los mundos, para que así haya dignidad y respeto, porque las mujeres queremos nuevo en la costumbre y con la ayuda de los derechos lo vamos a lograr»¹³.

CONSTRUYENDO «OTRAS» IDENTIDADES ÉTNICAS Y DE GÉNERO: CAMINANDO HACIA LA CIUDADANÍA

En este marco, las mujeres indígenas se desidentifican (Amorós, 1997) en tanto que desarrollan su capacidad crítica e intentan transformar los significados construidos para los géneros, pero a su vez se identifican dentro de su misma cultura. Están construyendo su propio espacio de enunciación. Están construyendo nuevas identidades desde la dialéctica entre la cultura, la tradición y el cambio. Para Aída Hernández este proceso es muy potente pues «cuando estás en los márgenes, cuando tu historia ha marcado el lugar desde el que hablas, cuando el racismo o la explotación económica han marcado tu identidad, no puedes dejar la historia a un lado (no puedes dejar tu cultura) y hablar “desde ninguna parte”»¹⁴.

Así, las mujeres están repensando la tradición, porque en ella se estructuran gran parte de los mecanismos que las colocan en la posición

¹³ Entrevista personal DH8: 4/99.

¹⁴ Entrevista realizada por Lydia Rodríguez. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 29, abril de 2003.

de subordinación del género. Pero a su vez se están definiendo como sujeto colectivo dentro de la comunidad. Están exigiendo el reconocimiento social a su trabajo cultural, un mayor control sobre el uso y la interpretación de su cultura, todo con la finalidad de construir consensos más fuertes y más justos hacia adentro. Al exterior, exigen el reconocimiento y el respeto a su identidad cultural como grupo indígena.

A través de su participación en espacios tradicionalmente restringidos, a través de la resignificación de los discursos, de la adquisición de nuevos aprendizajes y la creación de nuevos espacios de socialización, las mujeres indígenas se están erigiendo como sujeto político que, aunque aún es incipiente, ya cuenta con agenda y reivindicaciones propias. La emergencia de nuevas formas de ser mujer indígena es innegable, así como lo es su lucha hacia una nueva ciudadanía.

Si el zapatismo como movimiento político y social indígena se coloca de cara al cambio, redefiniendo los sentidos de la política y la modernidad en un sentido inclusivo, son las mujeres indígenas zapatistas las que con toda agudeza están problematizando los contenidos últimos de la modernidad, la tradición y la democracia (Millán, 1996).

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, C. (1997), *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Colección Feminismos, Madrid, Cátedra.
- Belausteguigoitia, M. (2002), «The Right to Rest», *Development*, vol. 45, núm. 5.
- Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D. y Fraser, N. (1995), *Feminist Contentions*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Bunch, C. (1995), «Transforming Human Rights from a Feminist Perspective», en J. Peters y A. Wolpe (eds.), *Women's Rights, Human Rights*, Nueva York, Routledge.
- Carlsen, L. (1999), «Las mujeres indígenas en el movimiento social», *Chiapas*, núm. 8, México. D.F., Ediciones Era.
- Castro, I. (1998), «Mujeres zapatistas: en busca de la ciudadanía», *Anales*, núm. 1, Göteborg, Instituto Iberoamericano Universidad de Göteborg.
- Cucó, J. (2004), *Antropología urbana*, Barcelona, Ariel.
- García, M. C. (1998), «Las organizaciones no gubernamentales en Chiapas: alcances y límites de su actuación política», *Anuario 1997*, UNICACH y Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

- García Canclini, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Garza, A. (2002), *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chanalbé*, México, UNAM. IEI. UNACH.
- Hernández, A. (1993), «Derecho indígena y derechos de las mujeres: algunas reflexiones teóricas en torno a la violencia doméstica», *Cuadernos de la Gaceta*, núm. 1 (1).
- (2000), «Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?», *Memoria*, núm. 132.
- (2004), «El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia», en Martha Torres (coord.), *Violencia contra las mujeres en contextos rurales y urbanos*, México, El Colegio de México. Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.
- Jaidopulu, M. (2000), «Las mujeres indígenas como sujetos políticos», *Chiapas*, núm. 9, México. D.F., Ediciones Era.
- Lagarde, M. (1997), *Caminando hacia la igualdad real*, Costa Rica, ILANUD, UNIFEM.
- Leyva, X. y Speed, S. (2001), «Los derechos humanos en Chiapas: del discurso globalizado a la gramática moral», en Pedro Pitarch y Julián López (eds.), *Los Derechos Humanos en tierras mayas. Políticas, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Maquieira, V. (2006) (ed.), *Mujeres, globalización y Derechos Humanos*. Colección Feminismo, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Millán, M. (1996), «Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas», *Chiapas*, núm. 3, México. D.F., Ediciones Era.
- Pitarch, P. (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2001), «El laberinto de la traducción: la declaración universal de los Derechos Humanos en Tzeltal», en Pedro Pitarch y Julián López (eds.), *Los Derechos Humanos en tierras mayas. Políticas, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Rodríguez, L. (2003), «Aída Hernández: Una nueva imagen de la antropología de género», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 29.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998), «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, pp. 469-488.
- Vuorisalo-Tiitinen, S. (2006), «El abrir los ojos: los derechos de las mujeres en el discurso zapatista», *Mujeres latinoamericanas en movimiento*, Serie Haina V.

8. PUDOR Y PODER. MIRADAS INDIAS VISTAS POR OJOS OCCIDENTALES

MARÍA GARCÍA ALONSO *

El ojo que oyes que dicen, no es solamente uno. Hay ojo de borracho; hay ojo de cristiano no más, como nosotros, hay ojo de perro, hay ojo de pavo, hay ojo de gallo, hay ojo de la tierra, hay ojo del sol, hay ojo de la playa. Y hay ojo del espejo; el ojo seco que oyes, es el gran ojo del espejo. Porque el mismo con su figura se ve y se refleja, entonces le dicen que se nombra ojo seco. También cuando hay nube en su vista de una persona, te hace ojo y revienta el niño [Daniel Akeh, citado por Manuel Gutiérrez Estévez].

El libro *Crónica de los indios guayaquis* de Pierre Clastres comienza con la descripción de un parto en Arroyo Moroti, al este de Paraguay. Un pequeño ser, casi insignificante, reproduce la historia entera de los *aché gatú*, y con sus débiles uñitas de armadillo escarba un túnel que le permita salir de su madre. Igual lo habían hecho sus padres y los padres de sus padres y así hasta el principio de los tiempos en los que el vientre de la tierra estaba preñado y oscuro y un río de agua hermosa les facilitó la tarea.

El *kromi chäpirä*, «el niño pequeño con los ojos inyectados de sangre», debía ser protegido de *los-que-no-se-ven*. En silencio, todos disimulan. De los labios de la parturienta no ha salido ni un quejido. Es probable que su amor por la criatura sea más fuerte que el sufrimiento de su cuerpo, o que para facilitar la apertura extrema de su útero deba cerrar fuertemente su boca o, quizás, como ha explicado tanta literatura con pretensión obstétrica, las mujeres indias no notan apenas dolores en el parto... Los seres poderosos que pueblan la noche sienten el desequilibrio del mundo: hay un ser humano más sobre la tierra. Están atentos a cualquier desviación de las

* Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

costumbres y atisban los susurros. Espían la alegría y el llanto: son indicios de que hay carnaza cerca.

El niño, oculto, sobrevive; también lo hará su madre. Ahora es el padre del pequeño el que se enfrenta a su cuota de peligro. Desde el momento en que comenzó el nacimiento ha tenido que huir del lugar donde se encuentra la parturienta. Sólo posar sus ojos sobre ella atraerá su ruina; no es siquiera preciso que la mujer le busque con la mirada. La visión de cualquier retazo de piel, cualquier rastro de su cuerpo, le convertirá en *pane*. La caza se alejará de él y pronto su familia no conseguirá alimentos. La marca de su desgracia supondría su muerte social e incluso física. Por ello, hasta que su esposa no esté purificada siempre le dará la espalda y dormirá en casa de sus parientes.

Pero existe otra amenaza aún más inminente que se ha derramado sobre él, de un modo tan inevitable como la sangre de su mujer sobre la tierra. Su hijo le ha convertido en el centro del universo, en el punto de mira de la selva. Atraerá a los animales con su sola presencia. Será como el vórtice de un huracán de vida y muerte en el que podrá cazar o ser cazado. Es inútil huir a su destino. A sus flechas irán a entregarse los monos aulladores y los cerdos salvajes, aunque también le encontrará el poderoso jaguar. Tras su marcha nadie pregunta por él. Si le ven llegar por el sendero con los brazos cargados de carne sabrán que ha vencido; si no vuelve sabrán que ha sido devorado.

Las páginas espléndidas de *Clastres* se encuentran llenas de ojos. Ojos que intentan no mirar, seres que no deben ser vistos, afectuosas miradas de cariño. Los ojos de la mujer púérpera y del niño que debe transformarse en hombre, inyectados en sangre por haber comido carne de mono; rostros femeninos ocultos por las palmas de las manos, que entonan la *salutación lacrimosa* de bienvenida entre largos sollozos y que «cuando expira el último hipido, las cabezas se levantan, las manos descubren no máscaras torturadas sino rostros apacibles y libres de lágrimas» (1986: 26). Las creencias guayaquis parecen reservar a la visión limitada un lugar relevante. Su infierno es una gran sabana donde la vista no tiene fronteras. La cortesía frente a los visitantes extranjeros pasa por fingir que no les vieron acercarse.

HACIA UN CATÁLOGO DE LA MIRADA

En el artículo titulado «Inutilitarismo», José Ortega y Gasset detectó un vacío en la reflexión contemporánea sobre el cuerpo y sus secretos.

Bajo el arco de las cejas, como tras de la boca del escenario —diría—, párpados, esclerótica, pupila, iris, integran una compañía de teatro, que representa maravillosamente el drama y la comedia de dentro. Es inconcebible que no se haya hecho aún —que yo sepa— el vocabulario de la mirada, que no se hayan clasificado los modos de ella. La mirada recta y la de través, la mirada prensil que llega al objeto y queda en él agarrada, y la mirada blanda que resbala sobre su forma sin prenderla, en un deslizamiento de caricia. La mirada que mira como más allá de lo que mira, y la otra, corta, que parece no llegar a su superficie. La mirada indiferente, la intensa, la vaga. La mirada voluptuosa, y la reflexiva, la clara y la turbia, etc., etc. He aquí otros tantos títulos de problemas antropológicos que es preciso elaborar uno a uno, minuciosamente. Se comprende que sea la mirada, de las porciones visibles del cuerpo, la más rica en poder expresivo. En el aparato ocular intervienen el mayor número de músculos pequeños y sumamente sensibles, que obedecen a las menores presiones del ser íntimo [1932: 61].

En este incompleto catálogo que Ortega apunta ¿habría sitio para las miradas indias? ¿Será la contemplación, en silencio absoluto, del recién nacido guayaquí «la mirada blanda que resbala sobre su forma sin prenderla, en un deslizamiento de caricia»? ¿Acaso la «mirada prensil que llega al objeto y queda en él agarrada» corresponde al contacto fugaz de la vista masculina con la piel de la niña que menstrua por vez primera, que deja inquieto el espíritu de éste de modo permanente, hasta que es apaciguado por el ritual? Los ojos humanos en el infierno ¿mirarán tal vez «como más allá de lo que miran»? ¿Qué momento del drama que se desarrolla bajo el arco de mis cejas de mujer española será comparable al de la madre guayaquí cuyo parto ha puesto en peligro mortal a los hombres que la han deseado? ¿Qué emociones actuarán en este teatro: la culpabilidad, la vergüenza, la preocupación, el dolor, la resignación, la angustia, el orgullo por su nuevo poder sobre la vida y la muerte o

quizás alguna que no aparezca en mi registro de sensaciones vividas, como el sabor de un fruto ignorado? Ni la filosofía, ni la antropología, ni siquiera el sentido común otorga con gusto herramientas para enfrentarse a esas miradas indias. Así, como *los-que-no-se-ven*, igualmente rapaces y discretos, espíemos los ruidos para buscar nuestra carnaza.

Alfredo López Austin afirma que los cronistas españoles agruparon bajo el término *mal de ojo* —que define como «la emanación personal de una fuerza que surge de forma involuntaria debido a un fuerte deseo, y que va a perjudicar al ser deseado» y que se manifiesta a través del sentido de la vista—, distintas aflicciones sufridas por los nahuas. «Molina, por ejemplo, integra en una sola entrada del *Vocabulario* el aojo y el hechizo. El segundo es muy distinto al primero, porque se considera un mal causado voluntariamente. El franciscano da como traducción tres palabras que no son necesariamente sinónimos: *tonatlicacoa* (*nite*), “dañar el *tonalli* [la “sombra”] de la gente”; *xoxa* (*nite*), que equivale a causar un mal que se localiza principalmente en las articulaciones (...); y *tlachibuúa* (*nite*), que es “hechizar”. No obstante la antigüedad del uso incorrecto del término, algunos indígenas se siguen resistiendo a él, y explican que cierto daño conocido como “mal de ojo” no es tal sino “calor encerrado” o “sangre irritada”» (1984: 296-297). Desconfiemos entonces: el lenguaje no puede ser un aliado.

En la clasificación de los sentidos de la tradición filosófica occidental, la acción externa al sujeto es reservada en exclusiva al tacto; la vista no puede generar una transformación de los objetos más allá de su órbita sino tan sólo incitar a la acción. Así pues, el término *mal de ojo* se generalizó en la literatura etnográfica para sintetizar cualquier manifestación visual que produjera alteraciones físicas en su entorno (en especial aquellas acompañadas de *patologías inexplicables*), independientemente de si había o no una voluntad expresa de hacerlo y si coincidía con alguna manifestación «sobrenatural» en los individuos. Se trata de un fenómeno de confusión sensorial. «La mirada de una mujer que esté menstruando puede ejercer el mismo efecto que el contacto de su mano», dirá Pitt-Rivers a propósito de la magia menstrual de las mujeres andaluzas. Si la visión se ha trastocado en tacto, el ojo que ve y el que es visto

muestran de pronto una contigüidad espacial: lo que toca es siempre tocado. El asunto no deja de complicarse a medida que nos sumergimos en él. Introduzcamos pues, nuevos elementos.

En 1935, Henry Wassen visitó a los indígenas chocó de la Amazonía colombiana con el fin de recopilar materiales que completaran la colección del Museo Etnográfico de Gotteburg. En el relato de su viaje habla de los rituales a los que deben someterse las indias wauna cuando tienen su primera menstruación. Escribirá lo siguiente:

Cuando la niña tiene que hacer sus necesidades sale del tambo utilizando una escalera especial, pasando por un camino que sólo ella conoce hasta llegar al río. Se cubre la cara para que nadie pueda verla. En el tambo se sienta sola bajo un mosquitero. No debe probar la sal ni la carne, excepto la de aves. Ante todo debe comer el pescado conocido como barbudo. Mientras tiene la menstruación se lava con una totuma de agua que le alcanza su madre. No debe rascarse la cabeza con las manos en esos días porque le saldrán heridas en ellas. Para aliviar la rasquiña debe de usar un pequeño palo. Cuando se interrumpe la menstruación debe caminar completamente desnuda alrededor del fuego tratando de acercarse lo más posible. Sin embargo, aún debe mantenerse alejada de la otra gente durante un tiempo. Finalmente debe correr una corta distancia fuera de la casa, más o menos tres veces. También deberá restregarse contra un perro a fin de pasar su dolencia al animal. Cuando ya casi ha acabado de menstruar debe moler un montón de maíz blanco en la piedra de amolar para endurecer nuevamente sus manos [1988: 23-24].

Clastres también fue testigo de una manifestación similar: «En contra de su natural discreción, ella se acercó a nosotros con aspecto preocupado, murmuró algo al oído de su marido y salió corriendo a esconderse en la selva. (...) Chachugi ha huido a la selva, que es lo que deben hacer aquellas cuya sangre corre por primera vez: huir de la mirada ajena, indicándoles así lo que les pasa. En este momento la chica esta *by-iä*, sin “naturaleza”, sin tranquilidad, se siente avergonzada y corre a esconderse». Con la mirada baja, la joven sólo murmura. Las ancianas de su familia extienden la noticia a gritos por la aldea. Los hombres que han sido sus amantes deberán ser purificados y conviene que se enteren lo antes posible. Hay mucho trabajo que hacer.

De nuevo en esta descripción, la vista en la adolescente debe ser ocultada, su presencia alejada y su conducta pautada meticulosamente. Pero ¿cuál será la naturaleza de su «vergüenza»?

LA SANGRE Y LA MIRADA

Las teorías psicológicas que circulaban sobre la menstruación femenina en el primer tercio del siglo XX apuntaban a que se trataba de un periodo de demencia transitoria, una fobia a la vida social que convertía a las mujeres en «verdaderas furias» independientemente de su origen étnico y de su clase social. Krafft Ebing, autor del libro *La psicopatía sexual*, comentaba que

En la mayoría de las mujeres, antes, durante o después del periodo menstrual se comprueba un crecimiento de la excitabilidad desde los puntos de vista nervioso y sentimental. Excitaciones de ordinario inactivas provocan entonces reacciones y hacen aparecer neurosis latentes (hemicrania, histeria, epilepsia). Una excitabilidad anómala del humor, llegando hasta los estados de cólera excesiva y hasta patológica, accesos de angustia, representaciones impulsivas, disestesias y anestias psíquicas con impulsión a reacciones hostiles frente a frente del mundo exterior, todos estos fenómenos constituyen un conjunto que no tiene nada que no sea corriente en semejante estado. La mujer llega a ser insoportable para su marido, con los domésticos, maltrata a sus hijos, aún cuando los ame; tiene cóleras violentas, necesita beber alcohol. Se las evita, se las teme, considerándolas de naturaleza vidriosa e irritables, verdaderas furias; lo que no obsta para que sean en los intervalos buenas esposas; madres excelentes y ornato de la sociedad en que vivan por su rango.

En algunos tratados médicos se encontraban referencias especiales a la menstruación en los llamados pueblos primitivos, surgidas a veces de reflexiones sobre las páginas de *La rama dorada* de Frazer o de los estudios entonces más modernos de Malinowski sobre la vida sexual de los salvajes, inspirados en la psicología freudiana. El problema se trataba desde varios aspectos diferentes.

Como toda mujer, la adolescente indígena parece pasar por un estado de inestabilidad psíquica. «En casi todos los pueblos salvajes

se encierra a las menstruantes en las cabañas de la sangre —escribirá Enrique Casas en los años treinta del pasado siglo—. Se las ata como a locas furiosas, se las tiene a media oscuridad o a oscuras por completo, se las pone a dieta, recomendándolas quietud y silencio. ¿No está todo ello recomendadísimo en el tratamiento de las enfermedades nerviosas?» (1989: 72). En definitiva, las terapias nativas diagnosticaban y trataban un idéntico trastorno psiquiátrico.

Por otro lado, la muchacha «primitiva» se esconde porque tiene miedo y tiene miedo porque ignora el proceso fisiológico que se ha desencadenado en su interior, a diferencia de la joven «moderna». Como uno de los movimientos más expresivos del miedo es llevar las manos a los ojos o cerrar éstos, aquí tendríamos, en opinión de Casas, la justificación de este gesto inconsciente que parece acompañar muchas de las descripciones del ritual.

Pero existe un importante factor que no aparece en estas explicaciones: el asunto de la «impureza». El horror que provoca la sangre menstrual impura es el principal argumento de Frazer para justificar el aislamiento de las menstruantes. Esta sangre puede destruir cosechas, trastocar el tiempo atmosférico, matar los rebaños. En la tradición musulmana, la primera menstruación es el comienzo del pecado; en la judeocristiana es una de sus marcas. El Concilio de Nicea prohibía la entrada en los templos a las mujeres en este estado. Los «salvajes» simplemente van un paso más allá.

El efecto general de estas leyes —dirá Frazer— es mantenerlas en suspensión, por así decirlo entre el cielo y la tierra. Ya sea envueltas en su hamaca o suspendidas lo más cerca posible del techo, como en Sudamérica, o elevadas sobre el suelo en una jaula oscura y estrecha como en Nueva Irlanda, puede considerárselas como apartadas del medio de hacer daño, puesto que, hallándose apartadas de la tierra y del sol, no pueden emponzoñar ninguna de estas grandes fuentes de vida con su mortífero contagio. En dos palabras: quedan convertidas en inocuas por estar “aisladas” hablando en términos de electricidad. Mas todas esas precauciones para aislar a las muchachas se toman tanto en consideración a su propia seguridad como por la seguridad de los demás, pues se piensa que ellas mismas sufrirían si fuesen negligentes con el régimen prescrito [1972: 682].

Por ejemplo sus manos, es decir, su tacto, resulta pernicioso, por lo que no pueden rascarse directamente con los dedos la cabeza, y así quedaría explicada la costumbre waunana de utilizar un rascador.

Según esta última versión, se las aparta porque contaminan, porque su cuerpo está sucio, porque mancha. Sus ojos entonces no se cerrarían por miedo sino por vergüenza. Ha aparecido la señal que la distinguía como un ser impuro, nocivo para la comunidad y, con el ánimo turbado, esconde la vista tras sus manos.

En estas transformaciones sutilísimas del espíritu humano, existen distintas *maneras de ver* estas miradas ocultadas de las mujeres indias y el proceso que las provoca. Muchos etnólogos han contado casi en exclusiva con informantes masculinos —debido sobre todo a la necesidad de evitar conflictos y malinterpretaciones de su conducta al abordar temas sobre la intimidad femenina—, y con el bagaje de su propia educación sentimental, heredera de los aspectos citados más arriba, para interpretar los fenómenos a los que asistían. Por ello algunas afirmaciones deben ser puestas bajo sospecha. Si los ojos de una mujer tienen el poder de dañar, la ocultación voluntaria de su mirada se produce principalmente para *no ver* y no *para que no la vean*. O para las dos cosas. Pero obviar la primera de ellas, sin introducir ningún comentario en la segunda, sitúa al lector del relato (quizás de tradición protestante, musulmana o católica mediterránea) en el terreno del pudor; hipótesis que, con la limitación de datos inevitable en una descripción etnográfica, puede inducirnos a asimilar los sentimientos de una indígena waunana con los de una joven andaluza.

La vergüenza es la esencia de la feminidad en Andalucía, según Pitt-Rivers. Se caracteriza por ser una cualidad moral, innata y hereditaria, que en la mujer se encuentra aliada al ideal de belleza y delicadeza. «La posición moral de la familia y su consideración dentro de la sociedad descansa sobre la vergüenza de la esposa» (1971: 144), porque es su continencia sexual la que da certeza a la paternidad de sus hijos. La sexualidad femenina nunca debe manifestarse públicamente. Es un asunto secreto que se negocia en la intimidad de los hogares, entre susurros. La menstruación, el periodo

en el que la mujer está *en celo*¹, es en sí vergonzosa porque arrastra a un primer plano de evidencia pulsiones que deben mantenerse sojuzgadas por la vida social. Ante testigos, el rostro de la mujer se convierte en el escaparate de su turbación: «El semblante típico de la vergüenza transmite un apocamiento ante el mundo: el ceño fruncido, los ojos caídos y la mirada hacia el suelo, la cabeza cuelga de forma característica hacia delante. La postura del cuerpo es encorvada, los hombros se hunden y se camina lentamente, arrastrando los pies. (...) Suele reflejar un doloroso intento de esconderse o desaparecer, de desvanecerse de la faz de la tierra, de hacerse invisible a fin de “salvar las apariencias”» (Morrison, 1997: 21). Para Freud era una característica femenina provocada por la necesidad de ocultar su «deficiencia genital». En un mundo en el que es imperativo controlar e higienizar los *sucios* fluidos corporales, la menstruación supone una eclosión de la *suciedad* imposible de dominar.

El incomodo que la palabra *vergüenza* produce en el lenguaje español de América ha generado la palabra *pena* para definir lo que parece un similar sentimiento, desplazando hasta el terroro del dolor, del castigo impuesto por la culpa social, lo que en España preserva la honra de sus mujeres.

La traducción de Clastres de la expresión *by-iä*, «sin “naturaleza”, sin tranquilidad», aplicada a la joven menstruante guayaquí supone un intento de interpretación bastante comprensiva de su mirada baja y su ocultamiento. Si la joven se siente avergonzada es porque se encuentra fuera de su lugar social, su sitio *natural*, y ha perdido el equilibrio, como una criatura entre dos mundos, aunque su vergüenza no se corresponda exactamente con lo que entendería por ello en Andalucía. Porque difícilmente se puede imaginar una afrenta mayor para una muchacha andaluza que pregonar a gritos que se encuentra menstruando con el objetivo legítimo de que toda la comunidad se entere.

Pero ¿qué habrá detrás de las manos que cubren el rostro de la niña waunana, sentada sola en el tambo bajo su mosquitero? Es di-

¹ «*En celo* es una expresión que se utiliza para designar la menstruación» (Pitt-Rivers, p. 230). Pitt-Rivers la utiliza en relación con los celos y la peligrosidad de la mujer celosa, pero no lo relaciona con el periodo de atracción sexual animal.

fácil llegar a comprenderlo sin escuchar su voz, sin entender su idioma, revisando sólo las huellas de su cultura que se han quedado prendidas en las palabras de otros investigadores. Por ello las páginas que siguen no son más que la elaboración de una pregunta que quizá algún día pueda encontrar su respuesta.

MIRANDO A UNA NIÑA SENTADA EN UN TAMBO

Aunque es arriesgado extrapolar creencias de un grupo humano a otro —y más si están alejadas en el tiempo y en el espacio—, es cierto que parece generalizada la creencia entre los indígenas americanos de que la menstruación produce un exceso de calor en el cuerpo². La naturaleza caliente o fría de los organismos no sólo se refiere en este contexto a estados térmicos, sino que nos habla de cualidades de valor simbólico que alteran la compleja red de equilibrios emocionales, físicos y sociales que constituyen la salud del individuo. La ruptura de la armonía corporal se expresa en aumento o disminución de calor y en una mala distribución del mismo por sus órganos. Por ejemplo, la persona excesivamente caliente es muy sensible a los ataques del frío, que pueden provocarle graves aflicciones.

Aunque existan procesos fisiológicos que exigen un aporte extraordinario de calor, como en el desarrollo del feto, su presencia provoca trastornos involuntarios, «irrita la sangre» a los seres más débiles de su entorno. Dentro de la división de las dolencias nahuas —que Molina juntó bajo el término *mal de ojo* y López Austin separa—, se encuentran las enfermedades que se producen por el acalamiento que genera *un estado físico transitorio*:

Lo poseen los cansados y sudorosos, los hambrientos, los sedientos, las menstruantes y los iracundos. Se habla del estado del causante como «un

² La consideración de la menstruación como un estado caliente también se encuentra en algunas zonas de España. Pitt-Rivers comenta que las mujeres que están reglando pueden producir quemaduras en los lomos de los animales si los montan porque «están hirviendo» (1971: 230).

humor muy revuelto». Daña a las recién paridas, a las preñadas, a los recién nacidos y aun a los niños ya mayores. Se transmite con la sola presencia de los irritados, aunque se llega a hablar del paso a través de la vista, tal vez por confusión. Los niños recién nacidos que son dañados tienen diarrea y les sangra el ombligo; el niño mayor sufre diarrea con pujos o sin ellos, fiebre, vómito, sobresaltos durante el sueño, y una de las aberturas palpebrales es más chica que la otra; la mujer sufre prolongación de los trabajos del parto. Se evita si las personas irritadas esperan a enfriarse antes de entrar en contacto con los vulnerables [1984: 297-298].

El campo de semejanza que plantea la etiología nahua parece más fecundo para encontrar pistas sobre la naturaleza de la mirada de la joven waunana. El mal deriva de un fenómeno en proceso, de la necesidad insatisfecha, de las emociones excesivas. Son momentos en los que hay riesgo de cometer actos precipitados, inevitables, socialmente incorrectos. La persona hambrienta o sedienta fácilmente muestra avidez ante los alimentos y que no respeta la cortesía de la comensalidad. El agotamiento físico, acompañado o no por la sudoración —por la que los poros del cuerpo se hacen evidentes mostrando la fragilidad de los límites corporales—, produce un irrefrenable deseo de descanso. Apartará de sí todo lo que impida su reposo. Sus movimientos serán torpes, desmañados. Las acciones del iracundo también serán irreflexivas, sus palabras surgirán aceleradamente, su gestualidad incitará a la violencia. La excitación de los vasos sanguíneos, que se produce también con el esfuerzo excesivo, avivará la coloración del rostro y enrojecerá los ojos, como una marca funcional del organismo que avisa a los otros del peligro. La ira produce una descompensación calórica al calentar la superficie del cuerpo nahua y enfriar su interior, de manera opuesta a lo que se creía en la Europa renacentista, donde se pensaba que el calor se retiraba al corazón y demás órganos vitales y las extremidades se quedaban frías (lo que ocurría también con el miedo o en los accesos de fiebre) (Vives, 1997: 76).

¿Por qué se encuentra la mujer cuya «sangre corre», utilizando la expresión guayaquí, en este grupo de seres temporalmente patógenos? El flujo mana sin que nadie pueda evitarlo, no respeta ritos ni convenciones. Es una hemorragia sólo coagulada por el tiempo, previa a la gran batalla entre la permanencia y el cambio; anuncia la

imparable irrupción de la vida y exhibe de modo notorio, incluso excesivo, la fuente del poder femenino en la mayor parte de las sociedades. Según los grupos indígenas chocóes con los que trabajaron Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez, la primera menstruación va acompañada de una sintomatología secundaria a través de la cual podemos conocer un poco más el «ser íntimo» de aquella anónima muchacha waunana.

Pineda y Gutiérrez apuntan como uno de los elementos más señalados del largo proceso de iniciación ritual de la mujer, además de su «peligrosidad contaminante», una extrema vulnerabilidad. Hablando en términos epidemiológicos, ha perdido su inmunidad. «Su cuerpo está “abierto”, es decir, en él pueden penetrar fácilmente las enfermedades; sus huesos y sus dientes se han “ablandado” en forma tal que parecen sustancias pastosas, y por esto su comida no debe contener sal, ni huesos, semillas o sustancias duras, tales como la piel resistente o la concha de algunos animales; no puede ser tocada directamente por el fuego ni tomarse caliente.» (1984-85: 69). Si el ritual no se cumple severamente su joven cuerpo puede sufrir aflicciones irreversibles. No se trata de una enfermedad, porque ésta sólo se produce debido a «malos espíritus»: es una situación de tránsito, de extrañeza y de contacto con el peligroso límite entre la muerte y la vida.

Este proceso fisiológico, que reblandece el esqueleto y abre el cuerpo dejándolo expuesto, debilita hasta el punto a la joven que permanece inactiva, tendida durante días sobre el suelo, rodeada de silencio. Los adultos hablan susurrando, los niños son atendidos rápidamente para evitar su llanto, como si la mera pronunciación de las palabras pudiera hierirla; como si, al igual que en el parto de Arroyo Morotí, nadie debiera saber que algo nuevo ocurre en la aldea. Ella sólo se levanta, penosamente,

cuando sale a satisfacer sus necesidades biológicas, [y] se cubre con un pedazo de tela, busca el momento en el que el sol no esté brillando porque los rayos solares la quemarían y se cubriría de llagas como al contacto directo e indirecto con el fuego, y que no esté lloviendo porque esto también sería nocivo para su salud. Todos en el bohío se retiran para no verla. Baja directamente por su escalera y toma su sendero, muy despacio, porque de

otra manera se fatigaría y el cansancio producido por el ejercicio no conviene a su salud futura. Satisfecho su deseo, retorna al bohío con las mismas precauciones y se encierra de nuevo, para evitar que el viento también la afecte [*ibid.*: 70].

En la etnografía de Pineda y Gutiérrez no se habla de la polaridad calor-frío tal y como ha sido aquí explicitada; sin embargo, las prescripciones rituales a las que se somete la iniciada recuerdan a otras similares que tienen como motivo fundamental no aumentar la temperatura del cuerpo.

La púber entra completamente desnuda a su encierro sin nada para cubrirse, como aquejada de un ardor insoportable. Todos los objetos que recibe y los alimentos que consume deben estar fríos, además de ser blandos. Su comida no puede ser asada directamente en la lumbre, porque el consumo de alimentos física o simbólicamente calientes le perjudica. La yuca llena de heridas su piel, el tocino del cerdo da mayor valentía a su sangre y la hemorragia se prolonga indefinidamente. El sol y el fuego también le son perjudiciales, al igual que la fría lluvia.

A estas pautas se suman algunas otras prácticas: no debe retirarse ningún parásito del cuerpo, ni rascarse directamente la cabeza con las manos. Contrariamente a lo que Casas sostenía al tratar la menstruación primitiva, no era en el tacto de las manos donde se encontraba el peligro, sino en el epitelio que es arañado por las uñas.

Existen por tanto, entre otras, las siguientes evidencias: exceso de calor, blandura de los huesos y dientes —que pueden convertirse en una pasta—, y aparición de heridas con cualquier punción o herida subcutánea. Por otro lado, «su sola vista enferma, de allí su encierro, y la conveniencia de que ni ella se deje ver ni los indios parientes o extraños que están en el bohío se aventuren a mirarla, porque sus ojos adquieren una enfermedad que —dicen ellos— se manifiesta por un continuo manar de agua y supuración» (*ibid.*: 69-70), como una quemadura recibida sobre la cornea. Contemplemos, pues, el rostro de la muchacha india amparados por la distancia que el texto nos permite, para intentar describir lo que sus ojos nos muestran.

SOBRE HORNOS Y VASIJAS

Lévi-Strauss utilizó como categorías pertinentes en el análisis de las culturas los conceptos de crudo y cocido para explicar metafóricamente lo que éstas consideraban como propio de la naturaleza y de la cultura. Según sus reflexiones, la «cocción» es un proceso culturalmente necesario para socializar a los sujetos «intensamente entregados a un proceso fisiológico». Se trata de convertir seres humanos «crudos», a los que su ciclo vital ha colocado peligrosamente del lado de la naturaleza —sobre todo recién nacidos, púerperas y jóvenes púberes— en miembros socialmente «correctos», «cocidos».

En sus *Mitológicas I*, comenta varios ejemplos de prácticas americanas que parecen avalar este hecho:

Entre diversas poblaciones de California se instalaban las jóvenes recién paridas y las muchachas púberes en hornos abiertos en el suelo. Luego de cubrir las de esteras y encima de piedras calientes, se las hacía «cocer» concienzudamente. [...] Esta práctica iba acompañada de otras, cuya difusión es mayor aún: tal el empleo obligatorio, sobre todo para las muchachas púberes, de peines, rascadores que les evitaban llevarse las manos al cabello o al rostro, y también de tubos para beber, y pinzas para coger los alimentos [1996: 329].

Lévi-Strauss explica cómo estos útiles son intermediarios entre el sujeto y su cuerpo y responden a «la exigencia de una mediación en sus relaciones con ellas mismas y con el mundo, por el empleo de utensilios “hiperculturales”». Aunque quizás haya también otras razones.

Con la bella metáfora del digno trabajo humano, la niña wauna sola, en el silencio y la oscuridad de su encierro, va convirtiendo lentamente su cuerpo en un horno para cocer la vida. Sus entrañas hasta el momento no estaban ritualmente preparadas para asumir su fertilidad. El hijo que un día engendrará estará formado sólo de semen masculino; pero ella lo moldeará en su bien templado vientre, porque cuando llegue el momento conocerá todos los secretos del calor. Tan intenso que es capaz de cocinar sus huesos hasta dejarlos pastosos. Tan excesivo que todos sus poros son ojos por los que se escapan las ardientes llamas, capaces de arrasar las corneas

de los incautos y de llenar de terror a aquellos que no sepan o no puedan dominarlo, como los hombres que nunca deben ver parir a sus esposas porque «se verían acometidos de un terror tal, que se pondrían a temblar, las piernas se le doblarían y no podrían caminar. Pero lo peor es que se quedarían asustados, temerosos; cuando fuera de cacería, este susto inicial se repetiría en el momento de atacar el animal y perderían la oportunidad de cogerlo y con ello sus buenas dotes de cazador» (Pineda y Gutiérrez, 1985: 35).

Con sus manos de casi niña nuestra india intenta, siguiendo la figura eléctrica utilizada por Frazer, recoger su mirada para hacer un cortocircuito, cerrando las más evidentes compuertas por las que puede entrar la imperfección a su obra y salir el calor —imprescindible dentro y nocivo fuera—; mantenido sólo en el interior por el débil tabique de su piel, que arañada o herida quemará su superficie. También en este caso parece darse una mala distribución de la temperatura corporal. Las extremidades quizás estén frías y no deban acercarse sin intermediarios a las zonas del cuerpo ardientes: la boca y la fina piel de la cabeza que actúa como límite y que puede ser rasgada con las uñas.

En su bohío espera pacientemente a que su cuerpo se enfríe. Se baña en agua de lluvia hervida pero ya fresca, en la que se echan cantos rodados de río que le transmiten su dureza. Cuando desaparece el flujo, comienza a salir de la casa, con pasos cansinos, como una convaleciente. Se apoya en el brazo de su madre y, casi arrastrando los pies, se sienta en una piedra, normalmente donde se muele el maíz, que continúa endureciendo sus miembros.

Cuatro o cinco días después se arrima al fuego, desnuda, deliberadamente cerca de las llamas, dando vueltas para que «el fuego la reconozca»; comprobando quizás que ya sabe dominarlo, que no estalla a su contacto como una vasija mal cocida. Tras un baño purificador en el río, abraza algún animal para transmitirle lo que quede de su ambivalente poder. Severino de Santa Teresa comenta en sus investigaciones sobre los catíos que las indias abrazaban con disimulo a las Hermanas Catequistas, intentando sin duda traspasarles un poco de fertilidad a sus vientres vacíos.

Antes de entrar de nuevo en la vida normal de su pueblo, da varias vueltas al bohío corriendo «para ser reconocida por él como

mujer adulta, para que cuando se case tenga casa propia, para que nunca vaya a cansarse de vivir en él y para que no lo abandone fácilmente como acostumbra hacerlo muchas mujeres; además porque este ejercicio le ayuda a recuperar la fortaleza de sus piernas, entumidas por el largo encierro» (*ibid.*: 73). Quizás aumente de este modo su calor interno, sudando ya sin peligro. La joven se apropia así del poder de su cuerpo femenino.

Incorporemos pues la mirada ardiente de la joven waunana al catálogo iniciado por Ortega y Gasset hace casi un siglo. Y la mirada brillante e intensa del tzeltal que tiene entre sus almas un ocelote. Y la mirada sabia del h-men yucateco que escudriña el traslúcido sastún a la luz de una vela, para ver las causas de las enfermedades y su posible curación. Y tantas otras miradas indias que representan su comedia y su drama tras el escenario de los ojos.

BIBLIOGRAFÍA

- Casas Gaspar, Enrique (1989), *El origen del pudor. Genealogía de las ilusiones primarias de amor y belleza*, Barcelona, Altafulla.
- Clastres, Pierre (1986), *Crónica de los indios guayaquis*, Barcelona, Altafulla.
- Delaney, Carol (1988), «Mortal Flow: Menstruation in Turkish Village Society», en Alma Gottlieb y Thomas Buckley (eds.), *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press.
- Frazer, James G. (1972), *La rama dorada*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto Cubano del Libro.
- Gutiérrez Estévez, Manuel (2000), «La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones maya-yucatecas», en Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid, Casa de América.
- Lévi-Strauss, Claude (1996), *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, D.F., FCE.
- López Austin, Alfredo (1984), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.
- López García, Julián (2002), *Ideologías y ritos populares de nacimiento, noviazgo y muerte en Ciudad Real*, Biblioteca de Autores Manchegos.
- Morrison, Andrew P. (1997), *La cultura de la vergüenza. Anatomía de un sentimiento ambiguo*, Barcelona, Paidós.

- Ortega y Gasset, José (1932), «Inutilitarismo», *El Espectador*, tomo VII, Madrid, Espasa-Calpe.
- Pineda Giraldo, Roberto y Gutiérrez de Pineda, Virginia (1984-85), «Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó: visión de mitad de siglo», Bogotá, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 25, núm. 984.
- Pitt-Rivers, Julián (1971), *Los hombres de la Sierra*, Barcelona-México D.F., Grijalbo.
- Vives, Juan Luis (1997), *Sobre la concordia y discordia en el género humano*, Valencia, Ayuntamiento.
- Wassen, S. Henry (1988), *Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas chocó en Colombia*, Bogotá, El Greco Impresores.

SEGUNDA PARTE

DIÁLOGOS Y COOPERACIÓN AL DESARROLLO
EN POBLACIONES INDÍGENAS. NUEVOS MODELOS
Y PROBLEMAS

9. PROYECTOS DE DESARROLLO Y CAMBIOS EN EL LIDERAZGO INDÍGENA COMUNITARIO EN IBEROAMÉRICA

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA *

Hace algunos años, en 1996, cuando ya se vislumbraba la firma de la paz en Guatemala, el historiador de ese país Mario Roberto Morales escribía un artículo titulado «Los mayas salen del clóset» y advertía de los peligros neocoloniales del llamado «renacimiento maya» que también se anunciaba en aquel año. Presentado ese renacimiento como construcción foránea, «de gringos y europeos», suponía que la adopción del orgullo étnico y cultural así prefigurado era una expresión de la continuidad del colonialismo (*Siglo XXI*, 9 de agosto de 1996). La ex diputada Rosalina Tuyuc afirmaba sinceramente por entonces que: «A mediados de la década de los setenta, yo misma no tenía conciencia de mi identidad maya: Ha sido a raíz de la conmemoración de los 500 años de la llegada de los españoles a América que nos comenzó a despertar la conciencia» (*Crónica Semanal*, 1 de agosto de 1996). La propia Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, hablaba del despertar de la conciencia para referirse a este renacimiento que ella vinculaba expresamente a la firma de la paz en Guatemala: «el proceso de paz fue determinante para el despertar de una conciencia étnica, sobre todo, durante la discusión del acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblo indígenas» (*ibid.*).

Las sombras acerca del sentido del renacimiento maya y de la gestación foránea del multiculturalismo se apreciaban en las declaraciones también de 1996 del líder maya Francisco Tezahuic en las

* Universidad Nacional de Educación a Distancia.

que afirmaba que «la multiculturalidad es una riqueza que muchos pueblos del mundo quisieran tener. Si todos nos ladinizamos, ¿a quién van a venir a ver los turistas, y a quiénes va a venir a observar los estudiosos?» (*Magazine 21*, 4 de agosto de 1996).

Sobre esas bases tan movedizas y desconcertantes como esperanzadoras, se configuraba hacia finales de los años noventa el movimiento maya que, en el lapso de poco más de diez años, se ha convertido en actor central de la vida social y política de Guatemala¹. Tanto es así que según Santiago Bastos y Manuela Camus,

El movimiento maya ha sido y es una de las fuerzas políticas más creativas, cuestionadoras y movilizadoras del panorama político actual en Guatemala, que ha obligado a que se plantee qué es la nación guatemalteca y cómo está organizada su sociedad [2003: 12].

Así, si en el año 1996 Mario Roberto Morales refería que los mayas estaban saliendo del armario, en la actualidad podríamos decir que los mayas son plenamente visibles².

Pero el renacimiento maya y la trascendencia de los procesos de mayanización que están generando formas de justicia e igualdad interétnica y han logrado que los indígenas formen parte de la «actoría social», afecta sobre todo a élites políticas e intelectuales; sin embargo considero que las lecturas que se hacen en el interior de las pequeñas comunidades indígenas del renacimiento y la visibilización están creando algún tipo de distorsión entre los líderes comunitarios, pues parece que los nuevos líderes, que hacen una in-

¹ Para un análisis del significado y alcances del movimiento maya, véanse los estudios y compendios de Adams y Bastos (2003), Bastos y Camus (2003), Bastos y Cumes (coords.) (2007), Casaus (dir.) (2007), Cojtí (1994), Ekern (1998), Fischer y McKenna (eds.) (1999) y Fischer (2001).

² El número especial de la revista *Crónica* al que me he referido se titulaba «Renacimiento maya». Richard Wilson, por su parte, hablaba, refiriéndose concretamente a los kekchíes, de «Resurgimiento Maya» (1999). Otros prefieren emplear el término mayanización, entendido como «el proceso de valoración, rescate, uso y desarrollo de elementos objetivos (idioma, traje, culinaria, arquitectura, organización) y subjetivos (conciencia étnica, espiritualidad, lealtad, orgullo de sí) de la cultura maya en distintas esferas de la sociedad guatemalteca, y de reconocimiento de los derechos humanos colectivos e individuales de los pueblos y comunidades lingüísticas mayas» (Cojtí, 2007: 11).

terpretación *sui generis* del orgullo étnico renacido, suplantando y excluyen a líderes tradicionales y lo hacen además sobre la base de un diálogo con las entidades de cooperación poco congruente con el sentido de renacimiento liberador que se prefigura en las élites del activismo maya.

En este artículo me interesa, por tanto, reflexionar acerca de cómo el movimiento maya (y otros movimientos de revitalización indígena en Bolivia y Ecuador) está llegando a las comunidades y cómo su discurso se retuerce, se reinterpreta y se utiliza para, entre otras transformaciones, consolidar un nuevo tipo de liderazgo basado en la gestión y obtención de proyectos que en muchos casos no responden a intereses locales y en otros, incluso, son contraproducentes.

RENACIMIENTO MAYA

El proceso del llamado renacimiento maya, gestado en el contexto de la firma de los acuerdos de paz, la conmemoración de los 500 años de la llegada de Colón a América, la concesión del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú y las implicaciones para los académicos estudiosos de los mayas de la crisis de representación en la ciencias sociales (Fischer y Brown, 1999: 12), supondría la superación de los estigmas negativos asociados a los indígenas, estigmas que de algún modo han provocado habitualmente parálisis y mantenimiento de la subalternidad. Cabe preguntarse si esta construcción académica del mayanismo será un hito más en la historia pendular que se ha hecho de los valores del indio pasando regularmente del negativismo radical al romanticismo ingenuo o tendencioso. La distorsión entre el perfil de lo maya que generan los nuevos activistas culturales y políticos mayas y el que elaboran los pequeños y emergentes líderes comunitarios da pie a pensar en la inestabilidad del renacimiento y en la conveniencia de acompañar el proceso con diálogos con las periferias nativas.

Hoy trasciende la imagen positiva de lo maya. Por cuestiones de tipo político, por el acabamiento en Occidente de las maneras de expresar y representar otras lógicas que tuvieron potencia emotiva

y que fueron deglutidas por un racionalismo castrador y, por qué no decirlo, también por la influencia de versiones *new age* del indio que llegan de Norteamérica, se difunde una idea acerca de que el nativo maya representa la humanidad plena, la mejor manera de relacionarse con la naturaleza, la forma más armónica de convenir las relaciones sociales, la pertenencia a una estirpe de sabios... Consideraciones que no sólo superarían el negativismo deleznable e injusto sino también el romanticismo mistificador sobre la base del orgullo que da recobrar la memoria de un pasado noble. El renacimiento maya se va articulando así con formas de nativismo, muleteado por algún tipo de progresismo acríptico occidental y que da lugar a consideraciones como la siguiente de la ex ministra maya guatemalteca Lux de Cotí:

Los abuelos y los progenitores enseñan a armonizar y no a competir, se dialoga antes de sancionar, a cooperar compartidamente y no ambicionar, a respetar y no a abusar, a escuchar y no a interrumpir, a ser discretos y cautelosos y no insensatos e imprudentes, es decir, a ser solidarios permitiendo la comunión con la naturaleza, con Dios y las personas. El maya ha permanecido fiel a sí mismo en la milenaria vida de Mesoamérica [1995: 104-105].

Del mismo modo, uno de los principales activistas del movimiento maya, Raxé Rodríguez Guaján, afirmaba:

La cultura maya, iniciada hace miles de años por nuestros antepasados, tiene la continuidad en la cultura que nuestro pueblo practica en la actualidad. [...] A pesar de la evolución sigue siendo la misma que se ha desarrollado por miles de años sobre el territorio de la actual Guatemala. Nuestra cultura ha cambiado de forma, pero no de esencia. Somos mayas los que conservamos la cosmovisión que propicia la convivencia armoniosa con Nuestra Madre naturaleza; somos mayas quienes conservamos rasgos fundamentales de la cultura maya. Sobre todo, somos mayas quienes nos identificamos, ante nosotros y ante los demás, como miembros del Pueblo Maya (*roj, qawinaq, qawinaqil qi'*) y además, como pueblo, ante y entre, los demás pueblos del mundo [1989: 13].

La ONG *Uk'ux b'e* elaboró en 2005 una lista de los atributos del indígena mayanizado: hace valer su idioma, tiene códigos propios, desarrolla su tradición oral (historia, valores y pensamiento),

cultiva sus conocimientos sobre los mayas, es discreto y seguro, busca comprensión, rompe con el aislamiento, comparte conocimientos, tiene definida su identidad étnica, practica la espiritualidad maya y vive sus valores a nivel personal y de familia y, finalmente, lucha por los derechos de su pueblo (2006: 15). En fin, un perfil que, pleno de corrección, resulta engañoso en su homogeneidad.

Afirma Mario Roberto Morales que fueron antropólogos y lingüistas políticamente correctos de Estados Unidos y agencias de cooperación de ese país de donde llegó el diferencialismo culturalista etnocéntrico,

que por medio del construccionismo identitario, inspiró a las cerradas élites de indígenas becados para hacer maestrías y doctorados en universidades estadounidenses, quienes dotaron al vocablo «maya» (usado por los estadounidenses para referirse a los quichés, cakchikeles, tzutuhiles, mames y quekchíes) de contenidos milenaristas adjudicados a la cultura y al sujeto indígenas que, tal como los conocemos en la actualidad, son una creación colonial. El diferencialismo culturalista consiste en magnificar las diferencias proponiéndolas como «esenciales» e irreconocibles, para lo cual se recurre a la construcción de identidades (construccionismo identitario) idealizadas que se plantean como inmutables a través del tiempo y el espacio. Todo, con el objeto de oponer binariamente a una construcción identitaria otra cosa [2007: 81].

La construcción de la nueva identidad maya se hace posible a través de demandas: al Estado, al mundo occidental y a los propios indígenas. Waqi' Q'anil (Demetrio Cojtí) hace un análisis concienzudo de lo que se necesitaría para construir una sólida identidad maya en el momento actual: *Demandas territoriales* (derechos territoriales para cada nacionalidad maya, división político-administrativa sobre bases étnicas, autonomía sobre base territorial, propiedad colectiva y privada de la tierra y control y utilización propia de los recursos naturales); *Exigencias políticas* (autonomía política, representación maya en el Congreso, participación maya en instancias públicas para planificación, decisión y consulta a organizaciones indígenas y nombramiento de funcionarios públicos sobre bases étnicas); *Demandas jurídicas* (preeminencia del derecho internacional, ratificar convenios internacionales sobre derechos indios, auto-

mía de las nacionalidades mayas, reforma de la actual división político-administrativa del país, oficializar o cooficializar los idiomas mayas, oficializar el derecho maya y las instituciones que lo funcionalizan); *Reivindicaciones lingüísticas* (desarrollo de los idiomas mayas como tales, programas de emergencia para rescatar comunidades lingüísticas en peligro de extinción, desarrollo y uso de los idiomas mayas en la educación, desarrollo y uso de los idiomas mayas en las dependencias públicas, desarrollo y uso de los idiomas mayas en los tribunales de justicia, desarrollo y uso de los idiomas mayas en los medios de comunicación, cancelación de actividades del Instituto Lingüístico de Verano); *Demandas educativas* (reestructuración del Ministerio de Educación, mayanizar la forma y contenido de la Enseñanza Escolar, disponer de escuelas normales mayas para la formación de maestros bilingües, programa de becas y créditos educativos específicamente para mayas, favorecer la formación de centros de estudios mayas, reorientar la educación formal y no formal del mestizo); *Demandas culturales* (reorientar la política cultural del Estado Guatemalteco, reconocer la autonomía cultural de los mayas, reestructurar el Ministerio de Cultura y Deportes, dotar a cada comunidad étnica de su propia radioemisora, compensar las desventajas del pueblo maya en materia de medios y minimedios de comunicación, reconocer la propiedad y valor de los centros ceremoniales mayas); *Reivindicaciones civiles y militares* (erradicar las soluciones militares a los conflictos o problemas sociales y étnicos, instaurar las igualdades de la distribución de obligaciones militares entre mayas y ladinos, reestructurar el ejército nacional en volumen y en estructura); *Demandas económicas* (reducir las diferencias de desarrollo material entre regiones, reducir las diferencias y desigualdades sociales generadas por el Estado, humanizar la economía de libre mercado, favorecer políticas óptimas para el desarrollo material semiautónomo de los mayas) y *Demandas sociales* (aplicación no discriminatoria del derecho constitucional, apoyar el derecho a la resistencia de los mayas, promover la lucha contra el racismo y el colonialismo) ³.

³ El análisis detallado de estas demandas está en su libro *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy. Fundamento de los Derechos Específicos del Pueblo Maya*, 1994.

No es el momento de comentar esta lista que tiene principios y articulaciones de variada clase. Sólo me interesa aquí destacarla como relato de la nueva construcción del maya.

El hecho de optar por una u otra forma de entender al indígena y, por tanto, de entender la diversidad cultural, lleva a que tanto la visión negativista radical, como la visión acrítica positivizada dificulten cualquier diálogo equitativo; en un caso el diálogo se niega porque trata de opacar una de las voces, trata de eliminarla, y en la otra situación —la acrítica positivizada— también se niega el diálogo, porque, si todo en la sociedad indígena es bueno y deseable, la interacción sería desaconsejable porque cabría la posibilidad de contaminación. El esencialismo multiculturalista, que pueden representar tanto el etnocentrismo occidentalizante del pasado como la actitud beatificadora de lo maya, genera parálisis además de deshumanizar. Mario Roberto Morales opina al respecto:

La comprensión de este tortuoso proceso histórico nos garantiza superar nociones prejuiciosas acerca de la bondad de unos y la maldad de otros, como si el desarrollo social fuera resultado de una lucha bipolar de grupos químicamente puros. Asimismo, nos permite humanizar a los indígenas al no idealizarlos, pues la idealización deshumaniza, ya sea porque desemboca en el pater(mater)nalismo o porque se torna en ideología fundamentalista de destinos manifiestos y guerras étnicas [2007: 79].

Este discurso choca con el discurso que resumía Demetrio Cojtí en su artículo de 1995 «Colonialismo mestizo y anticolonialismo maya: primeros desencuentros»⁴, ente otras cosas dice:

Los anticolonialistas mayas, por su lado, reconocen la existencia y perseverancia cultural de su pueblo y añoran su fortalecimiento pues ha contribuido a frenar el etnocidio impulsado desde el Estado, pero consideran que el pluralismo étnico vigente empieza a debilitarse por la imposición de la llamada cultura nacional y la presión del Estado colonial. Así, en los sectores indígenas urbanos y escolarizados donde se constata un rechazo hacia sus propios valores y prácticas culturales y hacia su membresía étnica. Esta situación no es una opción voluntaria sino un efecto de la política

⁴ Publicado con su nombre maya Waqi' Q'anil en *Configuración del pensamiento político del pueblo maya* (1995).

étnica asimilista. Por ello, consideran que el pluralismo étnico no debe dejarse en manos del azar y de la casualidad ni debe permitirse que el Estado continúe con su orientación antimaya. Es necesario garantizar la continuidad y reproducción del pluralismo étnico mediante una firme armazón constitucional, y la debida institucionalización de estructuras y procedimientos. Hasta ahora el colonialismo mestizo ha buscado construir la integración política a través de la homogeneización cultural, los mayas en cambio, proponen construirla mediante el pluralismo. Para el colonialismo mestizo, la diversidad es causante de evidencia de desunión y división, mientras que para el anticolonialismo, la diversidad cultural y la multiplicidad étnica es factor de integración pues puede combinarse con un alto grado de unidad [Waqi' Q'anil, 1995: 153].

Éste es uno de los fundamentales debates intelectuales en los que está instalado el renacimiento maya: dilucidar cuál es el perfil de lo maya y determinar cómo deben ser las relaciones con los sujetos y entidades no mayas.

Si el renacimiento maya tiene en buena medida una base en los diálogos constructivos y consistentes con intelectuales y sin duda ha contribuido enormemente a modificar la imagen y el papel social del indígena, la aparición de nuevos líderes comunitarios en las periferias tiene su base en un diálogo con otros agentes foráneos, los promotores de proyectos de desarrollo, que en cierta medida acuden a Guatemala atraídos por la fascinación del maya renacido que llega a Occidente a través de libros, documentales y testimonios. Es decir, que la idea de renacimiento o resurgimiento maya se traduce en las comunidades en forma de un tipo de apertura a agentes occidentales «que dan», que traen cosas; las pequeñas comunidades se abren al exterior —al proyecto de desarrollo que llega de Occidente— recreando, para no defraudar las expectativas, de manera artificiosa y folclorizante su identidad maya, generada a partir de esa lectura local *sui generis* del renacimiento. En otras palabras el sentido y los alcances del diálogo entre activistas mayas y científicos sociales que estudian el mayanismo, se distorsiona cuando desciende a las comunidades.

De este modo va a emerger un nuevo tipo de líder comunitario que, con nuevas dotes para el diálogo con ONG va imponiéndose y va socavando las bases de poder y autoridad de los líderes tradicionales.

CAMBIOS EN EL LIDERAZGO INDÍGENA COMUNITARIO
EN EL ORIENTE DE GUATEMALA. DEL PADRINO DE INVIERNO
AL PRESIDENTE DEL COMITÉ DE PROYECTO

A lo largo de la década de 1980, y de manera más clara a partir de la firma de la paz en 1996, se gestará un modelo de diálogo entre agentes de desarrollo y comunidades indígenas que está produciendo cambios significativos en el liderazgo indígena comunitario. Si, a partir de la década de 1940, distintos procesos reformistas e incluso revolucionarios impusieron cambios en la organización política de las comunidades indígenas, esos nuevos líderes nunca pudieron suplantar por completo a los líderes tradicionales de las comunidades, en la actualidad eso ha cambiado. Ahora, los nuevos intermediarios entre la comunidad y el mundo exterior, los que propician y se encargan de llevar adelante proyectos, conocen la retórica de la petición de proyectos de cooperación, conocen y utilizan el discurso universal de los derechos humanos y además intuyen la fascinación que provocan; esos intermediarios se están convirtiendo en los nuevos líderes de las comunidades y no sólo eso sino que, además, están socavando la legitimidad y el poder de los líderes tradicionales. Se produce así una contradicción: los nuevos líderes, concededores de los gustos de las agencias internacionales, propician la llegada de proyectos sobre la base de necesidades no sólo económicas sino también culturales; pero el poder que les confiere el dominio de este discurso ataca en muchos casos las bases del liderazgo tradicional y en el peor de los casos implica el advenimiento de nuevos líderes menos orientados a actuar para la comunidad como unidad integral y más preocupados por obtener réditos personales o de pequeñas corporaciones. En las comunidades ch'orti's del oriente de Guatemala eso es perceptible en el entronamiento de los nuevos líderes que desempeñan cargos de presidentes de comités de desarrollo frente al arrinconamiento de algunos líderes carismáticos como lo han sido para los ch'orti's los Padrinos de Invierno, los mayordomos o los «personeros». Análisis a continuación con detalle estos cambios.

Un día llegué a la casa de don Valentín en la comunidad de Tunucó Abajo (Jocotán, Chiquimula). Toda la familia y algunos allegados estaban en medio de un gran trajín. La casa estaba alfombrada con agujas de pino; las mujeres afanadas: unas barriendo el porche, otras bateando atol, otras haciendo tamales y otras haciendo «fresco». Los hombres habían estado alistando y adecentando el altar doméstico y se preparaban con un mortero casero para lanzar una estrepitosa bomba. Berilda, la hija de don Valentín llegó a saludarme y le pregunté, más bien aseverando que preguntando: «¿va a llegar Santiaguito Caballero?» [Santiaguito Caballero es una pequeña imagen de Santiago Apóstol a caballo que a lo largo del año va recorriendo diferentes casas en distintas comunidades ch'ort'i, donde es recibido con fiesta] «No [me dijo], es don Manuel y los del Proyecto del FIDA los que van a llegar».

Así pues, los preparativos y el ajeteo que siempre había visto relacionados con la llegada de algún santo, de las almas de los difuntos o de los ángeles encargados de traer la lluvia, ahora se estaban repitiendo para recibir a la comitiva encargada de inaugurar el proyecto de entubamiento de agua que había promovido el FIDA. El ingeniero don Manuel y una nutrida comitiva llegaron hacia las nueve de la mañana y tras los discursos del propio don Manuel y de don Valentín (presidente del comité responsable de llevar a cabo el proyecto) algunos campesinos sacaron su violín y su guitarra para alegrar, repartieron guacales de atol y tamales en un almuerzo que se prolongó hasta las 2 de la tarde y en el que los campesinos compartieron y pidieron a «los señorones» que habían llegado «que traigan» otros proyectos: nueva escuela para ese barrio, un nuevo camino, electricidad... otros piden cosas individuales: una ayuda para comprar un chivito, material escolar para un hijo, abono... El ingeniero y su comitiva, en el Toyota de doble tracción, que es un símbolo del acercamiento de «los señorones» a las comunidades, se alejan con la bolsa llena de tamales, huevos y una gallina regalo de la comunidad. Una imagen de despedida que en mí evoca la partida de Santiaguito Caballero y su comitiva igualmente cargados de huevos y tamales. Los campesinos miran cómo se aleja el Toyota, como han mirado desde hace muchas décadas cómo se alejaba Santiaguito llevado en andas.

Percibía así un cambio en el liderazgo e interlocución que me ha llevado a destacar varias diferencias entre los líderes indígenas tradicionales y los nuevos líderes que se han ido consolidando a lo largo de estos primeros años del siglo XXI.

La primera diferencia salta claramente a la vista y se refiere al tipo de intermediación. El líder tradicional es intermediario entre la comunidad y las entidades sobrenaturales que son benefactoras de la humanidad. Fundamentalmente el Padrino de Invierno intermedia con los «Ángeles», también llamados «Hombres Trabajadores», que son los dueños del agua y que serán quienes tengan a bien enviarla cuando hace falta para la germinación de las siembras en el mes de mayo. También intermedian con otros ayudantes que favorecen la lluvia como son los santos.

En 1991, cuando por primera vez estuve trabajando en Tunucó Abajo, no tuve ninguna duda en identificar a don Isidro Roque como el principal líder comunitario. El atributo fundamental en que radicaba su estima y su carisma era su poder para invocar a las ánimas y, sobre todo, para atraer las lluvias, para clamar a los dueños del agua y que éstos la enviaran cuando escaseaba en mayo. El acto central en el que don Isidro pone en juego su autoridad y su poder es en la rogación, ritual de petición de lluvia.

En un ambiente cargado intensamente con el humo y el olor del copal y las velas y en un ámbito especialmente preparado para la ocasión, la «casa de los Ángeles» alfombrada con agujas de pino, don Isidro comienza al anochecer una oración («la rogación») que se prolongará hasta el amanecer. Una oración interminable en la que se entremezclan y recombinan 60 u 80 motivos del siguiente modo:

Le pido permiso en el Calvario de Ángel, Cristo de Ángel; ahorita en esta hora de las 6 de la tarde, la Rogación de Ángel la Rogación del Invierno. Ordeno al Padre Jesús, Presidente de Ángel, al Ángel Espíritu Santo Presidente de Ángel, dando cuenta con una Bamba de a millón a la 1ª Igloria del Mundo.

Ordene el Señor Padre Eterno ordene el Ángel Padre Eterno con 40.000 *peperetillos*, *peretillos* de Ángel, para primer Igloria de Ángel, con 40.000 niños regadores de Ángel, 40.000 niños regador del Espíritu Santo, 40.000 niños Papelito de Ángel, Ángel San Miguel Arcángel de ma-

ravilla de mesilla licenciado, Tronador de Ángel, *baché* tronar los Cuatro Cabeceras de Igloria, los Cuatro Cabecera de Ángel, con 40.000 regador de Ángel, 40.000 Pujanzas, 40.000 Fortalezas; *baché* tronar con 40.000 Banderas que levanta Oscura licenciado de Ángel, de maravilla de mesilla licenciado; Tronador de Ángel, *baché* tronar los cuatro Cabeceras, *baché* tronar los cuatro Pila Real de la Gloria cuatro Pila Real del Cielo; *baché* tronar la Toma de Agua de Ángel de maravilla de mesilla licenciado de Ángel; *baché* tronar la Pila Real, la Pila de Dios; *baché* tronar 40.000 niñas *Chichigüeñas* de Ángel, 40.000 niños *Chichigüitos* de Ángel; 40.000 niños *peperetillos*, *peretetillos* de Ángel, 40.000 *peretetes* de Ángel; 40.000 relámpagos de Ángel, 40.000 *peperetillos*, *peretetillos* de Ángel con 40.000 niños Regador de Ángel de maravilla de mesilla licenciado de Ángel; *baché* tronar 40.000 *Mantellinas* de Ángel, 40.000 *Mantellinas* del Espíritu Santo; *baché* tronar 40.000 Cabañuelas de Ángel, 40.000 *Mantellinas* de Ángel.

Más o menos del mismo modo durante ocho horas.

En la comunidad de Pelillo según Fought se destacan y recuerdan algunas entidades diferentes:

Entonces [en la rogación] el Padrino comienza a llamar a todos los Ángeles. Primero él llama diciendo: «Ángel San Gabriel, Ángel Santo Tomás, Ángel Santo Tomás Verónico, Ángel San Miguel Arcángel». Dicen que San Miguel Arcángel es el gobernante y él llama a todos los Ángeles compañeros a que vengan con él. Cuando termina de llamar a todos los ángeles que desde lejos están viniendo a trabajar, entonces llama a San Lorenzo. Él dice: «San Lorenzo, Barba de Oro, Barba de Plata».

Cuando San Lorenzo oye que el tambor se está tocando para los Ángeles, entonces ellos vienen a mirar. Por eso es que el Padrino dice: San Lorenzo, usted que es tío de los Ángeles, ascienda ahora, mírenos. Donde nosotros vivimos estamos sufriendo de hambre. Ascienda y eleve a sus sobrinos para que ellos extiendan la bendición sobre nosotros. [...] Entonces [después] en el exterior él empieza a señalar los cerros, pues dicen que las nubes se forman encima de las cumbres. Comienza a decir los nombres de los cerros. Nombra todos los cerros que él conoce. Para que se formen allí las nubes. Porque la nube dicen que es la jarra de los Ángeles. [...] Él llama a todos los Ángeles por su nombre diciendo: «Ángel San Gabriel, vierta, vierta el agua. Reverdezca los lugares. Ángel Santo Tomás, vierta, vierta el agua, haga que todo se convierta en verde. [...] Ángel Santo Tomás Verónico, Parramador, derrame hoy sobre nosotros la fuente del verdor, la fuente

blanca de agua, derrame entorno a nosotros el agua para que la podamos tomar, la bendición, la compasión que usted tiene» [Fought, 1972].

Se trata de una invocación que no tiene un esquema fijo y que en todo caso se caracteriza por poner en juego «reclamos» a todas las entidades relacionadas con el agua que serán mencionados por el Padrino. Desde luego se trata de una oración dinámica y cambiante, que nunca se repite de igual forma, cuyo valor y sentido no se puede medir por el significado textual, en buena medida críptico e incomprendible para los propios ch'ortís, sino por el ritmo y la enunciación. Los ch'ortís de Tunucó destacan el mérito de don Isidro y admiran que sepa conocer e intercalar en la oración a todos esos personajes y fenómenos, que lo haga «a puro memorial» y que, además, sea «lindo» el sonido de la plegaria. Pero los ch'ortís no sólo admiran la capacidad exclusiva de don Isidro para invocar sino que también le están muy agradecidos porque dicen que un año sí y otro también resulta que vienen las lluvias tras la rogación, cuando más falta hace.

También han sido líderes comunitarios destacados, los mayordomos de vela, aquellos que convocaban a diferentes santos, sobre todo a Santiaguito Caballero, a sus casas donde se organizaba una velación a la que asistía toda la comunidad. Estos mayordomos, como intermediarios entre la comunidad y los santos, como facilitadores de ese diálogo, también han tenido un importante reconocimiento, valorándose el gasto que conllevaba propiciar un encuentro que era positivo para toda la comunidad.

Por su parte el nuevo tipo de líder, el responsable de la ejecución de proyectos en la comunidad, es intermediario entre sus vecinos (más bien entre una parcialidad) y esos otros benefactores, los donantes de los proyectos.

En 1991 el liderazgo de don Isidro en Tunucó Abajo ya comenzaba a ser compartido de manera tímida con estos nuevos líderes que, forzando el concepto de rito, también cabría denominarlos especialistas rituales. Dominaban también otro lenguaje críptico para intermediar entre «su gente» (como ellos empiezan a denominar a sus paisanos) y los que traen esa nueva fuente del bien que estaba dentro del concepto de proyecto. A medida que el nuevo líder comenzaba a serlo con él se empezaron a entronizar otra serie de per-

sonajes que casi se sacralizaban, como el ingeniero, el doctor, el arquitecto o el dirigente político... La avalancha de proyectos llegados a Tunucó tras la epidemia de cólera del año 1992 ayudó al afianzamiento de este nuevo tipo de líderes que se han consolidado a partir de 1996 y, sobre todo, desde «la hambruna» de 2001. Cuando estaba iniciándose en el manejo de proyectos, don Valentín, me decía:

Nosotros estamos bien agradecidos con la ayuda que nos traen, con este proyecto de agua potable del FIDA, nos vamos a ir superando, este proyecto es bueno para la comunidad; y también hay que agradecer a PLAN por las láminas. Porque nosotros también trabajamos duro cuando nos dan, agarramos la piocha y el machete sin pena pero primero es que nos ayudan; nosotros ya estamos organizados porque este es el cuarto proyecto que nos llega. Ya estamos organizados. Primero fue el proyecto del puente de parte del 8% de la municipalidad, más luego llegaron las letrinas... linda se ve la comunidad con las letrinas, eso fue cuando tuvimos ese mal del cólera; el Bethania está apoyando con huertos de plantas medicinales, Visión Mundial en veces trae piochas, Cuerpo de Paz es también quien nos está ayudando con letrinas y ahorita es este proyecto de agua potable... ya nos vamos superando... porque antes llegaba algo otra persona... ya nos estamos escondiendo; ahorita ya no, llega el ingeniero del FIDA, «buenos días ingeniero, ahí está el banquito, descanse, ¿quiere tomar cafecito?», ya después le preguntamos qué proyecto trae, unos traen proyectos de estufas y otros de lámina para las casas... hay que platicar amable con los ingenieros y también con los doctores.

No sólo es destacable el tipo de intermediación sino también el contenido de la misma, es decir, hay una clara diferencia en los objetivos de la intermediación. El líder comunitario tradicional, paradigmáticamente el Padrino de Invierno, como queda dicho, pide la lluvia cuando esta escasea para asegurarse la provisión de maíz y frijol. John Fought en la década de 1970 recogía así las peticiones de los Padrinos de Invierno de la aldea Pelillo Negro:

Hoy nosotros le llamamos para que envíe a su Ángel para derramar su bendición encima de nosotros, porque a causa de la sequía nosotros estamos pasando hambre, no encontramos nada que comer. Dénos su bendición porque nuestra necesidad es grande. Ahora estamos parados donde vivimos y le hablamos. Permita a sus Ángeles venir a regar en el lugar dón-

de lo estamos mirando. Las matas de maíz se están secando del calor porque no hay agua para ellas [Fought, 1972].

Otros líderes tradicionales carismáticos como han sido los zajorines o los mayordomos que reciben a Santiaguito Caballero o a otros santos en sus casas, piden y actúan para que haya suerte en el trabajo, para que se mantenga o se recupere la salud, o para evitar o resolver algún pleito, es decir, para activar la indulgencia divina ante la imposibilidad o el fracaso de la gestión humana del daño o de la incertidumbre⁵.

Los nuevos líderes piden otras cosas. Piden cosas que son apropiadas al concepto de proyecto y que se va perfilando con el paso del tiempo a partir de lo que han pedido otras comunidades y, sobre todo, a partir de lo que los promotores anuncian que «sería interesante» que se pidiese. En los discursos del nuevo líder o en las peticiones formales escritas, hablan de necesidades que parecen dictadas por los propios donantes y por eso frente a necesidades que descansan en un amplio consenso desde muy atrás en el tiempo, aparecen nuevas necesidades muchas de ellas evanescentes. Hace unos años el antropólogo Brent Metz analizaba las peticiones de los indígenas maya-ch'orti's de Guatemala cuando interactuaban con ONG o con gobiernos. Para orientar las peticiones con metodología indianista se hacían «lluvias de ideas», de ahí salen «las necesidades de la comunidad» y a partir de ahí «se arman» los proyectos. En Jocotán, la cabecera de la región ch'orti', la organización *Majawil Quij* reunió a campesinos ch'orti's de varias comunidades para conocer «sus necesidades» y tomar nota sobre «sus demandas»; se recogieron en la pizarra las peticiones tras la pertinente lluvia de ideas y el que sigue fue el resultado: 1) Agua potable; 2) Letrinas; 3) Luz eléctrica; 4) Herramientas; 5) Mejoramiento de casas; 6) Estufas; 7) Tierra; 8) Tierras comunales indígenas; 9) Préstamos sin interés para la agricultura; 10) Precios bajos para granos; 11) Medicina más barata; 12) Erradicación de malaria; 13) Precios bajos para abono; 14) Bombas para pesticidas; 15) Semillas mejores; 16) Casas comunales; 17) Radios comunales; 18) Carreteras y cami-

⁵ Véase López García, 2001: 136-138.

nos; 19) Puentes; 20) Transporte, vehículos; 21) Proyectos de irrigación; 22) Farmacias comunales; 23) Panaderías comunales; 24) Nixtamales comunales; 25) Campos de fútbol y centros de recreación; 26) Veterinarios; 27) Una escuela mecanográfica; 28) Grupos comunales de costureras; 29) Carpinterías y talleres de albañilería comunales; 30) Capacitación técnica para la agricultura; 31) Mejoramiento del medio ambiente; 32) Reforestación; 33) Apoyo técnico para guardar los suelos; 34) Salarios justos; 35) Empleo; 36) Mercados para artesanía y productos agrarios; 37) Participación política; 38) Participación femenina; 39) Control de la corrupción; 40) Acceso a fondos internacionales; 41) Sede local de la Fundación Rigoberta Menchú; 42) Prohibición de las fuerzas armadas en las aldeas; 43) Eliminación de terroristas; 44) Investigación de armas ilegales; 45) Oratorios católicos; 46) Templos evangélicos; 47) Reconstrucción de centros ceremoniales; 48) Enseñanza espiritual por los ancianos; 49) Refuerzo de creencias sobre movimientos celestiales; 50) Apoyo para música tradicional; 51) Promoción de traje ch'orti'; 52) Tratamiento legal para indígenas en los hospitales; 53) Leyes contra la explotación de mujeres en el Festival Folclórico; 54) Educación; 55) Comida en las escuelas; 56) Diccionario ch'orti'-casellano; 57) Escuelas bilingües; 58) Colegios bilingües; 59) Becas para indígenas; 60) Control por los padres de las horas de clases; 61) Tiempo de estudiar para los niños; 62) Maestros y promotores de salud más capaces; 63) Comida para los ancianos (Metz, 2002: 322).

Como se aprecia, un compendio de tipos de proyectos que están en el imaginario de las agencias occidentales de cooperación y que acaban siendo el tipo de proyectos que se financian, unidos a ocurrencias sin ningún tipo de vinculación congruente con las necesidades. En los últimos años se han implementado proyectos de artesanías locales, de estufas solares, de minirriegos, de molinos de nixtamal, de reforestación y otros más que han tenido escaso recorrido cuando no han sido un estrepitoso fracaso, en parte debido a que no hay consideraciones reposadas de los donantes y los receptores y se elaboran sobre la simple base de pedir y dar, sin cuestionar el qué se da y el cómo se lleva a cabo la donación.

Si comparamos esa lista local de peticiones con la lista de las demandas del pueblo maya que según vimos había elaborado Deme-

trio Cojtí apreciamos la distorsión entre los discursos de las élites del movimiento maya y los de esos líderes comunitarios que contactan con agencias de cooperación.

También hay alguna diferencia sobre las estrategias que emplean los líderes para conseguir lo que piden.

Los líderes tradicionales pretenden convencer mediante el pago: a cambio de chilate, de copal y candelas entregados a las entidades sobrenaturales se espera conseguir su favor en forma de lluvia, salud o suerte. Así lo hacía explícito en Padrino de Pelillo Negro:

Hoy, en los lugares donde vivimos usted ve que la gente y las comunidades se están privando de lo que necesitan para entregar estas ofrendas que ponemos aquí. Este es su pago, con él, vuelva a mirarnos. Envíe a sus Ángeles aquí. En este tiempo, todos los que vivimos aquí tenemos gran necesidad de agua, usted ve que la gente está agonizando aquí de hambre, los pequeños están llorando porque no encuentran nada para comer [Fought, 1972].

Además en la petición debe quedar clara la dependencia de unos frente a otros y por eso debe hacerse con humildad; con insistencia y ansiedad también, pero sobre todo con una humildad casi humillante:

Ustedes Ángeles, miren, aquí está su pago. Vuelvan aquí y miren donde nosotros vivimos; nosotros nos humillamos y les llamamos. Vuelvanse, veanos; no nos vuelva la mirada, preséntense con los ojos abiertos y extienda su bendición aquí, donde mis hermanos viven. Desde lejos ellos llamaron a toda la gente para que diesen lo que tenían. Aquí está. Ahora mírenos y reciba de nosotros con la mano abierta [*ibid.*].

Los nuevos líderes quieren conseguir sus objetivos a través de la pena y a veces también mediante la expresión inauténtica de un diferentismo cultural exótico y artificial. Ponerse el disfraz de indios es la divisa y según el momento y el tipo de intermediación se podrá optar por la representación de la penuria (mostrar a los donantes la desnudez de los niños, la precariedad de las casas...) o mostrar la identidad maya (ponerse el traje tradicional desusado, hacer ofrendas que se han aprendido *ab hoc* de chamanes del occidente, recurrir a una presentación de cuatro frases en ch'orti'...). El nuevo líder se convierte en un experto en el uso de esas nuevas retóricas

contradictorias de la pena india y del orgullo maya. Y aunque también pagan a los ingenieros, a los doctores o a los políticos en forma de comidas en un estilo que recuerda bastante las donaciones y ofrecimientos de comida a los santos o a los ángeles, sobre todo pagan con un tipo de agradecimiento muy del gusto de los donantes occidentales; se trata de discursos de agradecimiento en los que se da claramente a entender que gracias a su proyecto la felicidad de la comunidad se incrementa o que se suplanta la marginación y subalternidad del ch'orti'. El discurso de agradecimiento de don Valentín es muy expresivo de ese pago simbólico a los donantes. Un año después en el discurso de inauguración del proyecto de entubamiento del agua en Tunucó al que anteriormente me refería, ponía ante su comunidad en juego todo su arsenal de conocimiento del mundo exterior y ponía en juego ante el mundo exterior todo su conocimiento sobre el ch'orti' exótico, tanto el pobre desgraciado como altivo digno:

Toda la comunidad está bien agradecida, pero más que todo las mujeres que están sufriendo con el agua, cada rato tienen que ir al ojo a traer agua, ahí llevan a los ixchoquitos que de repente se van a desbarrancar por la quebrada; ahorita ya sólo tienen que abrir el chorro y ahí está el agua; si quieren lavar maíz ahí está el agua, si quieren cocer cafecito, ahí está el agua, si de repente quiere bañar, ahí puede bañar tranquila... igual el esposo ya no puede decir yo no me baño ¡tan lejos está la quebrada! Ya no tiene por donde agarrar; antes la pobre esposa tiene que aguantar al marido que hiede bastante, ahora ya no «metéte en el chorro» tiene que decir la esposa; así tiene que decir la esposa a un esposo shuco.

PROZACHI ha entregado la plata y nosotros agradecemos bastante; hemos comprado buen tubo, tubo galvanizado, el tanque bien cerradito, aquí está la llave para que no se entre ningún animalito, bien aseado, que podemos tomar sin pena...

Ya nos están mirando desde lejos, nos están mirando desde México, nos están mirando desde España, nos están mirando desde los Estados, desde Japón y también desde Irán. Antes no era asina, antes como perritos mostrencos, como nos acostábamos así amanecíamos: no sabíamos qué era televisión, ni vídeo, ni computadora, no sabíamos que había agua entubada, nos morimos como animalitos y no sabemos que hay remedios fuertes para diferentes enfermedades, no sabemos que hay tetraciclina y yodoclorina, ahora ya no es asina; ahorita ya nos estamos superando. Todos, en que sea-

mos campesinos pobrecitos tenemos nuestros derechos: no nos podemos morir como un perrito, tenemos nuestro derecho a remedio y también lo dice el gobierno y la ley y nuestra hermana Rigoberta Menchú que nosotros, tenemos derecho a que los ixchoquitos vayan a la escuela. Ya no es tiempo de Ubico que nuestros papás lloraban dejando su milpa y sus familias; ya no es asina, las organizaciones nos apoyan, apoyan nuestros derechos y también nos apoyan los partidos, nosotros sabemos que hay acuerdo de derechos indígenas y acuerdo 169, quiere decir que ya está escrito nuestros derechos, no somos inditos, somos los meros ch'orti's. Pero es más que tiene que avanzar la comunidad. Nosotros queremos pedir un nuevo proyecto para salón comunitario, con generador diesel, para reuniones, también un grabadora sony y una mesa y sillas y un pizarrón. Ahora ustedes están aquí, están bien seguros que nosotros hemos trabajado duro y ya pueden informar allá en sus países de ustedes y pueden responder que vamos a trabajar duro también para el salón comunitario. Y también queremos pedir ayuda para darle mantenimiento al camino, ya va a llover y se va a desbaratar el camino, hay que darle mantenimiento. Eso queremos ahorita.

El contenido del discurso de estos nuevos líderes difiere bastante del que construyen los líderes tradicionales pues éste, aunque tiene partes de agradecimiento, tiene otras claramente reivindicativas: de manera que se habla de injusticia, de la obligación que tienen los extranjeros de restituir males causados, se habla de los derechos indígenas de carácter no sólo económicos y políticos sino también culturales.

Pero quizá la diferencia más importante entre los nuevos líderes y los anteriores radica en los alcances de su papel de intermediarios o, dicho de otro modo, sobre las corporaciones que se benefician de su liderazgo.

Los líderes tradicionales actúan para todos. Por ejemplo, los Padrinos de Invierno piden para que el campo de todos reverdezca:

Ángel San Miguel Arcángel, usted gobierna sobre todos los Ángeles, vierta el agua hágalo en todos los lugares donde vivimos. Todos estamos penando de necesidad. Ahora muéstrese a todo el mundo y hágalo verde. Alegre el trabajo de la gente, que ellos puedan recoger sus matas. Reverdézcalos y derrame el agua donde el fuego está secando. Suba ahora y vierta encima de las montañas, porque nosotros queremos que los lugares sean verdes. Para que allí nosotros podamos encontrar todo lo que necesitamos para comer. Si hay alguien aquí deshaciendo con su aliento, lo llamamos a usted para vencerlo.

Igual se puede decir de los Mayordomos cuya casa queda abierta a todos, incluso a los enemigos. Toda la comunidad se beneficiará de su intermediación con los santos.

En cambio, los nuevos líderes suelen favorecer a unos grupos sobre otros en función de simpatía o parentesco. Como consecuencia de esto su acción genera con frecuencia envidias y resentimientos.

Han pasado más de diez años desde aquellas experiencias iniciales de apertura de los líderes comunitarios a los proyectos de desarrollo facilitados por el auge del mayanismo. Actualmente se puede afirmar que se ha consolidado ese líder indígena que se relaciona con el mundo exterior ladino casi exclusivamente a través de la petición, de cualquier tipo de petición, ya no sólo a agentes de la cooperación sino también a políticos locales.

En septiembre de 2007 se desarrollaron las elecciones municipales en Jocotán. Uno de los candidatos a la alcaldía, el doctor Carlos Arriola (por la Unidad Nacional de la Esperanza) recibió durante los meses previos un sinfín de cartas de líderes indígenas de todo tipo solicitando las cosas más inverosímiles. Y ya no solo de líderes comunitarios, la emergencia y visibilización ha llevado a favorecer este tipo de diálogo por parte de pequeños líderes indígenas de grupo religioso o deportivo... Por ejemplo:

- 1) Petición de mobiliario y equipo de sonido «para escuchar el mensaje de la Unidad Nacional de la Esperanza»:

Suchiquer Pinalito, Jocotán (Chiquimula) 2 de agosto de 2007.

Dr. Carlos Arriola. Candidato de la UNE. Por este medio reciba un fuerte saludo y esperando que se encuentre bien. El motivo de la presente solicitud es para hacer el siguiente conocimiento: nosotros como líderes de esta comunidad le estamos haciendo esta solicitud para saber si usted nos podría brindar un apoyo para la actividad que se estará llevando a cabo el día sábado 4 del presente mes. Nosotros contamos con unas necesidades de unas sillas para ubicar bien a las personas quienes llegaran a escuchar el mensaje de la Unidad Nacional de la Esperanza, y también equipo de sonido, y también un pequeño recurso económico para la compra de unos 3 tercios de leña para la cocina en donde se preparan las refacciones. No dudando más doctor Carlos sino contar con su apoyo para la activi-

dad propuesta, gracias por su comprensión, éxito y suerte. Atentamente. Líder: Eduardo Súcbite.

- 2) Petición particular de un líder de barrio de material escolar a cambio de 12 votos:

Aldea La Mina. Barrio Hierba Buena. 10 de julio de 2007.

Lo saludo muy cariñosamente deseando que se encuentre bien de salud al lado de sus labores diarias.

El motivo de la presente es para manifestarle lo siguiente: que yo Efraín P. L., padre de familia, tengo una hija estudiando 3° básico, por lo cual le solicitamos lo siguiente: 100 hojas de papel bond tamaño carta de 120 gramos; 1 caja de crayon pastel de 24 colores; 1 pluma y 10 lapiceros de colores. En mi caso [soy] de escasos recursos bago mi petición, que yo con mi familia contamos con 12 votos, lo tengo seguro al 100%. Me despido de usted muy cariñosamente deseándole éxitos en sus labores diarias. Y asimismo esperando una respuesta positiva.

- 3) Los líderes indígenas católicos del comité eclesial de Guior-Guareruche que dicen ser afiliados al partido solicitan comida para celebrar «el cumpleaños del santísimo»:

Señor candidato de alcalde Doctor Carlos Arriola partido Unidad Nacional de la Esperanza UNE, resive un cordial saludo de parte de los fieles católicos, esperando que el divino formador del universo le guíe en sus campaña y en sus labordiaría. Después de mi corto saludo paso a lo siguiente: El motivo de la presente es para pedirles una ayuda para la clausura del sínodo diocesano y el cumpleaños del santísimo que bamos a celebrar el día domingo 8 de abril del presente año yaque ese día nos visitarán dos comunidades por eso pedimos tumano de colaboración que nos apoyes con dos arrobas de pollo, 6 veladoras grandes, 6 bombas ya que nosotros ya estamos afiliados a su partido y esperamos que escuches nuestro petición gracias por su apollo. Atentamente comité eclesial caserío Guior, Aldea Guareruche.

25/3/2007 Señor candidato de alcalde
Doctor Carlos Ariola partido Unidad Nacional
de la Esperanza ure. recive un cordial saludo.

De parte de los fieles católicos se sperando
que el divino formador del universo te guíe
en sus compañía y en sus laboraria des-
pués de mi corto saludo paso a las siguientes

El motivo de la presente es para pedirles una
ayuda para la clausura del Sínodo Diocesano y
el cumpleaños del Santísimo que vamos a celebrar
el día Domingo 8 de Abril del presente año
ya que en ese día nos visitarán dos comunidades
por eso pedimos turno de cola de oración que nos
aportés con dos arroba de pollo 6 vela dorada
grandes 6 bombas ya que nosotros ya es tamos
afiliado a su partido y es speramos que es cuetes
nuestra petición gracias por su apollo

Atenta mente comites Eclesial case-
rio Guior Aldea Cuarecuta

~~Juho Ramos~~
presidenta
JACOBO RAMOS

~~Di~~
Vice presidente
ALBERTO DIAZ

~~Di~~
Secretario
OVIDIO DIAZ

~~Tesorero~~
TESORERO
BAIRON DIAZ

~~Di~~
Vocal 1
EFRAIN RAMOS

Vocal 2
ILDA DIAZ

Vocal 3
ERMELINDA GARCIA

- 4) Los miembros de otro comité eclesial, el de la aldea Suchi-
quer Centro:

*Le suplicamos nos hecha la mano de buena conciencia y de corazón
y espíritu de servicio, que nosotros de la comunidad contamos la
necesidad que tenemos en nuestra iglesia que si nos apoya con una*

pequeña ayuda de recurso económico para comprar un equipo de sonido, cabezal de amplificador y dos vocinas de caja y un micrófono que se cuenta de costo Q. 3000 y nosotros de la comunidad que ya contamos con un aporte de Q. 2.500 pero nos hace falta el resto para la compra de este equipo que necesita a iglesia que es par acompañar la santa misa y la celebración de la palabra de Dios.

- 5) Un grupo de mujeres de la aldea ch'orti' de Pelillo Negro pedía el 14 de abril de 2007 lana para la realización de artesanías y daban a entender el apoyo recíproco que recibiría el Partido «así como ustedes necesitan el apoyo de nosotros, pues también nosotros necesitamos el apoyo de ustedes»:

Después de mi corto saludo sólo es para comunicarle su coordinación como debemos hacer nosotros las mujeres que estamos organizando con el gasto de artesanía, pues nos estamos reuniendo para hacer el trabajo pero estamos pobre en el objetivo que es la lana, como podemos encontrar es que nos pudieran apoyar con eso, que por el momento lo necesitamos mucho en el trabajo pues somos 30 mujeres asociado en el trabajo y por eso solicitamos el objetivo del trabajo porque si la lana no tenemos, no podemos trabajar. Entonces lo necesitamos para el trabajo.

Es muy importante el apoyo de nosotros por la necesidad de nosotros pues también nosotros necesitamos el apoyo de ustedes. Así como ustedes necesitan el apoyo de nosotros pues también nosotros necesitamos el apoyo de ustedes.

Si esta solicitud se toma en cuenta necesitamos la atenta respuesta lo más pronto posible.

En fin, todo es susceptible de ser objeto de petición indígena: a comienzos de mayo, desde la aldea Tanshá: «solicitamos su ayuda de una arroba de pollo para que el momento de celebración del día de las madres sea más placentero y armonioso»; el 26 de mayo Inocente Perez Interiano, «líder y capitán de fútbol del caserío Plan del Mango de la aldea Suchiquer» pide camisolas para jugar al fútbol y «si el doctor quiere hacer un cuadrangular lo resivimos con los brazos avierto». Una petición pequeña comparada con la de otros jóvenes indígenas de la aldea Guareruche que también quieren jugar al fútbol:

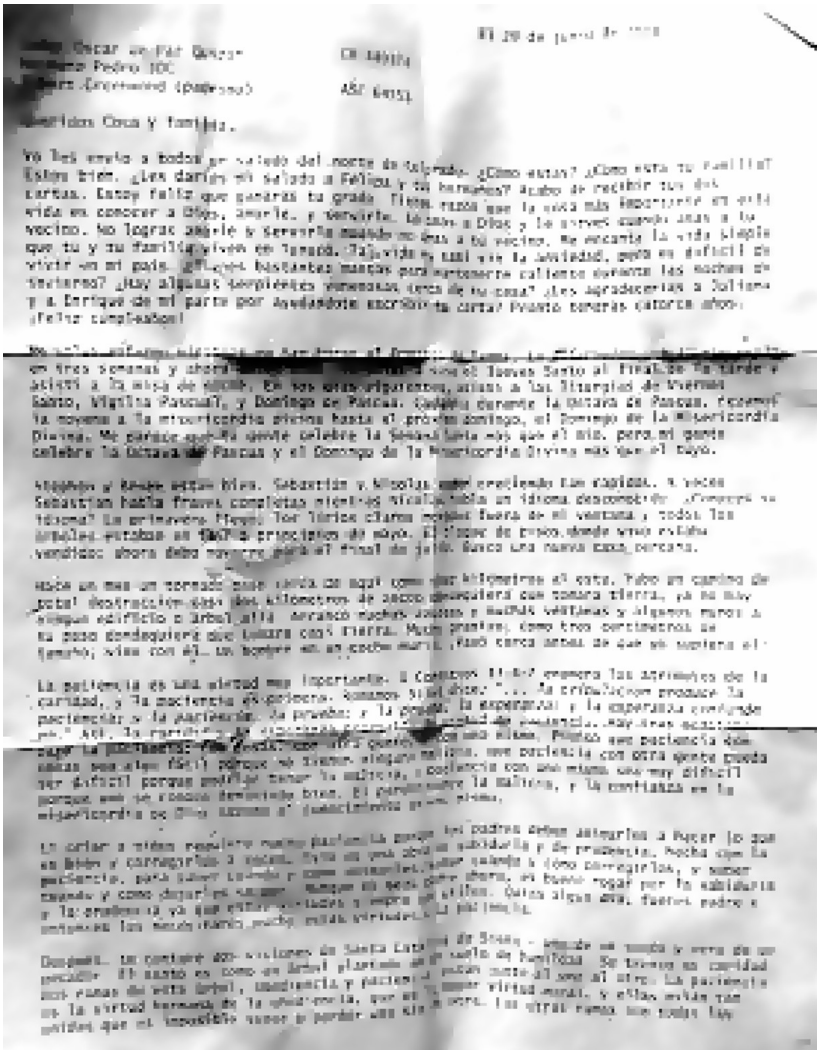
Tenemos muchos deseos de hacer encuentros de fútbol amistoso con compañeros de otros centros, pero nosotros consideramos penoso, porque no tenemos uniforme ni pelotas, porque además contamos con escasos recursos económicos y por la cual razón nosotros como alumnos solicitamos un juego de uniforme y dos pelotas y un inflador de pie y mano y desde ya les felicitamos por lucha y puesto de trabajo que están buscando y que sigan luchando para alcanzar la meta, que ustedes llevan. Y después Jocotán llegará a alcanzar el mejor desarrollo de nuestro querido municipio y esperamos que lleguen a ganar un puesto de trabajo para que ustedes sigan mejorando nuestro municipio.

Podría parecer, y a veces se habla de esto, que estamos ante nuevas versiones de antiguos sistemas de reciprocidad, sin embargo, no está del todo claro que sea así. Posiblemente la diferencia mayor está en una nueva valoración del concepto de interés y en definitiva una tendencia acentuada hacia el individualismo que puede suponer una radical transformación en el modelo de comunidad indígena conocido hasta ahora.

En septiembre de 2008 estuve visitando a mis amigos del barrio de los De Paz en Tunucó. Don Isidro falleció en 2006. Desde entonces no hay Padrino de Invierno en la comunidad. Su hijo Coque que fue su ayudante durante años está, según propias palabras, «estudiando» para ser Padrino. Me enseñó un viejo cuaderno donde va escribiendo según su inspiración retazos de la rogación. No acaba de animarse a «padrinar» porque resulta muy difícil retener «en el memorial» una oración tan potente como esa y entonarla tal como lo hacía el padrino por excelencia, su padre. Pero además es que el debate en torno al beneficio de los proyectos y dádivas occidentales y, por tanto, en torno a los beneficios del individualismo también ha llegado a su casa. Entre esas hojas del viejo cuaderno donde va componiendo su oración, había dos o tres cartas arrugadas. «Son de mi padrino —me dijo—, un gringo que se llama Roberto»⁶. Me dijo que su padrino es bueno, que vino a visitarlo y que le trajo ropa y juguetes y que le da buenos consejos sobre oraciones. Leí la carta y junto a una desagradable sensación entre el disgusto y la me-

⁶ Se trata de una de las organizaciones que propician el apadrinamiento de niños pobres en Guatemala, la comunidad Hermano Pedro.

lancolía, me pareció una metáfora inigualable de los nuevos tiempos: ver esa presencia contigua de los dos padrinos, las palabras casi olvidadas de don Isidro en la letra precaria de su hijo y la potente penetración del nuevo padrino en letras de ordenador, me hace pensar en cómo se puede modificar radicalmente la tendencia al liderazgo de Coque.



Queridos Coca y familia,

Yo les envío a todos un saludo del norte de Colorado ¿cómo estás?, ¿cómo está tu familia? Estoy bien ¿les darías saludos a Felipa y tus hermanos? Acabo de recibir tus dos cartas. Estoy feliz que ganaras el grado. Tienes razón la cosa más importante es conocer a Dios, amarle y servirle. Le amas a Dios y le sirves cuando amas a tu vecino. No logras amarle y servirle cuando no amas a tu vecino. Me encanta la vida simple que tu y tu familia viven en Tucucó. Tal vida es casi sin ansiedad, pero es difícil vivir en mi país ¿tienes bastantes mantas para mantenerte caliente durante las noches de invierno? ¿hay algunas serpientes venenosas cerca de tu casa? Pronto tendrás catorce años ¡Feliz cumpleaños! [...].

La primavera llegó: los lirios claros morados están fuera de mi ventana [...].

La paciencia es una virtud importante. 1 Corintios 13:4-7 enumera los atributos de la caridad y la paciencia es la primera, Romanos 5: 3-4 dice: «la tribulación produce la paciencia; y la paciencia la prueba; y la prueba la esperanza». Así la caridad y la esperanza necesitan de virtud de paciencia. Hay tres ocasiones para la paciencia: con cosas, con otra gente, con uno mismo. Pienso que paciencia con cosas es fácil porque no tienen ninguna malicia, paciencia con uno mismo sea muy difícil porque uno se conoce demasiado bien. El perdón vence la malicia y la confianza en la misericordia de Dios sazona el conocimiento de uno mismo [...].

Después te contaré dos visiones de Santa Catalina de Siena, una de un santo y otra de un pecador. El santo es como un árbol plantado en un suelo de humildad. Su tronco es caridad. Dos ramas de este árbol, obediencia y paciencia están juntas. La paciencia es la virtud hermana de la obediencia, que es la mayor virtud moral.

IMPRESIONES DEL CAMBIO DE LIDERAZGO COMUNITARIO EN BOLIVIA Y ECUADOR

Del yatiri al responsable del Comité Comunitario en Bolivia

Intuyo que esas apreciaciones sobre el cambio de liderazgo comunitario respecto a Guatemala pueden ser aplicables también a otros países con fuerte presencia indígena como Bolivia y Ecuador. No voy a relatar para los casos de Bolivia y Ecuador, como he hecho para el caso de Guatemala, el proceso de emergencia generado por

élites culturales y políticas que ha supuesto la visibilización del movimiento indígena con una potencia nunca antes vista y nunca antes imaginada. Sólo voy a referir algunas impresiones surgidas de mi experiencia de campo en esos países para sugerir cómo en las comunidades indígenas rurales de Bolivia y Ecuador está instalándose al rebufo de esa emergencia un tipo de liderazgo indígena que hace una interpretación distorsionada del mensaje de la revalorización indígena y que socavan el valor del liderazgo tradicional. En estos casos también la petición y el uso torticero del concepto de proyecto está en la base de la suplantación.

Poco antes de abandonar Sojtara⁷, comunidad aymara del Altiplano de Bolivia, los maestros de la comunidad me hicieron entrega de una solicitud, con dos membretes, el del Secretario de Educación y el de la Escuela Seccional y cinco firmas, las de los dos maestros, la del presidente escolar, la del alcalde escolar y la del Secretario de Actas. En esa solicitud se pedía una ayuda para comprar materiales escolares. Me pidieron que aceptara ser «padrino» de la calamina que hacía falta en la escuela. El tipo de petición y el agradecimiento a la donación —que va acompañado de nuevas peticiones— muy bien resumen esa clase de relaciones con los visitantes o agentes foráneos que por el hecho de serlo deben dar algo a la comunidad según el criterio que se impone de los nuevos líderes.

Aunque no firmaba el papel la asamblea de petición inicial fue planificada por un emergente líder comunitario, Santiago Qispe, que había sido mi anfitrión durante el primer mes de mi estancia en Sojtara. Según supe, en esa asamblea ese líder habló para exigir una compensación a las cosas que yo había aprendido y me llevaba; dijo que había estado grabando y haciendo fotos y vídeo, que seguramente con eso obtendría en España bastante plata y que por eso debía compensar (finalmente se rebajó la petición y al parecer se suavizaron los términos de la deuda que yo había contraído, simplemente: los recuerdos que me he llevado de esa región). Dijo que ellos que me están dando su conocimiento tienen el derecho de re-

⁷ Por sustentar estas consideraciones en relaciones y vivencias muy personales escritas en mi diario de campo, he preferido en este caso usar nombres ficticios tanto de localidades como de personas.

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA

,15 de abril de 1965

Al SEÑOR:

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA
Almódovar del campo, Ciudad Real (España)

P R E S E N T E . f

RES: AGRADECIMIENTO POR LA DONACION DE CINCO
NOVIETAS DOLARES AMERICANOS PARA LA ESCUELA:

Distinguido Doctor:

Las Autoridades Sindicales, Educativas y bases en general de la comunidad de _____, en una reunión general realizada en fecha ocho de abril del presente, en dicha reunión a estado presente el Sr.

J. quien de sorpresa nos entregó la suma arriba indicado para el bien de la Escuela, por lo cual los comunarios hemos recibido de alegría y de mucha emoción, por ello Sr. Julian en primera instancia al recibir la cooperación suya la comunidad entera le AGRADECIMOS MUY PROFUNDAMENTE y contentos, por que el oficio lo habíamos invitado a Ud. ha ha sido positivo, y lo rogamos en lo posterior siga recordando a nuestra comunidad y también tiene muchos recuerdos de del campo en la que vivimos.


SR. JULIAN, la suma que hemos recibido acordamos en dicha reunión, invertir para la compra de CINCO QUITALES DE CALAFINA el cuál cubrirá el techo de dos viviendas que está inconcluso y conoce Ud. muy bien.

SR. JULIAN, los padres de familia, madres, jóvenes y niños de la comunidad reiteramos muchos agradecimientos a Ud. por la cooperación suya para el progreso de la escuela, y siga con tu carrera profesional.


a t e n t a m e n t o



RAFAEL LANZA B.
SINDIC. GENERAL


SILVERIO QUEREÑ L.
SINDIC. DE JUSTICIA


NORCICIO QUIJPE P.
SINDIC. DE RELACIONES


FRANCISCO CHURA L.
PRETE. ESCOLAR


ERASMO AFARA C.
ALCALDE-ESCOLAR


LUCIANO CORRA B.
SINDIC. DE EDUCACION




ERASMO CHURA C.
COMITE CONSTRUCCION

ch/c-p

cibir para mejorar en la educación y en la salud. Planteadas así las cosas parecería que el nuevo liderazgo que ejerce ese líder tiene repercusiones positivas en la comunidad y es indudable que consigue bienes materiales, sin embargo representa claramente a mi juicio la versión más negativa de estos nuevos dirigentes comunitarios porque abren una brecha al individualismo y porque arrumban, ante la fetichización de la mercancía, liderazgos tradicionales. Podemos entender estas formas de actuar pues, como en el caso de Guatemala, han ido llegando desde la década de los años noventa informaciones brutas y no matizadas sobre el orgullo étnico y la pobreza indígena basada en buena medida en la idea de la expropiación colonial y neocolonial. Con esos planteamientos, muchos de estos líderes emprenden acciones valiéndose de su poder para, en primer lugar, beneficiarse ellos mismos y su entorno y sólo en segundo lugar para beneficiar a la comunidad y además lo hacen con un tipo de procedimiento que rompe con las formas de intermediación y emotividad tradicionales.

El siguiente perfil comparativo entre la figura de Santiago Quispe como nuevo líder y la de Manuel Mamani, *chamakani* y carismático líder tradicional, con quien viví el segundo mes de mi estancia en Sojtara, refleja la divergencia y de algún modo la incompatibilidad entre estos dos tipos de líderes. Escribía así en mi diario de campo:

Santiago Quispe tiene 40 años, es maestro en una comunidad cercana a Sojtara y ha sido muchas cosas más: trabajador temporero en los yungas, «taxista» (porteador), panadero y garson (camarero) en La Paz. Desde muy pequeño ha estado abierto al mundo; no dudó en trabajar duramente en yungas para pagarse los estudios en la Normal de Santiago de Huata; ha querido aprender todo lo nuevo que se presentaba ante sus ojos: mecánica de automóviles, electricidad, registro civil (para lo cual hizo un curso y obtuvo un diploma que ostenta un lugar privilegiado, junto al de maestro, en la pared de su dormitorio). Porque es evidente que Santiago conoce el mundo. No sólo ha trabajado en La Paz como muchos otros sino que, a diferencia de los otros, se ha atrevido a atravesar en la capital puertas para otros autovedadas. Si sus paisanos trabajadores en La Paz tras la jornada volvían a su refugio, su otra comunidad que es El Alto, Santiago se aventuraba por El Prado, frecuentaba bares, pasaba a discotecas y, durante el día, no dudaba en flanquear las puertas de las embajadas... si los otros

tiemblan cuando tienen que hablar ante la policía o ante una autoridad departamental, Santiago no. Y no sólo eso, Santiago sabe sintonizar en su radio Radio Exterior de España en la onda corta, emisoras de Perú o La Voz de América en onda media y, a medida que conoce más el mundo, crecen sus deseos de poseer lo que viene de más allá y de sabotear [...].

Manuel Mamani, mi segundo anfitrión en Sojtara, ejerce un liderazgo en la comunidad de otro tipo. Tiene unos 40 años y también ha tenido una vida difícil que lo ha obligado, como al resto de sus vecinos, a la emigración temporal hacia los yungas desde muy pequeño. Pero fue allí, cuando sólo tenía doce años, donde empezó a cambiar su vida. Estando trabajando en una finca se enfermó el hijo del patrón y tras oír que sucesivos intentos de curarlo habían fracasado, él se atrevió a decir que podía curarlo; con el desparpajo de jóvenes y la ingenuidad que lo sigue caracterizando se presentó ante el patrón y le dijo que él podía encontrar el remedio leyendo las hojas de coca; el patrón no tenía nada que perder y Manuel ensayó el método que tantas veces había visto a su padre. El enfermo se declaró curado y ahí empezó su intensa actividad no sólo como yatiri sino también, después, como chamakani.

Manuel apenas ha salido de su comunidad y cuando va a La Paz permanece con algún compadre en El Alto. No tiene una especial curiosidad por mi cámara de vídeo ni por la grabadora, pero le interesa mucho conocer rasgos de mi familia y pone cara de preocupación cuando le hablo de alguna enfermedad en mi familia y, además intenta dar alguna solución. Le gusta que pasemos ratos hablando y mascando coca. Aunque su existencia es tan precaria como la de sus vecinos nunca pide nada y siempre manifiesta agradecimiento ante cualquier regalo. No es que no valore las cosas materiales y el dinero pero desde luego no es lo que más le interesa de la vida ni del ejercicio de su profesión. En su casa la radio siempre está sintonizada en la emisora aymara Radio San Gabriel.

Santiago conoce el valor de la plata: calcula y cuantifica no sólo en bolivianos sino también en dólares. No sólo conoce los precios de las cosas que usa o que son conocidas en la comunidad (desde el precio de una libra de fideos, hasta lo que debe gastar un determinado padrino en una boda concreta, pasando por los precios de un burro o un quintal de calamina) sino también de otras cosas desconocidas en la aldea e imposibles de poseer: una televisión, una sierra eléctrica, una refrigeradora... Conocer de esa manera que él conoce el valor de la plata le ha llevado a convertir la plata en la esencia de la diferencia: las cosas y las personas valen en función de su traducción monetaria, no hay lugar para sentimentalismos ni con las cosas ni con las personas: yo puedo pasar de ser un caballero a ser

un gringo maldito en función de la plata que le preste o de los recuerdos que le deje; sus vecinos son tanto más valorados cuanto más plata se evidencia que tienen y le pueden proporcionar por sus servicios. Pero lo más llamativo, para mí, es que la plata de los otros extranjeros o vecinos es tan importante no porque prestigie al otro, sino porque él tiene la posibilidad de «sabotear». [...] Algunos, como mi siguiente anfitrión, Manuel Mamani, me lo confesaron desde el principio: Santiago es un saboteador, Santiago es un maldito o un mañoso... pero muchos otros no conocen sus sabotajes, no se enteran de sus mañas o, incluso, las asumen porque él hace posibles otras cosas que les benefician y por las que están empezando a sentir fascinación.

Manuel no conoce el valor de la plata más allá de su entorno. Por supuesto que desconoce la situación económica nacional. Una noche estando con él en la casa me sacó un tremendo fajo de billetes anteriores a la fuerte devaluación y reconversión monetaria de los años ochenta. Me preguntó que cuánto valen y le dije que muy poco. Él no supo nada antes de la devaluación; como muchos campesinos se quedaron con muchos billetes inservibles; no así Santiago que no sólo se deshizo de todos sus billetes sino que los vendió a algunos de sus vecinos.

Santiago se ha aprovechado individualmente de sus conocimientos y sobre todo se ha aprovechado individualmente de los proyectos que llegan a la comunidad. Además cobra por todo: por responder a cualquier pregunta de mecánica, por certificaciones, por el uso que a los campesinos hacen de su máquina de coser. Todo lo contrario que Manuel que como la mayor parte de los yatiris y de los chamakanis cobra la voluntad tras sus intervenciones. Y sigue actuando sin recibir nada a cambio en rituales que implican bien comunitario, la traída de agua del cerro jipi para favorecer la lluvia o el ritual de pago para alejar los granizos de la comunidad en el cerro Sampakachi o q'apiqi.

Pero, sobre todo, Santiago domina, conoce y aprovecha su conocimiento exterior para «sabotear» según dicen algunos vecinos. Para Santiago PROYECTO es una palabra mágica. Los proyectos son para él una ayuda a la comunidad pero también (y, quizá, sobre todo) una ayuda para su bolsa. Conoce los nombres de varias ONG «que dan» y no duda en encabezar peticiones pues así él es responsable y tiene capacidad y posibilidad de sabotear un poco a la comunidad. Sólo ha necesitado conocer los entresijos de la concesión de ayuda para la escuela de la comunidad por parte de algunas agencias de cooperación, para que él por su propia iniciativa y sin contar con los supuestos beneficiarios, se haya aventurado a hacer sus propios proyectos y solicitudes: ahora está con una solicitud

ante la Embajada de Holanda (él la nombra como Embajada Real de los Países Bajos) para electrificar una zona de la comunidad. Santiago dice que es un proyecto altruista puesto que él ya tiene electricidad pero muchos están convencidos de que busca algún interés particular. Sabe, por lo del proyecto de la escuela, que a él le pueden quedar cosas o plata pues como todos conocen, su casa es un taller montado sobre la base «de lo que sobró» en la obra de la escuela. Por eso para muchos Santiago es un maldito o un ratero, pero nadie se lo dice a la cara pues a menudo tienen que recurrir a él y respetan, temen y precisan su conocimiento del mundo. El proyecto le permite a Santiago disponer de cosas especiales que vienen del exterior. En este tipo de líderes y desde luego en Santiago hay una fascinación por todo lo que llega de fuera que es especial. Todo lo que hay más allá de su comunidad, de los mercados de la cabecera provincial o de El Alto, son «cosas especiales»: mi pantalón, mis sandalias, mi navaja o mi calculadora son especiales y por eso insiste en que se las deje «de recuerdo». El concepto que tiene Santiago de lo que es recuerdo se parece más a una especie de impuesto revolucionario igual que el uso que hace del concepto de padrino. La calculadora no es directamente plata pero es algo parecido, como también lo son la cámara de fotos y la máquina de escribir que también saboté. Todas esas cosas son símbolos de poder, de autoridad y de prestigio y también son instrumentos productivos, [...] la máquina de escribir y la fotográfica le son muy útiles en sus proyectos, por ejemplo.

Los proyectos le han permitido crear en su casa un auténtico taller. Muchas veces él dice que se trata de un taller comunitario pero todos saben que no es sí y que Santiago se lo cobra. Los que utilizan sus herramientas pueden estar convencidos de que Santiago nunca devolverá los préstamos que tiene con ellos porque quien le prestó sabe que, en cualquier momento podrá volver a necesitar un destornillador, una sierra o un cable.

Santiago pide al extranjero o al donante de proyecto de una manera que puede resultar hasta violenta. Las formalidades del agradecimiento quedan eclipsadas ante la intensidad del discurso de la obligación de dar como parte de una necesaria restitución por lo que se han estado llevando de la explotación de indios y de sus tierras.

Las formas de pedir o de resolver conflictos que tiene Manuel, por el contrario, se basan en la humildad y sobre todo en un claro interés por ponerse en lugar del otro. Como chamakani trabaja con espíritus tutelares. He visto a gente llorar ante la presencia de estos espíritus; el propio Manuel se humilla ante ellos. No así Santiago que se enfrenta a

ellos con valentía y hasta con humor. Me cuentan que alguna vez ha dicho a los espíritus con un descreimiento irreverente: «¿Nos vas a traer una cholita...?».

Esa idea de que su iniciativa es para el beneficio de la comunidad le ha llevado a meterse en política. Las ideas políticas de Santiago fluctúan entre el pragmatismo y el irredentismo basto; son dos caras de la misma moneda: todos los que están en política, dice, es para aprovechar. El se podría aprovechar de varias cosas: quizá del traslado a su comunidad como maestro y dejar de viajar, mejor ser nombrado director en una escuela seccional... pero sabe igualmente que quienes están más arriba se pueden aprovechar mejor. En su casa hay muchos carteles electorales del compañero Goñi, «el que más está llenando su bolsa». Meterse en política para un campesino supone tener valentía y Santiago la tiene.

También sus vecinos destacan de él otro rasgo «es vivo» pero claramente la viveza tiene algunas connotaciones que la diferencian del carisma. La viveza genera admiración pero también desconfianza. Quizá sea esa la diferencia esencial entre Santiago y Manuel.

Recuerdo las proyecciones de esos líderes en sus familias. Parecía que cada una de ellas tenía orientaciones e intereses que en buena medida estaban dictadas por los padres tan diferentes: los hijos de Santiago me pedían constantemente plata o me solicitaban que fuese «padrino» de la pollera de una, de la bicicleta de otro o de un simple pantalón. El hijo de Manuel, Miguel, en cambio me pedía relatos de mi vida en España, le interesaba mucho que le contase cosas de los animales y de la plantas de España.

Pero un año después de dejar Sorajta, recibí una carta de Miguel. En ella ya me pedía que fuese padrino de la banda necesaria para su graduación. Con melancolía también leía esta carta en la que veía cómo la estela de su padre comenzaba a ser abandonada:

Sorajta 27 de Agosto de 1995

España

Al señor Julián Lopes y a su señora Nuria

En primer lugar les aseamos llegar nuestros saludos cordiales a usted Julián y Nuria desde la comunidad de Sorajta La Paz Bolivia, diciéndoles que aiga éxitos en la vida para la familia Lopes.

Nosotros nos encontramos felices con el señor..., aquí en Bolivia emos compartido vien, emos echo tortilla y pan, etc.

Aora nos emos nombrado padrino para mi graduación y se bá llebar en 10 a 15 de diciembre de 95.

Aora señor Julián Lopes quisiera que agas un favor como padrino de la banda, me ago faltar para todo tengo que aser fiesta en mi graduación en la comunidad.

Y por último nosotros esperamos tu llegada...

27 de Agosto de 1995

Esposa
Al Señor
Julián Lopes y a su Señora María

En primer lugar les aseamos llegar nuestras
saludos cordiales a usted Julián y María desde la comunidad
La Paz Bolivia deseandoles que sigan
exitos en la vida para la familia Lopes.

Nosotros nos encontramos felices con el sabor
y agua en Bolivia como compartido vivo como echo
tortilla de papa, y pan etc.

Aora nos emos ~~nombrado~~ nombrado padrino para mi graduación
que se bá llebar en 10 a 15 de diciembre de 95.

Quira Señor Julián Lopes quisiera que agas un
favor como padrino de la banda me ago faltar para
todo tengo que aser fiesta en mi graduación en la
comunidad.
Y por ultimo nosotros esperamos tu llegada.

Del curaca y el chamán al Presidente de Comunidad en Ecuador

Esa doble orientación del liderazgo comunitario indígena está llegando incluso a la selva ecuatoriana. En el verano de 1994 trabajé durante un corto periodo de tiempo en Teresa Mama, comunidad kiwchua-canelo en el curso medio del río Bobonaza. Llegué desde Puyo con César Mayanchi, presidente de la comunidad que había ido a la capital departamental para conseguir fondos para Teresa Mama. En la persona de César Mayanchi se podía apreciar el cambio en el liderazgo. Él tuvo un poder carismático en la comunidad durante años debido a un supuesto pacto con Amasanga, el dueño de los animales, que le permitía cazar más y mejor que nadie. Esto generó envidias y le obligó a salir de Teresa Mama hacia el Napo donde estuvo trabajando como lanchero para una petrolera. Al cabo de tres años regresó a la comunidad y se convirtió al poco tiempo en su presidente, un cargo político nuevo que se encarga fundamentalmente de intermediar entre la comunidad y el mundo exterior. Para los asuntos internos seguía teniendo peso la figura tradicional del curaca. Así me narró el cambio.

Yo era amigo de Amasanga, conversaba con él. Él llama a todos los animales, les grita uh, uh, uh (como Tarzán) y venían: estaban todos los animales para mí. Yo tomaba chiri-caspi, caballu-caspi, chulla-caspi, tsinsimbo, yutzo, yacaranduma, rulla... porque mataba tigre, mataba diablo, para tener fuerza, para ganar con el diablo, para no tener miedo... si uno no toma eso tiene miedo, si se toma, el diablo tiene respeto, se hace amigo con el diablo.

Primero se presentó en sueño. Después, en sano asoma Amasanga, un día, caminando por la selva, se presenta Amasanga. Yo he sido tres años amigo con Amasanga, es hombre como nosotros, hombre negro, camisa negra, pantalón negro, con cucuna.

Me dijo: «vamos a ser amigos. Te voy a encontrar caza, cuanta caza quieras vas a tener, vas a ser cazador».

Así fue, yo salía y encontraba pavas, sajinos, tucanes, guantas, guatusas, monos, perdices... y no fallaba nada.

Luego todo se perdió. Los brujos dijeron: «mucho caza César Mayanchi, es por contrato con Amasanga». Y lo calabozaron a Amasanga y me quedé sin nada. Los brujos es por envidia que lo hicieron.

Cuando estuve con Amasanga siempre tuve caza, venían mansitos los animales a mí, yo no podía fallar. Tomaba chiri-caspi, chulla-caspi, caballo-runduna, yuto-caspi, era como una droga, para no tener miedo, no tenía miedo y cazaba bastante.

Ya todo se perdió. Ya no trabajo con Amasanga, mejor trabajo para la comunidad.

Cuando llegué a la comunidad iban a realizar una Asamblea cuyo orden del día fue modificado para dar cabida a la novedad. El hijo de César Mayanchi, uno de los pocos que sabe escribir y hablar en castellano leyó ante la Asamblea el orden del día: 1) Llegada del doctor Julián López y su esposa a la comunidad; 2) Palabras del doctor Julián; 3) Palabras de la doctora Nuria; 4) Concesión de fondos para el camino de herradura por la municipalidad; 5) Arreglo de la pista; 6) Cambio de maestro para el próximo año.

En mi intervención expliqué el asunto que quería investigar en la comunidad y les informé del visto bueno que en Puyo había recibido por parte de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza y el aval que también traía en una carta que me proporcionó el padre Timoteo de la Misión Salesiana de Puyo, además de la autorización del Ejército. La comunidad debatió y estuvieron de acuerdo en que hiciese la investigación y convinieron en que todos me ayudarían. Pero también de que yo por mi parte debía apoyar a la comunidad en sus demandas. Tras la deliberación decidieron escribir una carta que me entregaron con las cosas que necesitaban para poner en marcha un aula escolar (material y muebles para la escuela además de utensilios para hacer comidas para los niños en la escuela) y que yo debía procurar. Yo les dije que no podía comprometerme, pero insistieron en que llevase la carta a España por si podía existir alguna institución que pudiese hacerse cargo de la petición. La carta estaba firmada por el propio César Mayanchi y también por el curaca y otro cargo tradicional, el capitán. Esto da indicios de cómo el cargo de presidente va tensionando las relaciones de poder y se va imponiendo al curaca. En realidad no sólo la carta sino los asuntos centrales de la Asamblea tenían que ver con cosas que se habían pedido y obtenido del mundo mestizo, cosas que cargaban de valor creciente al presidente y arrinconaban al curaca que al ser otros sus

intereses y sus orientaciones iba quedando como comparsa en las nuevas atribuciones de autoridad.

Comunidad Baro Akum 29. 8. 74

Al señor:

Jacelin Lopez

Oficio de gobierno de España Toledo

Presente Prof: Solicitud ante los Escuelas

Estimado Señor:


Los profesores, curaca, Yopitan, los padres de familias, en una reunión general hemos acordado solicitar respetuosamente a su estimado persona ayudarnos con materiales escolares en beneficio de los alumnos de esta comunidad.

Ya que se llevara los acuerdos de esta comunidad, pedimos muy acariñosamente la donación de los siguientes materiales escolares:

- 15 pupitros, pizarron, 100 lapices, 100 borradores, 25 sacapuntas
- 50 Marcadores, 20 cartulinas, 100 papel bon, 100 papel oficio
- 100 de boli, 2 pelotas, 30 pelotas cauchas verdes, 3 ollas, 1 sartén
- 15 machete.

Esperamos su pronta aceptación
Con este motivo saludamos a Ud con los consideraciones más distinguidas.


Presidente


Juan Lopez Curaca


Yopitan

Estimado señor:

Los profesores, curaca, capitán, los padres de familia en una reunión general hemos acordado solicitar respetuosamente a su estimada persona ayudarnos con materiales escolares en beneficio de los alumnos de esta comunidad.

Ya que se llevará los recuerdos de esta comunidad, pedimos encarecidamente la donación de los siguientes materiales escolares: 15 pupitres, pizarrón, 100 lápices, 100 borradores, 25 sacapuntas, 50 marcadores, 20 cartulinas, 100 papel bon, 100 papel oficio. Red de boli [voley], 2 pelotas, 30 platos, cucharas jarros, 5 ollas, 1 sartén, 15 machetes.

Esperamos su gentileza aceptación. Con este motivo saludamos a usted con las consideraciones más distinguidas.

Los misioneros de Puyo ya me advirtieron de que eso estaba comenzando a suceder y que a ellos mismo les hacían este tipo de peticiones; alguna, decían, absurda y desconcertante. En mis manos cayó poco después una de esas peticiones a un misionero y que publiqué en otro lugar. Solicitaban que al regresar de su viaje a Europa trajese:

15 botellas de remedio *nextropropoxifeno*, pastillas de *contex*, *noralgina*, *benzoparagonico*, supositorios *tempora*, pomada *bronchodermine*, mentol, botella *sustiblate*, gasa y esparadrapo, inhalador de *broncaopok*. Además, 4 pilas negras grandes, una linterna, un pantalón de talla 14, una camisa de talla 40, una pareja de zapatillas del 40, un visor para mirar bajo el agua, 1 barrilete de pólvora, dos cajas de fulminante y una pelota mediana [López García, 2004: 254].

José Castillo, el brujo [chamán] seguía alejado de los objetos y del mundo exterior, incluso no acudió a la asamblea. Pero el cambio en su estatus y poder era ya evidente en los años noventa. En una ocasión para explicarme cómo eran las visiones con ayahuasca me dijo: «es como ver televisión». Una explicación que no sólo habla del diálogo entre lo global y lo local y de la penetración de la segunda en la primera, sino que habla, además, de la suplantación de un discurso y de un liderazgo sobre otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard y Bastos, Santiago (2003), *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, Guatemala, CIRMA.
- Asturias, Miguel Ángel [1923] (2007), *Sociología guatemalteca. El problema social del indio*, edición e introducción de Julio César Pinto Soria, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Bastos, Santiago y Camus, Manuela (2003), *El movimiento maya en perspectiva. Texto para reflexión y debate*, Guatemala, FLASO.
- y Cumes, Aura (coords.) (2007), *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala, FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.
- Casaus, Marta (dir.) (2007), *Diagnóstico del racismo en Guatemala*, Guatemala, Vicepresidencia de la República de Guatemala.
- Cojtí, Demetrio (1994), *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy. Fundamento de los Derechos Específicos del Pueblo Maya*, Guatemala, Cholsamaj.
- Crónica Semanal*. «Renacimiento Maya», núm. 1 de agosto.
- Ekern, Stener (1998), «Las organizaciones mayas de Guatemala. Panorama y retos institucionales», *Mayab*, núm. 11, pp. 78-104.
- Fischer, Edward (2001), *Cultural Logics and Global Economics. Maya Identity in Thought and Practice*, University of Texas Press.
- y McKenna Brown, R. (1999), *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo Cultural Maya*, Guatemala, Cholsamaj.
- Fought, John (1972), *Ch'orti' mayan test*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- Girard, Rafael (1949), *Los chortís ante en problema maya*, México, Editorial Cultura.
- La Farge, Olivier (1994-1947), *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932*, Guatemala, Cholsamaj.
- López García, Julián (2001), *Símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-chortí*, Quito, Abya-Yala.
- (2004), «Derechos culturales y derechos humanos desde la perspectiva de los pueblos indígenas iberoamericanos», en Fernando M. Mariño y J. Daniel Oliva (eds.), *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, Madrid, Dykinson.
- Lux de Cotí, Otilia (1995), «Educación maya. Perspectiva para Guatemala», en *Educación maya. Experiencias y expectativas en Guatemala*, Guatemala, Cholsamaj, pp. 104-105.
- Metz, Brent E. (2002), «Investigación y colaboración en el movimiento maya-ch'orti'», en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.), *Dere-*

- cbos Humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 311-339.
- Morales, Mario Roberto (1996), «Los mayas salen del clóset», *Siglo XXI*, núm. 9 de agosto.
- (2007), «Bases para una política interculturalista contra la discriminación y el racismo», en *Diagnóstico del racismo en Guatemala. Investigación interdisciplinaria y participativa para una política integral por la convivencia y la eliminación del racismo*, Vicepresidencia de la República de Guatemala.
- Rodríguez Guaján, Demetrio *Raxche'* (comp.) (1989), *Cultura Maya y políticas de desarrollo*, Ciudad de Guatemala, Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Integral (COCADI).
- Tezahuic, Francisco (1996), *Revista Magazine 21*, núm. 4 de agosto.
- Uk'uxb'e y Zapeta, José Ángel (2006), *El movimiento maya: sus tendencias y transformaciones, 1980-2005*, Chimaltenango-Guatemala, Publicaciones de Uk'ux B'e.
- Waqi' Q'anil (Demetrio Cojtí) (1995), *Ub'aniik ri una'ooj uchomab'aal ri maya'tinamit (Configuración del pensamiento político del pueblo maya)*, Guatemala, Cholsamaj.
- (2007), «El proceso de mayanización y el papel de la educación escolar (Análisis documental)», en Santiago Bastos y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 3, Guatemala, CIRMA-Cholsamaj.
- Wilson, Richard (1999), *Resurgimiento maya en Guatemala (experiencias q'eqchi'es)*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica-Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA/PMS.
- Wisdom, Charles (1961), *Los chortís de Guatemala*, Guatemala, Seminario de Integración Social de Guatemala.

10. INTERCULTURALIDAD, COSMOVISIÓN Y PRÁCTICAS MÉDICAS MAYAS DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN. UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA

ROBERTO CAMPOS NAVARRO *

En el año de 1948 fui contratado por una compañía constructora para ir a trabajar al estado de Yucatán. Allí formé una familia. Nació nuestra primera hija Lupita, que es la protagonista de esta anécdota.

Por accidente me convertí en aprendiz de agricultor. Compré dos hectáreas de terreno. Conseguí trabajadores, descendientes de la raza maya, y nos dedicamos al cultivo de jitomate. Como primer paso me pidieron les llevara incienso, copal, anís, tabaco, flores y velas para la ofrenda. Esto se repitió en tres o cuatro siembras y las cosechas fueron de maravilla, tanto en satisfacción de ver el producto del trabajo como la parte económica.

Pero quise adentrarme más en el conocimiento de técnicas sobre dicho cultivo, fertilizantes químicos, pesticidas y mi renuencia a seguir poniendo ofrendas.

¿Y que pasó? Obtuvimos unos jitomates de gran tamaño, de una apariencia fabulosa. Ordené que se cosechara por la tarde, para en la madrugada siguiente ir con el transporte para llevar a su venta. A esos de las dos de la mañana, al llegar percibí un desagradable olor. Se me reprochó que por no haber querido que se hiciera la ofrenda, todo se echó a perder.

Efectivamente, aquella siembra que tan bellos jitomates había visto en el día anterior, se volvieron grises, llenos de un líquido pestilente que al caer de su rama reventaban. ¡Qué tristeza!

Después de este fracaso ¿Quién llevaba todo lo de la ofrenda? ¡YO! [Testimonio de don Enrique, padre de Lupita, actual médica familiar del IMSS. Junio de 2001].

* Universidad Nacional Autónoma de México.

En este testimonio aparecen un conjunto de creencias y prácticas de los mayas contemporáneos, que más allá de lo anecdótico nos sumerge en la vivencia de culturas diferentes, de profundos procesos interculturales. Para los fines de este trabajo, entendemos la interculturalidad como el «proceso relacional que se establece entre dos o más culturas al interior de una sociedad, que de por sí es heterogénea en cuanto a sus orígenes y características económicas, políticas y sociales» (Campos Navarro y Ruiz Llanos, 2004), de modo que las relaciones que se construyen están signadas por el intercambio (la mayoría de las veces desigual), la reciprocidad, y en ocasiones, la solidaridad.

En el campo de la salud, la interculturalidad significa la incorporación explícita de la carga cultural colectiva del paciente en la relación que se establece con el trabajador de salud, quien a su vez también es depositario, generador y transmisor de otra forma diferente de cultura. En este sentido, autores chilenos establecen la interculturalidad en salud como «la capacidad de moverse equilibradamente entre conocimientos, creencias y prácticas culturales diferentes respecto a la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, el cuerpo biológico, social y relacional. Percepciones que a veces pueden ser incluso hasta contrapuestas» (Oyarce e Ibacache, 1996).

Para los trabajadores de la salud, el ejercicio de la medicina intercultural entendida como: «la práctica y el proceso relacional que se establece entre el personal de salud y los enfermos, donde ambos pertenecen a culturas diferentes, y donde se requiere de un recíproco entendimiento para que los resultados del contacto (consulta, intervención, consejería) sea satisfactorio para las dos partes» (Campos Navarro en Duarte *et al.*, 2004), es un imperativo ético personal que no únicamente depende de las instituciones donde el personal de salud se encuentra adscrito sino también del propio trabajador.

El conocimiento de los saberes y prácticas culturales específicas de los pueblos donde se piense ejercer la medicina, es relevante para un proceso intercultural apropiado, donde la cosmovisión indígena resulta fundamental.

De acuerdo a las ideas sobre la ideología y la cosmovisión expuestas por A. López Austin (1989: 20), esta última es definida

como el «conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo». Y aunque existan enormes cambios culturales con el paso de los siglos, se presentan múltiples acontecimientos políticos y militares, donde hay guerras interminables, conquistas y dominaciones externas, pero se logra conservar un conjunto de saberes, creencias y prácticas en muchos campos del conocimiento humano, incluido el campo de la salud-enfermedad.

En la cosmovisión maya contemporánea existe una evidente mezcla de conceptos precolombinos, de elementos europeos de origen judeo-cristiano, y en menor medida, de elementos culturales africanos. Es la mezcla del Popol Vuh y la Biblia. Es la asistencia a la misa católica y las oraciones a la Virgen Guadalupe, y la participación en rituales para pedir la lluvia a Chaac, o bien la protección, de los aluxes que cuidan de las milpas. Es la consulta médica en el centro de salud o el internamiento en el hospital de gobierno, pero también la consulta con el sobador o el h'men.

En la etnografía de los mayas de Quintana Roo, recolectada por Alfonso Villa Rojas (1985), aparecen deidades paganas subordinadas al Dios católico, pero que están en contacto estrecho con los seres humanos. Tienen la capacidad de controlar e influir sobre los fenómenos de la naturaleza como los vientos, las lluvias, la fertilidad, y que también cuidarán de los pueblos, las milpas y las personas.

Para los campesinos mayas, los dioses paganos más importantes corresponden a los que tienen que ver más directamente con los procesos agrícolas. A los «dueños» o «patronos» se les denomina como *yuntziloob* y pueden ser de tres categorías:

— *Balamoob*, quienes son responsables de proteger milpas, pueblos y personas. Los que cuidan de los pueblos son cuatro y tienen como función «evitar que la gente del lugar sea víctima de bestias o de espíritus malignos». Suelen emitir ruidos y silbidos para indicar que están auxiliando a la población. Pueden llegar a hacer uso de proyectiles de obsidiana o pedernal. Hay otros *balamoob* que se encargan de cuidar las milpas o el surco donde se ha sembrado el maíz. Algunos suponen la existencia de cuatro dioses distribuidos en las cuatro esquinas de la milpa y su misión es proteger de los la-

drones. A ellos precisamente se les deben brindar ofrendas constantes con zacá para que realicen con sumo empeño su labor de seguridad.

Otros «guardianes» son más bien personales. Son los *ab-canuloob* que cuidan de los hombres (y son dos) y de mujeres y niños (son tres). A ellos también se les debe mantener bien satisfechos en cuanto a sus necesidades espirituales y materiales, mediante oraciones y ofrendas.

— *Kuiloob-kaaxoob* («dioses del monte») que se encargan de proteger los bosques. Cuidan que los árboles no sean destruidos en forma inútil. Por ello, el campesino que iniciará el desmonte para cultivar su milpa, debe solicitar permiso a estas deidades, y a cambio de la ofrenda, los dioses alejarán las víboras y otras alimañas peligrosas.

— *Chaacob*. Son las deidades encargadas de controlar las lluvias. Los mayas de Quintana Roo consideran que ellos recorren los cielos montados en caballos y así van regando la tierra con calabazos especiales, a veces acompañados por la Virgen María.

Existen numerosos *chacoob*, pero tienen jerarquías, donde cuatro son los más importantes y se hallan en las «cuatro esquinas del cielo», no necesariamente correspondientes a los conocidos puntos cardinales.

Chac-babatún-chaac.....oriente.....rojo
Ek-babatún.chaacponiente.....negro
Zac-babatún-chaacsurblanco
Kan-babatún-chaacnorteamarillo

Otros *chaacoob* en número indefinido corresponden a los relámpagos, los aguaceros torrenciales, ciertos tipos especiales de lluvia, las provocadoras de inundaciones, etc. Se cree que cuando no están activos, ellos se reúnen en el oriente para ponerse de acuerdo en cuanto a sus actividades.

Aparte de las tres categorías antes señaladas, se encuentran los dioses o «dueños» guardianes de animales: las abejas por la Virgen María, los venados por San Jorge, los jabalíes por San Sebastián, el ganado vacuno por X-Juan-Thul.

Trascendente para la medicina es la existencia de los *arux* (*alux* en Yucatán) que son duendecillos traviosos que se encuentran en montes y milpas, y que también deben ser saciados, pues en caso contrario, destruirán las milpas y sus productos, y en algunos casos enviarán «vientos malignos». Por ello, los campesinos deben atenderlos, halagarlos y hacerlos amigables.

Esta creencia en los aluxes es muy generalizada, y las ofrendas que regularmente se les hacen son conocidas por todos los campesinos peninsulares e incluso conminan a las personas foráneas (nacionales o extranjeras) para que también lo realicen, pues de modo contrario puede suceder lo que le pasó a don Enrique, quien por soberbia e ignorancia, incumplió de las ofrendas, y todo lo apostó a la modernidad tecnológica con los resultados negativos relatados en su testimonio.

Villa Rojas también menciona a los *ikoob* (los «vientos») que son considerados como «agentes de casi todas las enfermedades humanas». Se les cree dotados de vida propia, con forma humana e invisibles para los mortales. También se les debe ofrecer jícaras de zacá.

También se cree en *cizin*, el diablo, quien vive en el infierno y que suele robar y atrapar el alma de los hombres. La *x-tabai* es una deidad con atributos de una mujer bellísima que se aparece a los hombres y también les roba el alma.

De importancia fundamental es la concepción del cuerpo humano. Para los mayas de Quintana Roo el punto central es el ombligo, donde se ubica un órgano denominado como *tip'te*. Se trata de un órgano normatizador de la vida corporal, pues el desajuste conduce a malestares y dolencias, siendo necesario que el curandero retorne a su lugar mediante masajes. También las enfermedades pueden deberse a la desviación de otros órganos con respecto al *tip'te*, por lo que los movimientos terapéuticos de los masajes se encuentran ya señalados: si hay diarrea, en el abdomen, de abajo hacia arriba; si existen vómitos, en sentido contrario, es decir, de arriba hacia abajo. También se considera que todas las venas confluyen o parten del *tip'te*, por lo que de vez en cuando deben realizarse masajes alrededor del *tip'te* que tengan la finalidad de «estimular la circulación de la sangre».

Por lo anterior un buen curandero debe localizar, palpar y conocer la situación del *tip'te* en condiciones normales y patológicas, pues la carga de objetos pesados, las caídas, montar a caballo, las intervenciones quirúrgicas, los partos, etc. pueden desajustar la centralidad del *tip'te*. Es por eso que algunos hombres y mujeres se resisten o se niegan a ser operados de vasectomía o salpingoclasia. También una buena partera debe realizar los masajes posparto para lograr el reajuste orgánico del *tip'te* y lograr la completa salud de la madre recién parida.

Para Miguel Bartolomé, la conquista española decapitó a la sociedad maya: «Los ídolos fueron destrozados, los templos derruidos, los códices sagrados quemados y los sacerdotes perseguidos y sacrificados». Sin embargo, sacerdotes y chamanes huyeron o bien se acomodaron a las circunstancias coloniales y transmitieron sus altos conocimientos a los campesinos, conformando una especie de «cultura de resistencia». El «alto» conocimiento se transformó en cultura popular. La transmisión se reprodujo en sitios alejados, de preferencia en casas particulares, cuevas y cavernas.

En la actualidad es el *h'men* el «especialista mágico-médico-religioso» quien mantiene la herencia histórica de los sacerdotes mayas de altos conocimientos.

Para el autor existen jerarquías y especializaciones diferenciales entre los *h'menoob*. Los más populares serían los yerberos (*dzadzac*), los adivinadores que utilizan granos de maíz (*ab-kin*), los que predicen el clima e identifican los «malos aires» (*ab-botbat*). Los que frotan el cuerpo para extraer «aires» de los músculos y demás partes blandas del organismo (*yoot'*), los que curan los huesos (*uscinab-bac*), los consejeros que resuelven conflictos personales y emocionales (*noboch* maestro). Serían estos últimos «Grandes maestros» los responsables de hacer las ceremonias de petición de las lluvias (*cha'chaac*), los rituales agrícolas (*huachi-col*), de cocina y cría de abejas.

Más adelante describe los relatos de iniciación de cinco *h'menoob*. Donde resalta la creencia en un Dios verdadero (*Hahal* Dios), en las deidades de la naturaleza (*Yuntziloob*) y santos diversos como San Isaac, San Gabriel, etc.

En este sentido, Indalecio Cardeña investigando la cosmovisión en *Chikindzonot*, encuentra una jerarquía bien establecida donde Dios «nuestro señor», está por encima de toda divinidad. Inmediatamente por abajo se encuentran los *Kum ka chaak* (ubicado en el centro de la tierra y asociado con el oriente). Son los señores del monte. En su nivel se encuentra *Kum Ka Balam*, también relacionado con el oriente, y son los señores *balamoob* que mandan a San Miguel Arcángel para que haya truenos y lluvias. Por abajo de los *kum ka* estaría el señor del rayo (o *lets yum chaak*), el señor del trueno (*uk'ilba yum chaak*) y el mismo San Miguel Arcángel, que es el único «tronador que tiene su trono, y es detrás de él de donde vienen los malos vientos». Igualmente, los señores del trueno y el rayo son capaces de enviar enfermedades de mal viento a los transgresores de las normas sexuales, y que se manifiestan a través de diarreas.

En un nivel inferior se encuentran los *Aj canules* que tienen una actividad protectora, pues «son los yumes que nos cuidan, que no nos pase nada», previenen, cuidan los hogares, son los «queridos hermanitos» y a los cuales les tienen que dar cada mes su ofrenda de zacá. Finalmente están los apóstoles o «trabajadores», como *Yuum* Gabriel, Francisco, San Martín, San Eustaquio, Santo Tomás, San Benito, San Jacob, San Cosme, San Dimas, San Santiago, San Andrés, San Juan, San Nicolás.

Los lugares sagrados son los cenotes donde las deidades toman agua, y es el hogar de tortugas, lombrices y el granizo, los siete mares ubicados hacia el poniente. En tanto que los siete *metnal* o inframundos son habitados por *jitsbe'* (Satanás), los anunciadores de la muerte y los malvados en general. Por ello, existe oposición entre *chaak* y *jitsbe'*, donde el primero envía aires buenos, curadores *h'menoob*; mientras que el segundo se relaciona con los aires malos y los hechiceros.

En una publicación reciente, David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, argumentan que no es posible explicarnos las actuales prácticas de los chamanes mayas sin asociarlas en forma directa e inculcable con el sistema de creencias y la cosmovisión de los antiguos mayas «clásicos», constructores de pirámides y escrutadores de los cielos.

Por supuesto, aceptan la masiva destrucción de los conquistadores españoles, pero la cultura maya se transformó, adaptó y perduró hasta nuestros días: «Nosotros preferimos las ideas de otros especialistas que perciben a los mayas como seres adaptables y capaces de absorber y sintetizar nuevas ideas en su visión del cosmos» (1999: 34). Por lo tanto, las actividades de los chamanes mayas crean y recrean «una y otra vez esta concepción de la realidad: cuando curan a un niño enfermo o bendicen un nuevo hogar, o cuando renuevan los lazos de sustento entre los habitantes de este mundo y los del Otro Mundo».

Es evidente la continuidad entre los antiguos mayas y los actuales habitantes de Chiapas, Guatemala, Honduras y El Salvador. Ellos afirman que:

Hoy, los grupos mayas contemporáneos permanecen aislados y enajenados unos de otros por la pobreza, por las políticas que desalientan la agregación y la comunicación y, en fin, por las fronteras nacionales. Todos comparten una historia de opresión local y de difíciles encuentros con las culturas dominantes de los modernos estados-nación en los que se localizan. En la actualidad no hay una sociedad maya única. Lingüística o culturalmente, sino un mosaico de enclaves rurales, cada uno de los cuales conserva ramas de la visión original plantada por sus antepasados. Aquellas ramas han cambiado por los siglos de presión y evolución social y por la interacción con las tradiciones cristianas y los gobiernos nacionales dominantes. Sin embargo, todas han brotado del Árbol de la Creación original de la cultura maya y, a pesar de todo, aún portan el fruto de las antiguas verdades [Freidel, Schele y Parker, 1999: 38].

Considerando sus libros y códices, como el Popol Vuh, el Libro del Consejo y otros, siempre se encuentran cinco temas fundamentales: 1. La creación del cosmos. 2. El ordenamiento del mundo, de los hombres, los dioses y los antepasados. 3. El triunfo de los primeros hombres sobre las fuerzas de la muerte y la enfermedad mediante la astucia y el engaño. 4. El renacimiento a partir del sacrificio, y 5. La importancia del maíz como sustancia del cuerpo y alma mayas (*ibid.*: 39).

Estas raíces se han conservado hasta la actualidad, y las transformaciones que han ocurrido a través del tiempo son más bien su-

perfiles que profundas. Para los *h'menoob*, *Itzamná* continúa siendo el verdadero Dios, y sus prácticas religiosas una ofrenda para las antiguas divinidades:

Los chamanes también son responsables del propiciamiento comunitario de los *chakob*, los dioses de la lluvia; de los Dueños o *Yum Kaax*, los espíritus de las ruinas y de las selvas; de los *babatunob*, las divinidades que sostienen el cielo; de los *Balamob*, los Jaguares Protectores de los campos y las ciudades, y del Dios *Halal*, el Dios Todopoderoso, que es el sol [*ibid.*: 46].

Finalmente, de crucial importancia para la medicina y el proceso salud-enfermedad-atención, es la consideración sobre la constitución compleja y variada del cuerpo en el mundo maya. Si bien se acepta la presencia de un cuerpo materializado, el alma no es una entidad anímica única e indivisible. En los pueblos tzotziles de los Altos de Chiapas:

Para ellos una de esas almas es invisible e indestructible, además de hallarse dividida en trece partes. Un accidente espantoso, como una caída en algún camino de la montaña, puede hacer que una persona pierda parte de esa alma y enferme. Las brujas malas también pueden hurtar pedazos de alma y venderlas al Señor de la Tierra. Los chamanes videntes pueden encontrar la parte faltante con la preparación adecuada, la cooperación del sujeto y la ayuda sobrenatural, restaurando así el alma humana. Los zinacantecos llaman a esta clase de alma *ch'ulel* [*ibid.*: 178].

Esta alma, aunque pueda salir y sea atrapable por entidades sobrenaturales tiene un carácter eterno. Existiría una segunda entidad llamada *chanul*, asociada con un animal protector de la persona, y cuyo destino es compartido: lo que le pasa a uno le pasa al otro y viceversa. Cuando el *ch'ulel* es atrapado y el *chanul* es dañado, se requiere de los servicios de los curanderos para restablecer el equilibrio perdido. Esto se logra mediante ofrendas a las divinidades, prácticamente se intercambia carne y sangre de animales, sobre todo gallinas, por la parte de alma que ha sido afectada (*ibid.*: 201).

Es por ello, que el trabajador de la salud que trabaje en pueblos indígenas de raíz maya deba conocer la cosmovisión local, así como

los ritos, ceremonias y prácticas curativas de los médicos indígenas de la región. Son verdaderos sacerdotes-curadores-magos, intermediadores de los hombres con las divinidades ancestrales y contemporáneas. Son hombres continuadores de antiquísimos mitos y de relevantes prácticas religiosas con ramificaciones curativas.

Como señala Marie-Odile Marion:

más allá de todos los cambios impuestos, sugeridos o concertados y aparentemente logrados por los portavoces del mundo occidental, los mayas siguen expresando la armonía de sus sistemas de pensamiento. Esta se traduce en las referencias múltiples y constantes al inmutable orden cosmogónico que rige su mundo sometido al trastorno. Se expresa en su fe inalterable en la reproducción de una historia cíclica que escapa a la lógica del tiempo moderno. Se plasma en la vitalidad con la cual se apropian —con toda legitimidad— de personajes, imágenes, acontecimientos y los vuelven parte de su mundo esotérico, integrándolos a la lógica de su pensamiento. Se nota en la reiteración de los esquemas conceptuales básicos que estructuran sus sistemas ideológicos: una visión escatológica de la relación hombre-cosmos, el equilibrio de los contrarios, la dualidad del mundo sobrenatural, el carácter cíclico del tiempo y consecuentemente una filosofía estoica de la condición humana [1984: 208].

PROCESOS BIOCULTURALES EN EL MUNDO MAYA

A continuación [los progenitores] entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* [1968: 104].

Como bien sabemos, el maíz es el alimento por excelencia en Mesoamérica. En el *Popol Vuh*, mito fundador del pueblo maya, es tan importante que no se concibe el cuerpo separado de su principal elemento constituyente. El proceso de embarazo, parto y puerperio también se vincula a los mantenimientos corporales donde la dieta ocupa un lugar privilegiado. En las siguientes líneas, describi-

mos una parte del sistema de creencias contemporáneas correspondientes al pueblo maya que habitan en la Península de Yucatán.

A decir del antropólogo yucateco Miguel A. Güemez Pineda, en las áreas rurales del Estado, «las creencias y prácticas en torno a la menstruación, el embarazo y el nacimiento están muy influenciados por factores culturales» (2000: 310).

En Muxupip, localidad entre Mérida y Motul, a las adolescente menstruantes se les prohíbe comer hielo o limones, porque su consumo puede provocar «pasma» y con ello, la esterilidad permanente. Del mismo modo, no se deben comer «frutas dobles» de plátano, ciruela, guayaba y otras frutas, para evitar posteriormente los embarazos gemelares (Domínguez Aké, 1998: 316). Se considera que es de mala suerte y más costoso tener gemelos.

A diferencia de los hombres, la virginidad femenina es rigurosamente vigilada, porque «no hay mayor orgullo para la madre que casar a su hija sabiendo que todavía se conserva virgen» (*ibid.*: 316). No obstante, ya existen profundas modificaciones debido al trabajo asalariado que hacen las muchachas en Mérida fuera de la tutela familiar: «Estas jovencitas visten de acuerdo con la moda, con pantalones de mezclilla, pantalones de licra, bermudas o shorts y blusas bien largas o cortas y de vistosos colores, con lentes oscuros y su bolsa al hombro, el pelo lo traen corto y con un tinte no natural, tratando de imitar a la hijas de la dueña de la casa donde trabajan o a su artista favorita» (*ibid.*: 320-321).

La elección de pareja era concertada por los padres y el noviazgo dentro de los límites domésticos. La necesidad de trabajo en las ciudades ha roto con esos patrones sociales.

En Kaal K'aaj, una comunidad henequenera de Yucatán, la regularidad de las menstruaciones cae dentro del dominio del autocuidado, y del apoyo de la madre, que puede indicar algunos remedios herbolarios. La investigadora Judith Ortega relata que:

«La sangre es el referente fundamental en la elaboración de significados relacionados con el proceso salud/enfermedad/atención, desde la menarca hasta la menopausia. Un cuerpo que menstrua por primera vez en el periodo de edad esperado, que lo hace regularmente, y cesa en definitiva alrededor de los cuarenta años, es un cuerpo cuya sangre es “buena” y/o “fuerte”. Si se tienen trastornos,

será urgente su situación, dado que lo que está en juego es la capacidad fértil».

Y continúa: «La sangre en el cuerpo es receptora de impurezas acumuladas; y al mismo tiempo la que posibilita la fecundación. Cuando no hay fecundación de por medio, la sangre debe ser expulsada como sinónimo de desahogo, desarrollo, limpieza y salud. Por eso, el pasmo, que se explica como sangre endurecida que no se deshecha, se considera una consecuencia del enfriamiento del cuerpo; de falta de higiene corporal; o de alimentación inapropiada. Cuando los periodos menstruales cesan, la capacidad para ser fecundada ha terminado. Así como es motivo de lamento, también lo es de tranquilidad al desaparecer la incomodidad del sangrado menstrual y el riesgo de embarazo» (1999: 482-483). Por ello, en caso de «pasma» se debe recurrir a la partera, mientras que la menopausia es un acontecimiento completamente normal que no es motivo de consulta y por tanto no requiere la asistencia con médico o partera.

Las relaciones sexuales en Kaal K'aaj se inician con la huida de la pareja, pues predomina la unión de parejas al margen del matrimonio.

Con respecto al embarazo, en la localidad de Tzucacab, en el sur de Yucatán, la mujer embarazada es aquella que «está enferma de un niño», es decir, ha contraído un problema, una enfermedad que requiere de su expulsión, por eso la conocida expresión de «ella ya se alivió» cuando ha nacido el bebé (Güemez, 2000: 320).

Son tan frecuentes los embarazos y los consecuentes partos que forman parte de la cotidianidad familiar y comunitaria. El uso del lenguaje metafórico para referirse a los genitales, la menstruación, el coito, el embarazo y el parto constituyen la regla.

En Muxupip, es una etapa de alegría e ilusión. A las mujeres se las protege: «No dejan que cargue cosas pesadas y se le proporciona la comida o bebida que se le antoje», pues de no cumplirse puede abortar, por ello «cuando una mujer embarazada llega a una casa donde están comiendo se le convida aunque sea un taco» (Domínguez Aké, 1998: 229). Igualmente puede abortar si sufre una fuerte impresión «si se asusta por presenciar un homicidio, un accidente o hasta enterarse de la muerte de sus padres» (*ibid.*: 230).

En Kaal K'aaj, el embarazo es motivo de orgullo y felicidad pero no tanto en las mujeres que ya tienen experiencia de migración e incluso se piensa que la maternidad es fundamental pero «ya no necesariamente con una prole tan numerosa como lo era para sus madres y abuelas» (Ortega, 1999: 486). En la atención deseable se señala el cuidado del cuerpo, una buena alimentación, evitar sustos, cumplir los deseos o antojos y procurarse las atenciones de una partera.

Existen diferencias generacionales acerca de la atención del parto, para las mujeres de generaciones pasadas, un buen parto es en casa y con partera, en cambio la última generación, piensa que debe ser en una clínica y con los médicos.

En Xoy, una comunidad cercana a Peto y Tzucacab, las mujeres grávidas siguen su vida cotidiana. Pero, «debe procurar no salir cuando hay un eclipse, con objeto de que el niño por nacer no quede cubierto de manchas rojas (de luna) o negras (eclipse de sol). También debe tratar de no salir en noches de luna llena para no dar a luz de modo prematuro; por otra parte, no puede probar los alimentos preparados para las ceremonias religiosas agrarias. Para no ser víctima del mal de ojo se aconseja a la mujer encinta alejarse de los ebrios o los hambrientos» (Rivera, 1976: 110).

En Tzucacab, cerca del 40% de los partos son atendidos por las parteras empíricas o comadronas, cuyas funciones no se restringen a la atención exclusivamente obstétrica, pues también es una consejera y una activa curadora que utiliza el masaje (o sobada), el empleo de plantas medicinales, medicamentos de patente e incluso el «control psico-religioso del dolor» (Güemez, 2000: 322). En Pustunich, el mismo autor nos reporta que en 1983 el 90% fueron atendidas por partera, 6,3% por médicos privados y el 3,1% por médicos institucionales.

Se acostumbra dar una primera sobada general a la mujer encinta cuando ya ha cumplido tres meses de embarazo. Este masaje permite fijar la posición del feto o simplemente, brindar una relajación de la «enferma».

«En Pustunich, la sobada es realizada mensualmente por las parteras, y la palpación abdominal les permite detectar anomalías posicionales e incluso corregir posiciones fetales defectuosas, productos transversos o podálicos» (Güemez, 1988: 6).

«Cada vez es más frecuente la vigilancia ejercida por los doctores, pese a que las pacientes tienen más confianza y comodidad con las parteras, por lo que de todos modos, hacen con ellas la atención pre y postnatal» (Güemez, 2000: 326).

Recordemos que las parteras son muy respetadas en la comunidad y de ellas «se piensa que su oficio es sagrado por el hecho de estar relacionado con el embarazo y el parto. Una muestra de respeto y formalidad hacia ellas es el uso del término *mab* —apócope de doña o señora— que muestra una serie de valores culturales relacionados entre sí. A su nombre se le antepone dicha partícula y así tenemos: Mah-Carmen, Mah-Felipa, etc.» (Güemez, 1988: 5).

Cuando se inician los dolores de parto es avisada la comadrona, quien determina por interrogatorio y palpación abdominal, el tiempo de nacimiento, siendo eventual el tacto vaginal.

Durante el parto «la mujer parturienta se acuesta en la hamaca de manera perpendicular (tendida en el piso o sobre una mesa) con las piernas encogidas y extendidas en los extremos como un apoyo al movimiento necesario para dar a luz» (Güemez, 2000: 327). Se usan algunas infusiones para facilitar la expulsión del niño, como el *piixoy* (*Guazuma ulmifolia*), el «aceite verde» como lubricante durante la coronación y oraciones dirigidas a Santa Rita de Casia, patrona de las causas imposibles, que incluye los partos difíciles que pueden conducir a las manos de los indeseables doctores.

Muchas veces se prefiere la presencia del esposo para que ayude a su mujer, aunque algunas mujeres se inhiben con su presencia, al igual que cuando atiende un médico varón.

Las mujeres son conminadas a no gritar, pues su madre o la suegra le indican que es un proceso natural, que deben aguantar y de esta manera cooperar con la partera.

En Muxupip, el parto es atendido por partera o médicos ubicados en Motul. Las parteras atienden con la parturienta a la orilla de la hamaca, y suelen cortar el cordón umbilical con «una hoja de afeitar previamente calentada con la flama de una vela» (Domínguez Aké, 1998: 245). Cuando se le cae el cordón umbilical al bebé, si es mujer se le entierra en el fondo del solar (se le relaciona con el ámbito hogareño), si es hombre, se le entierra en el monte para que sea un buen campesino.

Se ha reportado una elevación significativa de las cesáreas en el ámbito rural, que se explica por la mayor presencia biomédica. La gente asigna palabras españolas referidas a tal suceso, que no existen en el lenguaje maya: «le hicieron cesárea», o «le van a cortar la barriga para sacarle el niño» (Güemez, 2000: 330-331).

En Kaal K'aaj, un parto normal corresponde a un cuerpo normal, en tanto que la cesárea significa un cuerpo insuficiente y esas mujeres «socialmente no pudieron demostrar que su cuerpo sirve para enfrentar una parte importante de las verdades de la maternidad» (Ortega, 1999: 487) y así «una mujer vale menos».

La atención de un parto normal en cuanto dónde, cuándo y quién, es decidido por las mujeres. Las de segunda y tercera generación, es decir, las más recientes, prefieren la atención médica alegando que hay una tecnología apropiada, con sueros, transfusiones, medicamentos y la posibilidad de cesárea en caso de complicaciones.

Antes en Tzucacab se acostumbraba la cuarentena completa (es decir, el descanso absoluto por 40 días) pero ahora se ha reducido a menos de 10 días, por la necesidad de reintegrarse a las actividades hogareñas.

Las parteras continúan con los cuidados puerperales y está ampliamente difundido el empleo del masaje posparto (*k'aax yeet* o *yeet' k'aax*) que tiene la finalidad de reubicar las partes anatómicas que se han desacomodado con el embarazo y el parto. En Pustunich se realiza a los 12 días por una sola ocasión y se hace con un pañal del bebé o con un rebozo estando la mujer en su hamaca.

A las mujeres púerperas de Muxupip se les prodigan los caldos de gallina con sal, pimienta, ajo, orégano y hierbabuena, así como atoles calientes de masa de maíz, para que produzcan abundante leche.

Igualmente, la familia disfrutará de gallina en pipián, en escabeche, o con arroz y verduras, o en *sak k'ool*, que es un caldo espeso de color blanco. Por tres días, la convivencia familiar es intensa, y al final, la partera realiza a la madre un «baño caliente» con hojas de naranja agria y otras plantas, con la finalidad de «cocer» la leche materna.

A los siete días, se le realiza la sobada y el amarre del ceñidor «para acomodar el vientre caído y cerrar la cintura, que quedaba

abierta a causa del parto» y durante la cuarentena: «La mujer debe abstenerse de consumir comidas bien condimentadas debido a que su vientre todavía se encuentra tierno por haber parido, y le podría causar trastornos intestinales. No debe salir de noche y evitar el sereno de la mañana y el viento de la lluvia para que no tenga fuertes dolores de cabeza. No debe tener relaciones sexuales con su marido durante este periodo, de lo contrario podría causarle “manchas blancas” (úlceras) y posteriormente cáncer en la matriz» (Domínguez Aké, 1998: 248).

A los tres meses las niñas, y cuatro los niños, se les somete al *Jeedzméek*, que es un ritual genérico de compadrazgo diferente al bautizo católico, y donde se mantiene al bebé a horcajadas por algunos minutos (Domínguez Aké, 1998: 290). En Xoy es una celebración que se realiza en la intimidad familiar, el padrino coloca en el altar un machete y una segadora si es niño, y una aguja de bordar, unas tijeras y un molcajete si se trata de una niña. «Luego colocando uno a uno los objetos en la mano del niño, con la suya le hace trazar el signo de la cruz mientras pronuncia una breve oración. En seguida, le pone un poco de alimento en la boca, para enseñarlo a conformarse con una alimentación frugal» (Rivera, 1976: 114).

En Kaal K'aaj, el puerperio es la etapa en que se guarda mayor pureza en los contenidos populares. Saberes y prácticas se encaminan a vigorizar, sobar y amarrar el cuerpo mediante el reposo, la dieta, la abstinencia sexual y el establecimiento de procedimientos manuales.

El ministro Miguel A. Güemez enfatiza las ventajas socioculturales del parto tradicional en hamaca, el apoyo de los familiares (sobre todo, el esposo), la necesaria y eficaz presencia de las parteras, y que el médico académico no olvide el significado psicológico y cultural del paciente que expresa sus dolencias, especialmente el rico lenguaje metafórico del maya (*ibid.*: 332).

Para la doctora Judith Ortega «el embarazo y el parto son (los procesos biológicos) que han sido más influidos, en virtud de que la institución biomédica se ha abocado a difundir como prioridades el control prenatal y la atención del parto. Es claro que los demás eventos como puerperio, menarca y menopausia al no ser motivos de interés institucional, mantienen una continuidad cultural» (1999: 504-505). La autora concluye manifestando que la biomedicina ha

transformado los saberes y las prácticas relativas al embarazo y el parto, ha contribuido a la extinción regional de curadores populares, pero los saberes populares no han desaparecido sino que se han transformado.

Igualmente Domínguez Aké señala que la vida cultural maya se ha modificado por la imitación de patrones ajenos a la comunidad. Las generaciones jóvenes mantienen estrechos y frecuentes contactos con la cultura urbana, con la radio y la televisión. Y la presencia de la clínica rural del IMSS-Solidaridad también es fuente importante de estos cambios.

En Campeche, también se reconoce el impacto de la modernidad y «la partería es una de las prácticas médicas tradicionales más controlada y bombardeada por la medicina occidental, a través de sus instituciones oficiales, el seguro social y el INI» (García *et al.*, 1996: 193). Las parteras asisten a cursos mensuales donde los principales contenidos giran alrededor de la planificación familiar, en forma secundaria, los cuidados de los niños, las inmunizaciones y la atención de algunas enfermedades.

También se reconocen algunos cambios favorables: «actualmente en uno de los hospitales del Seguro en la región (se refieren a Hecelchakán) se implementan programas de conocimiento de la práctica tradicional en los que inclusive invitan a las parteras y otros curanderos a participar en el hospital y atender consultas» (*ibid.*: 194).

Además, vale la pena mencionar que en dicho hospital se ha implementado con éxito el uso de hamacas hospitalarias para las mujeres en puerperio o en etapa prequirúrgica, y que de una fase experimental (1995-1996) se ha pasado a una fase de consolidación y ampliación (1997-2000) (Campos Navarro *et al.*, 1997 e IMSS-Solidaridad, 2000).

En relación a la alimentación, el maíz (o *ishim*) constituye la base sobre la cual se elabora la dieta maya. Del maíz se elaboran las tortillas, el pozol (bebida con masa amartajada), el sacca (que es «una bebida ritual que se ofrece a los dioses paganos durante las fiestas tradicionales»), el pinole, y diversos platillos regionales «rellenando las tortillas con semillas de calabaza, frijol negro o carne». La carne preferida es la de cerdo y los guisados suelen ser condi-

mentados y muy picantes, acompañándose con hierbas de olor (Rivera, 1976: 100-101).

Como en épocas pasadas, continúa la caza de animales (pavo, venado, armadillos, conejos, etc.), la recolección de plantas silvestres y el cultivo de plantas a nivel doméstico: calabaza, ramón, cacao, camote, yuca, aguacate y otras (Sharer, 1998: 424-426).

Sobre la muerte, en Muxupip, se cree que es un descanso «que ha cumplido con la labor que se le encomendó en este mundo y deja de luchar para sobrevivir». Al moribundo se le reza por su alma y cuando muere hay una tristeza generalizada en amigos y familiares.

Al muerto

se le baña, se le pone su ropa nueva y se le amortaja con una sábana nueva. Se baña y se cambia de ropa al muerto para que su espíritu no llegue sucio a su destino. Cuando llega el espíritu a la entrada del cielo, lo espera un grupo de muertos para darle la bienvenida. Si ya era la hora de su muerte, lo dejan entrar, si no, hacen que retorne nuevamente a este mundo: «No se ha consumido totalmente tu vela» (la vela de bautizo, cuando se acabe vendrás aquí con nosotros). Por el bautizo la persona tiene registrada su vela ante Dios; cuando esta vela se consume totalmente se muere, sea niño, joven o viejo. Cuando una persona muere se dice: «se le acabó su vela». Por eso los padrinos que llevan a bautizar a una criatura compran una vela grande, para que no se le acabe pronto.

Y sigue la narración de Domínguez Aké:

Después que se baña y se viste al muerto se le deposita en una mesa y luego se encienden cuatro velas grandes, una en cada extremo de la mesa. Las velas se encienden para alumbrar los cuatro puntos cardinales del camino que conducirá el alma del difunto al más allá. El humo del incienso con el que se le sahuma, que señala que hay un muerto, es para que le abran las puertas del cielo y pueda entrar. Se acuesta al muerto en la mesa con la cabeza dirigida hacia el poniente porque en este punto cardinal se encuentra la entrada que conduce al cielo: es el punto donde muere el sol para que al día siguiente renazca por el oriente.

El velorio se realiza con todo el apoyo familiar. A los tres días se lava la ropa de casa y las hamacas, y se elaboran comidas y bebidas

que le gustaban al difunto. Esto se repite a los siete días, las siete semanas, seis meses, un año, además de las fechas fijas establecidas el 31 de octubre («ánimas pequeñas»), 1 de noviembre («ánimas mayores»), 2 de noviembre (visita al cementerio), 7-8 de noviembre («ochavario») y 30 de noviembre («retorno de los muertos al lugar donde moran»).

En Xoy, el difunto es vestido con sus mejores galas. Se le vela toda la noche, se invita a plañideras para dirigir las oraciones, las mujeres rezan y los hombres se ponen a jugar naipes en la entrada de la casa. El aguardiente es consumido libremente. Cuando el muerto sale de la casa, un amigo pronuncia por última vez su nombre «a fin de que sepa que le ha llegado la hora de abandonar aquel que fue su domicilio». Ese día se inicia el novenario, al tercer día, «a la hora del fallecimiento, tiene lugar una breve ceremonia en memoria del difunto, en el transcurso de la cual los familiares y los amigos suplican al alma del desaparecido que abandone la morada. En efecto, se dice que antes de ese día el extinto ignora que la muerte ha separado definitivamente el alma del cuerpo» (Rivera, 1976: 126).

Del 31 de octubre al 1 de noviembre se encienden cirios en las inmediaciones de la casa para que las almas reconozcan el camino a sus antiguos hogares. Se prepara el altar con flores y velas, y se coloca el *mukbikax* o comida ritual (tamal de maíz relleno de carne de puerco o ave de corral, cocido en horno subterráneo) que consumirá el espíritu del muerto. En una rama de árbol se pone más comida para el retorno. Al día siguiente, los vivos comerán de los alimentos pues su esencia ya ha sido consumida por las ánimas (*ibid.*: 127).

SÍNDROMES CULTURALES MAYAS

Una vez que andaba en busca de una hierba conocida como *p'op'ox* para curar unos dolores de barriga que tenía, no faltó una persona que me dijera: «¿Ya aprendiste la brujería, ya sabes hechizar?». «Ya lo aprendí, pues a lo mejor nací predestinada para ser bruja» —le contesté. No tenía caso ponerme a discutir con una persona que creía que curarse a base de hierbas era un acto de brujería, que lo único que puede curar las enfermedades son las medicinas que receta el médico. Viré mi espalda y me dirigí a otro

lugar, por más que quería entablar plática conmigo aquella persona. Cuando logré encontrar la hierba, primero le pedí a Dios que la bendijera para que yo sanara, porque quién más si no él puede hacer que las hierbas nos sirvan de medicamentos a nosotros los pobres [Anastacia Aké Burgos (curandera), en Domínguez Aké, 1998: 378-379].

A diferencia de otros estados de la República Mexicana, la península de Yucatán presenta algunas particularidades en las causas de demanda de la medicina tradicional. Una de las principales causas de enfermedad es la omnipresencia de aires dañinos que pueden afectar a cualquier persona y en cualquier lugar. También el *tip'te*, o cirro, es una causa frecuente de enfermedad. E igual que en otras partes de México y América Latina, el susto, el mal de ojo y la brujería —como se ejemplifica en el inicio de este tema— se consideran enfermedades prevalentes en el medio rural y urbano de la península. En los siguientes párrafos hacemos una descripción de las mismas.

Mal viento

El concepto de viento en la cosmovisión maya tiene una frecuencia y amplitud que rebasa la definición ambientalista que atribuye el hombre occidental al aire o viento. Para los mayas contemporáneos los vientos tienen características buenas y positivas pero también negativas y malévolas. Es un elemento articulador entre el mundo natural y sobrenatural (García *et al.*, 1996: 87). El *ik naal* o malos aires pueden conducir al desequilibrio corporal, a la enfermedad y la muerte.

Para don Goyo, un *h'men* de *Chikindzonot* «Muchas enfermedades que nos dan, vienen por malos aires; los malos aires pueden venir de detrás del trono del *yum* —San Miguel Arcángel—, ahí están y son ellos, los vientos, los que bajan» (Cardeña, 1985: 26). Constituyen un castigo para aquellas mujeres que realizan actividades sexuales ilícitas o en lugares inapropiados (en el monte o en la calle).

De acuerdo a un estudio realizado en comunidades campesinas maiceras de Yucatán, «cargar aires» constituye la quinta causa de

enfermedad laboral, después del reumatismo, calentura, dolor de cabeza, y dolor de espalda (Yam Sosa *et al.*, 1992: 26). Se considera que los malos vientos son enfermedades «complejas» que requieren la intervención relevante del curandero *h'men* (*ibid.*: 58).

La causalidad está relacionada con el incumplimiento de rituales agrícolas, de la ausencia de ofrendas a las divinidades del panteón maya. Según Gilberto Balam, los vientos pueden provenir del poniente, de la noche, del agua, del monte, de la milpa, del corral, de la calle, del medio día, siendo más propensos a ellos los adultos (1992: 47). Pero también pueden originarse de seres humanos, objetos, plantas y animales, «dueños» de lugares, «promesas» no cumplidas y por el trabajo de «limpias» (García *et al.*, 1996: 47).

Los signos y síntomas dependen de la enfermedad. Entre los productores del maíz, los «malestares más frecuentes son la calentura, el dolor de cuerpo y hasta ataques» atribuyéndose un relación más estrecha con el respeto a la naturaleza, a diferencia de los campesinos henequeneros de Yucatán (Yam Sosa *et al.*, 1992: 23). Igualmente se menciona «nervios, falta de sueño, fiebre, dolor de cabeza y de cuerpo, debilidad y diarrea» (Balam, 1992: 48).

En cuanto al tratamiento, toda actividad curativa corresponde al *h'men*, quien debe realizar las ceremonias que se omitieron o incumplieron. Los rituales y las oraciones alejarán los vientos hacia lugares sagrados ubicados «detrás de donde se oculta el sol» (Cardena, 1985: 36). En casos específicos se requerirá de la expulsión mediante punciones corporales y sangrías con espinas de cola de raya (*Dasyatis americana*) o mediante colmillos de jabalí o de víbora de cascabel. La función es «abrir la vía de salida al “mal viento” acumulado, causante del dolor» (Balam, 1992: 98).

Las medidas preventivas que se deben adoptar corresponden al cumplimiento de las obligaciones rituales hacia las divinidades, santos, aluxes y demás dueños de la naturaleza. Mantener relaciones sociales adecuadas en el entorno comunitario. Cuidar del cuerpo, especialmente cuando se viene del arduo trabajo agrícola: «El campesino que viene de trabajar en el monte, la milpa o en la calle puede adquirir el mal viento y transmitirlo a su familia, por lo que conviene de guardar un poco de reposo antes de entrar en la casa» (Balam, 1992: 47). Protegerse con alcohol y cigarro durante las ceremonias.

Tip'te, cirro o latido umbilical

Alrededor del ombligo (*tuch*) se encuentra un órgano denominado como cirro o *tip'te*, que tiene la característica de ser pulsátil y estar considerado como un centro estabilizador del organismo, y que cuando se modifica su localización (porque «se baja», «se desamarrar» o «se aprieta») causa malestar y enfermedad a la persona afectada. Cuando «se baja» es por cargar objetos pesados o sufrir una caída. Cuando «se desamarrar» o se suelta, es por realizar movimientos bruscos o esfuerzos después de comer. Cuando «se aprieta» es por comer a destiempo y el alimento cae pesado provocando que el *tip'te* se contraiga (García *et al.*, 1996: 273).

Algunos informantes ubican el *tip'te* por debajo del ombligo, pero en todos los casos se le considera como una «pequeña bolita» o una «trípa» que tiene una función fundamental en la articulación con el resto de los órganos abdominales (Mellado *et al.*, 1994: 428).

En Yucatán se cree que el cirro puede ser provocado por la ingesta de alimentos «fríos» cuando se ha comido antes alimentos «calientes», por comer fuera de tiempo o «a deshoras», así como cuando se ejecutan trabajos pesados después de comer y en los niños por golpes y caídas (*ibid.*: 429).

En Campeche, la persona enferma de cirro (generalmente adultos) padece diarrea, dolor e inflamación abdominal, náusea, dolor lumbar, debilidad y ausencia de apetito. El dolor denominado «de barriga» se concentra en el ombligo y se intensifica cuando la persona se sienta o se acuesta; existe inflamación asociada a la abundancia de gases, agruras, vómitos, dolor de cabeza, diarrea abundante en niños que se acompaña de restos de alimentos no digeridos.

El curandero campechano hace el diagnóstico mediante palpación abdominal, determinando con sus pulgares «si late, cómo late y dónde late». Por ello, palpa si el cirro se encuentra fuera de lugar, si está suelto o si es muy débil por encontrarse apretado (García *et al.*, 1996: 274). Los curanderos yukatecos establecen el diagnóstico mediante el interrogatorio (los antecedentes y las molestias presentes), la observación del paciente y la sobada que tiene simultáneamente fines diagnósticos y terapéuticos. Para ello «se acuesta al pa-

ciente en su hamaca y se le soba lentamente la barriga, antes de profundizar la palpación con la que se descubre el latido» sus características, o bien, su ausencia. Por lo general, se le encuentra «ladeado» y «brinca» (Mellado *et al.*, 1994: 429).

El tratamiento es realizado principalmente por parteras y sobadores. Los médicos académicos no saben curarlo. La finalidad de la terapia es reubicar en forma mecánica el *tip'te* en su propio espacio. En Campeche, cuando se encuentra el cirro caído se le masajea en y alrededor del ombligo en sentido inverso a las manecillas del reloj. Cuando se encuentra desamarrado también se le soba y algunas veces se coloca un trapo y un palo para que no se suelte. Cuando —por el contrario— se encuentra apretado también se le masajea por dos o tres veces en sentido contrario. Finalmente, se les puede dar un cocimiento de *tip't'e ak* (*Jacquinea auriantiaca*) evitando tomar agua fría por tres días.

En Yucatán la secuencia curativa es la siguiente: «el terapeuta soba, jalando el *tip'te* hacia el centro del ombligo», o «aplica aceite *Singer* de coser y frota suavemente para calentar la parte dolorida, y poco a poco va frotando más fuerte hasta que, en el centro del ombligo, se palpe un latido débil», y al final, «algunos colocan en el ombligo un preparado que hacen tostado y moliendo ajo, mezclándolo con sebo y miel, y cubren con una venda para fijar el medicamento; otros, en cambio, colocan un ajo en el centro del ombligo “para evitar que el *tip'te* siga avanzando”. En todos los casos, los terapeutas fajan al paciente y le aconsejan que conserve este aditamento durante todo el curso del tratamiento» (Mellado *et al.*, 1994: 430).

Se considera que no es una enfermedad grave pero puede complicarse. Y debe prevenirse comiendo en forma regular, sin excesos y a tiempo. No cargar objetos pesados después de las comidas o usar una faja abdominal protectora (García *et al.*, 1996: 274). Por ello, junto al tratamiento se dan recomendaciones dietéticas y conductuales relativas al contexto de una buena y adecuada alimentación, incluyendo la no práctica de relaciones sexuales inmediatamente después de comer.

Se tiene la creencia que los médicos académicos no saben tratar el cirro en los niños (confundiéndolo con una parasitosis), pueden

retardar el diagnóstico y tratamiento, y causar la muerte del paciente. Las complicaciones más frecuentes son el agravamiento del dolor cólico, la diarrea, los vómitos y el dolor de cabeza. El paciente «presenta dificultad para caminar y tiene la sensación de que algo se va a reventar por dentro». Por lo cual el paciente puede adelgazar, «se seca y se muere» (Mellado *et al.*, 1994: 431).

Susto, jak'olal, jakíool, xak olal

Es una enfermedad «sobrenatural» que afecta a adultos y a niños, siendo más referida a una fuerte impresión que sufren los niños, y que conduce a modificaciones y alteraciones de la entidad anímica denominada como *ool* y por ello, causa trastornos en su ánimo y sus emociones (García *et al.*, 1996: 312).

El susto puede presentarse en la mujer embarazada que sufre un repentino sobresalto, si es regañada, si sufre un coraje o se espanta. La enfermedad se transmite al producto fetal y le afecta. Igualmente si la madre está lactando, lo transmite a través de la leche. Si la madre es de naturaleza débil puede abortar, si es fuerte puede nacer el bebé pero a los pocos días puede fallecer el recién nacido. Si sobrevive está afectado por «ataques», «mal de corazón», «mudez» y «llora mucho de llanto» (García *et al.*, 1996: 313).

Los niños asustados pueden tener fiebre, dolor de cabeza, diarrea, sobresaltos, se espantan fácilmente, «nervios», debilidad, alteraciones de la vigilia, sonambulismo, se despiertan con frecuencia en la noche, no están tranquilos y están llorando.

En Campeche, el diagnóstico se establece en el ámbito doméstico y en forma ocasional por el *h'men*. Existen varios tratamientos complementarios donde se combinan limpias con plantas medicinales, ingestión de agua bendita acompañada de algún elemento sagrado, baños rituales con ruda, untos de hierbas medicinales en zonas específicas del cuerpo, etc.

Se suelen recomendar medidas preventivas en el sentido de evitar los sustos, enojos y disgustos, especialmente en las mujeres embarazadas y en los niños, sobre todo, si son «débiles» de naturaleza (García *et al.*, 1996: 314).

Mal de ojo, k'ak'as ich

Constituye la segunda causa de demanda de los terapeutas indígenas mayas. De acuerdo al agente causal existe «ojo de hombre», «ojo de borracho», «ojo de embarazada», «ojo de animal», «ojo de cielo nublado», «ojo de viento de la tierra», «ojo de agua», «ojo de sol», «ojo de luna», «ojo de alux», «ojo de dueño de los montes», «ojo de hambre» y «ojo de remolino» (Mellado *et al.*, 1994: 411).

Resulta del contacto de una persona de mirada fuerte o un ser vivo sobrenatural (vientos) con un niño débil o desnutrido. Puede ser involuntario y en muchos casos se trata de un infante de rasgos bonitos y que ha sido visto con ternura. Existe una mutua atracción y el «deseo del adulto es besarlo, abrazarlo, y si no se cumple su deseo, se puede quedar con las ganas y le provoca el “ojo” al niño» (García *et al.*, 1996: 316). Se sabe que no sólo los niños bonitos pueden ser afectados, también aquellos que son muy risueños (Domínguez Aké, 1998: 385).

Se trata de una enfermedad infantil, sobre todo en menores de un año, quienes —por su naturaleza débil— son los más sensibles a padecerla. Igual los niños en condición nutricional desventajosa (García *et al.*, 1996: 315).

De acuerdo a la causalidad, Virginia Mellado y colaboradores las han agrupado en tres conjuntos principales:

- Personas que se encuentran con un exceso de calor acumulado y que por eso, poseen una mirada «caliente» o «pesada» por las siguientes circunstancias: ingestión de bebidas alcohólicas, personas sedientas o hambrientas en estado de ansiedad, individuos que han estado expuestos mucho tiempo al sol, aquellas que llegan de reuniones grupales masivas, mujeres embarazadas cuya condición es de propiedad caliente.
- Los aires o vientos productores de mal de ojo, que puede ser de «agua o de lluvia» o que simplemente «azotan» al infante.
- Personas con una permanente mirada «pesada», es decir, con calidad de «ojeadores» y que poseen esta característica por-

que tienen un lunar en el ojo, han nacido a medio día o medianoche en martes o viernes, quienes durante su infancia han sido curados con un cocimiento de ruda. Se trata de individuos que pueden «ojear» a cualquier persona pero también animales. Igualmente existen animales como el gallo, gallina, gato, perro, caballo, pavo y perico que pueden también provocar la enfermedad (1994: 411-412).

Los niños ojeados presentan evacuaciones diarreicas, primero amarillentas y luego verdosas, muy olorosas y espumosas, náuseas y vómitos, dolor abdominal, fiebre, intranquilidad, llanto persistente, hundimiento de ojos, sudoración pegajosa, ausencia de apetito, palidez generalizada, mucho sueño, mucha sed, fontanela deprimida y en forma característica, un ojo que se cae o se pone más pequeño que el otro.

Con los datos anteriores se construye el diagnóstico, es decir, interrogatorio dirigido y observación del pacientito. Algunos terapeutas utilizan el olfato pues el olor es *sui generis*, echan las cartas o bien, utilizan una piedra (*sas tun*) que ayuda a confirmar el diagnóstico: «si en medio del *sas tun* se ve un niño rodeado de humo, es que la causa del mal de ojo es el mal viento» (Mellado *et al.*, 1994: 412).

El curador más elegido para el tratamiento, dado que se trata de niños menores de un año, es la partera, seguido del hierbatero, el curandero, sobadores y *h'menoob*. Los tratamientos son múltiples, pero la mayoría se basa en baños rituales con plantas medicinales. Como se trata de un enfermedad «caliente» las hierbas medicinales son frescas o frías: *ojo'o*, *ojo xiw*, ruda, cruz ojo, albahaca, valeriana, guayaba, *camulol*, *saramuyo*, *anis* y otras.

Un ejemplo de baño ritual utilizado en Yucatán es el siguiente: «en una cubeta con agua se restriegan las plantas y se coloca al sol, enseguida se traen 13 piedrecitas de algún cruce de caminos, o se recogen de un lugar donde se acostumbren sentarse los borrachos —si la causa de la enfermedad ha sido la mirada de alguno de ellos— se calientan al rojo vivo y se echan al recipiente de las plantas para cocer el baño», indican los informantes. Antes de comenzar a preparar el baño, se recomienda «hacer una oración para ofrecer el medicamento a los santos, especialmente al Santo Niño de Atocha, y luego

encender una veladora. Con los baños se pretende que el niño se tranquilice y se le corte la diarrea» (Mellado *et al.*, 1994: 413).

En ocasiones basta con el lavado de cabeza, que es donde se concentra el «calor» y entonces las plantas se humedecen en alcohol o agua. En Campeche se utiliza un musgo llamado *uta chak*, o «excremento del dios *Chak*» que se remoja en la cabeza del paciente afectado del «mal ojo por viento de agua». Cabe mencionar que existen docenas de recetas y remedios del mal de ojo, de acuerdo a su etiología (Recomendamos la revisión exhaustiva en García *et al.*, 1996: 315-323).

Algunas veces se requiere en la terapia la presencia del «ojeador» o algún elemento asociado a la persona que provocó el «ojo». Por ejemplo, que participe la persona alcoholizada, o la mujer embarazada. También que el «ojeador» abrace al niño para cortar o abortar la enfermedad.

Si se presentan altas temperaturas se aconseja el uso de emplastos en todo el cuerpo a base de pimienta y clara de huevo de gallina negra. Si existe caída de mollera se recomienda que sea chupada la fontanela usando un pañuelo. Si hay un mal aire, lo importante es la limpia con ruda o albahaca. Si hay entrada de mal aire en la cabeza se hace necesario utilizar la punción en forma de cruz (Mellado *et al.*, 1994: 414).

Para la calentura provocada por el viento del poniente, se frota el cuerpo del niño con hojas molidas de roble blanco y achiote, mezclado con café soluble (Domínguez Aké, 1998: 382).

Si un perro es el causante del mal de ojo, «deberá cortarse el pelo de la punta de su cola y quemarlo para poner el polvo en el ombligo de la criatura haciendo también la señal de la cruz». Igual se hace si es la gallina o un pavo los causantes del mal (Domínguez Aké, 1998: 386).

El mal de ojo es una de las entidades más peligrosas de la medicina tradicional mexicana que requiere de un tratamiento rápido y oportuno. La mayoría de informantes relatan que los médicos académicos no saben curar esta enfermedad e incluso piensan que es peligrosa su intervención. Suele suceder que las madres de familia acuden al doctor pero si continúa el cuadro clínico después asisten con el *h'men*. Sin embargo, algunos terapeutas tradicionales reco-

miendan el envío al médico del centro de salud, cuando el tratamiento popular ha sido insuficiente.

Las medidas preventivas más evidentes son evitar que el niño esté en contacto con posibles ojeadores o agentes sobrenaturales: borrachos, embarazadas, aluxes, dueños de monte, etc. Se suelen utilizar algunos amuletos, pulseras y collares para neutralizar la mirada fuerte. Son de color rojo, negro, y acompañados a veces del llamado «ojo de venado». En ocasiones se les coloca la ropa interior al revés, o bien se les pone un pañal en la hamaca donde duermen, o bien se colocan debajo de la cama o de la hamaca un par de machetes o zapatos en cruz. También se les suele realizar un santiguo o bien restregarlos con la ropa interior sucia del papá (Mellado *et al.*, 1994: 415).

En Muxupip, Yucatán, se confecciona un collar «que se hace costurando en un pedazo de tela nueva nueve hojas de ruda, nueve hojas de *x-krus che'*, nueve pedacitos de santa Ara, nueve pedacitos de la punta más tierna del *páayache'*. Se costura en otro pedazo de tela nueva un diente de ojo y se cuelga en el cuello de la criatura junto a la reliquia. Cuando se llega a sentir el olor penetrante del ajo, es señal de que ya reventó, que la reliquia ya trabajó y protegió al niño del mal de ojo, por lo tanto, se debe descosturar la tela donde está el ajo, tirarlo y poner otro nuevo. De tal manera que se puede pasear dondequiera con el niño sin temor a que le dé mal de ojo» (Domínguez Aké, 1998: 384-385).

Hechizo o men k'as

Es una enfermedad donde «el paciente es afectado enseguida de la acción de una persona, la cual decide enviarle un mal con el propósito deliberado de causarle un daño. (...) Éste recibe comúnmente el nombre de “trabajo”. Una persona puede querer causar un hechizo debido a pleitos, disgustos o simplemente por maldad» (Mellado *et al.*, 1994: 422).

Para estos «trabajitos» se solicitan los servicios de un curandero hechicero, quien utiliza alimentos «curados», cabellos de la víctima, alguna fotografía, ropa, oraciones o mediante aires. Actuando sobre

esta muestra personal y representativa del afectado se realiza una ceremonia dirigida a satisfacer los deseos del cliente.

Los hechizos pueden ser clasificados como fuertes o débiles. Los primeros conducen rápidamente a la muerte del hechizado independientemente de los tratamientos que reciba, en tanto que el débil actúa en forma más lenta.

Los síntomas son múltiples y de acuerdo a la región corporal donde fue dirigido el daño. Existen manifestaciones como dolor de cabeza, de cuerpo, de estómago, pérdida de la razón, cambios conductuales y la muerte. Cambios drásticos en las costumbres sociales de la persona afectada. También se ha señalado que hay «dolor de pies, el pacientito no puede caminar, no come, no duerme y se altera con facilidad» (Mellado *et al.*, 1994: 422).

El diagnóstico es realizado por los terapeutas tradicionales mediante el uso de las cartas y el *sas tun*, pero son los sacerdotes tradicionales (*h'menoob*), los rezanderos y hierbateros quienes suelen tratar de curar a los pacientes hechizados.

El tratamiento es complejo: «Los días propicios para curar el *men k'as* son los martes y viernes. Durante la ceremonia, el especialista hace uso de velas, incienso y un vaso de agua, reza oraciones como la magnífica, el padrenuestro, e invoca “a los hermanos hierbateros muertos”». El rito de curación se cumple generalmente a lo largo de nueve días. El tratamiento comprende la ingestión de un preparado que se hace con nueve hojas de altamisa, nueve de *siip che'*, «una cruz hecha con dos palmitas de ruda y un pedacito de barro»; estos elementos se tuestan y se muelen hasta reducirlos a polvo, sustancia que el enfermo debe poner en sus alimentos, durante nueve días. Al noveno día se hace el *kex* («cambio»), rito que tiene por objeto trasladar la enfermedad (el hechizo) a otra forma viviente; en este caso, a un pollo, si el enfermo es de sexo masculino, o a una gallina joven, si el paciente es mujer. Algunos curanderos consideran que esta ceremonia debe ser ejecutada sólo en casos de hechizos muy fuertes. En este tipo de maldad, el especialista da inicio al tratamiento «pronunciando el nombre del enfermo tres veces y enseguida lo ensalma»; después de los nueve días que dura la terapia se hace el «cambio» con un pollo negro, si el enfermo es hombre, o con una polla si es mujer; el curandero «va orando y en-

salmando; y cuando termina, el pollo está muerto, ya que la maldad ha pasado al animal» (Mellado *et al.*, 1994: 422-423).

Se cree que los médicos académicos no pueden neutralizar la enfermedad causada por hechizo, en tanto que las acciones de los terapeutas tradicionales pueden ser más eficaces cuando se realizan en forma temprana, es decir, cuando el hechizo se encuentra en sus primeras etapas de manifestación clínica.

Dentro de las medidas preventivas, los mayas usan amuletos para evitar las hechicerías, por ejemplo, el uso de cruces con ruda. Se debe evitar la ingesta de alimentos de dudosa procedencia. Tomar diariamente agua bendita o rociarla en la casa durante nueve días (Mellado *et al.*, 1994: 423).

EPÍLOGO

La cosmovisión de los pueblos mayas contemporáneos es la herencia de los antiguos habitantes de la península yucateca, donde además se sintetizan las creencias religiosas prehispánicas con aquellas provenientes de Europa, y en menor medida de África.

La relación entre cosmovisión y naturaleza es sumamente estrecha, de tal modo que los campesinos mayas ofrendan sus productos a las grandes divinidades, como a los «dueños» locales de sus milpas.

Creer en la existencia de un Dios (con marcada influencia cristiana) pero también de los *yuntzilloob*, quienes son responsables de proteger sus pueblos, milpas y personas (los *balamoob*), sus bosques (los *kuiloob-kaaxoob*), las lluvias y fenómenos afines (los *chaacoob*).

Para los funcionarios del sector salud, es trascendente que conozcan esta cosmovisión religiosa, e igualmente sepan de sus saberes y creencias sobre el cuerpo humano, donde —por citar un sólo ejemplo— se tiene la idea de un órgano rector ubicado en el abdomen, que es denominado como *tip'te*, y que tiene funciones normalizadoras, por lo que su desplazamiento crea problemas patológicos de suma importancia para el paciente maya.

Este conocimiento de los sistemas ideológicos mayas expresados en su particular cosmovisión, por parte de médicos, enfermeras y otros trabajadores de la salud, permitirá que la relación intercultural con los pueblos mayas sea más profunda y creativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Balam Pereira, Gilberto (1992), *Cosmogonía y uso actual de las plantas medicinales de Yucatán*, Mérida (Yucatán), Universidad Autónoma de Yucatán.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1996), *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Campos Navarro, Roberto (2001), «Los aluxes en la vida ceremonial maya», en *Yucatán. Identidad y cultura maya*, <http://www.uady.mx>.
- ; García Vargas, F.; Barrón, U.; Salazar, M. y Cabral, J. (2001), «La satisfacción del enfermo hospitalizado: empleo de hamacas en un hospital rural del sureste de México», *Revista Médica IMSS*, núm. 35 (4), pp. 265-272.
- y Ruíz Llanos, A. (2004), «La interculturalidad en la práctica médica del Dr. Albert Schweitzer», *Gaceta Médica Mexicana*, núm. 140 (6), pp. 643-652.
- *et al.* (1997), «La satisfacción del enfermo hospitalizado: empleo de hamacas en un hospital rural del sureste de México», *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, núm. 35 (4), pp. 265-272.
- Cardena, Indalecio (1985), «La medicina tradicional en Chikindzonot», *Cuadernos de Trabajo/Yucatán*, núm. 10, México, Dirección General de Culturas Populares.
- Domínguez Aké, Santiago (1998), «Ciclo de vida en Muxupip», *Colección Letras Mayas Contemporáneas*, vol. 14, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Duarte, B.; Brachet Márquez, V.; Campos Navarro, R. y Nigenda, G. (2004), «Políticas nacionales de salud y decisiones locales en México: el caso del Hospital Mixto de Cuetzalan, Puebla», *Revista Salud Pública Mexicana*, núm. 46 (5), pp. 388-398, México.
- Freidel, David; Schele, Linda y Parker, Joy (1999), *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- García, Hernán; Sierra, Antonio y Balam, Gilberto (1996), «Medicina maya tradicional. Confrontación con el sistema conceptual chino», *Educación, cultura y ecología*, A. C. México.

- Güemez, Miguel (1988), «Las parteras empíricas de Pustunich, Yucatán», *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*.
- (2000), «La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas», *Mesoamérica*, núm. 39, pp. 305-332.
- IMSS-Solidaridad (2000), *Diagnóstico de salud de las zonas marginadas rurales de México. 1991-1999*, México, IMSS-Solidario.
- López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marion, Marie-Odile (1984), *Fiestas de los pueblos indígenas. Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.
- Mellado, Virginia *et al.* (1994), *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ortega Cano, Judith (1999), *Proceso reproductivo femenino: saberes, géneros y generaciones en una comunidad maya de Yucatán*. Tesis para el grado de Doctora en Ciencias Sociales, Zamora, Mich.
- Oyarce, A. e Ibacache, J. (1996), «Reflexiones para una política intercultural en salud», en *Primer encuentro nacional de salud y pueblos indígenas*, Puerto Saavedra, Chile.
- Recinos, Adrián (1968), *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, Marie-Odile (1976), «Una comunidad maya en Yucatán», *Colección Sepsetentas*, núm. 261, México, Secretaría de Educación Pública.
- Sharer, Robert J. (1998), *La civilización maya*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Villa Rojas, Alfonso (1985), *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Yam Sosa, B.; Quiñones, M. y Pérez-Aguilar, E. (1992), «La medicina tradicional entre los henequeneros y maiceros yucatecos», en *PACMYC*, Mérida, Yucatán, Dirección General de Culturas Populares.
- Zolla, Carlos (coord.) (1998), *Diccionario de la Medicina Tradicional Mexicana*, México, Instituto Nacional Indigenista.

11. LOS USOS POLÍTICOS DE LA MEDICINA MAYA. ORGANIZACIONES CIVILES EN CHIAPAS Y EL EFECTO DE VENTRILOQUÍA *

PEDRO PITARCH **

Hacia 1989, cuando comencé mi trabajo de campo en el pueblo de Cancuc, los indígenas se congratulaban de que, a diferencia de los funcionarios o los activistas religiosos y políticos, yo les visitara no para tratar de enseñarles algo sino para aprender de ellos. Diecisiete años después la situación ha cambiado por completo. Ahora, los indígenas piden, o mejor, exigen ayuda, «cooperación». Las formas de relación entre las comunidades indígenas de Chiapas —el estado más al sur de México— y el resto de México se han transformado, y en ello ha intervenido decisivamente la actividad de las organizaciones civiles. Como ha sucedido en el resto de México y de América Latina en general (Avritzer, 2002; Méndez, 1999; Olvera, 1997), en Chiapas el incremento del tejido asociativo ha reforzado la sociedad civil. En el pasado, el Estado mexicano se caracterizaba por un régimen clientelista que controlaba la sociedad a través de un sistema de relaciones verticales y personales, y en el cual las organizaciones civiles, si es que no intentaban integrarse en él, ocupaban los márgenes de la vida pública. Pero en la actualidad, el control y la subordinación que exigían el Estado mexicano y, en menor medida, la Iglesia católica y los partidos de izquierda respecto de la población indígena, ha dejado paso a un tipo de relación relativamente más compleja, plural y también más confusa.

* La versión en inglés de este artículo fue publicada en Pedro Pitarch (2007) «The Political Uses of Maya Medicine», *Social Analysis*, vol. 51, pp. 185-206.

** Universidad Complutense de Madrid.

El efecto general ha sido muy saludable. Por más que las organizaciones civiles sean todavía muy dependientes de los gobiernos federal y estatal, es indudable que han colaborado decisivamente en que los grupos indígenas hayan ganado una posición política más independiente respecto de los poderes públicos. Ahora bien, el hecho de que la región del centro de Chiapas sea mayoritariamente indígena produce que la sociedad civil adopte aquí una fisonomía singular. En este tipo de sociedad civil, los indígenas por una parte, y los activistas, asesores y funcionarios públicos no-indígenas por otra, están trabados en una compleja relación de cooperación y de mutua dependencia, pero también de prejuicios mutuos, conflictos de intereses y de tentativas de cooptación simbólica con propósitos políticos. Se trata de un tipo de circunstancia común a cualquier región indígena de México con presencia indígena. Pero en Chiapas éstas son especialmente intensas. Desde hace al menos un siglo, esta región ha sido vista por el resto de los mexicanos y los visitantes extranjeros —con razón o sin ella— como el lugar quintaesencialmente «indio» del país (aunque, evidentemente, el significado de este término haya cambiado a lo largo del tiempo). Por esta razón, el Gobierno mexicano convirtió desde la década de 1940 esta región en una suerte de laboratorio de las políticas indigenistas que se aplicaría luego en otros lugares. Desde entonces Chiapas ha funcionado como un potente atractivo para científicos sociales y activistas políticos. La rebelión zapatista de 1994 y el inmenso interés nacional e internacional que concitó en los años siguientes vino a intensificar todavía más la imagen de Chiapas como lugar indígena.

La sociedad civil de Chiapas, pues, se desenvuelve en un escenario especialmente cargado política y simbólicamente. Esto condiciona un funcionamiento algo particular y plantea ciertos problemas específicos también. Por razones muy comprensibles, los estudios que se han ocupado de las organizaciones civiles en ámbitos indígenas tienden a privilegiar el eje de conflicto entre los indígenas y el Estado. Las organizaciones civiles serían, en este contexto, las representantes de la población indígena, y en ellas los activistas políticos y otros actores no-indígenas esencialmente se limitarían a trasladar y facilitar los intereses indígenas. En otras palabras, la sociedad civil tiende a verse como no problemática en sí misma. Frente al

amplio repertorio de dificultades a los que se enfrentan los grupos indígenas, la cuestión de la organización y funcionamiento de la sociedad civil representaría un problema secundario. Pero si dejamos provisionalmente de lado la línea de tensión indígenas-Estado y nos fijamos en el funcionamiento interno de la sociedad civil, la imagen de ésta como un dominio homogéneo, terso y no problemático se complica. Para los propósitos de este artículo resulta especialmente significativo el hecho de que no todas las organizaciones hagan un uso civil de los recursos de la sociedad civil. Hay asociaciones cuya actividad y organización interna, en lugar de propiciar unas relaciones más pluralistas y abiertas, tienden a crear proyectos autoritarios que desembocan en un clima de incivildad y enfrentamiento dentro de la propia sociedad civil (Pérez Díaz, 2003; Putnam, 1995). Así pues, no basta con hablar de la sociedad civil en abstracto, como si por ser «civil» no presentara ninguna complicación, sino que resulta esencial conocer el tipo de tejido que la compone. Los usos distintos que se hacen de las organizaciones civiles tienen efectos concretos sobre la situación de la población indígena ¿Se trata de organizaciones dirigidas a promover la libertad y una conversación cívica entre indígenas y el resto de la sociedad mexicana o, por el contrario, son organizaciones autoritarias y opacas? ¿Tienen los indígenas acceso efectivo a sus centros de dirección y a la definición de su actividad, o están fundamentalmente controladas por activistas no-indígenas? ¿Reconocen la pluralidad de puntos de vista e intereses o pretenden representar una única voz indígena legítima y autorizada?, etc. Preguntas que se formulan rutinariamente respecto de la sociedad civil en otros lugares, cuando se trata de contextos indígenas pasan a resultar irrelevantes o inconvenientes. Pero a medida que el espacio público indígena se expande y madura, resulta esencial preguntarse por su propia calidad interna.

Quisiera examinar aquí algunas de estas cuestiones a través de las organizaciones de «médicos indígenas». No se trata, a decir verdad, de un tipo de organización especialmente importante en el panorama de las asociaciones civiles en Chiapas. Pero, en contrapartida, el examen de los usos y definiciones de la «medicina indígena» a través de las organizaciones relacionadas con ella resulta especialmente revelador de las cuestiones implicadas en la acción y las con-

tradiciones de la sociedad civil. Muy probablemente, este valor político adjudicado a la «medicina indígena» se explica por el lugar central que ocupa la propia Medicina como articulador de la relación entre indígenas y las instituciones públicas, gubernamentales o no. Desde el punto de vista indígena, la Medicina constituye un campo social considerablemente más extenso y elaborado de lo que en una perspectiva occidental se entiende comúnmente por este término. La enfermedad y su tratamiento parecen proporcionar, entre los indígenas, un lenguaje moral mediante el cual expresar y dirimir relaciones sociales, políticas y religiosas, especialmente cuestiones de conflicto y transformación. Y en este lenguaje están incluidas, por supuesto, las relaciones con el mundo no-indígena. Pero también desde la perspectiva de las organizaciones no-indígenas, la medicina representa uno de los ejes en torno al cual se organiza el intercambio con el mundo indígena. Y también, en cierto modo, constituye un «lenguaje» mediante el que establecer relaciones con ellos. Por una parte, aquí hay que considerar, por supuesto, la poderosa atracción simbólica que ejercen los chamanes indígenas y su medicina sobre la imaginación occidental, algo sobre lo que volveremos más adelante para notar el uso político de esa imagen exótica. Por otra parte, en un plano institucional, se encuentra el compromiso de extender las actividades de salud pública a la población indígena, como parte de las actividades de cooperación y desarrollo.

De hecho, la región central de Chiapas y sus zonas anexas, pobladas por cerca de un millón de indígenas, se ha convertido en un densamente poblado escenario de organizaciones médicas. Se encuentran aquí representadas desde luego las instituciones oficiales mexicanas —el Instituto Mexicano del Seguro Social, la Cruz Roja, el Instituto Nacional Indigenista y otras—, y también grandes organizaciones internacionales —Cruz Roja Internacional, Médicos del Mundo, Médicos Sin Fronteras, etc.—, pero sobre todo un amplísimo repertorio de pequeñas organizaciones —de la Iglesia católica, de las iglesias evangélicas, de ONG mexicanas e internacionales— entre cuyas actividades se encuentran los programas de enseñanza o tratamiento médicos. No debe haber muchos lugares en el mundo donde en un espacio tan pequeño se concentren tantas y tan distin-

tas representaciones de organizaciones de carácter médico, cada una de las cuales con su propio estilo y agenda política.

Entre las actividades de estas organizaciones se cuenta desde hace tiempo tener algún tipo de reconocimiento de la medicina indígena y de cooperación nominal con ella. Las dificultades para establecer esta cooperación y lo que me parece, en última instancia, su fracaso en el plano del intercambio estrictamente médico no es el asunto de este ensayo. En cambio, sí interesa su papel político y, en particular, su imprevista intervención en la génesis de las organizaciones de médicos indígenas. La aparición de las organizaciones de médicos indígenas, puede decirse, ha sido resultado de la política de las instituciones oficiales de reconocimiento y colaboración de la medicina indígena. En la década de 1980 las instituciones médicas mexicanas comenzaron a hacerse eco de las recomendaciones de organizaciones internacionales (ONU, FAO, OMS, UNICEF) acerca de reforzar las prácticas de atención primaria de salud. La Declaración de Alma Ata de 1978 señalaba, además, que la cobertura de servicios médicos locales podía incluir a «las personas que practican la medicina tradicional», si bien con «el adiestramiento técnico debido». Entre 1979 y 1994 el Instituto Nacional Indigenista (INI) de México y el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) pusieron en marcha en Chiapas, con financiación internacional, una serie de programas dirigidos a vincular a los «médicos indígenas» con las prácticas de atención médica local, esencialmente como auxiliares de médicos mexicanos, bajo el supuesto de que para implementar proyectos de salud y epidemiológicos verdaderamente efectivos se requería la ayuda de los especialistas indígenas¹. En parte, estos proyectos reflejaban un interés creciente en México por reconocer la diferencia cultural indígena, pero también y fundamentalmente, aunque de manera menos retórica, representaba un ensayo para reducir los gastos del sistema público de salud como parte de un proyecto general de reformas neoliberales que desembocaría, durante la presidencia de Salinas de Gortari, en la

¹ Proyecto de Medicinas Paralelas del Instituto Nacional Indigenista: 1979-1985; Modelo Alternativo de Salud, Secretaría de Salud: 1983-1985; Programa de Interrelación de la Medicina Tradicional, IMSS, 1982-1992 (Freyermuth, 1993; Page, 2002).

privatización de numerosas empresas públicas (véase Rus, 1995). En términos generales, estos programas de cooperación médica, cuyos participantes eran a menudo los mismos, se concentraban en tres aspectos. Por una parte, localizar a los especialistas indígenas y tratar de reclutarlos; por otra, la identificación botánica de las plantas medicinales empleadas y crear herbarios junto a los puestos locales de salud; y en tercer lugar, formar a jóvenes indígenas bilingües que sirvieran de traductores culturales y «promotores de salud» (Aguirre Beltrán, 1986; Freyermuth, 1993).

La discontinuidad hacia 1985 de alguno de estos programas de colaboración con la medicina indígena, junto con ciertos conflictos internos, precipitó la creación de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH). En su fundación intervinieron esencialmente algunos de los médicos mexicanos, que pasaron a ser los «asesores» de la organización, junto con un grupo de los jóvenes técnicos bilingües indígenas. El objetivo de la OMIECH era esencialmente asegurar la continuación del trabajo emprendido por los programas gubernamentales, pero ahora como organización de carácter civil y capaz por sí misma de acceder a la financiación nacional e internacional (Freyermuth, 1993). La primera mitad de la década de los años noventa vio la eclosión por todas las regiones indígenas de Chiapas de entre diez y quince nuevas organizaciones más de médicos indígenas. En unos casos se trataba de segregaciones locales de la OMIECH, y en otros fueron organizaciones inducidas por los propios programas oficiales del INI y el IMSS, ahora ya directamente involucrados en la creación, financiación y cooperación técnica de estas organizaciones. En estos años, por una parte, ya había prendido la retórica del reconocimiento cultural, y por otra, el proceso de liberalización económica gubernamental bajo la presidencia de Salinas de Gortari estaba en pleno auge, incluida la implementación de medidas liberales en el sistema médico. Luego, la rebelión zapatista de 1994 vino a complicar el desarrollo de estas organizaciones de diversos modos. En la actualidad, sin embargo, las organizaciones de médicos indígenas, quizá con la excepción de dos o tres que son capaces de acceder a la financiación pública e internacional, han entrado en una fase de letargo o simplemente han desaparecido, por más que permanezcan sus siglas.

Este trabajo se presenta en forma de tríptico. Cada una de sus partes está dedicada a examinar un tipo específico de organización de médicos indígenas. El primer epígrafe trata de la OMIECH, la primera y principal organización de Chiapas, que en cierto modo ha asumido la tarea de representar la «medicina indígena». En este caso no me intereso tanto por su composición interna, como por su forma de autopresentación, y, como parte de ello, el equívoco proceso de construcción de una «Medicina Maya» que resulte conceptualmente equivalente a la medicina europea. El segundo epígrafe se ocupa de una pequeña organización de médicos indígenas de un pueblo de lengua tzeltal (Cancuc), en la cual los indígenas han mantenido en lo esencial el control de su actividad. En este caso me detengo en el sentido que los indígenas otorgan a la organización, un sentido marcadamente distinto del que presuponen las instituciones públicas y los activistas políticos. El tercer y último epígrafe trata el caso de un Consejo de médicos indígenas (COMPITCH) cuyo objetivo en la práctica consiste en reclutar los médicos y la «medicina indígena» en favor de la movilización política. En este caso, me intereso por el uso «ventrílocuo» que hacen los asesores no-indígenas de esta organización del «médico indígena».

EN EL MUSEO DE LA MEDICINA MAYA

El Centro de Desarrollo de la Medicina Maya (CEDEMM) de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) tiene su sede en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, un lugar que hasta hace pocas décadas estaba prácticamente vedado a los indígenas, pero donde en la actualidad quizá más de la mitad de sus habitantes es de origen indígena. La ciudad, de hecho, se ha convertido en el principal centro de organización política y de intercambio de productos e ideas de la población indígena del estado de Chiapas. El CEDEMM se encuentra en una fracción de lo que antiguamente fueron los terrenos del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, un centro famoso por ser el primero que fundó el Instituto Nacional Indigenista en todo el país y que funcionó de he-

cho como laboratorio de las políticas indigenistas desde 1953. Sin embargo, poco después de la insurrección zapatista de 1994, el centro del INI dejó de funcionar en la práctica y la extensa parcela de tierra que ocupaba en la periferia de la ciudad fue ocupada junto con sus instalaciones por distintas organizaciones parcialmente oficiales y otras impulsadas por indígenas, además de inmigrantes indígenas que plantaron allí sus casas.

El CEDEMM, que se define a sí mismo como «un modelo de atención de salud», se compone de cinco secciones denominados «servicios»: la Casa de Curación, el Centro Administrativo, el Museo de la Medicina Maya, la Farmacia y el Huerto de Herbolaria Médica. El Centro Administrativo son las oficinas, el centro de reunión de los miembros de la OMIECH y, sobre todo, el «área de vinculación» donde se gestiona la obtención de financiación mexicana e internacional. En el Huerto herbolario se experimenta con las plantas medicinales de la región. En la Farmacia se preparan y venden —a clientes de la ciudad y algunos turistas— plantas medicinales recogidas o cultivadas por indígenas de la región; tiene un laboratorio, un secadero y un archivo de plantas medicinales. En cuanto a la Casa de Curación, en 1996, cuando comenzaba a funcionar el centro, estaba planeado como el lugar donde los chamanes, que procederían de las comunidades rurales de la región, tratarían a sus pacientes, indígenas o no. Sebastián Luna, el técnico bilingüe indígena que me mostró entonces el centro lo imaginaba como un hospital con literas y que con el tiempo funcionaría como el lugar de prácticas de una futura escuela de medicina indígena, pero en la actualidad sigue sin darse atención médica. El Museo de la Medicina Maya, en cambio, ha tenido un relativo éxito de público y ha recibido un premio museográfico oficial. El centro es visitado por algunos indígenas urbanos —generalmente escolares— y sobre todo turistas a los que se cobra la entrada en el museo y que a veces compran algo en la farmacia².

Esta forma de organización del centro es resultado de la confluencia de puntos de vista e intereses distintos. En teoría se trata de un centro de «médicos indígenas» —esto es, lo que en la litera-

² La OMIECH dispone de una página web: www.medicinamaya.org.

FIGURA 1. *Entrada al Centro de Desarrollo de la Medicina Maya*



tura etnográfica se llama chamanes—, pero en la práctica éstos tienen un papel menor. El grupo de chamanes que participan en la organización poseen, para seguir la distinción weberiana, autoridad formal, pero no poder efectivo. Ocupan los puestos honoríficos en el organigrama de la OMIECH, pero el poder efectivo lo detentan los asesores y los técnicos de la organización. Los «asesores» son fundamentalmente médicos-activistas mexicanos, alguno a tiempo completo, otros no; los «técnicos» son indígenas urbanos, más bien jóvenes, que generalmente trabajan a tiempo completo para la organización. El núcleo original de unos y otros procede de los programas institucionales de colaboración con la medicina indígena desarrollados en la década de 1980.

Este poder incluye también el poder de representación de la medicina indígena, y el Museo de la Medicina Maya es el encargado de ello. En lo que sigue hago un rápido recorrido por el museo³. En su entrada se lee:

³ Una descripción y análisis más detallados se encuentran en Pitarch (1999); también ha escrito sobre este museo Ayora Díaz (2002). Véase también Castañeda (1996).

Desde siempre, nosotros los indígenas hemos tenido formas para prevenir y curar las enfermedades de nuestra gente. Como nuestros antepasados, lo hacemos con rezos, plantas, velas, piedras, incienso y trago. Nuestros primeros abuelos enseñaron a sus hijos y ellos a los suyos, hasta que el conocimiento llegó hasta nosotros: pulsadores, parteras, yerberos, hueseros y rezadores de los cerros... Nosotros somos los encargados de cuidar la salud en nuestras comunidades.

La primera sala del museo representa la plaza de un pueblo indígena de los Altos de Chiapas y sus paredes están cubiertas por murales informativos. En uno de ellos se distinguen cinco especialidades médicas tradicionales (en lengua tzotzil): *ilol* o rezador; «rezador de los cerros»; *tzak bak'* o huesero; partera y *ak' womol* o yerbero. La siguiente sala representa una capilla en cuyo altar hay una imagen de Cristo y cuatro santos y frente a ellos los maniqués de un chamán y su familia, representando la petición de permiso sagrado para poder curar. La tercera sala representa un espacio abierto en el bosque; frente a un montículo con tres cruces está el maniqué de un «rezador de los rezos»; en las paredes fotografías de plantas y animales de uso medicinal. En una de ellas hay pintado un gran mural en rojo y negro con el rostro de Emiliano Zapata, quien abraza los montes y bosques de Chiapas (ha sido pintado por unos muralistas chicanos que han hecho otras obras en San Cristóbal). En la sala siguiente se representa el interior de una casa indígena fabricada de adobe; a un lado hay un telar de cintura, a otro están los gallineros. En su interior, unos maniqués aparecen como una mujer pariendo, su esposo y la partera; delante están el hogar y objetos de uso doméstico. En la sala adyacente se presenta la fabricación tradicional de velas y la elaboración del tabaco indígena, ambos empleados en los rituales terapéuticos. El último recinto del museo es una sala de conferencias y proyecciones audiovisuales; en mi última visita, en 2006, se proyectaba un vídeo sobre el tratamiento tradicional del parto; varias parejas de turistas europeos lo presenciaban bastante impresionados.

Cuando en 1996 pregunté a Sebastián Luna, técnico indígena de la Organización, por el sentido del museo, me explicó⁴:

⁴ A lo largo del artículo he editado ligeramente la transcripción en español de las entrevistas a indígenas para facilitar su lectura.

FIGURA 2. *Representación de un parto, en el Museo*



El museo es para recopilar la historia de la medicina tradicional, demostrar que no ha desaparecido totalmente la «costumbre» indígena, estamos recuperando lo que es nuestra «costumbre», que no es cierto lo que dicen en las comunidades [rurales] que ya no somos indígenas, que ya somos gente modernizada, no es cierto eso... muestra [el museo] que sí somos indígenas, pero eso no quiere decir que estemos contra las otras medicinas, que no haya respeto entre las distintas medicinas. [...] Los niños [indígenas] que estudian en la escuela así aprenden cómo vivieron antes sus padres y bisabuelos, cómo trataban de hacer las curaciones antes, antes que conocieran otras medicinas, el hospital. No solo enseñar a la gente indígena, sino a la otra gente [turistas mexicanos e internacionales] como vivíamos antes como indígenas. Así, si las instituciones cortan la financiación, los turistas nos pueden ayudar con su dinero.

El CEDEMM entraña una cierta ambivalencia irresuelta en el hecho de que, en principio, está diseñado para que resulte interesante, útil y significativo tanto a los indígenas como los extranjeros. En su puesta en escena muestra este compromiso por capturar la atención de intereses y estéticas diferentes: indígenas tradicionalistas, evangélicos, rurales, urbanos; turistas extranjeros, residentes lo-

cales, agencias de financiación internacionales, instituciones de salud públicas mexicanas, etc. De ahí que el museo exhiba una mezcla simultánea de diferencias temporales, geográficas y estéticas cuya combinación en *collage* produce un resultado insólito. En la medida en que está orientado hacia la población indígena, el museo tiene un carácter histórico: «las cosas como eran antes». Las casas son arcaicas y se muestran desprovistas de objetos modernos tan comunes como radios, televisores o botellas de Coca-Cola (que desde hace algunas décadas los chamanes de las comunidades rurales ofrendan a los espíritus), y las actividades que se muestran —como la fabricación de velas— han caído en desuso. Sebastián Luna subraya este carácter histórico del museo en su comentario durante el recorrido: «Los niños (indígenas) que estudian en la escuela así aprenden cómo vivieron antes sus padres y bisabuelos, cómo trataban de hacer las curaciones antes, antes que conocieran otras medicinas, el hospital». La palabra clave es «antes»: la medicina que es presentada en el museo es algo antiguo, que desaparece, y que los niños deben aprender. En un sentido más sutil, el museo reivindica también la «tradicionalidad» de los indígenas que habitan en la ciudad frente a los de las comunidades rurales: «demostrar que no ha desaparecido totalmente la “costumbre” indígena, estamos recuperando lo que es nuestra “costumbre”, que no es cierto lo que dicen en las comunidades (rurales) que ya no somos indígenas, que ya somos gente modernizada, no es cierto eso». En las comunidades rurales, dice Luna, acusan a los indígenas urbanos de perder la tradición, más el museo y el CEDEMM muestran que en la ciudad se continúa con la medicina tradicional (aunque, claro está, en una forma y con un sentido diferentes).

Pero el Museo de la Medicina Maya también está dirigido a los visitantes forasteros, y en esta versión el museo tiene un carácter etnográfico: «las cosas como son ahora». Evidentemente, como sucede con cualquier museo etnográfico, se puede suponer que hay una cierta diferencia temporal entre la representación de los objetos tradicionales y lo que sucede de verdad ahora que los indios han entrado en contacto con la «modernidad». Con todo, la pretensión del museo es mostrar la auténtica Medicina Maya. El hecho de que se haya titulado precisamente como «maya», un etnónimo que, a dife-

rencia de Guatemala, carece de uso en la región y en general en México (salvo en un sentido técnico o referido a los indígenas de Yucatán), subraya hasta qué punto el museo y el centro están dirigidos a los visitantes extranjeros, mediante la vinculación de la medicina indígena contemporánea con el prestigio de la civilización maya. El repertorio de no-indígenas a los que se dirige el CEDEMM es, no obstante, heterogéneo. Están los residentes no indígenas de la ciudad que esporádicamente compran medicina herbolaria en la farmacia. Están desde luego los turistas atraídos por la presencia de población indígena en la región y, especialmente, aquellos en busca de lo esotérico (por más que el centro sea a este respecto deficitariamente exótico, estando en un suburbio de la ciudad y pudiendo los turistas acudir por ejemplo al cercano pueblo de Chamula, donde los chamanes ejercen en el interior de la iglesia, y donde no cabe duda sobre el grado de autenticidad de la práctica chamánica). Pero también y sobre todo están las instituciones mexicanas y los responsables de organizaciones internacionales y miembros de ONG. En este sentido, el museo presenta la medicina indígena «tal y como las cosas son ahora», pero a punto de desaparecer, especialmente de no recibirse reconocimiento y financiación apropiada.

Tomado en conjunto, no obstante, todo en el museo, y con él el Centro de Desarrollo de la Medicina Maya del que forma parte, está diseñado para constituir la «Medicina Indígena» como un objeto en sí mismo. El museo se basa en el tipo de exhibición que Kirshenblatt-Gimblett (1991) denomina *in situ*: un arte mimético que, ya sea en la forma de salas de época, ambientes recreados, rituales rehechos o fotomurales, coloca los objetos (o sus réplicas) *in situ*. «Una aproximación *in situ* extiende el objeto etnográfico mediante la expansión de sus límites para incluir más de lo que se ha dejado detrás, aunque sea sólo en réplica, después de que el objeto fuera extirpado de su contexto físico, social y cultural» (Kirshenblatt-Gimblett, 1991: 389). Ahora bien, las instalaciones *in situ*, por más miméticas que sean, no son neutrales: «No son un pedazo de vida sacado del mundo cotidiano e insertado en la galería de un museo, por más que esa sea la retórica del modo mimético. Por el contrario, aquellos que construyen la exhibición también constituyen el objeto» (Kirshenblatt-Gimblett, 1991: 389).

Si el museo está dirigido a constituir la «medicina maya», lo hace además de un modo que ésta resulte simétrica respecto de la medicina académica occidental. El CEDEMM posee algo así como un hospital (la Casa de Curación), una farmacia, un huerto experimental de plantas medicinales (que equivale a un laboratorio) y una red de administración y servicios. La presentación del museo muestra algo funcionalmente equivalente al modelo médico europeo: un dominio en el que existen especialidades y especialistas (diagnosticador, rezador, botánico, partera, etc.), un corpus canónico de conocimientos, unos métodos terapéuticos estandarizados, etc. En este sentido, el museo no sólo muestra la «medicina indígena», sino una medicina indígena que cumple los requisitos de una medicina auténtica. Aunque la presentación de la medicina indígena que hace el museo muestra una combinación de intereses y énfasis distintos, posiblemente atribuible a la intervención de los médicos mexicanos y los técnicos indígenas urbanos, en conjunto prevalece la lógica del modelo médico europeo. Es cierto que el museo presta cierta atención a aspectos «no empíricos», de carácter ritual, de la medicina de la región, como los cantos chamánicos, la negociación con espíritus, etc., lo que no deja de proporcionar el necesario aspecto, por así decir, diferencial de la medicina indígena. Pero en la práctica el CEDEMM privilegia claramente las actividades que puedan ser reconocidas de utilidad médica desde una perspectiva académica. Creo que en el fondo subsiste la idea de que por debajo de las actividades «mágicas» se encuentra un fondo empírico aprovechable desde un punto de vista científico. De ahí el lugar central que ocupa el trabajo con las plantas medicinales (algo que no aliena, por lo demás, a los indígenas de religión católica o evangélica, quienes consideran el ritual en sí mismo como diabólico), y la atención que se presta a la organización e instrucción de mujeres parteras. En este sentido, el CEDEMM es heredero directo de los programas médicos de «colaboración» entre la medicina pública y la medicina indígena, y, en última instancia, depende de los criterios de utilidad empleados por las instituciones de cooperación.

EL USO LOCAL DE UNA ORGANIZACIÓN DE MÉDICOS
INDÍGENAS

Este segundo epígrafe trata un caso distinto. La Organización de Médicos Tradicionales es una organización local del municipio de Cancuc, pueblo indígena de lengua tzeltal de la región de los Altos, a unas horas de viaje de la ciudad de San Cristóbal. La organización comenzó a trabajar hacia 1991, poco después de que yo terminara allí el trabajo de campo para mi tesis doctoral. En aquel entonces, a pesar de que buena parte de mi trabajo lo hacía con chamanes, alguno de los cuales participaron luego en la organización, no se hablaba todavía de la necesidad de crear una organización. El impulso para fundarla provino, una vez más, de los programas de colaboración con la medicina indígena del Instituto Nacional Indigenista y del Instituto Mexicano del Seguro Social. Pero el sentido que los indígenas confirieron a la organización de médicos fue algo un poco distinto de lo previsto.

En 1991, la recientemente creada Casa de la Cultura de Cancuc, cuyo director era Miguel Gómez, joven indígena instruido que había vivido en la ciudad y con mucha iniciativa e interés por la cultura indígena tradicional, acogió un «taller» organizado por el INI. Según explica Miguel Gómez, en él, durante todo un día, un antropólogo les explicó qué es la cultura, lo cual a su vez —por alguna razón— puso en marcha la idea de organizar a los chamanes del municipio. Un año después se organizó una primera reunión de médicos indígenas donde debían explicar su forma de trabajar y sus necesidades. Gómez recuerda que la principal dificultad residía en identificar a los verdaderos «médicos tradicionales», cosa que se dejó finalmente al criterio de las autoridades de cada aldea, y convencerles de que acudieran. Lograron reunir a cuarenta y dos chamanes, aunque según Gómez, no todos eran «completos», algunos sólo eran entendidos en hierbas.

No es fácil, en efecto, conocer el número aproximado de especialistas médicos que ejercen en Cancuc, entre otras razones, porque esto depende por supuesto de cómo se defina la categoría de «médico indígena». Simplificando mucho, en esta región se distin-

guyen tres tipos de expertos (véase Pitarch, 1996). Los *ch'abajometik*, que están especializados en la negociación con lo sagrado mediante ceremonias de carácter preventivo o de negociación con los espíritus, por ejemplo recuperando almas secuestradas. Los *poxtaywanej*, literalmente «agentes de medicamentos», que se ocupan de extraer sustancias patógenas introducidas mágicamente por espíritus agresivos, y lo hacen también mediante cantos chamánicos considerados medicamentos en sí mismos y, a veces también, plantas medicinales. Y por último, los *pik'abaletik*, especializados en el diagnóstico médico mediante la pulsación de la sangre. En la práctica, sin embargo, lo normal es que los *chabajometik* sean también *pik'abaletik*, y a menudo *poxtaywanej*. Seguramente es esta categoría la que Miguel Gómez considera como un médico indígena «completo». Calculo que en Cancuc, de un total de 30.000 habitantes, éstos no superan los 200, entre hombres y mujeres.

Tres años después, financiado por el INI, la organización construyó un pequeño edificio de reunión, con oficinas, un altar, y un huerto de plantas medicinales, y, también por consejo del INI, la organización se constituyó legalmente, con cargos formales y estatutos. En retrospectiva, se dice que la organización se fundó para defenderse de posibles ataques por parte de indígenas convertidos al catolicismo o a religiones evangélicas. No se trataba de un riesgo inminente en Cancuc, municipio «tradicionalista» y donde los conversos no tenían el control político, pero en municipios cercanos, especialmente los católicos, algunos chamanes habían sido asesinados la década anterior y su actividad prácticamente proscrita. La existencia de una organización de «médicos» parecía prevenir agresiones, incluso por parte de los propios indígenas tradicionalistas que, como sucede a menudo (dado el carácter moralmente ambivalente de los chamanes), sospecharan una mala práctica, y a la vez convertir a éstos en un grupo reconocido, susceptible de convertirse en interlocutores ante instituciones públicas e iglesias. El periodo que media aproximadamente entre 1992 y 1995 fue el de mayor actividad de la Organización de Médicos Indígenas de Cancuc. Ésta se concentraba fundamentalmente en la obtención de financiación y apoyo técnico del INI, la construcción de la Casa de los Médicos Indígenas, y la creación del huerto de plantas medicinales.

Pero el número de «médicos indígenas» que perteneció en algún momento a la organización fue siempre reducido y su participación, en líneas generales, esporádica. Durante aquellos años sólo tres chamanes participaban de modo relativamente asiduo, atendiendo fundamentalmente a pacientes indígenas de otros pueblos de la región.

Hay razones circunstanciales que explican esta escasa participación. Para los chamanes, generalmente hombres y mujeres ya mayores, desplazarse hasta el pueblo requería demasiado tiempo y esfuerzo, y ni siquiera el regalo, a través de los programas oficiales, de machetes, hachas y láminas metálicas de tejados, fueron un incentivo suficiente. Pero en el fondo, la escasa participación tiene que ver con la propia naturaleza de la actividad chamánica. El chamanismo tzeltal es una actividad esencialmente individual y más bien solitaria. Lo es la iniciación, y también la actividad terapéutica: los chamanes no se consultan entre sí, ni existe un ámbito más o menos público en que puedan intercambiar los conocimientos y técnicas propias de su especialidad. Allí donde existe, la relación entre chamanes es más de competencia que de colaboración, lo cual se entiende bien si se considera que entre sus múltiples enemigos potenciales se encuentran otros chamanes. En cierto modo, una organización de chamanes es una contradicción en sus términos. En otras palabras, lo que tenemos es una organización de médicos indígenas sin apenas médicos y con escasa actividad propiamente terapéutica. Pero para los indígenas con los que conversé sobre esta cuestión, esto significativamente no sólo no suponía obstáculo sino que debía ser considerado como algo normal y previsible. Resulta evidente que la organización de médicos indígenas no era pensada como un centro de actividad terapéutica ni como una organización profesional, aunque sin duda algo tenía de estos aspectos. Su sentido, en realidad, es otro, algo sobre lo que volveré un poco más adelante.

A partir de 1995 la organización fue progresivamente paralizándose. En ello influyó sin duda el hecho de que Miguel Gómez, su principal impulsor local, tuviera que dedicarse a otras tareas. Pero la explicación indígena insiste en dos razones. Por una parte, en aquel momento se produjo la súbita desaparición de los programas

de medicina indígena del INI. El replanteamiento de la política indigenista oficial, en buena medida como consecuencia del éxito público del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) —que se había rebelado en Chiapas en 1994—, volvió la existencia del INI políticamente inconveniente, y la institución acabó por ser suprimida. La segunda razón tiene que ver con las tentativas de reclutar las organizaciones de médicos indígenas en favor de los proyectos de activismo abiertamente político. En efecto, la rebelión del Ejército Zapatista produjo un clima de efervescencia política en el cual algunas organizaciones y activistas, a menudo llegados desde el resto de México o del extranjero, trataron de comprometer estas organizaciones en la actividad política antigubernamental y, en general, «antisistema». Y como sucedió en otros lugares de Chiapas, en Cancuc esto acabó por alienar la actividad de los chamanes. Como veremos en el epígrafe siguiente, la preocupación de estos nuevos activistas se inclinó hacia cuestiones de biodiversidad, y el papel de los chamanes quedó circunscrito al de emblemas de autenticidad.

Pienso que las razones invocadas para explicar la decadencia de la organización son muy reveladoras del sentido que tiene ésta para los indígenas de Cancuc. Es evidente que la organización no es pensada como algo que dependa esencialmente de la propia actividad, es decir, de su relación con el resto de la comunidad indígena. Su valor reside, por el contrario, en su capacidad de articular un sector de la comunidad —los médicos indígenas— con instituciones externas (Y cuando éstas desaparecen, como en el caso del INI, o se vuelven inapropiadas, como en el caso del activismo político, el sentido de la organización misma desaparece). Seguramente esto es una característica común de cualquier organización, oficial o civil, que opere entre población indígena. Pero en el caso de una organización de chamanes —que, como hemos visto, no representa tanto a los chamanes como la actividad chamánica en sí— este juego de articulación con el exterior parece especialmente adecuado. Es un lugar común observar cómo, a lo largo de América, el principal papel de los chamanes es servir de comunicadores con la alteridad, una suerte de traductores ontológicos entre planos distintos de la existencia. Mas en el caso de los chamanes tzeltales su actividad ha

resultado clave en el ordenamiento de la relación entre los indígenas y el mundo europeo y mexicano. He tratado en otro trabajo cómo la actividad chamánica representa un discurso y tratamiento de la relación histórica entre indígenas y europeos (Pitarch, 1996). Sería excesivo afirmar que, desde un punto de vista político, los chamanes constituyen una pieza esencial de la relación con el mundo mexicano (especialmente si se comparan con el papel de los maestros bilingües, los representantes de los partidos políticos, los cargos de las cooperativas, etc.). Pero desde un punto de vista indígena, la suya es una posición que, aunque desprovista de poder ordinario, sigue ocupando un lugar central en la imaginación de la relación con el mundo no-indígena.

LA MEDICINA INDÍGENA COMO VENTRILOQUÍA POLÍTICA

Este tercer y último epígrafe revisa una organización dominada por «asesores» no-indígenas y cuyo objetivo, en la práctica, consiste en instrumentalizar la medicina indígena como medio de intervención en la política mexicana. El Consejo de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales de Chiapas (COMPITCH) fue fundado hacia el 2000 y, como indica su título, aspira a representar el conjunto de las organizaciones de médicos indígenas de Chiapas. La vertiente pública de esta organización —«recuperar, defender, difundir y desarrollar la medicina tradicional»— es relativamente fácil de reconocer y se expone en su página web⁵. En cambio, su funcionamiento interno tiene un carácter más secretista, en parte, sin duda, debido a su carácter militante. Lo que conozco de esta organización se debe en parte a la información oral que circula por San Cristóbal, pero sobre todo a lo que he escuchado de indígenas tzeltales que han tenido relación con ella, y en especial a las largas conversaciones mantenidas con Juan García (pseudónimo) que colaboró con el COMPITCH desde su fundación como delegado de su pequeña organización de médicos indígenas.

⁵ Véase www.compitch.org/es.

La historia de la organización es más o menos esta: hacia 1998 un grupo de académicos y activistas de la ciudad de San Cristóbal se propuso detener el proyecto «Bioprospección, Conservación de la Biodiversidad y Desarrollo Sustentable en los Altos de Chiapas», conocido como «ICBG-Maya», y dirigido por el antropólogo norteamericano Brent Berlin⁶. La oposición al proyecto argumentó —como en otros lugares de México (Hayden, 2003)— que porque México carecía de una ley nacional que regulara el acceso a plantas y materiales genéticos, las licencias ofrecidas por las agencias federales a los bioprospectores eran inválidas. El conflicto involucró a la mayoría de las organizaciones de médicos indígenas de Chiapas y desembocó en la creación del COMPITCH. Juan García intervino desde el principio en este proceso como delegado de su organización; recuerda estos años como un periodo agotador, pero muy formativo para él porque tuvo conocimiento de las discusiones sobre legislación internacional y biodiversidad. Dos años después el proyecto del ICBG-Maya había sido detenido, pero el proceso había atraído la presencia de fervientes activistas procedentes de la Ciudad de México que se incorporaron como «asesores externos» al COMPITCH. Más radicales y combativos, estos nuevos activistas desplazaron al grupo inicial y se hicieron con el control efectivo de la organización, probablemente como parte de una estrategia más general de grupos de la extrema izquierda mexicana de introducirse en organizaciones relacionadas con el mundo indígena y ponerlas (provisionalmente) al servicio del movimiento zapatista. Juan García describe así este cambio de rumbo:

Entonces llegaron los nuevos asesores para tomar el poder, querían controlarlo todo, todas las organizaciones, pero con una idea muy diferente de lo que es la medicina tradicional, [...] empezaron a movilizar a la gente, la llevaban a las marchas, todo era protesta, congreso, marcha... no preguntaban ¿qué opinan ustedes?, no, sólo que hay que apoyar a este o aquel grupo, las marchas a favor de las mujeres, contra el racismo y no sé qué cosas, fuera de México también, sus ideas estaban relacionadas con el zapatismo, por ahí empezaron las cosas, utilizaban la imagen de los zapa-

⁶ El conflicto que produjo este proyecto fue relativamente publicitado, incluido en los medios académicos; véase, por ejemplo, *Current Anthropology* (2002).

tistas, los dirigentes se sentían como si fueran zapatistas, vinieron a formar, no a intercambiar, empezaron a formar a sus propios cuadros, y algunos [indígenas] se defendieron, no se dejaban fácilmente utilizar, querían pensar, querían opinar, pero a ellos [los asesores] no les interesa, querían el poder.

Pese a que se presenta como un consejo de organizaciones de médicos y parteras indígenas tradicionales, los principales intereses del COMPITCH se concentran en los problemas de la política de bioprospección (no por razones de conservación ambiental, sino como forma de lucha anticapitalista). Los asesores-dirigentes, como observaba López, han logrado formar un pequeño grupo de jóvenes indígenas («multiplicadores») instruidos en estas cuestiones y que, en palabras del COMPITCH, con el tiempo iniciarán «una gran reflexión política y social para construir, de manera colectiva, su propuesta de desarrollo propia y duradera» (www.compitch.org/es). En cambio, la atención y el lugar de los médicos indígenas son prácticamente inexistentes. Juan García, de hecho, considera que lo que él entiende por medicina tradicional ha sido abandonada por el COMPITCH en favor de la actividad política, y esto ha acentuado a su vez la decadencia de las organizaciones de médicos indígenas. En sus palabras:

¿Cuál es su política [del COMPITCH]? Es la defensa de los recursos naturales, mezclado con la marcha, con el mitin... se produjo un giro completo, ya no se prestaba atención a la medicina tradicional, entonces se retiraron algunos pensadores indígenas porque no coincidía con sus ideas... por ejemplo, dar un taller de legislación internacional a un médico tradicional es difícil, ellos no necesitan conocer eso, no necesitan bibliografía... yo siento que con la medicina tradicional no se puede jugar, porque no se puede convertir a los médicos tradicionales a la política, yo siento que las ideas deben estar apegadas a la propia región, a la propia comunidad, a la organización, con los propios médicos.

Por el contrario, el COMPITCH sí presta atención a la actividad de las parteras. Quizá esto debe ser porque la actividad de las parteras, como he notado antes, parece más justificable desde el punto de vista de atención empírica a la salud. Pero seguramente

hay razones de otro carácter. El COMPITCH ha tratado de introducirse especialmente en regiones de Chiapas donde hay una mayor presencia zapatista. No obstante, la mayoría de los indígenas zapatistas son afirmativamente católicos y rechazan las prácticas médicas tradicionales como «brujería». En cambio, la capacitación de parteras, junto con el uso de hierbas medicinales desprovisto de cualquier ritual, es religiosamente aceptable. No debe ser casual que entre los objetivos públicos del COMPITCH recientemente aprobados figure el «Desarrollo de un modelo de autosuficiencia comunitario, soportado fundamentalmente por las parteras tradicionales y los hierberos (especialistas en plantas), que resurge como respuesta a la crisis de las políticas de salud pública» (www.compitch.org/es), sin mención ninguna de lo que se considera propiamente «médicos indígenas».

Pero, aunque no ocupen ningún papel en la organización, ésta les precisa como su figura central. Los chamanes constituyen el emblema de tradicionalidad necesario que justifica en última instancia la existencia y actividad de la organización. Toda ella se basa en la premisa, a veces tácita, a veces declarada, de que los médicos indígenas son guardianes de la herencia natural, detentadores de los conocimientos locales, y titulares de derechos sobre la biodiversidad de ese territorio. En este esquema lógico, el COMPITCH representaría la respuesta políticamente organizada de los médicos indígenas para la defensa de esa herencia natural. Sólo en la medida en que la organización se presente como articulando a los médicos indígenas —y no, o no únicamente, como de parteras o «multiplicadores»— puede obtener el capital simbólico y la financiación nacional e internacional necesarios para desarrollar su agenda política.

He calificado esta práctica de «ventriloquía», es decir, el arte de dar a la propia voz distintas entonaciones y modificarla de tal modo que ésta parezca proceder de los indígenas (Pitarch, 2004). El mejor ejemplo de ventriloquía política en Chiapas es el subcomandante Marcos, el jefe del Ejército Zapatista, quien en sus discursos proyectaba sus propios intereses y estrategias haciéndolas aparecer, mediante ciertos recursos estilísticos y lugares comunes temáticos, como si procedieran de la población indígena. Pero su ejemplo tuvo gran éxito y fue adoptado por gran número de actores políti-

cos relacionados con el mundo indígena que operan en Chiapas y, en general, en México, y que tratan así de obtener su legitimidad. En este caso, los asesores mexicanos del COMPITCH ya no sólo «representan» a los médicos indígenas, sino que «hablan» por ellos con lo que aparenta ser su propia voz. Parte de este efecto ventrilocuo se logra mediante el uso en español de un lenguaje supuestamente indígena que el público mexicano y sobre todo internacional toma por genuino. Es un tipo de lenguaje que improvisó con gran maestría Marcos y que adoptaron algunos de los activistas no-indígenas. Los comunicados del COMPITCH mezclan ese lenguaje «indio» (aunque, a diferencia del de Marcos, sin imaginación ni sentido literario):

Nacimos entre las flores y el calor de los temascales; nos aprendemos a caminar la montaña y a guardar el agua entre las piedras; rezamos a los cerros y hacemos fiesta con el cielo y a las cosas que nacieron sólo una cosa logramos hacerla varias cosas. Los bosques que quedan, sus flores y sus animales que quedan, quedan donde nosotros y nosotras andamos, donde nosotros y nosotras vivimos. Sabemos entonces de lo que hablamos, porque nuestro saber camina lo que habla; no sólo es que lo escribe, no sólo es que lo mira, es primero y siempre que primero se anda, es así que se nace y se hace fuerte nuestra memoria y en nuestro paso comunitario es que se guarda y se transmite [www.compitch.org/es].

Con los pasajes de lenguaje convencional de izquierda revolucionaria.

La biotecnología moderna, desarrollada por el capital y hoy consolidada en sectores de plusvalía propulsores de la acumulación, marca ya el inicio de una nueva era industrial en la producción de mercancías. Vital a esa nueva era será el acopio de fuentes genéticas de interés comercial que se ubican en nuestras tierras y su patentamiento [www.compitch.org/es].

Un ejemplo puede mostrar este uso ventrilocuo en la Medicina Indígena. El 15 de septiembre de 2002 apareció en el periódico de ámbito nacional mexicano *La Jornada* (véase figura 3) la noticia de un encuentro de médicos indígenas celebrado en San Pedro Atlapulco. En la noticia se afirmaba que los médicos tradicionales, ade-

FIGURA 3. Portada de La Jornada, 15 de septiembre de 2002



más de oponerse a la comercialización de las plantas medicinales, exigían que el Gobierno mexicano aceptara una serie de requisitos del Ejército Zapatista para reanudar las conversaciones de paz, y que además adoptaran los Acuerdos de San Andrés como Constitución indígena⁷. La noticia recogía además la conferencia de un profesor de economía de la universidad que denunciaba como la globalización atentaba contra las tierras y tradiciones indígenas. Más que la noticia, lo que me llamó la atención era la foto que la ilustraba.

⁷ Los Acuerdos de San Andrés habían sido negociados entre los zapatistas y el Gobierno mexicano, y en última instancia, según denunciaban los primeros, no reconocidos por el Gobierno.

En ella aparecían cuatro médicos indígenas en el momento de rezar, de los cuales el segundo por la derecha es Sebastián Bok, un chamán de Cancuc al que conocía desde hacía tiempo. Cuando me encontré con él un año después, me explicó que había sido enviado por el COMPITCH y que se trataba de una reunión sobre plantas medicinales, pero no sabía nada de las medidas en favor de los zapatistas que recogía la noticia.

Paradójicamente, don Sebastián estaba a favor del PRI (el partido que hasta entonces había gobernado México) y contra los zapatistas. He aquí, pues, que un médico indígena que iba a mostrar su conocimiento sobre herbolaria médica, del que se sentía orgulloso, acabó, sin saberlo, pronunciándose a favor de los zapatistas, contra el neoliberalismo, el Plan Puebla Panamá y otros asuntos de los que nada sabía.

En realidad, todo el intento de reclutamiento de chamanes por parte de organizaciones de la izquierda radical —la cooptación simbólica de la indianidad para su causa— se basa en una extraña contradicción. Por razones complejas que en parte tienen que ver con la historia de la relación entre el Estado mexicano y la población indígena, la gran mayoría de los chamanes son personas políticamente conservadoras, que tienden a asociar al gobierno y las instituciones oficiales con el respeto por sus prácticas terapéuticas. Inversamente, consideran que las organizaciones de izquierda revolucionaria, y la Iglesia católica —que en esta región ha estado asociada a las posiciones liberacionistas— se oponen a su práctica. Hay buenas razones para que piensen así. Por ejemplo, aunque el obispado de la región apoyara nominalmente las organizaciones de médicos indígenas, en la práctica los indígenas católicos reprimieron duramente las actividades chamánicas en aquellos pueblos donde ejercían el control político. Y cuando el Ejército Zapatista se sublevó en 1994 de las áreas que controlaba fueron expulsados varios chamanes acusados de «brujos»⁸.

Con todo, las alianzas políticas de las organizaciones de extrema izquierda que se presentan como pro-indígenas a menudo tienen

⁸ Según me informaron varios chamanes de Cancuc. Véase también Leyva (1995).

un carácter oportunista antes que ideológico. En el año 2005, el COMPITCH que durante años había prestado apoyo político al Ejército Zapatista, dio un súbito giro político y comenzó a apoyar a Manuel López Obrador, el candidato de la izquierda a la Presidencia de México (que finalmente perdió las elecciones en 2006). De un día para otro, los asesores del COMPITCH pasaron de glorificar al subcomandante Marcos a dirigirle las más violentas acusaciones. Este cambio de alianza de la organización fue más drástico de lo que pudiera parecer porque Marcos estaba profunda y personalmente enfrentado al candidato presidencial; en el juego de alianzas políticas, el apoyo a López Obrador equivalía a traicionar a los zapatistas. Juan García recuerda así los argumentos que emplearon los asesores para convencer a los miembros:

Decía el asesor que López Obrador va ser un buen presidente, que va a hacer un buen trabajo, que fue director del INI en no sé qué parte de Tabasco, que es una persona humilde, tiene un automóvil pequeño, un Nissan, no tiene guardaespaldas. Pero eso de López Obrador, entonces ¿qué tiene que ver con la medicina tradicional?

CONCLUSIÓN

El incremento de las organizaciones con fines civiles en el centro de Chiapas, en su mayoría dirigidas a la población indígena, ha traído consigo un necesitado refuerzo del espacio público en la región. En conjunto, estas organizaciones han contribuido decisivamente a lograr fines tales como garantizar los derechos humanos, mejorar las oportunidades económicas, defender la cultura indígena y limitar los abusos, la corrupción y la violencia política de los poderes públicos. Y a menudo lo han hecho con un gran sacrificio y riesgo personal de sus miembros. Pero, como observaba al principio del artículo, no todas las organizaciones hacen un uso civil de la sociedad civil. Hemos examinado tres organizaciones de médicos indígenas que representan un grado de civilidad y pluralismo diverso. La organización de médicos indígenas de Cancun, una pequeña asocia-

ción controlada por los propios indígenas del pueblo, se caracteriza por el acuerdo común y por el control local del significado de la «medicina indígena». En la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), los indígenas controlan parcialmente la organización, pero los asesores no-indígenas poseen un papel central en la definición de su actividad, tal y como hemos visto a través del Museo de la Medicina Maya. Y por último, en el COMPITCH, los activistas no-indígenas dirigen y definen la organización con un estilo agresivo, y cierto número de colaboradores indígenas se limita a cumplir el papel de asistentes.

En una situación como la de esta última organización no existe la posibilidad de una verdadera interlocución con la población indígena basada en el respeto y la pluralidad. Se trata de un tipo de organización que, de un modo no muy diferente a como sucedía con los frailes españoles del siglo XVI, aspira a dominar la mediación entre la población indígena —en este caso, los especialistas médicos indígenas— y los sectores e instituciones no indígenas, y, en última instancia, monopolizar la representación del mundo indígena. No se trata de que los indígenas participen institucionalmente, sino que la organización sea reconocida como legítima y, por consiguiente, como la única representante indígena ante los poderes públicos y público internacional.

El efecto sobre la sociedad civil de este tipo de organización es incivil, y termina por perjudicar seriamente la libertad y las posibilidades de expresión. Suprime el reconocimiento de la rica diversidad de intereses, puntos de vista y experiencias organizativas de la sociedad indígena. La diversidad del mundo indígena no tiene por qué interpretarse como división, sino como un signo de madurez (Ekern, 1998). Pensar que los indígenas pueden hablar con una sola voz es absurdo. Pero lo que, en definitiva, otorga cierta credibilidad a este tipo de organización es la suposición romántica de que el mundo indígena se halla dominado por la homogeneidad de intereses y opiniones y, por tanto, que las cuestiones de legitimidad y representación —básicos en otros contextos— no representan aquí ningún inconveniente. Tradicionalmente, la población indígena ha tenido gran dificultad en acceder al espacio público de expresión, y las organizaciones que intentan monopolizar la «voz

indígena» con exclusión de las alternativas, no hacen sino prolongar esa dificultad.

Sin embargo, en el caso de algunas organizaciones como el COMPITCH, no se trata tanto de monopolio de la voz indígena sino de, pura y simplemente, suplantación de esa voz por parte de los activistas no-indígenas. Esto es, ventriloquía: mostrarse y hablar tal y como en el contexto urbano e internacional se espera que piensen y expresen los indios. Es esta asociación simbólica con la indianidad la que permite intervenir políticamente, con una gran rentabilidad, en escenarios que de otro modo resultarían inaccesibles. Es posible que un elemento de ventriloquía aparezca en las políticas de la identidad indígena de otros lugares de América Latina. Pero mi impresión es que, en el grado en que se emplea respecto de los indígenas de Chiapas, este es un fenómeno característicamente mexicano. Desde la Revolución, en México ha sido el Estado quien ha acaparado la «representación» de la población indígena a través de varios tipos de organizaciones corporativas cuya élite era tradicionalmente no-indígena. Hay pues una larga tradición de aceptar y considerar normal que sean no-indígenas los que hablen por los indígenas; de suponer que estos tengan alguna dificultad esencial para expresarse por sí mismos y requieran portavoces ajenos. Quizá sólo en México pudo haber emergido un personaje como el subcomandante Marcos, que habla ya no sólo por los indígenas de su organización, sino por los indígenas de Chiapas y de México en general, sin que esto suponga un grave inconveniente de legitimidad, y a menudo ni siquiera extrañeza por la paradoja. Cuando Juan García, el joven indígena que perteneció al COMPITCH, asistió a una reunión sobre cultura indígena celebrada en Quetzaltenango, Guatemala, se quedó asombrado de que ésta estuviera diseñada y dirigida, de hecho y no sólo nominalmente, por indígenas. Para él esta experiencia resultó decisiva para repensar la forma en que debiera organizarse la sociedad civil indígena.

Para que se produzca este efecto de ventriloquía se requiere, sin embargo, emplear una imagen del «indio» lo suficientemente estereotipada como para que pueda ser reconocida con facilidad, no plantee contradicciones, y resulte por tanto políticamente útil. En el caso de las organizaciones de médicos indígenas, la actividad ventrí-

locua requiere de la creación de la categoría «medicina indígena». Para que la medicina indígena pueda ser utilizada en los ajustes de cuenta Norte-Sur, antes debe ser constituida como tal Medicina: algo conceptualmente equivalente a la medicina europea, distinta en algunos rasgos superficiales, pero semejante en el fondo. El resultado de este tipo de operación es convertir lo diferente en algo próximo a la lógica occidental. La diferencia indígena queda suprimida en favor de la creación de una cultura indígena irreal pero conveniente. Para tomar la expresión de Baudrillard (Ramos, 1994), el indígena funciona aquí como un «simulacro», es decir, la operación que proporciona todos los signos de lo real, pero sin que aparezca ninguna de sus contradicciones y vicisitudes. La retórica multicultural que es empleada —en mi opinión a menudo por razones oportunistas y sin convicción— como factor de deslegitimación del Estado por algunos activistas de izquierda termina por volverse un discurso retrógrado. Esto es así porque el Estado mexicano, especialmente desde que en la década de los noventa adoptó políticas de carácter más liberal, se encuentra cómodo en una situación en la que queda relevado de sus anteriores obligaciones sociales, en este caso respecto de la población indígena. Pero de manera más general, porque el sentido de esta estrategia y este lenguaje, bajo la pretensión de valorar y dignificar las culturas indígenas, opera para identificar y asimilar. Las diferencias culturales profundas quedan ocultas en beneficio de un tipo de diferencia puramente folclórica, de acuerdo, en fin, con la lógica neoliberal.

En un entorno que, por causa de los estereotipos respecto del mundo indígena, es propicio para el desarrollo de personas y organizaciones capaces de apropiarse su representación, me parece especialmente admirable que los indígenas de Chiapas hayan comenzando a adoptar una actitud de distancia crítica hacia los líderes no-indígenas y reivindiquen para sí una amplia libertad de ideas y movimientos. Cada vez es más frecuente que la población indígena se muestra consciente y opuesta a la doble imposición de participar en organizaciones autoritarias y ser empleados en la ficción ventrílocua. Hablando de su organización de médicos indígenas de Cancuc, Miguel Gómez lo expresa con una claridad prístina:

Por ejemplo, en el caso de la medicina tradicional de Cancuc, [nosotros] tenemos distintas ideas, [pero] desde que se formó hasta ahora hemos sido muy plurales, es decir, respetamos la forma de ser de cada uno, nuestras diferencias, pienso que ahí está la clave de la continuidad [de nuestra organización], por eso funciona, no importa que uno sea del PRI, del PRD... lo importante es que somos médicos tradicionales, que ayudemos a la medicina indígena, eso es lo que nos importa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986), *Antropología médica*, México, CIESAS.
- Avritzer, Leonardo (2002), *Democracy and the Public Space in Latin America*, Princeton, Princeton University Press.
- Ayora Díaz, Igor (2002), *Globalización, conocimiento y poder. Médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas*, México, Plaza y Valdés.
- Castañeda, Quetzil E. (1996), *In the Museum of Maya Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Current Anthropology* (2002), vol. 43, núm. 3.
- Ekern, Stener (1998), «Las organizaciones mayas de Guatemala. Panorama y retos institucionales», *Mayab*, núm. 11, pp. 78-104.
- Freyermuth Enciso, Graciela (1993), *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, Gobierno de Estado de Chiapas-CIESAS, Tuxtla Gutiérrez.
- Hayden, Cori (2003), *When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico*, Princeton, Princeton University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1991), «Objects of Ethnography», en Ivan Karp y Steven D. Lavine (eds.), *The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 386-443.
- La Jornada* (2002), «Médicos tradicionalistas adoptan los acuerdos de San Andrés como *Constitución indígena*», 15 de septiembre.
- Leyva, Xochitl (1995), «Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas», en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbo de otra historia*, México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG, pp. 375-405.
- Méndez, José Luis (1999), «Civil Organization in Mexico: Recent Evolution and Prospects», *Voluntas*, núm. 10, 1, pp. 93-99.
- Olvera, Alberto (1997), «Civil Society and Political Transition in Mexico», *Constellations*, NÚM. 4, 1, pp. 105-123.

- Page Pliego, Jaime Tomás (2002), «Medicina indígena y política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas», *Anuario de Estudios Indígenas*, VII, San Cristóbal de Las Casas, pp. 34-78.
- Pérez Díaz, Víctor (2003), «De la guerra civil a la sociedad civil: el capital social en España entre los años treinta y los años noventa del siglo XX», en Robert Putnam (ed.), *El declive del capital social*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, pp. 427-489.
- Pitarch, Pedro (1996), *Cb'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1999), «En el Museo de la Medicina Maya», *Mayab*, núm. 12, Madrid, pp. 79-92.
- (2004), «The Zapatistas and the Art of Ventriloquism», *Journal of Human Rights*, núm. 3, vol. 3, pp. 35-63.
- Putnam, Robert D. (1995), «Bowling Alone: America's Declining Social Capital», *Journal of Democracy*, núm. 6, 1, pp. 65-78.
- Ramos, Alcida Rita (1994), «The Hyperreal Indian», *Critique of Anthropology*, núm. 14, pp. 62-81.
- Rus, Jan (1995), «Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, 1974-1994», *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 58, pp. 71-89.

12. «DESENCUENTROS», «ENCONTRONAZOS» Y «REENCUENTROS»: MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES EN MÉXICO *

GUNTHER DIETZ **

El año de 1994 fue un año decisivo, «maldito» e «interminable» (Castañeda, 1994), declarado por el periódico mexicano *La Jornada* como «año de las ONG»; de las organizaciones no gubernamentales activas en México. A pesar de la aparición mediáticamente cronometrada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y de su impacto en los movimientos indígenas, por lo menos la prensa capitalina independiente consideraba que lo novedoso de este año de cambios y transformaciones no residía en el resurgimiento de los movimientos indígenas, sino en la consolidación definitiva de formas de organización independientes en el seno de la sociedad civil mexicana.

Inmediatamente después del enfrentamiento armado entre el EZLN y el ejército mexicano, diversas ONG —arraigadas tanto en Chiapas como en la Ciudad de México— generan un Espacio Civil por la Paz (ESPAZ) dedicado a canalizar la ayuda humanitaria y los campamentos de observadores nacionales e internacionales dentro de la cercada región de conflicto. Sin embargo, su principal actividad en estos primeros meses consistía en crear y aprovechar los

* Este trabajo, publicado originalmente en la revista *Indiana - Beiträge zur Völker- und Altertumskunde, Sprachen-, Sozial- und Geschichtsforschung des Indianischen Lateinamerika* (Berlín, vol. 16), presenta parte de los resultados obtenidos en un proyecto de investigación etnográfica-participativa sobre la génesis y la evolución de nuevas formas de organización étnico-regional para el caso del movimiento purhépecha de Michoacán; véase Dietz (1999).

** Universidad Veracruzana.

«cordones humanos» como espacios desarmados de protección que permitirían establecer las primeras negociaciones entre los representantes zapatistas y el Gobierno mexicano. A estas negociaciones, que en 1995 desembocarían en el denominado «Diálogo de Sacam Ch'en», el EZLN también logra integrar a múltiples representantes de los nuevos movimientos indígenas como sus «asesores». Así, en el contexto de las negociaciones, surge por primera vez una red de organizaciones de la sociedad civil que abarca tanto a los movimientos indígenas como a las ONG urbanas. No obstante, ante el aparente estancamiento en el que se encuentran las negociaciones desde que el gobierno de Ernesto Zedillo se negara a reconocer los resultados de «Sacam Ch'en», cabe preguntarse por el tipo de relación establecida antes y después de 1994/95 entre ambos actores; entre las ONG mexicanas de origen urbano, por un lado, y las nuevas organizaciones indígenas, por el otro.

«DESENCUENTROS» BIOGRÁFICOS

Tanto el «boom» de las ONG como la reaparición de los movimientos indígenas, son fenómenos retrazables hasta la segunda mitad de los años setenta y la primera mitad de los ochenta. Ambas pautas organizativas no sólo aparecen de forma paralela y simultánea, sino que a menudo surgen delimitándose mutuamente. El emergente potencial conflictivo que se irá acumulando entre ambos actores queda ilustrado por la antagónica evolución que toman las biografías de los protagonistas de cada uno de estos movimientos.

El movimiento indígena, resurgido desde comienzos de los años noventa a nivel tanto nacional como internacional, se remonta —paradójicamente y en gran medida— a iniciativas gubernamentales. Para limitar la creciente influencia que los actores no gubernamentales y eclesiásticos —particularmente en Chiapas— estaban ganando en las formas de organización locales y regionales, aún bajo el gobierno de Echeverría (1970-1976) y con el apoyo decisivo del partido-Estado y de las instituciones indigenistas del Estado, se crean los denominados *consejos supremos* para cada una de las

etnias indígenas de México (Barre, 1983; Mejía Piñeros y Sarmiento Silva, 1987). Una vez centralizados en 1975 bajo la tutela institucional del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, y después de haber sido sometidos en 1979/80 al estricto control gubernamental y partidista, estos gremios indígenas exógenos subsisten sin impacto local alguno; por ello sólo son redescubiertos y movilizados periódicamente en épocas de campaña electoral para canalizar esporádicamente las reivindicaciones locales «hacia arriba». Sin embargo, se tiende a infravalorar la crucial importancia de estos primerizos *consejos* locales y regionales, que reside en su función indirecta de haber servido de «escuela» y «trampolín» para los protagonistas del actual movimiento indígena independiente. Así, desde finales de los años setenta, en el entorno de las instituciones indigenistas y de sus organizaciones intermediarias, se viene fermentando el nacimiento de una novedosa «*intelligentzia* indígena»; una especie de élite de maestros bilingües y promotores culturales localmente arraigados, pero fuertemente orientados hacia el Estado-nación (Dietz, 1997).

Simultáneamente, y en consciente oposición a este nuevo actor inducido desde el Estado y orientado hacia el mismo, en las regiones indígenas de México surge, desde finales de los años setenta, una segunda pauta organizativa de origen igualmente exógeno. Las hoy ya «clásicas» organizaciones tanto de los movimientos de campesinos-comuneros como las de aquellos jornaleros y campesinos sin tierra¹, nacen al amparo y con el fuerte apoyo personal de determinados «asesores externos» que, sin excepción alguna, provienen de la *intelligentzia* urbana y estudiantil del Distrito Federal, de Monterrey y de otras ciudades del país (Cazés, 1994; Monsiváis, 1987). Esta generación de los —literal o simbólicamente— «sobrevivientes» de la masacre de Tlatelolco, que desde la represión militar de 1968 rehúsa toda cercanía gubernamental, aspira a hallar en la población rural marginada un nuevo «sujeto revolucionario». Siempre dependiendo de su idiosincrasia programática y de su específica orientación ideológica, los nuevos movimientos campesinos buscan establecer alianzas con partidos maoístas o trotskistas, así como con

¹ Para detalles sobre estos movimientos campesinos véanse Bartra (1985), Harvey (1990) y Otero (1989).

comunidades cristianas de base². Desde comienzos de los años ochenta, sin embargo, el éxito de este tipo de movimiento, expresado en un sinfín de tomas de tierra y en las redistribuciones de las mismas jurídicamente conquistadas, obliga a sus «asesores externos» a pasar de una estrategia de polarización mediante conflictos de tierras a medidas concretas de desarrollo rural; de lo contrario, correrían el riesgo de perder el apoyo de su base, «pacificada» por haber obtenido las anheladas tierras (Fox y Hernández, 1992). En este contexto, al margen del persistente movimiento jornalero pero en el seno de las «clásicas» regiones campesinas, se constituye a nivel tanto local como regional una amplia gama de *organizaciones de productores* (Martínez Borrego, 1991). Esta pauta organizativa recluta, sobre todo, al «campesinado medio» (García, 1991); una emergente tipología de campesinos que disponen de tierras suficientes como para desarrollar una agricultura, ganadería o selvicultura potencialmente comerciable. Sus problemas, por tanto, ya no están centrados en conflictos jurídicos por tierras, sino que giran en torno a enfrentamientos comerciales con «coyotes» y demás monopolistas. Este nuevo tipo de campesinado descubre en los antiguos «asesores externos» del movimiento campesino clásico un aliado experimentado. Nace así una red altamente heterogénea de formas de organización rural, conformada, por un lado, por los gremios locales de productores y, por otro lado, por ONG de asesores externos de origen urbano (Alatorre y Aguilar, 1994). Dichas ONG comienzan a consolidarse cuando la primera generación de los «emigrantes» urbanos del 68 se ve reforzada por una segunda formada por aquellos que tras el temblor sísmico y social de 1985 descubren en el desarrollo rural un nuevo ámbito de acción (Beck, 1991).

A lo largo de los años ochenta, los contactos entre los protagonistas de ambas formas de organización son esporádicos y localmente limitados. Ello se debe al abismo biográfico existente entre una *intelligentzia* urbana emigrada hacia las regiones indígenas para buscar deliberadamente la lejanía del omnipresente Estado y una nueva *intelligentzia* indígena necesariamente cercana a las institu-

² Las líneas evolutivas generales de las diferentes tendencias de la izquierda mexicana son analizadas por Carr (1996), Castañeda (1993) y Zermeño (1993).

ciones gubernamentales que la generó y cuyos protagonistas, por definición, sólo pueden desarrollar sus carreras profesionales dentro del indigenismo oficial. Otro factor que ha contribuido decisivamente a separar a ambos actores reside en su respectiva actitud ante la Iglesia católica. Una gran parte de las *organizaciones de productores* y de las ONG, de forma directa, por ejemplo a través de Acción Católica o de iniciativas diocesanas influenciadas por la Teología de la Liberación, o indirecta gracias al impulso de las comunidades cristianas de base o al amparo del movimiento catequista, se remontan al ámbito de la Iglesia católica (Núñez, 1990). Bajo el impacto del Concilio Vaticano Segundo, de 1965, y de la Conferencia Episcopal de Medellín, de 1968, y según la específica tendencia política y teológica de la diócesis en cuestión, los grupos cristianos trabajan abierta o encubiertamente dentro del espectro de las ONG y de las organizaciones campesinas (Canto Chac, 1991; Muro, 1994).

Aquellos indígenas que primero como maestros bilingües en sus regiones de origen y luego como funcionarios desempeñan su labor profesional en la Secretaría de Educación Pública, y/o en las instituciones indigenistas, siempre mantienen distancia hacia los grupos cristianos³. Como intermediarios aún leales del Estado-nación surgido de la Revolución de 1910, los nuevos actores indígenas reproducen fielmente la actitud laicista y anticlerical convertida en programática gubernamental desde la Guerra de los Cristeros (1929). Además, para desarrollar una política de educación bilingüe, el Estado mexicano —en su fase indigenista inicial— había recurrido abiertamente al apoyo del Instituto Lingüístico de Verano, de cuño evangelista y conservador, cuyo recurso a las traducciones de la Biblia a lenguas indígenas como eficaz método misionero fue adoptado por las «misiones culturales» del primer indigenismo posrevolucionario. La consecuente simpatía que desde entonces expresan varios representantes de la élite intelectual indígena hacia los grupos evangelistas refuerza aún más su actitud anticatólica.

³ Para detalles sobre las cambiantes políticas y programas del indigenismo, véase Dietz (1995).

«ENCONTRONAZOS» ENTRE INTERMEDIARIOS

Estas diferencias contextuales en las cuales surgen como nuevos actores sociales rurales los activistas y veteranos de las ONG, por una parte, y los futuros protagonistas de los actuales movimientos indígenas, por otra, estructurarán, a la vez, los primeros conflictos que desde mediados de los años ochenta los enfrentan en diversas regiones indígenas de México. Para evitar dichos encontronazos, ambas pautas organizativas se establecen en ámbitos opuestos: mientras que la *intelligentzia* indígena se autolimita a actividades y reivindicaciones educativas y culturales, luchando por una biculturalización real del currículo escolar —sólo nominalmente bilingüe y bicultural desde los años setenta—, las nacientes ONG se dedican a ampliar los canales de comercialización de los productos de sus beneficiarios campesinos, a experimentar con tecnologías agropecuarias y forestales localmente adaptadas y a reintroducir formas de cultivo ecológicamente sustentables.

Dado que las instituciones gubernamentales únicamente fomentan a aquellos ejidos y gremios de productores que se encuentran firmemente integrados en el partido-Estado, se genera, ya desde un principio, una «división laboral» entre la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos y las ONG. Las organizaciones leales al régimen se dirigen a las instituciones públicas así como a la confederación campesina del partido-Estado; mientras tanto, aquellos productores que han adquirido su tierra gracias a la lucha dentro del movimiento campesino independiente, sólo serán apoyados por las ONG a través de sus «grupos de base».

Sin embargo, después de desencadenarse la crisis del petróleo, y una vez atrapado por las imposiciones de las instituciones crediticias multilaterales, el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) comienza a protagonizar un decisivo giro ideológico y programático: el hasta entonces omnipresente Estado-nación, que había logrado integrar a la amplia mayoría de la población rural en sus instituciones gubernamentales y/o partidistas, viene convirtiéndose en un cada vez más alejado, ausente y tecnocrático «Estado neoliberal». La nueva élite en el poder, tanto en el ámbito del desarrollo rural

como en su política indigenista de integración, declara al Estado como exento de responsabilidades. Los primeros programas integrales de desarrollo rural regional, aún iniciados bajo la presidencia de Echeverría, son sustituidos por medidas básicamente asistencia- listas destinadas a pacificar puntualmente situaciones de «explosivi- dad» social, sin poder generar jamás un capital reinvertible por la propia unidad doméstica campesina. Por ello, ya a finales de los años ochenta, la política de desarrollo se convierte en asunto casi exclusivo de las ONG y de las *organizaciones de productores*, apoya- das fuertemente por la política de *concertación* implementada por el gobierno de Salinas de Gortari (1988-1994) para poder dismantelar y retirar las instituciones públicas de fomento de aquellas regiones consideradas «no productivas»⁴.

El subsecuente «boom» de las ONG coincide con el inicio de un cauteloso proceso de emancipación protagonizado por la élite intelectual indígena para desprenderse de su tutela oficial. La de- finitiva emancipación de esta *intelligentzia* indígena es posible gracias a la contradictoria coincidencia entre su institucionaliza- ción en el aparato gubernamental, por un lado, y la disolución de este mismo aparato, por el otro. Desde comienzos de los años ochenta, la élite indígena había logrado conquistar cada vez más espacios dentro de las instituciones indigenistas y educativas, y ello hasta el extremo de llegar a controlar direcciones generales y departamentos enteros. Los conocimientos y habilidades técnicas, burocráticas y políticas adquiridas dentro de las instituciones evi- dencian su carácter de «arma de doble filo» cuando el Estado neo- liberal disuelve y/o margina por completo las dependencias guber- namentales en las que se desenvolvían los maestros, funcionarios y políticos indígenas. Cuando el Gobierno neutraliza definitivamen- te a la política indigenista, desdibujada al ser integrada en el Pro- grama Nacional de Solidaridad (PRONASOL) —de cuño asis- tencialista—, y ante la persistente discriminación y marginación sufrida por la élite indígena, ésta, en su mayoría, abandona su tu- tela institucional y su lealtad al Estado-nación, refuncionalizando

⁴ La controvertida política de *concertación* es discutida por Canabal Cristiani (1991), Harvey (1993) y Paré (1990).

sus conocimientos estratégicos dentro de formas de organización independientes.

El redescubrimiento de la región y comunidad de origen que así se inicia, y la consciente reintegración en las estructuras consuetudinarias y en la jerarquía de cargos comunales, desencadenan conflictos directos —y a menudo personales— entre ambos actores experimentados en la vida urbana. Tanto los activistas de las ONG como los integrantes de la *intelligentzia* indígena luchan por obtener y mantener el apoyo de la base campesina de la población local. Mientras que las ONG dependen fuertemente de esta base como destinatarios y beneficiarios de sus proyectos de desarrollo para asegurarse el beneplácito y el apoyo financiero de sus agencias financiadoras nacionales, y a menudo internacionales, los maestros bilingües reintegrados y los antiguos funcionarios indigenistas movilizan a sus vecinos campesinos para que participen en las actividades políticas de la comunidad indígena.

«ENCONTRONAZOS» ENTRE MODELOS DE DESARROLLO

Esta «lucha por la base» se polariza no sólo por el mero choque entre intereses opuestos de intermediación (Álvarez Gándara, 1992). Al conflicto subyacen utopías sociales a menudo antagónicas. La «vieja guardia» compuesta por los activistas de las ONG, suele dirigirse a la unidad doméstica campesina como destinataria privilegiada de su «política de proyectos» con el objetivo, casi siempre explícito, de convertir las empresas familiares minifundistas —supuestamente improductivas y atomizadas— en cooperativas económicamente rentables. Tanto para las organizaciones de inspiración maoísta como para las ONG originadas por comunidades cristianas de base, el ideal subyacente lo constituye la comunidad igualitaria de individuos que poseen y producen de forma colectiva. Aún cuando este ideal de establecer cooperativas de producción, comercialización y consumo es abandonado en la práctica por casi todas las ONG debido a la persistente resistencia de la misma unidad doméstica campesina, el «discurso cooperativista» continúa predomi-

nando en un gran número de ellas y en sus *organizaciones de productores*.

Este discurso es tajantemente rechazado por la élite intelectual indígena, ahora reincorporada a sus comunidades, precisamente porque para las comunidades indígenas, en la práctica, el cooperativismo igualitarista ha ido generando las mismas consecuencias obtenidas por la tradicional política integracionista del Estado-nación. Tanto en la política agropecuaria y forestal como en el fomento a las artesanías, ya desde los años treinta, los proyectos indigenistas se vienen implementando bajo la forma organizativa de cooperativas de producción o de comercialización. Su objetivo explícito consiste, desde entonces, en reeducar al campesino «testarudo» e «individualista», convirtiéndolo en parte de un proletariado rural de masas jornaleras o asalariadas homogéneas, dóciles y sólo así integrables en la economía de mercado. La cercanía de este discurso seudosocialista, que caracteriza al Estado-nación posrevolucionario, al cooperativismo de las ONG ocasiona desde finales de los años ochenta un enfrentamiento cada vez más abierto entre dos modelos, ambos disidentes, de desarrollo rural.

Por una parte, muchas ONG —así como los «asesores» del «campesinado medio»— promueven un modelo de «apropiación colectiva del proceso de producción»; una apropiación que ha de ser protagonizada por representaciones gremiales supralocales de las unidades domésticas partícipes (Moguel, 1992). En su origen, este modelo había sido concebido como una estrategia, potencialmente revolucionaria, en la lucha contra las cadenas privadas y públicas de intermediación capitalista que serviría para «concienciar» a las masas campesinas de México (Rosa, 1982). Sin embargo, es precisa y paradójicamente esta estrategia la que bajo la política de *concertación* del gobierno de Salinas de Gortari, y de su programa PRONASOL, se convierte en el elemento crucial de la lucha interna desplegada por los tecnócratas neoliberales contra los «dinosaurios» monopolistas del partido-Estado. A lo largo de dicha lucha contra el Estado como «enemigo de clase», acaba confluyendo perfectamente la programática maoísta con la neoliberal.

Por otra parte, aquellos representantes de la *intelligentzia* indígena que se han ido autoemancipando de su anterior tutela guber-

namental, favorecen un modelo alternativo que, en el ámbito discursivo —y sobre todo en el contexto mediático de los debates continentales sobre el carácter del Quinto Centenario—, reivindica la persistencia y necesaria descolonización de los pueblos indígenas; lo cual obligaría a redefinir al Estado-nación mexicano como una entidad «plurinacional». En el ámbito de la praxis, sin embargo, no es la etnia como tal, sino la comunidad local la que constituye el principal y a menudo único horizonte identitario. Por consiguiente, mecanismos consuetudinarios de la política local tales como la rotación de los cargos comunales, la reciprocidad y la voluntaria participación de las unidades domésticas campesinas —concebidas como autónomas— en las actividades de común interés intralocal, son revitalizados y combinados con nuevos elementos de origen urbano⁵: el derecho de voz y voto no sólo para los «cabezas de familia», sino igualmente para las mujeres y los jóvenes solteros; la complementariedad entre asambleísmo plenario y comisiones temáticamente especializadas, un rasgo organizativo adoptado de experiencias obtenidas durante la participación en el movimiento magisterial disidente⁶. En vez de reivindicar la integración —más o menos igualitaria— de la población rural en los existentes mercados nacionales e internacionales, este modelo «comunalista» insiste en el reconocimiento de la soberanía de la comunidad como tal, así como en su necesidad de renegociar las relaciones entre un Estado cada vez más distante y una población local cada vez más emancipada.

COMUNIDAD Y ORGANIZACIÓN DE PRODUCTORES EN LA MESETA PURHÉPECHA

Un caso proveniente de la región purhépecha, ubicada en el occidental Estado mexicano de Michoacán, ilustra el choque entre ambos modelos de desarrollo. En Paracho, en pleno corazón de la

⁵ Para ejemplos etnográficos de esta transformación de la comunidad, véase Dietz (1999).

⁶ Los movimientos magisteriales son analizados por Cook (1996) y Foweraker (1993).

Meseta Purhépecha, ya a finales de los años setenta se instala un grupo de seis asesores —con experiencias organizativas ganadas en organizaciones campesinas nacionales— para articular al campesinado purhépecha en torno a una *organización de productores*⁷. La primera toma de contacto con la futura «base» se establece en 1979, cuando un grupo de mujeres de la comunidad de Urapicho precisa de un apoyo externo para solicitar la conexión de su comunidad al sistema intercomunal de agua potable. Rápidamente esta reivindicación es retomada en otras comunidades que padecen la misma escasez, por lo cual los asesores coordinan reuniones en cada una de las comunidades hasta conformar un llamado *Comité de Pueblos*. A pesar de que el comité logra movilizar a miles de mujeres en una toma multitudinaria de los pozos, y finalmente obtiene el acceso al agua, la participación de la base se desvanece enseguida. En su autoevaluación crítica, los asesores atribuyen la esporádica participación a la falta de una «conciencia proletaria» entre los purhépecha (Bojórquez, Cardoso y Cardoso, s.f.).

Como consecuencia, los promotores del *Comité de Pueblos* deciden trasladar la lucha del ámbito infraestructural a la esfera de la producción agrícola. Al igual que los asesores de *organizaciones de productores* en otras regiones del país, se retoma la estrategia de *Línea Proletaria* y *Línea de Masas* de aprovechar la dependencia crediticia y comercial que sufre el campesino frente al Estado para ir convirtiéndolo en un proletario que sigue trabajando su propia tierra pero que, de *ipso facto*, mantiene una relación obrero-patrón con la agencia gubernamental de la que obtiene el crédito-«salario» (Cervera Arce, 1992). Por ello, en 1981 reaparece el comité, ahora denominado Comité de Agricultores Purhépechas (CAP), para defender a los campesinos, primero de Urapicho y luego de otros pueblos de la Meseta, en su lucha burocrática contra la banca pública de desarrollo con el fin de obtener indemnizaciones ante las pérdidas sufridas en el último temporal. El CAP moviliza a los agricultores afectados, y después de la toma de la sucursal regional del banco

⁷ Los siguientes detalles proceden de mis propios datos etnográficos, ampliados por Salmerón (1993), Bojórquez, Cardoso y Cardoso (s.f.), y Cervera Arce (1992).

de desarrollo, éste efectivamente autoriza a la aseguradora a pagar las indemnizaciones. Aunque con esta acción el CAP crece hasta aglutinar a agricultores de veinte comunidades de los municipios de la Meseta, el intento de convertirlos en trabajadores asalariados fracasa porque la gran mayoría del campesinado purhépecha permanece en la economía de subsistencia y jamás obtiene crédito alguno.

Para paliar este problema, el CAP abandona sus actividades de fomento agrícola y participa plenamente en un programa de reforestación promovido por el gobierno del Estado. Desde 1983 se invita a las comunidades a formar Grupos Cívicos Forestales (GCF) cuya tarea consiste en controlar la tala ilegal de bosque, prevenir incendios forestales y detectar aserraderos ilegales. Como el Gobierno se compromete a remunerar, por lo menos en parte, las actividades de vigilancia forestal, el CAP ve en este programa una posibilidad más para incentivar la monetarización de la economía de subsistencia local. Mediante un rígido esquema vertical de organización, los miembros del CAP controlan gran parte de los GCF, llegando incluso a establecer un comité regional que integra unos 400 grupos locales (Salmerón, 1993).

El control de los grupos locales por el CAP —en 1985 rebautizado como Comité de Productores Purhépechas (CPP)— desencadena conflictos intracomunales puesto que, a menudo, ni siquiera las autoridades locales electas forman parte de dichos grupos. Así, los GCF se establecen como poderes paralelos al margen de la comunidad; resultando más problemático aún por la importancia económica que adquieren muchos de estos grupos: al monopolizar las rondas de vigilancia, los GCF rápidamente se convierten en un eslabón más de la cadena de «mordidas» que el talador paga para proseguir con sus actividades semiclandestinas.

Las masivas movilizaciones de protesta realizadas por el CPP en 1986 para conseguir que el programa de los GCF continúe, no logran su objetivo: la nueva ley federal no prevé esta figura organizativa, con lo cual el CPP se ve forzado a cambiar nuevamente de terreno de acción. Gracias a un crédito otorgado en 1987 por una ONG nacional que centra sus actividades de apoyo a campesinos en créditos y fondos revolventes de autofinanciamiento, el CPP inicia un amplio proyecto de crear un Banco Purhépecha. Ante las ex-

perencias negativas que los campesinos han tenido con la banca pública, el banco del CPP ofrece un «crédito-puente» a 80 agricultores para que puedan financiar su siembra y devolver el crédito mediante el pago de parte de la cosecha a una bodega del CPP. El monto obtenido por la venta del producto almacenado conformaría un nuevo crédito para otros campesinos. Sin embargo, como los precios de los insumos aumentan repentinamente mientras el del maíz sigue cayendo, incluso los créditos de la primera entrega no pueden retornarse, lo cual supone el fracaso del fondo común.

Este fracaso, y el correspondiente endeudamiento con la ONG donante, obliga al CPP a buscar nuevas fuentes de financiamiento, que encontrará a partir de 1989 en los fondos del PRONASOL. Para ello, el CPP crea 23 «grupos organizados» de productores que reciben un crédito, ingresado en una cuenta corriente bancaria y con un plazo fijo. Para controlar su uso por los beneficiarios y garantizar el reintegro del dinero, se impulsa, a la vez, la subsunción del trabajo campesino bajo formas empresariales. Surge así la Sociedad Cooperativa «Marku Anchekoren», una cooperativa de más de 600 miembros repartidos por 16 comunidades. Paradójicamente los asesores —ahora bajo una perspectiva «revolucionaria»— reproducen, con esta iniciativa, las mismas estrategias proletarizadoras desarrolladas por el primer indigenismo desarrollista para convertir el campesino-artesano en un trabajador asalariado. Y al igual que en el caso de las cooperativas indigenistas, el principal problema reside en la escasa participación de las bases. Sin el constante flujo de recursos externos hacia la cooperativa, «Marku Anchekoren» desaparecería de un día a otro sin repercutir, a largo plazo, ni en las formas de organización de la unidad doméstica purhépecha ni en su falta de «conciencia de clase». Con ello, la estructura interna del CPP refleja una profunda dicotomía entre un asambleísmo de base y un grupo restringido de líderes omnipresentes (Cervera Arce, 1992).

Otro rasgo distintivo reside en el papel que juega al interior de la comunidad purhépecha. Organizaciones como el CPP fomentan el divisionismo intralocal al no someterse a las decisiones ni de las asambleas comunales ni de las autoridades civiles o agrarias locales debido a que, abiertamente, renuncian a ponerse a disposición de la

voluntad de las instancias locales. Como las comunidades carecen de la visión vanguardista necesaria para impulsar un «proyecto político de verdadero cambio» (Salmerón, 1993), el CPP prefiere fomentar sólo a determinados miembros de cada comunidad —los campesinos medios que pueden tener acceso a créditos— para crear nuevos «grupos productivos» que, a su vez, generen estructuras paralelas de poder local. La perspectiva revolucionaria, en definitiva, es inviable si la toma del poder político «no tiene eco sin el control del poder económico» (*ibid.*).

A nivel intralocal, esta estrategia socava los mecanismos internos de toma de decisiones de la comunidad purhépecha. Como la membresía en la cooperativa y en el «grupo productivo» es individual, la comunidad se queda, una vez más, al margen de la actividad de la *organización de productores*. Ello genera nuevos conflictos —tanto entre la asamblea comunal y los maestros bilingües que la apoyan, por un lado, y los comuneros que participan en el CPP, por otro, como entre la comunidad y la cabecera municipal— cuando, por ejemplo, en el municipio de Paracho gran parte de los fondos gubernamentales de PRONASOL son canalizados hacia los «grupos productivos» del CPP y sus miembros individuales.

La similitud entre los proyectos económicos impulsados por el CPP y la política integracionista del Estado, que coinciden en el fin último de descampesinizar al campesinado indígena para integrarlo en la sociedad nacional como parte del proletariado, hace posible esta «división de trabajo» entre la política gubernamental del PRONASOL y el CPP. Tanto en el ámbito regional como a nivel nacional, las *organizaciones de productores* tienen que enfrentarse al desafío de no ser completamente absorbidas por el aparato gubernamental y su hábil capacidad de *concertación*. Por una parte, la insistencia en la primacía de lo económico y «productivo» excluye a un gran número de campesinos de estos nuevos procesos de organización; sin embargo, por otra, también corre el riesgo de convertirse en un gremio «despolitizado» de agricultores acomodados.

El principal problema que subyace a la «filosofía» de las *organizaciones de productores*: la estrategia de la «apropiación del proceso de producción» como vía para la toma del poder, es la inquebrantable fe de los asesores y cuadros en la necesaria proletarianización del

campesinado indígena. Los purhépecha ingresan en las nuevas *organizaciones de productores* precisamente por haberse resistido —y seguir resistiéndose— durante medio siglo a las políticas públicas de proletarianización, salarización y sindicalización forzada. El objetivo de los campesinos purhépecha, tanto de los «medios» como de los que son forzados a permanecer en la subsistencia, consiste en recuperar el control del proceso de producción, pero no como cooperativa o sindicato, sino como unidad doméstica. Ésta, y no la «clase obrera», sigue siendo el único actor económico presente en las comunidades que lucha por obtener un mayor grado de autonomía frente a los intermediarios, sean estos gubernamentales o no gubernamentales. Como consecuencia, el «malentendido» de los cuadros exógenos engendra procesos de organización importantes en la región, pero estos procesos acaban desvinculándose por completo de los objetivos principales de sus promotores. El modelo «comunalista» impulsado por la *intelligentzia* indígena, que respeta la autonomía de la unidad de producción campesina como cédula básica de la soberanía de la comunidad, logra imponerse en gran parte de las regiones indígenas frente a las pautas exógenas de organización.

«REENCUENTROS» EN LA ARENA POLÍTICA

Es finalmente la disidencia partidista del llamado *neocardenismo*, independizada en 1987/88 del partido-Estado, la que logra acercar en el ámbito nacional a los activistas de las ONG y *organizaciones de productores* por un lado, y a la élite indígena recomunalizada por el otro. Dado que dicha disidencia partidista, por lo menos en sus inicios, se autodefine como un nuevo tipo de «partido en movimiento» que —como plataforma— se abre a movimientos sociales tanto rurales como urbanos de composición altamente heterogénea (Cornelius, 1996; Tamayo, 1990), su abanico organizativo se convierte en un primer marco de referencia común que propicia alianzas personales y políticas más allá de las «trincheras» que siguen separando a los distintos movimientos. Aún cuando la polarización intralocal persiste, e incluso se profundiza a raíz de la colabora-

ción de varias *organizaciones de productores* en las medidas del PRONASOL, el evidente fraude electoral conjuntamente sufrido en 1988 abre un nuevo campo de actividades de común interés. Son sobre todo las ONG dedicadas hasta entonces únicamente a proyectos de desarrollo rural, así como los candidatos indígenas de la plataforma *neocardenista* directamente afectados por el fraude, los que de forma coordinada crean una red de organizaciones de la sociedad civil dedicada a la observación electoral (Bartra, 1992; Durand Ponte, 1994). Desde su primera aparición en las elecciones municipales de 1989, esta novedosa Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia logra superar los limitantes estructurales que hasta entonces padecían ambas pautas organizativas.

Por un lado, la gran mayoría de las ONG desplegaba una marcada «proyectitis», sufriendo un evidente contraste entre su retórica transformacionista —e incluso revolucionaria— y su autolimitación a proyectos mínimos con escaso impacto multiplicador más allá de su clientela directamente beneficiaria (Alatorre y Aguilar, 1994). Por otro lado, el aislamiento regional que padecía el nuevo movimiento indígena, que logra movilizar a comunidades enteras para la resistencia frente a la contrarreforma agraria de Salinas de Gortari, por ejemplo, pero que, a la vez, pasa desapercibido en el ámbito nacional a causa, sobre todo, de los importantes movimientos sociales extrarregionales (Dietz, 1996).

No obstante, dado que Convergencia como plataforma de observación electoral, y su ampliación en el frente de organizaciones agrupadas desde 1993 como Alianza Cívica, permanecen dominadas por los activistas de las ONG de desarrollo, la colaboración con organizaciones indígenas sigue siendo altamente esporádica y limitada a contactos meramente personales. La decepción y el sentimiento de impotencia ante la persistente práctica del omnipoderoso fraude de la *ingeniería electoral* oficialista (Calderón Alzati y Cazés, 1996) contribuye a concienciar a gran parte de la población local acerca de sus derechos como ciudadanos mexicanos. Sin embargo, como el panorama de partidos políticos apenas ofrece alternativas cualitativas a la corrupción, el caciquismo y el clientelismo rural, tanto los comuneros campesinos como la élite intelectual se autoli-

mitará a fortalecer a su respectiva comunidad indígena y a sus coaliciones regionales con comunidades vecinas⁸.

«REENCUENTROS» EN LA PRAXIS REGIONAL: LA CUENCA DE PÁTZCUARO

Un caso excepcional en el que a raíz del diálogo directo entre una ONG y sus «destinatarios» comunales se generan nuevas formas de organización, se viene desarrollando ya desde inicios de los años ochenta en la cuenca lacustre de Pátzcuaro⁹. Tal diálogo se remonta en dicha región a un heterogéneo frente de resistencia surgido contra la planeada —y luego impedida— instalación de un reactor nuclear en una comunidad purhépecha a comienzos de los años ochenta. Este frente había impulsado un primer contacto e intercambio personal entre un grupo de intelectuales y profesionales residentes en las ciudades de Pátzcuaro y Morelia con campesinos-pescadores de varias comunidades del lago, los afectados directos del proyectado reactor. Este diálogo fue promovido por algunos miembros de comunidades eclesíásticas de base y un grupo de jóvenes estudiantes purhépecha que habían logrado que su comunidad, Santa Fe de la Laguna, rechazara el proyecto nuclear.

Como resultado de este primer intercambio, ambas partes coincidían en la necesidad de ampliar las inquietudes medioambientales más allá de la lucha antinuclear, y de promover acciones prácticas que contribuyesen a frenar el acelerado deterioro de la base ecológica y económica de la cuenca lacustre. Comienza así un novedoso proceso de enseñanza recíproca: mientras que los pescadores obligaban a sus interlocutores a «ensuciar» las concepciones romanticistas y muchas veces etéreas de los ecologistas de las ciudades» (Toledo, 1992), ellos, a su vez, son incentivados

⁸ Para el conjunto de la sociedad civil mexicana, este proceso de autoaislamiento, a menudo acompañado por una tendencia hacia la desmovilización, es analizado por Zermeño (1994, 1996).

⁹ La reconstrucción de esta experiencia organizativa se basa en mis propios datos etnográficos, así como en ORCA (1992), Pizá (1988) y Villarreal y Oud (1992).

a percibir sus problemas económicos bajo una mirada ecológica. A diferencia de otras ONG y *organizaciones de productores*, como en el caso del CPP, el «encuentro» entre estos dos grupos tan diferentes entre sí no se pretende institucionalizar en una sola organización en la cual los ecologistas urbanos se convertirían en cuadros «asesores» y los pescadores serían degradados a formar la «base», sino que el proceso de «institucionalización» transcurre de forma paralela.

Ya en 1982, una reunión de representantes de 23 comunidades, en su mayoría pescadores, constituye la Organización Ribereña contra la Contaminación del Lago de Pátzcuaro (ORCA). Aparte de una mesa directiva de tipo colectivo, se forman comités de trabajo dedicados a los principales problemas ecológicos de la región: el tratamiento de basuras, la falta de procesamiento de las aguas negras, la deforestación y la necesidad de impulsar la agricultura de terraceo para frenar la erosión. Aunque la mesa directiva de ORCA cuenta con la asesoría «técnica» de los interlocutores urbanos, toma sus decisiones de forma independiente. Esta autonomía se evidencia cuando, poco después de su creación, un «asesor» logra convencer al entonces presidente de la mesa de que ORCA debería formar parte de una organización campesina exógena y participar en las huelgas y plantones que ésta realizaba en Morelia. Apenas un año más tarde, una asamblea general de todas las comunidades participantes en ORCA decide desvincularse completamente de la organización campesina. Desde entonces, cada vez que surgen tensiones entre la mesa directiva y las comunidades que participan en ORCA, se procura reformar el funcionamiento interno de la organización. Así, aparte de la mesa misma, formada desde la última reforma por dos miembros de cada subregión lacustre, se crean comités subregionales en los que cada comunidad envía un representante, designado a tales efectos por su asamblea comunal. Este sistema segmentario regional logra estabilizar la participación de la gran mayoría de las comunidades lacustres.

De forma simultánea, el grupo de profesionales urbanos que trabaja en Pátzcuaro en una agencia de desarrollo gubernamental, y que desde las movilizaciones contra el reactor mantiene relaciones estrechas con los pescadores, se independiza de su agencia. En

1983, y gracias a un primer apoyo financiero externo, el grupo se constituye como ONG. Este Centro de Estudios Sociales y Ecológicos (CESE) coordinará, desde entonces, sus actividades de investigación y desarrollo con ORCA. Con ayudas provenientes tanto de instituciones educativas gubernamentales como, sobre todo, de fundaciones y ONG europeas y norteamericanas, CESE logra contratar a más de diez profesionales con formación en ciencias naturales, sociales y de la salud. Aunque se plantea la necesidad de incorporar a más profesionales purhépecha, la amplia mayoría sigue siendo no indígena. Los programas de desarrollo realizados por el CESE —de agricultura orgánica, salud comunitaria, reciclaje de desperdicios urbanos y apoyo a una unión de pescadores— se inscriben dentro de un marco teórico-metodológico que combina la educación popular con la promoción de un *ecodesarrollo* local y regionalmente autogestionado (Reyes *et al.*, 1990).

La colaboración entre CESE y ORCA se inicia bajo una evidente relación de tutela. La labor del CESE consiste en «ir gestando organizaciones solidarias entre sí y con su medio ambiente» (Reyes, 1988). Por ello, y partiendo de su autodefinición como «instancia de mediación, de apoyo y asesoría al movimiento social» (Villarreal y Oud, 1992), para los protagonistas del CESE la función principal de la mesa directiva de ORCA, y de su estrecha vinculación a los profesionales del CESE, es la de contribuir a formar futuros líderes de organizaciones purhépecha para así volver prescindibles a los asesores externos. Con este propósito, ORCA y CESE han tenido un éxito importante; sin embargo, el problema que surge de este objetivo movilizador y formador consiste en la contradictoria relación entre la formación continua de cuadros purhépecha, por un lado, y el arraigo comunal de la mesa directiva de ORCA, por otro. Aquellos representantes comunales que se dedican prácticamente a tiempo completo a trabajar en ORCA, cuyo despacho está ubicado en Pátzcuaro, difícilmente pueden mantener el contacto con su propia asamblea comunal, que ha delegado en ellos la función de representarla. Por otra parte, quienes sí se dedican a vincular estrechamente su comunidad con los proyectos concretos que ORCA lleva a cabo en el ámbito local, acaban abandonando el trabajo continuo de la mesa directiva de ORCA.

Para resolver esta tensión estructural entre profesionalización y representatividad, una ingeniosa reforma realizada entre 1989 y 1990 retoma el consuetudinario modelo comunal para aplicarlo a la organización regional. De la misma forma que en las comunidades la escasa continuidad en los cargos rotativos se procura contrarrestar con un gremio consultivo permanente —el cabildo de ancianos que reúne a los *cargos pasados*—, ORCA crea, al margen de la mesa directiva, un *grupo de apoyo* constituido por los anteriores miembros de la mesa y ex representantes comunales que, gracias a su experiencia organizativa, pueden formar y asesorar a los integrantes actuales de la mesa, cuyo carácter rotativo permite estrechar el arraigo local de la organización. A partir de esta reforma interna, ORCA puede independizarse cada vez más de la asesoría permanente brindada por el CESE.

La activa participación de miembros y ex miembros de ORCA en la refuncionalización de la comunidad purhépecha y en las «coaliciones de comunidades» que surgen a raíz de este proceso de recomunalización, y que luego se establecerían en una nueva organización regional denominada Nación Purhépecha/Ireti Porhépecha, ilustran el éxito que este binomio de pautas organizativas ha tenido con su novedosa combinación entre formación de cuadros e implementación localmente adaptada de proyectos cada vez más concretos como fertilizantes orgánicos, viveros forestales, criaderos de pescado, estufas, etc.

«REENCUENTROS» EN LA SOCIEDAD CIVIL

Aunque la centralidad del CESE como mecanismo mediador y asesor ha ido disminuyendo en los últimos años de movilización comunal y regional, su importancia ha aumentado como canal de articulación entre la subregión lacustre y la región purhépecha en general y el resto de la sociedad mexicana. Sobre todo a través de su papel protagónico en la conformación de redes estatales (el Foro Michoacano de la Sociedad Civil sobre Medio Ambiente y Desarrollo) y nacionales de ONG (CESE es miembro fundador tanto de Conver-

gencia como de Alianza Cívica), la organización se ha convertido en un importante espacio de interrelación. Gracias a estas redes, los profesionales purhépecha integrantes del CESE comienzan a participar en encuentros, plataformas y movilizaciones junto con miembros de otras ONG provenientes de regiones y contextos muy heterogéneos.

Esta paulatina superación del abismo entre ONG y organizaciones indígenas se acelera cuando en 1994, con el EZLN, aparece un nuevo actor de composición básicamente indígena caracterizado por un discurso dirigido fundamentalmente a la sociedad civil nacional (Nash, 1997). Mientras muchas ONG se involucran en intermediar de forma tanto política como humanitaria entre los zapatistas y el ejército mexicano, de forma paulatina y paralela surge una red informal de contactos que se van generando entre el Comité Clandestino Revolucionario Indígena del EZLN y las diversas coaliciones regionales de comunidades indígenas, vigorosas sobre todo en los estados del sur, sureste y occidente de México¹⁰. Estas novedosas alianzas con sectores no-indios de la población mexicana se consolidan a lo largo del año 1994, gracias esencialmente a la Convención Nacional Democrática (CND) realizada a invitación del EZLN en territorio zapatista. Antes y después de esta convención, se llevan a cabo encuentros periódicos a diferentes niveles en los que las organizaciones indígenas coordinan programas y estrategias con iniciativas de base procedentes de movimientos urbanos, organizaciones magisteriales y estudiantiles, representantes del movimiento feminista y con partidos políticos y sindicatos de la oposición (CND, 1994).

Por ello, y a pesar de su escasa continuidad, estas plataformas sectoriales, estatales y nacionales de foros, asambleas y *convenciones democráticas*, directa o indirectamente impulsadas por el EZLN, constituyen un giro decisivo en la relación existente entre las ONG y los movimientos indígenas contemporáneos. No es únicamente la coincidencia de estrategias compartidas a lo largo de las negociaciones chia-

¹⁰ Estas alianzas, etnográficamente estudiadas para el caso purhépecha en Dietz (1999), también surgen en otras regiones indígenas. Véanse al respecto EZLN (1994), CNI (1995) y Leyva Solano (1999).

panecas (Reygadas, 1994; EZLN, 1996), sino sobre todo la colaboración concreta y cotidiana, desplegada desde entonces a nivel intracomunal en varias regiones indígenas del país, la que simboliza una incipiente y a veces aún reticente confluencia entre ambos actores.

Por un lado, las autoridades locales, así como los protagonistas de las coaliciones de comunidades, reconocen la necesidad y urgencia de trascender la mera política de movilización para complementarla con una «política de proyectos». Para iniciar este tipo de proyectos endógenos de desarrollo local recurrirán, deliberadamente, a los conocimientos técnicos y a los contactos con agencias financiadoras que ya han sido establecidos por los representantes de las ONG. En diferentes regiones indígenas comienzan a crearse fondos de desarrollo regional autoadministrados por los representantes de las comunidades y asesorados por las ONG; fondos que se surten de los recursos aportados tanto por las ONG partícipes como por los organismos internacionales e instituciones gubernamentales mexicanas que vienen realizando proyectos de desarrollo en estas regiones¹¹.

Por otra parte, los propios activistas de las ONG se verán paulatinamente sensibilizados, gracias sobre todo al discurso del EZLN frecuentemente dirigido a ellas, para el concepto de autonomía. Este concepto proveniente del zapatismo histórico (Warman, 1988), promovido por las organizaciones indígenas pero rechazado hasta entonces por las ONG, prevé la reestructuración de la sociedad mexicana en función del reconocimiento de la mencionada soberanía de las comunidades y de sus representaciones regionales frente a todo tipo de actor exógeno, gubernamental o no (CNI, 1995, 1999). La declaración y el subsecuente establecimiento *de facto* de las primeras autonomías regionales, obligan a las ONG a someter su política de proyectos a las nuevas instancias locales y regionales de toma de decisiones¹².

¹¹ Los pioneros prototipos lo constituyen fondos y proyectos provenientes de los estados de Oaxaca (Servicios del Pueblo Mixe [s.f.]) y Guerrero (Benítez, 1994; Matías Alonso, 1995). Para el caso purhépecha, ejemplos de este nuevo tipo de proyecto endógeno de desarrollo son aportados y analizados en Dietz (1997, 1999).

¹² Las implicaciones políticas que a largo plazo conllevan la «autonomización» del Estado y la regionalización de los poderes públicos son analizadas para los casos mexicano y canadiense por Castro-Rea (1997).

Ambas pautas organizativas se benefician de esta colaboración ya que, la comunidad indígena, en sus quehaceres cotidianos y su representación regional serán «profesionalizadas» gracias al decisivo apoyo obtenido por las ONG. Éstas, por su parte, adquieren una mayor legitimación y aceptación intralocales por el mero hecho de que sus programas y proyectos específicos son sometidos —a menudo de forma obligada— a los mecanismos de toma de decisiones comunales vigentes. Una vez emancipada la intelectualidad indígena recomunalizada del paternalismo ejercido por el Estado-nación, la creciente implicación de las ONG en la política local y regional la obligará a iniciar un semejante proceso de emancipación de la persistente tutela desplegada por sus contrapartes internacionales. El marco común de este acercamiento recíproco entre ONG y movimientos indígenas lo ofrece la convicción compartida por ambos de propiciar, desde posiciones originalmente antagónicas, una democratización y «ciudadanización» no sólo del Estado, sino de la sociedad civil hasta ahora monopolizada por el mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alatorre F., Gerardo y Aguilar, Jasmine G. (1994), «La identidad y el papel de las ONG en el ámbito rural», *Revista Mexicana de Sociología*, núm. (56) 2, pp. 159-163.
- Álvarez Gándara, Miguel (1992), «Tendencias del movimiento popular acerca de la dependencia y la intermediación política», en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Michoacán, Zamora, ColMich, pp. 307-318.
- Barre, Marie-Chantal (1983), *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI.
- Bartra, Armando (1985), *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*, México, Era.
- (1992), «La ardua construcción del ciudadano (notas sobre el movimiento cívico y la lucha gremial)», en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp. 25-32.
- Beck, Barbara (1991), «Die Stadt gehoert allen und wir werden sie erobern: Basisdemokratische Bewegungen in Mexikostadt nach der Erd-

- bebenkatastrophe 1985», en W. Reusch y A. Wiener (eds.), *Geschlecht - Rasse - Ethnie: alte Konflikte und neue soziale Bewegungen in Lateinamerika*, Breitenbach, Saarbruecken - Fort Lauderdale, pp. 168-182.
- Benítez, José Manuel (1994), «Crean el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Guerrero», *La Jornada*, 24/11/94, pp. 46.
- Bojórquez, Fernando *et al.* (s.f.), *La lucha por el agua*, Michoacán, Morelia, IMISAC.
- Calderón Alzati, Enrique y Cazés, Daniel (1996), *Las elecciones presidenciales de 1994. La Jornada*, México, UNAM.
- Canabal Cristiani, Beatriz (1991), «Las organizaciones campesinas y la política del nuevo gobierno», *Cuadernos Agrarios*, núm. 1 (enero-abril), pp. 11-22.
- Canto Chac, Manuel (1991), «Los cristianos y los movimientos sociales en México», en V. G. Muro y M. Canto Chac (coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Zamora, Michoacán, ColMich-UAM-X, pp. 175-194.
- Carr, Barry (1996), *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era.
- Castañeda, Jorge (1993), *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina*, México, Joaquín Mortíz.
- (1994), *Sorpresas te da la vida: México 1994*, México, Aguilar.
- Castro-Rea, Julián (1997), «Autonomy and Integration in Mexico and Canada: Lessons from the EU», *CBS Occasional Paper*, núm. 27, Copenhagen, Copenhagen Business School-Dept. of Intercultural Communication and Management.
- Cazés, Daniel (ed.) (1994), *Memorial del 68: relato a muchas voces*, México, Demos.
- Cervera Arce, Gabriela (1992), «Intermediarismo político y movimiento social: el caso del Comité de Productores Purépechas», en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Michoacán, ColMich, pp. 275-289.
- CND (Convención Nacional Democrática) (1994), *Resolutivos*, México, CND.
- CNI (Convención Nacional Indígena) (1995), *Declaración de la Montaña Ce-Acatl*, núm. 67, pp. 17-19.
- (1999), *Declaración política de la V Asamblea Nacional. Memoria*, núm. 123, pp. 28-30.
- Cook, María Lorena (1996), *Organizing Dissent: Unions, the State, and the Democratic Teachers' Movement in Mexico*, Pennsylvania, Penn State Press.
- Cornelius, Wayne A. (1996), *Mexican Politics in Transition: The Breakdown of a One-party-dominant Regime*, San Diego, CA: UCSD – Center for U.S.-Mexican Studies.

- Dietz, Gunther (1995), *Teoría y práctica del indigenismo: el caso del fomento a la alfarería en Michoacán, México*, Quito-México, Instituto Indigenista Interamericano.
- (1996), «Del asistencialismo a la autonomía regional: los movimientos indios en México ante el desafío zapatista», *Boletín Americanista*, núm. 46, pp. 67-97.
- (1997), «Die indianische Dorfgemeinde als Entwicklungssubjekt: Selbstbestimmte Projekte der Purhépecha in Michoacán, Mexiko», en U. von Gleich (ed.), *Indigene Völker in Lateinamerika: Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential?*, Frankfurt, Vervuert, pp. 263-293.
- (1999), «La comunidad purhépecha es nuestra fuerza»: *etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Abya-Yala.
- Durand Ponte, Víctor Manuel (1994), «El movimiento por el respeto de los derechos humanos y la transición política», en V. M. Durand Ponte et al. (ed.), *La construcción de la democracia en México: movimientos sociales y ciudadanía*, México, Siglo XXI, pp. 288-318.
- EZLN (1994), *Chiapas: la palabra de los armados de verdad y fuego: entrevistas, cartas y comunicados del EZLN*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1996), *Crónicas intergalácticas: Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, Planeta Tierra.
- Foweraker, Joe (1993), *Popular Mobilization in Mexico: The Teachers' Movement, 1977-87*, Cambridge, CUP.
- Fox, Jonathan y Hernández, Luis (1992), «Mexico's Difficult Democracy: Grassroots Movements, NGOs, and Local Government», *Alternatives*, núm. 17, pp. 165-208.
- García, Emilio (1991), «Estrategia modernizante y perfil del movimiento campesino en el último cuarto del siglo XX», *Cuadernos Agrarios*, núm. 1, pp. 23-38.
- Harvey, Neil (1990), *The New Agrarian Movement in Mexico, 1979-1990*, Londres, University of London-Institute of Latin American Studies.
- (1993), «The Limits of Concertation in Rural Mexico», en Neil Harvey (ed.), *Mexico: Dilemmas of Transition*, Londres, British Academic Press-University of London, pp. 199-217.
- Leyva Solano, Xochitl (1999), «Autonomías en zonas de conflicto armado: el caso de Ocosingo y las Cañadas de la Selva Lacandona», *Memoria*, núm. 123, pp. 4-10.
- Martínez Borrego, Estela (1991), *Organización de productores y movimiento campesino*, México, Siglo XXI.
- Matías Alonso, Marcos (1995), *Cimentando las bases sociales para el desarrollo regional indígena*, México, Ce-Acatl, A.C.-Altepetl Nahuas de la Montaña de Guerrero, A.C.

- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sarmiento Silva, Sergio (1987), *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI.
- Moguel, Julio (1992), «Crisis del capital y reorganización productiva en el medio rural (notas para la discusión de los pros, contras y asegunes de la apropiación del proceso productivo)», en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp. 15-24.
- Monsiváis, Carlos (1987), *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era.
- Muro, Víctor Gabriel (1994), «Grupos cristianos y movimientos campesinos en México», *Revista Mexicana de Sociología*, núm. (56) 2, pp. 165-175.
- Nash, June (1997), «The Fiesta of the Word: the Zapatista Uprising and Radical Democracy in Mexico», *American Anthropologist*, núm. (99) 2, pp. 261-274.
- Núñez, Óscar (1990), «Innovaciones democrático culturales del Movimiento Urbano Popular: ¿hacia nuevas culturas locales?», México, UAM-A.
- ORCA (Organización Ribereña contra la Contaminación del Lago de Pátzcuaro, A.C.) (1992), en P. Álvarez Icaza *et al.* (comp.), *Las organizaciones campesinas e indígenas ante la problemática ambiental del desarrollo*, Texcoco, México, PAIR, pp. 145-147.
- Otero, Gerardo (1989), «The New Agrarian Movement: Self-managed, Democratic Production», *Latin American Perspectives*, vol. 16, núm. 4 (63), pp. 28-59.
- Paré, Luisa (1990), «The Challenge of Rural Democratization in Mexico», en J. Fox (ed.), *The Challenge of Rural Democratization: Perspectives from Latin America and the Philippines*, Londres, Frank Cass, pp. 79-96.
- Pizá, Antonio (1988), «La experiencia en organización y educación popular de la ORCA», en A. v. Dam *et al.* (reds.), *Educación popular en América Latina: la teoría en la práctica*, La Haya, CESO, pp. 153-164.
- Reyes, Javier (1988), «Ecodesarrollo y educación popular», en A. v. Dam *et al.* (reds.), *Educación popular en América Latina: la teoría en la práctica*, La Haya, CESO, pp. 130-152.
- ; Esteva, Joaquín y Téllez, Arturo (1990), «El ecodesarrollo, la investigación participativa y la educación popular en la región de Pátzcuaro», en E. Leff, J. Carabias y A. I. Batis (coords.), *Recursos naturales, técnica y cultura: estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*, México, UNAM, pp. 357-373.
- Reygadas, Rafael (1994), «De cara al imaginario zapatista», en Mario B. Monroy (coord.), *Pensar Chiapas, repensar México: reflexiones de las*

- ONGs mexicanas sobre el conflicto*, México, Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, pp. 213-233.
- Rosa, Martín de la (1982), «La investigación participativa y la organización campesina», en IMISAC (ed.), *La organización campesina y los problemas de la investigación participativa: encuentro nacional sobre investigación participativa en el medio rural*, Morelia, Michoacán, pp. 19-34.
- Salmerón, Pedro A. (1993), «El proceso de organización de las comunidades indígenas en Michoacán», en A. Warman y A. Argueta (eds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, pp. 15-34.
- Servicios del Pueblo Mixe (s.f.), *Fondo de Autopromoción para el Desarrollo Económico Mixe*, Oaxaca, Servicios del Pueblo Mixe, A.C.
- Tamayo, Jaime (1990), «Neoliberalism Encounters Neocardenismo», en Joe Foweraker y Ann L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder (Colorado)-Londres, Lynne Rienner Publishers, pp. 121-136.
- Toledo, Víctor M. (1992), «Toda la utopía: el nuevo movimiento ecológico de los indígenas y campesinos de México», en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp. 33-51.
- Villarreal, Magdalena y Oud, Peter (1992), *Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A.C. (CESE) - Informe de evaluación*, Pátzcuaro, Michoacán, CESE.
- Warman, Arturo (1988), «The Political Project of Zapatismo», en F. Katz (ed.), *Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Nueva York, Princeton University Press, pp. 321-337.
- Zermeño, Sergio (1993), «Intellectuals and the Mexican State in the “Lost Decade”», en Neil Harvey (ed.), *Mexico: Dilemmas in Transition*, Londres, British Academic Press-University of London, pp. 279-298.
- (1994), «Estado y sociedad en el neoliberalismo dependiente», *Revista Mexicana de Sociología*, núm. (56) 4, pp. 109-132.
- (1996), *La sociedad derrotada: el desorden mexicano del fin de siglo*, México, UNAM-IIS-Siglo XXI.

13. TERRITORIALIDAD Y PROYECTOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE EN KUNA YALA (PANAMÁ)

MÓNICA MARTÍNEZ MAURI *

Desde los años 1990 el contexto latinoamericano ha venido marcado por un ciclo de movilizaciones indígenas que arrancó con el levantamiento en Ecuador, el congreso continental de Quito (1990), la campaña de los 500 años (1992), y la rebelión de Chiapas (1994). A través de estos procesos, los pueblos indígenas del continente han alzado su voz para exigir derechos que garantizaran su existencia y libredeterminación ¹.

El pueblo kuna de Panamá, aunque no ha sido indiferente a estas movilizaciones, conoció durante la primera mitad del siglo XX un proceso de socialización colectiva y lucha que, muy tempranamente, lo transformó en un sujeto político ante el Estado panameño y el gobierno norteamericano de la zona del canal. Gracias a un complejo proceso histórico que no pretendo describir aquí ², las organizaciones políticas del pueblo kuna pudieron poner en cuestión los proyectos nacionales decimonónicos y colaborar en la definición de las políticas indígenas que les afectaban mucho antes de que se produjera la emergencia de los movimientos indígenas latinoamericanos.

En este proceso histórico, la territorialidad —entendida como las luchas por la salvaguarda del espacio de supervivencia y reproducción sociocultural, y por la autonomía política— fue determinante. La Ley 16 del año 1953 sobre el reconocimiento de los derechos a la tierra del pueblo kuna y la delimitación física de la

* Universitat Autònoma de Barcelona – École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

¹ Cf. Brysk (2000); Van Cott (1996).

² Para un análisis detallado de la lucha del pueblo kuna por la autonomía política, cf. Howe (1995, 1997, 1998, 2002).

comarca de San Blas, actualmente llamada Kuna Yala³, es una buena prueba de ello. Sin embargo, aunque el marco jurídico nacional es muy favorable a los derechos territoriales del pueblo kuna, tanto en la Ley 16 como en la Ley fundamental de la comarca de Kuna Yala del 1995 los límites del territorio marino kuna son imprecisos y los derechos sobre los recursos marinos ambiguos. En las leyes no aparecen ni coordenadas exactas ni un número determinado de millas desde la costa o las islas que delimiten el espacio marino kuna. Tanto la legislación nacional como la kuna sólo mencionan localizaciones precisas en la tierra firme.

Todo parece indicar que, si bien los kunas se han convertido en actores políticos en el ámbito tanto nacional como internacional, la presencia de la tierra y la ausencia del mar en la territorialidad kuna denota una peligrosa indefinición territorial que los hace muy vulnerables a los efectos de la globalización. En este artículo me propongo argumentar que la indefinición de los límites y derechos indígenas sobre el mar y la costa tiene mucho que ver con la concepción de la territorialidad en América Latina. Una concepción que en las últimas décadas ha venido reforzada por la aplicación de proyectos de desarrollo sostenible ejecutados en la región.

DERECHOS INDÍGENAS Y TERRITORIALIDAD EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

En los últimos años se ha ido afianzando la idea de que los avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas han llegado a su fin. Algunos autores, como Toledo (2005), consideran que la crisis en la aplicación de políticas nacionales e internacionales en favor de los derechos indígenas marca el fin de ciclo de las políticas de reconocimiento. Dos ejemplos recientes ilustran, a mi entender, esta situación. Por un lado, el informe del relator especial

³ En 1998 el territorio indígena que hasta aquel entonces había sido conocido bajo el nombre de comarca de San Blas pasó a ser llamado Kuna Yala. Este cambio de denominación se hizo realidad con la Ley núm. 99 del 23 de diciembre de 1998, aprobada por el Gobierno panameño a petición de las organizaciones indígenas.

sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas⁴ presentado en febrero del 2006, advirtiendo de la existencia de una «brecha de la implementación» de los derechos indígenas, es decir, de un abismo entre los avances realizados en las legislaciones nacionales en materia de derechos indígenas y las realidades cotidianas, marcadas por el incumplimiento de estas medidas legislativas. Por el otro, el inminente fracaso que puede encontrar la adopción de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas⁵.

A lo largo de estos años, el abandono de las políticas indigenistas por parte de los estados ha comportado la intervención directa de organismos internacionales —gubernamentales y no gubernamentales— en el proceso de desarrollo de los pueblos indígenas del continente. Este cambio ha dado lugar a la ingerencia de la banca internacional (Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Mundial) en la creación y aplicación de políticas neoindigenistas a partir de proyectos de desarrollo sostenible cogestionados por ONG u organizaciones indígenas.

A través de la experiencia kuna, en este artículo intentaré mostrar que el proyectismo que imponen estas nuevas entidades, además de debilitar el movimiento indígena⁶, también ha modelado la territorialidad de los pueblos indígenas. Para entender este proceso es conveniente señalar que la búsqueda de proyectos en el ámbito internacional ha venido acompañada por un discurso ecologista indígena⁷ —con contenido político y adaptable a múltiples situaciones—, que ha substituido la idea del etnodesarrollo —entendido

⁴ Stavenhagen (2006).

⁵ La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue negociada en un grupo de trabajo de Naciones Unidas de 1995 a 2005 y fue adoptada en julio de 2006 en Ginebra por el Consejo de Derechos Humanos (CDH). En el momento en que escribo estas líneas en Nueva York se está discutiendo su aprobación en el Tercer Comité (Social, Económico y Cultural) de la Asamblea General.

⁶ Para un minucioso análisis de los efectos de los proyectos de desarrollo promocionados por el Banco Mundial sobre el movimiento indígena ecuatoriano, cf. Bretón (2005).

⁷ Sobre la ecologización de las demandas indígenas cf. Martínez (2003).

como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada de guiar su propio desarrollo— (Bonfil Batalla, 1982) y la cuestión de la autonomía. Pero, paradójicamente, esta ecologización de las demandas indígenas no ha conseguido alejar el debate sobre los derechos territoriales de los asuntos meramente jurisdiccionales y administrativos⁸. En muchas ocasiones, la percepción local de la territorialidad, la construcción del espacio y la creación del lugar⁹ no son tomadas en cuenta en las reivindicaciones territoriales.

Algunos autores han interpretado este giro discursivo hacia el ecologismo como una adaptación al contexto mundial. En este sentido, Little argumenta que con la globalización y la interdependencia económica se hace muy difícil trabajar a partir de conceptos anclados en lo local (2005). No obstante, el hecho de que sea difícil negociar desde una perspectiva local, no significa que las representaciones locales del medioambiente se hayan desvanecido con la globalización. Simplemente denota que se está agudizando la desconexión de las demandas políticas respecto al día a día de las comunidades. En el ámbito local persiste un espacio social vivido, modelado por la práctica y las relaciones con el exterior, que necesita ser considerado en las demandas territoriales. Si las organizaciones indígenas no tienen en cuenta estas dinámicas, corren el riesgo de sucumbir a los efectos del «neoliberalismo actualmente existente» sobre la construcción del espacio. Efectos que, tal y como muestran Brenner y Theodore (2002) se expresan en procesos de transformación económico-espacial que comportan la desaparición de la autosuficiencia.

Por todos estos motivos, no está de más reafirmar que los territorios indígenas están amenazados por las dinámicas de la globalización. Su perpetuación en el futuro depende de su asentamiento en los regímenes políticos nacionales, su grado de autonomía¹⁰ y la capacidad de las organizaciones indígenas para hacer frente a los nuevos retos globales. A pesar de que los derechos territoriales kunas están consolidados en la legislación nacional —la historia de los kunas está más marcada por la lógica de la posesión que por la

⁸ Véanse Toledo (2005) y Surrallés y García (2004).

⁹ Sobre la importancia del lugar y de la creación del lugar, para la cultura, la naturaleza y la economía, cf. Escobar (2000).

¹⁰ Véase Toledo (2005).

de la desposesión—, no son invulnerables. Como en otros países latinoamericanos, los kunas poseen, según la legislación nacional, derechos sobre sus tierras, pero no sobre el subsuelo, las aguas fluviales y marítimas, la biodiversidad y los conocimientos. Dado que las preocupaciones kunas se han concentrado en los debates jurisdiccionales y administrativos, omitiendo una amplia y sólida reflexión sobre el territorio, en el futuro podrían encontrarse con una jurisdicción no adecuada a sus necesidades vitales.

Con el objetivo de clarificar la exposición, voy a analizar los efectos de los proyectos de desarrollo sostenible sobre la territorialidad kuna, tomando como punto de partida la distinción que establece Toledo (2005) respecto a los usos de la noción de territorio indígena en las demandas indígenas y en la producción teórica afín. De esta manera podremos comprobar si los proyectos de desarrollo sostenible financiados por agencias exteriores promueven el territorio como jurisdicción, espacio geográfico a demarcar, hábitat, biodiversidad y conocimientos sobre la naturaleza, o etnoterritorialidad. En otras palabras, se trata de descubrir cuál de estos usos de la noción de territorio está más presente en la gestación y aplicación de proyectos de desarrollo.

LA COMARCA DE KUNA YALA Y EL PRIMER PROYECTO DE DESARROLLO SOSTENIBLE

Los kunas, junto a los ngobes, los wounaan, los emberas, los nasos, los buglés y los bri-bris, son uno de los siete pueblos indígenas que alberga el territorio panameño. Según las cifras del último censo¹¹ son 61.707 y constituyen el segundo grupo indígena del país. Aunque la mayoría (32.446) reside en la comarca de Kuna Yala, 24.133 viven en la ciudad de Panamá y el resto en las comarcas de Wargandi y Mandungandi¹². A grandes rasgos, la comarca de Kuna Yala abar-

¹¹ Censo 2000, Contraloría de la República de Panamá (2000). Los censos y otros datos de carácter macroeconómico pueden consultarse en: www.contraloria.gob.pa (última consulta: 28-11-2006).

¹² También existen comunidades kunas en Colombia, pero no serán consideradas en este artículo por tratarse de grupos de tamaño muy reducido.

ca 200 km de la costa atlántica panameña, entre cabo Tiburón (frontera con Colombia) y un punto situado a 120 km de Puerto Colón. La región comprende más de 300 islas de origen coralino —de las cuales 60 están habitadas— y 14 comunidades costeras.

Hasta el día de hoy las comunidades de la comarca no están bien comunicadas por tierra con el resto del territorio nacional. El mar es, desde hace siglos, la principal vía de comunicación con el exterior. En el siglo XVI, cuando los kunas todavía vivían en la tierra firme, se aliaron y mantuvieron relaciones comerciales con los piratas ingleses y franceses a través del mar. Entre 1690-1757 establecieron relaciones con la colonia francesa del Darién, y entre 1698-1700 con la escocesa¹³. A principios del siglo XIX, cuando empezó la migración gradual de los kunas hacia las islas, desarrollaron el comercio marítimo del coco con los colombianos. Desde la segunda mitad del siglo XX, miles de turistas llegan a la región a bordo de lujosos cruceros para conocer el «paraíso kuna». En definitiva, para las comunidades de la comarca el mar, además de ser la principal vía de comunicación con el exterior, también es su principal fuente de alimentación. Actualmente, el 80% de las proteínas animales del régimen alimentario kuna provienen del pescado (Ventocilla *et al.*, 1995).

La importancia estratégica y económica del mar¹⁴ no se ve sin embargo reflejada en las políticas de cooperación internacional. Los proyectos de desarrollo económico, sostenible, social y de conservación que se han ejecutado en Kuna Yala han actuado sobre la tierra firme.

La historia de los proyectos de desarrollo en Kuna Yala arranca en la tierra firme. En los años 1970, en el marco de «la conquista del atlántico panameño» —un ambicioso programa del gobierno torrijista que pretendía incorporar económicamente la comarca a la nación— se aprobó la construcción de una carretera entre El Llano y Gardí, es decir, comunicando la costa con el resto del territorio nacional por tierra. La construcción de esta carretera suscitaba tensiones y debates en el seno de la sociedad kuna desde los años 1950. Por un lado, los kunas más progresistas que vivían en las ciu-

¹³ Véase Gallup-Díaz (2002).

¹⁴ Sobre la importancia material y simbólica del mar en la sociedad kuna *cf.* Martínez (2004).

dades del país querían la carretera para desarrollar el comercio con los centros urbanos. Por el otro, algunas organizaciones revolucionarias, concretamente el Movimiento de la Juventud Kuna, se oponían a su construcción porque creían que significaría el fin del modo de vida tradicional. El debate entre estos dos sectores terminó al constatar que antes de que se iniciaran las obras de construcción de la carretera, 70 familias de campesinos sin tierra provenientes del interior del país habían colonizado el territorio kuna. Estos *wagas* (no indígenas) poco a poco fueron deforestando las tierras ocupadas para instalar ganado y potreros cerca de la cabecera del río Gardí Dummat y Cangandi.

Ante esta situación, en 1975, coincidiendo con el periodo de vacaciones escolares y universitarias, un grupo de estudiantes kunas se trasladó a la comarca con el objetivo de controlar el avance de la carretera y la incursión de colonos. Después de los trabajos de prospección, decidieron instalar un campamento en Udirbi, un punto situado a 10 km de la costa y a 12 km del límite con la provincia de Panamá¹⁵.

Un año después, las organizaciones de migrantes kunas —la Unión de Trabajadores Kunas¹⁶ y UTRAKUNA— apoyaron económicamente el proyecto del MJK. Fue entonces cuando el campamento adoptó el nombre de Udirbi y pasó a ser considerado un proyecto de desarrollo agrícola. En este momento se trataba de ocupar el territorio antes de que lo hicieran los *wagas* adoptando sus mismas estrategias (cultivos, cría de reses, gallinas y pollos, introducción de pastos para el ganado y construcción de potreros).

Udirbi mantenía buenas relaciones con el Gobierno, la organización política supralocal (el Congreso General Kuna, CGK) y las

¹⁵ Archivo Intendencia de San Blas (AI): Informe Udirbi, de Archibold a representante corregimiento no. 1 y Leonidas Valdés, 15-3-1975: en este primer momento la Intendencia de San Blas, el Ministerio de Educación, la Comandancia de la Guardia Nacional y la Junta Comunal del Corregimiento núm. 1 aportaron recursos económicos al proyecto y el MIDA colaboró con personal, el Ministerio de Salud con medicamentos y el MGJ con transporte y alimentos.

¹⁶ UTK: (Unión de Trabajadores Kunas) se constituyó en 1972 con objetivos de orden moral y educativo: Cf. Escritura núm. 1950, 5 de octubre de 1972: Sociedad de beneficencia unión de trabajadores kunas de San Blas, Ministerio de Gobierno y Justicia.

organizaciones de trabajadores kunas de la zona del canal y las bananeras. En los consejos provinciales de coordinación se informaba a los caciques, delegados y funcionarios del Gobierno de los avances del proyecto¹⁷. En los Congresos Generales se rendían informes de la evolución de los trabajos y los caciques hacían observaciones a los jóvenes técnicos y al Gobierno. Y, tanto la UTK como la UTRAKUNA reunían fondos entre sus asociados para impulsar nuevas iniciativas en la cordillera.

Pero pese a los múltiples apoyos que recibía el proyecto, Udirbi no daba los frutos esperados. Los kunas que administraban el proyecto empezaron entonces a temer que los bajos rendimientos obedecieran a la falta de monocultivo, fertilizantes, personal técnico capacitado, y a un régimen agrario consuetudinario inadaptado a los nuevos cambios. Por esta razón, en 1981, dieron un giro al proyecto aplicando un programa de producción agropecuaria basado en una buena selección de terrenos, rotación de cultivos, semillas mejoradas, creación de empresas agrícolas, planificación, y el fomento de las prácticas ganaderas. Es decir, a partir de ese momento los jóvenes profesionales kunas que dirigían el proyecto hicieron todo lo posible para convertir Udirbi en un centro de producción ganadera con el apoyo económico de la UTK, el Consejo Comarcal de Coordinación de San Blas y la UTRAKUNA (Changuinola)¹⁸.

Sin embargo, esta no fue la orientación final del proyecto. En 1982 empezó a producirse otro inesperado y sorprendente cambio. Con la firma de un convenio de colaboración con el Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE) de Costa Rica para buscar financiamiento internacional, el proyecto agropecuario se transformó en un plan para la conservación de los recursos naturales de la región. De repente los promotores indígenas del proyecto volvieron a dar mucha importancia al impacto social, cultural y medioambiental del camino de acceso Llano-Gardi, sobre todo a la destrucción del bosque en esta área¹⁹. En noviembre de 1981 los

¹⁷ AI: Informe: Consejo Provincial de Coordinación, 10-4-1980.

¹⁸ AI: Carta de G. Archibold al INI, 15-3-1981.

¹⁹ AI: Nota de E. Alvarado al Secretario del Ministerio de Gobierno y Justicia (MGJ), 30-4-1982.

técnicos convencieron al CGK para que dictase una resolución²⁰ autorizando el estudio de factibilidad de un parque forestal en el área de Udirbi con la asistencia técnica del INRENARE (Instituto Nacional de Recursos Naturales Renovables), la AID y el CATIE.

En el año 1982 el proyecto cambió definitivamente su orientación. Sus principales objetivos pasaron a ser entonces la protección y la preservación del «ambiente natural» de la comarca para las generaciones futuras. Demarcar, limpiar senderos, promover investigaciones científicas y turismo, seleccionar áreas para la agricultura, delimitar áreas para la cosecha, plantar árboles de maderas preciosas, solicitar ayuda técnica y financiamiento a instituciones nacionales e internacionales, pasaron a ser las principales tareas del equipo técnico. En esta nueva etapa del proyecto se tenía que hacer todo lo posible para detener a los colonos que amenazaban las plantas y los animales de las tierras de la comarca.

A mediados de 1982 el equipo de Udirbi, y algunas autoridades tradicionales y gubernamentales empezaron a viajar al extranjero, sobre todo a Costa Rica, para conocer experiencias similares²¹. Después de un año de formación y contactos con agencias internacionales elaboraron un proyecto valorado en medio millón de dólares para entregar a la Fundación Interamericana (FIA)²².

EL PEMASKY, UN EJEMPLO PARADIGMÁTICO

Después de unos meses de espera la FIA aprobó el proyecto conservacionista kuna. En septiembre del 1983 Udirbi y la UTK adoptaron nuevos nombres. Desde entonces y hasta el día de hoy el proyecto fue conocido como PEMASKY (Plan de Estudio y Manejo de las Áreas Silvestres de Kuna Yala). La Unión de Trabajadores Kunas pasó a llamarse AEK (Asociación de Empleados Kunas) y obtu-

²⁰ Cf. CGK, 1981: Resolución 3.

²¹ AI: Nota de G. Archibold a E. Alvarado, 10-6-1982; AI: Informe Udirbi de G. Archibold, enero-mayo 1983; AI: Informe Udirbi de E. Archibold a Intendente, junio de 1983.

²² AI: G. Archibold: Informe UDIRBI, enero-mayo de 1983.

vo la personería jurídica²³, convirtiéndose así en la primera ONG kuna. A partir de ese momento el proyecto empezó a funcionar a pleno rendimiento: el asesor técnico del CATIE visitaba el área cada seis meses, y el equipo técnico elaboraba mapas de la zona de estudio en colaboración con el Smithsonian Tropical Reserach Institute²⁴ (STRI) y el INRENARE²⁵.

En 1983, una vez concedido el financiamiento de la FIA, los kunas buscaron más recursos en el extranjero. En noviembre del mismo año mandaron una propuesta llamada «Planificación y manejo de los recursos naturales renovables para la conservación y ecodearrollo de Kuna Yala» a la USAID (*United Status Agency for International Development*) con la finalidad de financiar la capacitación del personal kuna, la planificación del manejo, la protección y conservación del área, los materiales para el personal kuna y la asesoría técnica para fortalecer el proceso de capacitación.

Con la ayuda facilitada por todos estos entes donantes²⁶ y la alianza con el CATIE y el STRI, las organizaciones kunas²⁷

²³ El CGK el 3 de diciembre de 1983 emitió una resolución en la que pedía a Presidencia que presionara al Ministerio de Gobierno y Justicia para que otorgara la personería jurídica a la AEK. Sin esta categoría no podía recibir y administrar fondos extranjeros.

²⁴ En este momento el biólogo Jorge Ventocilla se incorpora al PEMASKY como asesor medioambiental.

²⁵ Junto a INRENARE los kunas construyeron casetas de vigilancia, instalaron rótulos con el nombre del proyecto, se alternaron los patrullajes con los guardias nacionales y los guardabosques kunas participaron en cursos de formación del INRENARE.

²⁶ Las organizaciones internacionales, ONG y otras instituciones que participaron en el proyecto fueron: Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE), Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (STRI), Fundación Inter-Americana (FIA), Agencia Internacional para el Desarrollo (USAID), Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), Fundación MacArthur, Jardín Botánico de Missouri, Centro Científico Tropical, Cultural Survival, Unión Europea, gobiernos de Austria, Escandinavia y de los Países Bajos. Las instituciones nacionales que colaboraron con el proyecto fueron: Instituto Nacional de Recursos Naturales Renovables (INRENARE), Instituto de Recursos Hidráulicos y Electrificación (IRHE), Ministerio de Educación y el Ministerio de Gobierno y Justicia, Asociación Nacional para la Conservación de los Recursos Naturales (ANCON).

²⁷ Dentro de este grupo se debe considerar al AEK, el CGK y los técnicos y profesionales kunas que impulsaron el proyecto.

que dirigían el proyecto cambiaron totalmente su rumbo y transformaron sus demandas sobre el territorio. Dejaron de lado las preocupaciones por la subsistencia y la producción agrícola para ir consolidando la idea de crear un parque forestal de carácter conservacionista en consonancia con las ideas del movimiento ecologista occidental y la supuesta tradición «ambientalista» del pueblo kuna²⁸.

Los fondos externos sirvieron para elaborar un plan de gestión y desarrollo de la comarca sobre una superficie de 60.000 ha del Corregimiento de Narganá. Una región que en 1980 estaba habitada por unas sesenta familias latinas y 7.647 kunas que residían en 29 islas y en 4 comunidades continentales. Según los promotores del proyecto, esta zona de estudio era la más afectada por la nueva carretera El Llano-Gardi porque la Ley 16 de 1953 definía los límites de la región sobre el papel, pero el territorio nunca se había demarcado físicamente *in situ*.

El PEMASKY provocó que las autoridades tradicionales que hasta ese entonces habían exigido el respeto de la autonomía política del pueblo kuna por parte de las instituciones gubernamentales, recondujeran sus demandas hacia el ámbito territorial. En los congresos generales los jóvenes fueron convenciendo a los ancianos sobre la importancia del mantenimiento de los límites para proteger la comarca de la incursión de los *wagas*, y salvaguardar así las comunidades de la influencia exterior. Poco a poco la misión del PEMASKY —la demarcación, el desalojo de las familias no indígenas y la conservación del bosque— se convirtieron en el caballo de batalla de las organizaciones kunas.

A partir del año 1984 los kunas empezaron a comprender que si querían captar fondos externos, debían crear un modelo ejemplar de conservación y manejo de los recursos renovables para la comunidad científica internacional. Con este objetivo en mente, los técnicos indígenas continuaron viajando a cursos en el extranjero, editaron un boletín bimestral divulgativo, redactaron un plan de manejo para el área del proyecto, diseñaron instalaciones para la acogida de turistas y científicos en la cordillera, y se acercaron a organizaciones conservacionistas nacionales uniéndose a la Asociación de Parques

²⁸ «Un parque forestal en San Blas», *La Crítica*, 9 de junio de 1984.

Naturales de Panamá²⁹. Fuera de los despachos, jóvenes voluntarios iban marcando los límites de la comarca.

Poco a poco se fue forjando la idea de que los kunas conservaban los recursos del bosque tropical, mientras que los colonos los destruían. Los medios de comunicación y los científicos³⁰ que visitaban la región ayudaron a difundir esta imagen del indígena. Convencieron a la opinión pública de que la deforestación era una de las principales preocupaciones del CGK y que el PEMASKY estaba trabajando con financiamiento extranjero para preservar los recursos naturales de la comarca. Los colonos eran presentados como ganaderos destructores, en cambio los kunas como los buenos salvajes que vivían en armonía con la naturaleza³¹. Incluso en el plan de manejo³² los kunas se autorrepresentaban mencionando: «nuestra cultura ecológica milenaria» (p. 5), afirmando que «los pueblos indígenas enseñan la convivencia armónica de sus culturas con la naturaleza» (p. 12) y sosteniendo que «la cultura ganadera de los “colonos” no es compatible con la cultura ecológica de nuestros pueblos indígenas, y así lo siente el kuna» (p. 26).

En el año 1985 surgió la idea de crear una reserva de la biosfera en la comarca. Los jóvenes profesionales no perdieron el tiempo y enseguida empezaron a elaborar la propuesta³³, su objetivo era que el área de estudio fuera gestionada bajo la categoría de «reserva de la biosfera» pero que se denominara «comarca de la biosfera», ya que dentro de la unidad estaría la nación kuna, con su propio territorio autónomo: la comarca de Kuna Yala³⁴. A partir de 1986, los técnicos del PEMASKY colaboraron con los científicos del STRI

²⁹ AI: Informe de Archibold a Ildaura López, diciembre de 1984.

³⁰ Los kunas dieron a conocer el proyecto escribiendo en revistas internacionales, cf., por ejemplo: Archibold (1993); Arias (1998). Los científicos, y ecologistas también ayudaron a popularizar el proyecto publicando artículos al respecto: cf., por ejemplo: Gradwohl y Greenberg (1980); Wright, Houseal y De León (1985).

³¹ «CGK preocupado por ingreso de colonos destructores», *La Prensa*, 4-3-1985; «Acaban con los árboles, santeños deforestan comarca de san Blas», *Crítica*, 22-3-1986; «Inauguran local para investigadores del área silvestre en Kuna Yala», *La Prensa*, 20-3-1986.

³² PEMASKY (1990).

³³ AI: Nota de Archibold a Demetrio Porras, 30-1-1986.

³⁴ PEMASKY (1990: 32).

en la realización de estudios sobre la fauna y la flora que permitieran recopilar la información necesaria para presentar la candidatura ante la UNESCO, guardaron colecciones botánicas en el jardín botánico de Missouri y recibieron asistencia de la *National Geographic Society*.

La redacción de la propuesta ante la UNESCO coincidió con el momento de máxima popularidad internacional del PEMASKY. Los kunas viajaron por todo el mundo presentando su plan de manejo. En 1986 el director del proyecto viajó a los Estados Unidos para asistir a la conferencia sobre los recursos naturales de los trópicos húmedos³⁵, en 1990 participó en la II Asamblea de la Sociedad Internacional de Etnobiología en Yunninh, China³⁶, en 1991 en un seminario de la Red Centroamericana de Ambiente y Desarrollo, en San Pedro Sula, Honduras³⁷, en 1992 en el Congreso de Parques Nacionales y Áreas Protegidas en Caracas³⁸, donde fue seleccionado para formar parte de la comisión preparatoria de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre medioambiente y desarrollo de Río a celebrarse en Nueva York.

Pero la popularidad alcanzada en estos años, no evitó el declive del proyecto. En 1989 algunos de los jóvenes técnicos abandonaron la AEK por problemas internos, el proyecto empezó entonces a caer en el olvido y consecuentemente fue perdiendo fuentes de financiamiento. Los objetivos que se había fijado no parecían cumplirse y surgían nuevos problemas: la carretera Llano-Gardi no estaba acabada³⁹, algunos colonos continuaban en el área, y los voluntarios que marcaban los límites con trochas se negaban a trabajar gratuitamente⁴⁰. El equipo de profesionales confiaba que la aprobación de la reserva de la biosfera por la UNESCO cambiaría

³⁵ AI: Nota de T. Arias a Intendente, 10-5-1986.

³⁶ Asamblea celebrada el 20-28 de octubre de 1990, PEMASKY es miembro fundador de la Sociedad.

³⁷ Celebrado del 12 al 22 de diciembre de 1991.

³⁸ Celebrado del 10 al 22 de febrero de 1992.

³⁹ AI: carta de Archibold a presidente Endara, 25-1-1990.

⁴⁰ Hay que tener en cuenta que el cuerpo técnico del proyecto eran cargos remunerados. En los años ochenta, el director técnico cobraba un sueldo de 1.125 dólares y los asistentes 900 dólares. Cf. AI: Informe de G. Archibold a Intendente, mayo-agosto de 1990.

su suerte, pero desgraciadamente el Estado panameño no dio seguimiento a la demanda y nunca llegó a ser una realidad.

Con todo, el principal resultado del PEMASKY, el Plan de Estudio y Manejo, ni tan siquiera sirvió para planificar el futuro desarrollo sostenible de la región. Aunque intentaba ser el marco de referencia para la toma de decisiones sobre el uso de los recursos naturales, nunca se tuvo en cuenta a la hora de explotar los ecosistemas forestales. Como resume el testimonio de uno de los técnicos indígenas: «hubo dinero para montar el proyecto, para contratar un equipo técnico, para promover el proyecto, hacer giras... pero no hubo dinero para implementar, no se concluyó el proceso. Los límites quedaron demarcados... pero ahí quedó»⁴¹.

El área de estudio no consiguió la protección internacional a la que aspiraba, pero sí logró que en el año 1994 la junta directiva del INRENARE declarase el Corregimiento núm. 1 de Kuna Yala Área Silvestre Protegida⁴². La AEK y el PEMASKY fueron las encargadas de proteger la zona imponiendo sanciones sobre la cacería y la recolección ilegal de material vegetal, genético y mineral. No obstante, como era de esperar, al tratarse de una zona limítrofe no habitada, los colonos continuaron talando y quemando bosque en el nacimiento de los ríos. Los kunas no contaron ni con los recursos ni con los medios suficientes para ejercer sus derechos sobre una zona tan amplia.

Para concluir con este capítulo de la historia del proyectismo en Kuna Yala, es conveniente señalar que a pesar de las dificultades y los problemas de implementación, el PEMASKY sigue siendo considerado un éxito⁴³ en el mundo de la gestión medioambiental y es citado como un ejemplo paradigmático de manejo local de los recursos en varios trabajos⁴⁴.

⁴¹ Testimonio de un miembro del equipo técnico del PEMASKY, ciudad de Panamá, 9-4-2003.

⁴² INRENARE: Resolución J.D.022-94.

⁴³ Richards (1997); Davis y Wali (1993).

⁴⁴ Zerda-Sarmiento y Forero-Pineda (2002); Laird (1994).

DESOSKY, DESARROLLO SOSTENIBLE CON LA AYUDA
DE LA UNIÓN EUROPEA

Más allá de la delimitación de las tierras de la comarca y la obtención de la calificación de área protegida, el PEMASKY significó el comienzo de una larga serie de proyectos encaminados a la salvaguarda del territorio kuna y sus recursos. Los jóvenes profesionales que lo impulsaron continuaron trabajando en proyectos de la AEK-PEMASKY o fundaron nuevas ONG indígenas preocupadas por el medioambiente.

Cuando el gran PEMASKY perdió protagonismo y recursos humanos, llegó el DESOSKY (Programa para el Desarrollo Sostenible de Kuna Yala), un proyecto trienal (1994-1997) financiado por la Unión Europea, encaminado a promover el desarrollo sostenible y controlar los límites en Río Pito (frontera con la provincia del Darién) y en Cangandi (frontera con Chepo, provincia de Panamá)⁴⁵.

Antes de que el proyecto pudiera operar en Kuna Yala tuvo que ser discutido tres veces en el seno del Congreso General Kuna. Es interesante señalar que durante los debates⁴⁶ que precedieron su aprobación, las autoridades tradicionales valoraban muy positivamente la iniciativa de la UE, ya que les permitía frenar la entrada de los *wagas* a sus tierras. Como en el caso del PEMASKY, los ancianos veían el proyecto con buenos ojos porque suponía una entrada de capital considerable destinada a frenar la penetración de los colonos.

El DESOSKY arrancó a principios del 1994 con la firma del convenio de cooperación entre la Unión Europea y el pueblo kuna (el cacique Leonidas Valdés fue el encargado de representar a su pueblo en la firma del acuerdo). Poco a poco se fueron definiendo los objetivos del proyecto y se elaboró un plan operativo general que contemplaba el mejoramiento de la agricultura, la construcción de caminos de producción, la organización de asentamientos en Río Cangandi y Nalunali, capacitación, asistencia técnica en

⁴⁵ En los años noventa un grupo de colonos se instaló en estas zonas.

⁴⁶ Este debate tuvo lugar en un CGK celebrado en Gardi Sugdup el año 1994.

cocos, etc. No obstante, los resultados fueron similares a los del PEMASKY. Se formularon recomendaciones que no se llegaron a implementar por falta de recursos y se iniciaron proyectos productivos que no tuvieron continuidad cuando la Unión Europea retiró su ayuda.

DEMARKY, LUCHANDO POR LOS LÍMITES CON AYUDA AUSTRIACA

A lo largo de la década de los noventa los bosques y montañas de la comarca concentraron la mayoría de los esfuerzos de las ONG kunas y despertaron el interés de las agencias internacionales preocupadas por el desarrollo sostenible de los pueblos indígenas. En el año 1994 el Congreso General Kuna aprobó el desarrollo del DEMARKY (Proyecto de Demarcación de Kuna Yala) con el objetivo de demarcar físicamente la comarca con fondos austriacos⁴⁷ gestionados por la ONG kuna Napguana. Al igual que en los otros proyectos, el equipo técnico del proyecto estaba integrado por profesionales y operarios kunas cuya misión era colocar hitos en la cordillera y limpiar la trocha que limitaba con la provincia de Panamá⁴⁸.

Al igual que el PEMASKY, este nuevo proyecto transformó la territorialidad kuna y dio cabida a la idea de que los kunas protegían la Madre Tierra. Las declaraciones del director kuna del DEMARKY ante la prensa nacional recordando al jefe Seattle ilustran este cambio discursivo: «el hombre blanco trata a su madre, la tierra —y a su hermano— el firmamento como objetos que se compran, explotan y se venden. Su apetito devorará la tierra dejando

⁴⁷ Durante los dos años y medio que estuvo operativo, el DEMARKY recibió el apoyo del Instituto de Viena para el Desarrollo y la Cooperación (VIDC).

⁴⁸ Es interesante señalar que en el DEMARKY no trabajaron jóvenes voluntarios, los congresistas expresaron su malestar al saber que los técnicos tenían buenos sueldos y los que hacían el trabajo más duro no recibían nada a cambio. Por esta razón en el CGK celebrado en Gardi Sugdup del 13 al 16 de enero del 1994 se acordó que todos los trabajadores tuvieran un sueldo digno.

atrás sólo un desierto»⁴⁹. Estas palabras muestran que proyecto tras proyecto, se fue consolidando una nueva visión del territorio. Una nueva visión que veía en la tierra un medio de desarrollo de las diferentes expresiones culturales y espirituales del pueblo kuna. En definitiva, una tierra que era necesario demarcar para acabar con la colonización, la tala, la quema y la caza ilegal por parte de los colonos.

Estas nuevas demandas territoriales basadas en la demarcación de la tierra apelaban a la intervención de la cooperación internacional argumentando que «estamos cansados de estar pidiendo a los gobiernos que demarquen nuestro territorio», «por eso se ha pedido apoyo internacional. De no ser protegidos, estos seres vivos de la naturaleza (los kunas) podrían extinguirse». Con todo, la ayuda internacional permitió que el DEMARKY demarcara 120 km de tierras abriendo una trocha y colocando 240 rótulos a lo largo del límite entre Kuna Yala con la provincia de Panamá y Darién.

LA COOPERACIÓN ESPAÑOLA AL DESARROLLO, EL BANCO MUNDIAL Y EL TERRITORIO KUNA

Otro ejemplo de la influencia de la cooperación internacional en la redefinición de las demandas territoriales kunas fue el acuerdo que en el año 2000 firmó el Gobierno de España⁵⁰ con Panamá. Como que dos años antes el Congreso General Kuna había sido galardonado con el Premio Bartolomé de las Casas⁵¹, el acuerdo entre los dos gobiernos incluyó el tema del desarrollo indígena, específicamente un programa de desarrollo estratégico e integral para Kuna Yala. En virtud de este reconocimiento, en el año 2001 la cooperación española, el Gobierno panameño y el CGK firmaron un conve-

⁴⁹ «Continua demarcación de la comarca Kuna Yala», *La Prensa*, 25-4-1995.

⁵⁰ Se trata de un acuerdo de alto nivel entre los gobiernos en el que firman un acta elaborada por técnicos, donde se establecen unos ámbitos de actuación prioritarios para un periodo de 4 o 5 años.

⁵¹ Se trata de un premio que otorga anualmente el Gobierno español.

nio⁵² de cooperación con el objetivo de impulsar proyectos sobre temas prioritarios, como por ejemplo el mapeo y el control territorial. Y así fue, a partir del año 2002 se ejecutaron proyectos de mapeo en la parte occidental de la comarca en colaboración con la Fundación Interamericana (FIA).

Al mismo tiempo que la AECI impulsaba el mapeo de Kuna Yala, la Autoridad Nacional del Ambiente (ANAM) desarrolló, con fondos del Banco Mundial, el Proyecto Corredor Biológico Mesoamericano del Atlántico Panameño (CBMAP) con el propósito de «promover acciones de conservación y uso sostenible de los recursos mediante prácticas de uso de la tierra que tomen en cuenta las prioridades de tipo biológico»⁵³. Al principio el proyecto suscitó mucha desconfianza y reticencias entre los kunas, ya que tanto las autoridades como los profesionales temían una ingerencia del Gobierno y del Banco Mundial en los asuntos internos de la comarca. Pero cuando en el año 2000 el Banco Mundial contrató a algunos de los profesionales kunas que cuestionaban el proyecto y las ONG comunitarias y del congreso se dieron cuenta que podrían optar a los fondos, el CGK decidió suscribir un primer acuerdo con la ANAM permitiendo la ejecución del proyecto en el corregimiento núm. 1. En el año 2002, a petición de las autoridades tradicionales, el ANAM extendió el proyecto a los corregimientos núms. 2 y 3.

Tanto los resultados del CBMAP como los del proyecto de mapeo de la AECI son dispares. Con los fondos del Banco Mundial se ejecutaron un gran número de pequeños proyectos de conservación y de agricultura sostenible en la tierra firme, pero la mayoría no tuvieron continuidad al desaparecer los fondos externos. Con los de la AECI se confeccionaron sofisticadas cartografías de Kuna Yala que servían más a los intereses de los agentes externos que a los de las comunidades. En ambos casos se promovió una visión cartesiana del territorio, olvidando los elementos simbólicos que dan sentido a la territorialidad kuna.

⁵² El acuerdo se negoció entre el IDIKY y la oficina técnica de cooperación de la AECI. Luego los caciques y los responsables políticos de la agencia lo revisaron.

⁵³ ANAM (2003).

LOS PROYECTOS Y LA TERRITORIALIDAD

Esta enumeración de proyectos, aunque está muy lejos de ser una lista exhaustiva de todas las acciones en pro del desarrollo sostenible que se han ejecutado en Kuna Yala⁵⁴, nos permite identificar algunos de los efectos de la cooperación internacional sobre las formas organizativas y la territorialidad del pueblo kuna.

Sin querer entrar en detalles, parece evidente que uno de los primeros efectos del proyectismo ha sido la emergencia de organizaciones no gubernamentales (ONG) a partir de la cooptación de jóvenes profesionales indígenas. Como hemos podido constatar más arriba, en Kuna Yala estas nuevas organizaciones nacieron tras el éxito obtenido por el PEMASKY⁵⁵. Al igual que en otros lugares de América Latina, en Panamá se ha producido un incremento espectacular de ONG preocupadas por el medioambiente y el territorio desde los años 1990. Este incremento ha venido determinado por las exigencias técnicas de la cooperación, es decir, por la necesidad de contar con contrapartes legalmente constituidas, eficaces y adaptadas al funcionamiento de los donantes. Sin las ONG no hubiera sido posible poner en marcha un sistema de cooperación descentralizado⁵⁶ y canalizar así las nuevas políticas neoindigenistas de los organismos internacionales.

A través de los proyectos y las redes de ONG, lo local, regional, nacional, internacional y transnacional se ha interconectado. El mundo se ha hecho más pequeño para los agentes que participan en esta red, pero también se han reforzado los lazos de dependencia hacia los donantes. Gracias a los contactos internacionales las ONG del Sur han ganado autonomía respecto a las políticas de sus gobiernos, pero están más expuestas a la dominación del financiamiento exterior⁵⁷.

⁵⁴ En estos momentos, es casi imposible saber cuántos proyectos y ONG han pasado por las comunidades de la comarca.

⁵⁵ Chapin (1991 y 1997); Chapin y Breslin (1984); Chapin, Ventocilla, Núñez, Herrera y Herrera (1995).

⁵⁶ Sobre la emergencia de las ONG como actores del desarrollo, cf. Comeliau (2003).

⁵⁷ Fisher (1998).

Esta limitada autonomía respecto a los agentes exteriores ha provocado que la mayoría de proyectos estuvieran más adaptados a las agendas de los donantes que a las preocupaciones de los receptores. Los proyectos que acabamos de presentar son una buena muestra de ello. Como hemos podido constatar al trazar la evolución de Udirbi, los profesionales y técnicos kunas se aliaron con las políticas conservacionistas para proteger su territorio estableciendo límites físicos y documentando la biodiversidad, pero abandonando las actividades productivas en la cordillera. A través de los proyectos los kunas han centrado la lucha territorial en la demarcación de la tierra firme.

Al analizar los efectos del PEMASKY, el DESOSKY, el DEMARKY, o de los proyectos financiados por la AECI y el CBMAP sobre la territorialidad kuna, no debemos olvidar que todos han concentrado sus acciones sobre la tierra firme, mostrando muy poco interés por la conservación y protección de los ecosistemas marinos. Desde los años 1980, el mar no ha movilizad ni un 10% de los recursos que han conseguido movilizar los bosques y montañas de Kuna Yala. Esta concentración de recursos destinados a la tierra firme ha introducido nuevas connotaciones a la noción de territorio en Kuna Yala.

Si tenemos en cuenta que el mar es la realidad física que rodea a los kunas las veinticuatro horas al día, es paradójal que en la actualidad las demandas territoriales estén más centradas en la demarcación de la tierra que en la protección del mar. Esta ausencia del mar en las reivindicaciones territoriales es todavía más sorprendente al constatar que a principios de siglo XX los conflictos territoriales más violentos que se dieron entre los kunas y sus vecinos de la costa de Colón fueron debidos a la explotación de los recursos marinos de la región: las capturas de tortugas Carey o los derechos de pesca fueron motivo de conflicto durante todo el siglo XX.

Por lo tanto, si analizamos las demandas territoriales kunas teniendo en cuenta los usos de la noción de territorio que distingue Toledo (2005), constatamos que el territorio está más relacionado con la idea de tierras que con la noción de hábitat. Es decir, que las demandas territoriales kunas se alejan de la idea que el territorio es un conjunto sistémico de recursos naturales (agua, subsuelo, bosques). Casualmente esta concepción del territorio, presente en el

Convenio 169 —que, por cierto, Panamá no ha ratificado—, también está bastante alejada de los objetivos de los proyectos de desarrollo que acabamos de analizar.

Con el PEMASKY, el discurso ecologista que valoraba los conocimientos indígenas en la conservación de la biodiversidad parecía penetrar en Kuna Yala, pero en la práctica, la historia reciente de la comarca muestra que ha predominado la acepción de territorio como tierras, quedando los derechos y los conocimientos sobre los recursos naturales y las aguas en un segundo plano. Aunque a nivel internacional han emergido reclamaciones sobre el reconocimiento de derechos sobre las aguas indígenas, los kunas no parecen muy interesados en incorporar este tema al debate nacional⁵⁸.

El uso de la noción de territorio que emerge con fuerza en Kuna Yala tras los proyectos de desarrollo sostenible está muy relacionado con las políticas de los organismos donantes. Corresponde a la visión del territorio que pone énfasis en las tierras como espacios geográficos de reproducción de los pueblos. Una visión que han extendido las políticas de demarcación territorial impulsadas por la banca multilateral y las agencias de cooperación internacional para constreñir las territorialidades indígenas asimilándolas a los esquemas del derecho civil, un elemento clave de la doctrina liberal⁵⁹. Proyectos como el mapeo financiado por la AECI o la demarcación realizada por el DEMARKY, extienden las representaciones cartesianas del espacio basadas en sistemas de ordenamiento físico occidentales que entran en contradicción con las percepciones indígenas del entorno y ponen en duda el simbolismo de la territorialidad indígena. Si las demandas territoriales tuvieran en cuenta una concepción histórica y simbólica del territorio —es decir, si surgieran de las representaciones locales del medioambiente, los modos de organizar el espacio y los usos de los recursos naturales—, se podría percibir que el territorio kuna está integrado por tierras, aguas y muchos otros elementos.

En definitiva, teniendo en cuenta los diversos usos de la noción de «territorios indígenas» se puede apreciar que en Kuna Yala los

⁵⁸ Hasta el día de hoy ni tan sólo existen derechos indígenas al agua debidamente reconocidos en el derecho internacional, cf. Getches (2002).

⁵⁹ Toledo (2005).

proyectos de desarrollo sostenible y demarcación han provocado que las reivindicaciones territoriales estén más centradas en las tierras y menos ancladas en las representaciones locales del espacio.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, Eligio (2001), *Perfil de los pueblos indígenas de Panamá*, Panamá, Unidad Regional de Asistencia Técnica (RUTA) y Ministerio de Gobierno y Justicia (MGJ),
- ANAM (Autoridad Nacional del Ambiente) (2003), *Informe de las Actividades del CBMAP con la Comarca de Kuna Yala*, Panamá (mecanografiado).
- Bonfil Batalla, Guillermo (1982), «El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización», en VV AA, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José, FLACSO, pp. 131-145.
- Brenner, Neil y Theodore, Nik (eds.) (2002), *Spaces of Neoliberalism. Urban Restructuring in North America and Western Europe*, Londres, Blackwell Publishers,
- Bretón, Víctor (2001), *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, Quito, FLACSO/sede Ecuador y Universitat de Lleida.
- (2005), «¿Más allá del neoliberalismo étnico? Enseñanzas desde los Andes del Ecuador», *Boletín ICCI-ARY RIMAY*, año 7, núm. 78 y núm. 79: <http://icci.nativeweb.org/boletin/78/breton.html>; también disponible en www.icantropologia.org/contenido/details.aspx?id=377 (última consulta: 27-11-2006).
- Brysk, Alison (2000), *From Tribal Village to Global Village: Indians Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press.
- Chapin, Mac (1991), «Losing the Way of the Great Father», *New Scientist*, núm. 10, agosto.
- (1997), «Defendiendo Kuna Yala: PEMASKY», *IWGIA: Asuntos relativos a la gestión. Aportes de la Conferencia de Pucallpa - Perú, 17-20 marzo 1997*, Copenhague, IWGIA doc. núm. 23.
- y Breslin, P. (1984), «Ecología al estilo kuna», *Desarrollo de Base*, núm. 8, 2, pp. 26-36.
- ; Ventocilla, J.; Núñez, V.; Herrera, F. y Herrera, H. (1995). «Los indígenas kunas y la conservación ambiental», *Mesoamérica*, núm. 29, pp. 95-124.

- Comeliau, Christian (2003), *L'émergence internationale des organisations non gouvernementales*. Itinéraires notes et travaux núm. 68, Ginebra, Institut Universitaire d'Etudes du Développement IUÉD, Service des publications.
- Congreso General Kuna (2001), *Anmar igar. Normas kunas*, Panamá, Manos Unidas,
- Davis, Shelton y Wali, A. (1993), «Indigenous Territories and Tropical Forest Management in Latin America», *Policy Research Working Papers Series 1100*, Environmental Assessments and Programs Division. Washington, The World Bank.
- Escobar, Arturo (2000), «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo», en A. Viola (comp.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós, pp. 169-218.
- Fisher, John (1998), *Nongovernments: NGOs and the Political Development of the Third World*, West Hartford, CT, Kumarian Press.
- Gallup-Díaz, Ignacio (2002), *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics and the Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750*, Nueva York, Columbia University Press, www.gutenberg-e.org (libro electrónico).
- Getches, David (2002), «Derechos de los pueblos indígenas al agua y normas internacionales», en <http://www.colsan.edu.mx/investigacion/aguaysociedad/Seminario/Seminario.htm> (última consulta: 27-11-2006).
- Gradwohl, Judy y Greenberg, Russell (1980), «The Formation of Antwren Flocks on Barro Colorado Island, Panamá», *Auk* 97, abril.
- Howe, James (1995), «La lucha por la tierra en la costa de San Blas (Panamá), 1900-1930», *Mesoamerica*, núm. 29, pp. 57-76.
- (1997), «The Kuna and the World: Five Centuries of Struggle», en M. L. Salvador, *The Art of Being Kuna. Layers of Meaning among the Kuna of Panamá*, Los Ángeles, Ucla Fowler Museum of Cultural History, pp. 85-102.
- (1998), *A People who would not Kneel. Panama, the United States, and the San Blas Kuna*, Washington, Smithsonian Institution.
- (2002), «The Kuna of Panamá: Continuing Threats to Land and Autonomy», en D. Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, pp. 81-105.
- Laird, Sarah (1994), «Natural Products and the Commercialization of Traditional Knowledge», en T. Greaves (ed.), *Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: A Source Book*, Oklahoma City, USA, The Society for Applied Anthropology.

- Little, Paul E. (2005), «Indigenous Peoples and Sustainable Development Subprojects in Brazilian Amazonia: The Challenges of Interculturality», *Law & Policy*, vol. 27, núm. 3, pp. 450-471.
- Martínez, Mónica (2003), *Médiation et développement. L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá)*, Ginebra, Collection Itinéraires, núm. 16, Publications de l'IUED.
- (2004), «El mar kuna. Representación y uso de los recursos marinos en Kuna Yala (Panamá)», *Periferia*, núm. 1, Universitat Autònoma de Barcelona, www.periferia.name (última consulta: 26-11-2006).
- PEMASKY (equipo técnico) (1990), *Comarca de la biosfera. Plan general de manejo y desarrollo*, Panamá, PEMASKY.
- Richards, Michael (1997), «Common Property Resource Institutions and Forest Management in Latin America», *Development and Change*, vol. 28, pp. 95-117.
- Stavenhagen, Rodolfo (2006), *Los derechos humanos y las cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, E/CN.4/2006/78, 16 de febrero de 2006.
- Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro (eds.) (2004), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhagen, IWGIA, doc. núm. 39.
- Toledo, Víctor (1997), «Todas las aguas. Notas sobre la (des)protección de los derechos indígenas sobre las aguas, el subsuelo, las riberas, las tierras», *Anuario Liwen*, núm. 3, Temuco: CEDM LIWEN.
- (2005), «Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras de la globalización?», en P. Davalos (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 67-102.
- Van Cott, Donna (1996), *Desafiant Again: Indigenous Peoples and Latin American Security*, McNair Paper núm. 53, Washington, Institute for National Strategic Studies, National Defense University.
- Ventocilla, J.; Herrera, H.; Núñez, V. (1995). *Plants and Animals in the Life of the Kuna People*, Hans Roeder, editor, Austin, University of Texas Press.
- Wright, M., Houseal, B. y De León, C. (1985), «Kuna Yala: Indigenous Biosphere Reserve in the Making», *Porskes*, vol. 10, núm. 3, pp. 25-27.
- Zerda-Sarmiento, Álvaro y Forero-Pineda, Clemente (2002), «Intellectual Property Rights over Ethnic Communities' Knowledge», *International Social Science Journal*, vol. 54, 171, pp. 99-114.

14. DISCURSOS SOBRE EL HAMBRE Y LA DESNUTRICIÓN EN EL ORIENTE DE GUATEMALA

LORENZO MARIANO JUÁREZ *

A pesar de acaparar el primer plano de atención de los medios de comunicación de medio mundo, que pregonaban la necesaria movilización de recursos y conciencias ante la urgente situación de «hambruna» en la zona oriental de Guatemala, la realidad cotidiana se acercaba más a un fenómeno más o menos periódico, en el que el hambre aparece como parte de una violencia estructural endémica¹ distante de las ajadas visiones mediáticas en los primeros días de septiembre de 2001. La cotidianidad y la cercanía de las experiencias sobre el hambre y la desnutrición abrían noticiarios, encabezaban portadas y acaparaban titulares a nivel nacional e internacional. Lo oculto había sido desvelado, emergía de la clandestinidad o del olvido. No fue la visibilización del problema estructural lo que recogieron los diarios, sino las descripciones sobre lo puntual y coyuntural de la situación, reconstruida en torno a categorías como «crisis alimentaria» o «hambruna», sin el análisis adecuado que la situación requería. Esta situación periódica, cotidiana y variable en las gradaciones se enmarca en un complejo entramado histórico, político y social que reproduce un determinado contexto de pobreza, no muy diferente al de otras zonas centroamericanas. En ese instante en que la prensa ligó «hambre» y «Guatemala» se abrieron al mundo ventanas repletas de indignación, asombro y sorpresa y se trasladaron a esta región imaginarios de otras latitudes. Sin embargo,

* Universidad de Castilla-La Mancha.

¹ Con este tipo de terminología se refieren muchos de los estudios sobre salud pública en Latinoamérica. Desde una perspectiva antropológica véase por ejemplo, Menéndez (1998: 55).

el hambre y la desnutrición era ese invitado incómodo, repetitivo, que se sienta desde hace tiempo a las exiguas mesas de muchos de estos guatemaltecos.

Fruto de esa situación estructural² de penuria y escasez que engloba a la mayor parte de la población, pero que se agrava entre las minorías indígenas³, la convivencia de los ch'orti's con el rostro de la malnutrición y sus consecuencias se presenta de forma reiterada, con mayor o menor intensidad, en los meses de julio a septiembre, la época de «las tortillas con sal»⁴. La reacción de las estrategias desarrollistas, en ocasiones excesivamente dependientes de las modas mediáticas, no se hizo esperar y lo hizo de forma superlativa.

El propósito de este texto no es profundizar en la multitud de factores causales, sino, en primer lugar, realizar una aproximación al proceso de construcción de la retórica ch'orti' sobre la desnutrición, sus imágenes, representaciones, etiologías o itinerarios tera-

² No puedo obviar aquí la necesidad de plantear desde posiciones críticas un análisis de los discursos manifiestos y poderosos que modelan la realidad a través de metáforas o narrativas sobre lo circunstancial o puntual de la situación explicada sólo en variables meteorológicas o la responsabilidad de los mercados internacionales. Las causas de esta situación son muy complejas y no se agotan en los discursos sobre la falta de lluvias en la zona. Aunque excede con mucho las pretensiones del texto, este tipo de argumentaciones traslada las responsabilidades a imaginarios lejanos o abstractos, algo que en mi opinión debe conducir a cierta sospecha o vigilancia en los planteamientos epistemológicos.

³ Véanse los informes del LCSHD, del Banco Mundial, *La pobreza en Guatemala*, informe 24221-GU. La situación es consecuencia de los procesos de exclusión y desigualdades existentes, motivadas por *factores culturales*, niveles de asistencia sanitaria o grados de formación educativa. Aunque las cifras varían en función de los estudios y las etnias, se acercan al 90% de indígenas que viven por debajo de la línea de la pobreza (Álvarez Aragón, 2003). El último informe del Banco Mundial señala a Guatemala como una de las regiones con los índices de pobreza más altos de la zona y alcanza el primer puesto en índices de desnutrición.

⁴ Se trata de un tiempo perfectamente delineado y categorizado en los discursos locales, en el que tiene lugar un importante conjunto de prácticas y representaciones en torno al hambre y la desnutrición; por ejemplo, en este periodo se regulan las interacciones sociales minimizando las visitas a familiares o vecinos o se espera de forma ritualizada la llegada del *xiximai*, el espíritu de la escasez. La pobreza de la dieta se ve agudizada hasta la recolección de la cosecha a unas cuantas tortillas al día y el retraso en las lluvias y la escasez en las mismas abocan a periodos aún más precarios por la pérdida de esa recolección, con las reservas de alimentos ya inexistentes.

péuticos frente a los modelos propuestos por el sistema biomédico. Se trataría, desde cierta perspectiva cognitivista, de adentrarse en los marcos, modelos o esquemas que organizan el conocimiento indígena sobre la desnutrición, contextualizando de esta forma las representaciones, prácticas y acciones en torno a este padecimiento. Lejos de proponer una visión cultural centrada en un «locus» mental de estos procesos, en el texto abordo la riqueza del entramado simbólico que encierra y sobre el que se construye una proposición aparentemente tan sencilla como «es por falta de alimentación» a través de la cual se construye un modo particular de padecimiento y un medio específico de erigir y habitar el mundo. En segundo lugar, defiendo la idea de que el proyecto empirista de la biomedicina en las prácticas desarrollistas en contextos interculturales aporta de forma desigual luces y sombras y es necesario una reformulación de su discurso.

En esta perspectiva pretendo huir de descripciones y representaciones simplistas y del monocausalismo que conducen a una relación unívoca y directa entre desnutrición y falta de alimentos en los procesos de diálogo e interacción de modelos diversos, y lo erróneo de conceptualizar las visiones locales como meras creencias o supercherías. El hecho de situar estos elementos de significación frente a las directrices y modelos de la biomedicina y la cultura desarrollista en la arena de la cooperación puede parecer una mimetización de los tradicionales debates en antropología sobre la racionalidad, que se vuelven tan cercanos y tangibles como los proyectos concretos o las experiencias particulares. Plantear el debate quizá sea necesario para evitar los desencuentros, algunos de los cuales menciono aquí. Las implicaciones a nivel práctico en torno a estrategias intervencionistas no sólo permiten, sino que en cierta medida obligan, a una aproximación a las concepciones ch'orti' en torno al hambre y la desnutrición.

En un primer momento intento *socavar* la autoridad de la medicina alopática como juez, árbitro o mediador en los debates sobre la racionalidad de las prácticas médicas y su inclusión como un *modelo explicativo* posible entre otros. En un segundo apartado, pretendo mostrar las diferencias de cada uno de los modelos propuestos en torno a categorías como las causas, pronósticos o itinerarios tera-

péuticos, intentando ofrecer el entramado simbólico y la significación del padecimiento en la visión local. Por último, defiende la tesis que la visión biomédica hegemónica presente en las acciones desarrollistas velan y oscurecen tanto como parecen iluminar y el desdén a los significados locales conduce a desencuentros culturales y fracasos en las intervenciones.

DESNUTRICIÓN, MEDICINA CIENTÍFICA, SABER MÉDICO POPULAR⁵. CREENCIAS FRENTE A CONOCIMIENTOS

En un célebre texto sobre los debates sobre el lugar de la racionalidad en los asuntos humanos, Shweder (1996: 78-113) agrupa las diferentes perspectivas y posiciones intelectuales en dos grandes grupos, los *iluministas*, preocupados por cuestiones en torno a la unidad, la uniformidad, la razón y la evidencia y lo que define como la *rebelión romántica* de la antropología, una corriente centrada en cuestiones como la arbitrariedad o la multiplicidad de mundos y significados. Ecos de estos debates resuenan de forma actual en los escenarios de la antropología de la salud, donde emergen disputas que exceden el campo de los procesos de salud y enfermedad y abordan cuestiones epistemológicas centrales sobre las relaciones entre cultura y representación, las limitaciones de la autoridad etnográfica o incluso interrogantes sobre qué tipo de disciplina debería ser la antropología. En algunos contextos, las relaciones de la medicina alopática con otros sistemas de atención al padecimiento parecen plagiar la estructura de este tipo de debates y la biomedicina aparece como la defensora de la racionalidad, como abogada y juez de la ortodoxia del cuidado y la atención.

⁵ Siendo consciente de las deficiencias del término, he preferido éste a otros como medicina tradicional, que ahonda aún más en un carácter ahistórico. Con este término podemos designar al saber popular que no es el biomédico, pero que inevitablemente se encuentra influenciado por el mismo e inmerso en unos procesos de subalternidad y hegemonía. Para un mayor análisis véase Menéndez (1994: 71-73).

Para una gran parte de la antropología de la salud, esto es, por supuesto, un debate superado. La tradición centrada en el significado (Kleinman, 1973) defiende desde hace tiempo que la enfermedad no es una entidad en sí misma, sino un modelo explicativo. Desde este tipo de perspectiva, el modelo biomédico es un conjunto estructurado de prácticas y representaciones en torno a los procesos de salud, un esquema organizado de preguntas y respuestas con su propia historicidad y una retórica y un discurso particulares, un modelo entre otros posibles. Sin embargo, las características fundamentalistas de su presupuesto —no chirrían las comparaciones con el ámbito religioso— y en el proceso de construcción de su hegemonía han edificado una identidad en torno su carácter científico y las «verdades reveladas» en forma de «conocimiento»; las otras verdades no son otra cosa que creencias. En un estimulante texto sobre la problemática en antropología médica de tal distinción, Byron Good analiza el origen de lo que este autor denomina «teoría empirista del lenguaje médico» y sitúa al discurso biomédico en el seno de su historicidad como un modelo particular en el que el significado se construye a través de vinculaciones referenciales de los elementos del lenguaje y los del mundo natural (2003: 31-35) y el conocimiento emana de una concepción empirista que recrea una hermenéutica particular. Good nos invita a comparar dos obras referenciales en antropología: por un lado, la etnografía de Evans-Pritchard sobre los azande y su posición como etnógrafo desde el empirismo, su asunción de la tradición racionalista y la perfecta yuxtaposición entre las creencias de este grupo y las cosas que el investigador *conoce*. Por otro, a gran distancia no sólo temporal, la obra de Favret-Saada sobre la brujería y la enfermedad en la Francia rural sitúa al etnógrafo muy alejado de esa posición de árbitro entre lo místico y lo empíricamente real y a la ciencia como una de tantas «teorías oficiales de la desgracia»; la confianza de Evans Pritchard se diluía aquí de la misma manera que la distinción entre creencia y conocimiento, la capacidad para representar a los otros, al tiempo que la irrefutable facticidad de paradigma empirista se veía terriblemente socavado.

No parece que estas cuestiones hayan penetrado en el discurso biomédico ni en la escena de sus prácticas. Por supuesto, se admi-

ten diferencias en la percepción de la salud y la enfermedad, la pluralidad de alternativas terapéuticas o ideologías diversas que se agrupan bajo la superficialidad y ambigüedad de «lo cultural». Pero sus propuestas y presupuestos se encuadran en las posiciones y el tiempo de Evans-Pritchard y la desconfianza en los presupuestos empiristas parece inmaculada. Como señala Geertz, la medicina es el ámbito donde la «visión salvadora o redentora de la ciencia» (1988: 146) aún tiene gran fuerza y la retórica defensiva se abraza a su identidad empírica y los incontestables avances o la autoridad de categorías como eficacia o eficiencia. Recuerdo una conferencia con estudiantes de medicina en la que planteaba algunas de estas cuestiones; las caras y el murmullo, incluso algunos comentarios velados indicaban la contrariedad que este discurso les causaba, la asunción de que estaban siendo atacados o que yo ponía en cuestión la validez de sus prácticas. Uno de los estudiantes se atrevió a ejercer de portavoz de los comentarios de su grupo más cercano y me inquirió: «nosotros sólo queríamos saber si cuando usted se enferma, ¿qué hace? ¿Se va a consultar con el doctor o prefiere que le atienda uno de esos *chamanes*?». Una defensa con tesón de las posiciones iluministas, poco permeable a otras aperturas, a la arbitrariedad, a la multiplicidad de significados.

He de decir que esa pregunta, además de no ser pertinente en la tesis que estoy defendiendo aquí, incomoda. Situar los debates teóricos en el escenario más inminente de los casos concretos, de las experiencias cercanas puede parecer perturbador, pero se presupone el deber de ofrecer argumentos frente a la cacareada defensa empirista que excedan la órbita de lo teórico y lo filosófico y evitar que sean interpretados como ataques a las bondades, muchas por cierto, de la práctica biomédica. Es, en parte, lo que pretendo en este texto: reconocer que la simple yuxtaposición entre creencias y conocimiento no es un buen punto de partida en los planteamientos desarrollistas, que la posición de la medicina como árbitro y como fin teleológico deseado es un medio de dibujar realidades a la vez que una estrategia para opacar otras. Desatender muchas de las significaciones veladas al proyecto empirista es abocarse a ciertos desencuentros, encallar en determinados malentendidos.

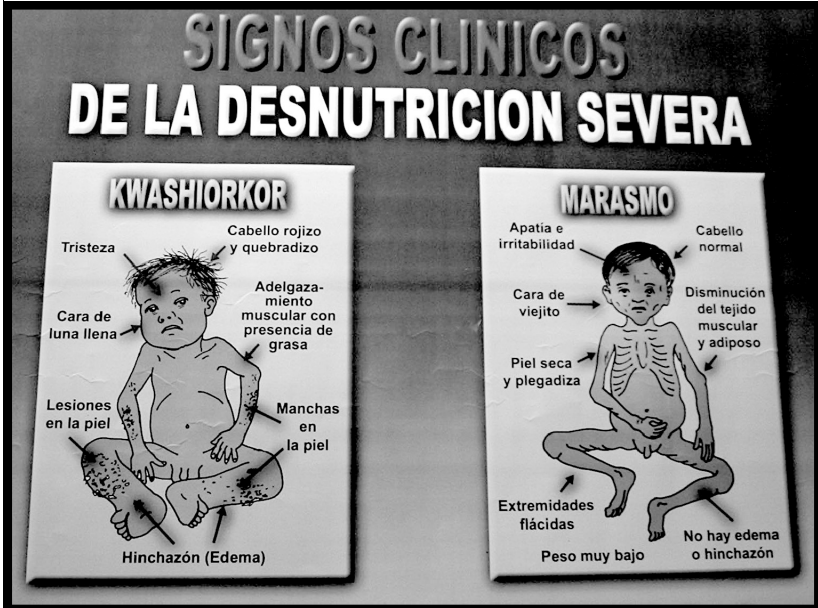
SIGNOS Y SÍNTOMAS DE LA DESNUTRICIÓN INFANTIL.
UN PRIMER DESENCUENTRO

Recuerdo una conversación informal en la sala de espera de la consulta ambulatoria del Bethania, el hospitalito para niños desnutridos situado en Jocotán. Una agradable temperatura y las particularidades del contexto animaban a la conversación, que enseguida giró hacia dolencias y achaques; platicaba con dos mujeres ladinas de mediana edad sobre las causas de la desnutrición, cuando una de ellas me comentó apesadumbrada que últimamente *se encontraba muy desnutrida* y para ella los síntomas de esa desnutrición eran muy evidentes, especialmente la pérdida de apetito que venía sufriendo en los últimos tiempos. Sin duda, fue algo que me llamó poderosamente la atención; el concepto desnutrido tiene una amplia difusión en la zona y al igual que el hambre, se trata de una categoría que impregna muchas áreas de la vida social⁶. Lo extraño de que esta mujer se sintiese *desnutrida* y sus síntomas fuesen evidentes era su peculiar morfología: mostraba un sobrepeso evidente, desbordante en los contornos, una hechura por otro lado poco usual en la zona. Y es que como señala Rodríguez (1987), la existencia de síntomas de la enfermedad no implica automáticamente el reconocimiento de tal enfermedad, sino que existen diferencias socioculturales en la percepción de la enfermedad y en el valor y el significado de la misma, es ese tipo de posicionamiento de la biomedicina que se critica en el texto⁷. Lo cierto es que la tipificación de lo que es un síntoma puede variar, como la evaluación de la gravedad o la prioridad y por supuesto, el trastorno o la enfermedad que categoriza. El padecimiento muestra formas diversas de construcción y remite a espacios de significación diversos, de forma que permite que esta señora pudiese *diagnosticarse* como desnutrida.

⁶ Al menos desde la dimensión mediática y global que recubrió la región desde aquel septiembre de 2001, momento en que se ligó de forma un tanto estigmatizadora a la región ch'orti' con la pobreza y el hambre.

⁷ Este tipo de afirmaciones son un ejemplo de la visión racionalista de la biomedicina, en un intento de traducir la retórica de las creencias al discurso legitimizador de los conocimientos.

FIGURA 1. Póster utilizado en las capacitaciones sobre desnutrición en el área y que fue utilizado en la investigación



Desde esta perspectiva, podemos entender el ejercicio diagnóstico como un proceso cultural que permite construir las enfermedades más que descubrirlas (Gaines y Hahn, 1985). Para los ch'orti's, el proceso de diagnóstico-construcción de la desnutrición es fruto de un proceso de interacción continua entre los postulados de la biomedicina y el saber popular, de las complejas relaciones de hegemonía y subalternidad y de procesos económicos, sociales y políticos⁸. Sí podemos decir que la enfermedad es definida y tipificada por cada cultura, que la dota de significación social (Salas Iglesias, 2001: 26), lo que queremos es acercarnos a la definición ch'orti' de la desnutrición y la significación social que opera tras ese proceso. Los trabajos de Benedict sobre trastornos psiquiátricos pusieron de

⁸ Entre los cuales deberíamos citar las repercusiones de las incursiones de los discursos globales a través de las ONG y agencias para la cooperación, con una gran presencia en los años posteriores a la «hambre de 2001».

manifiesto que las diferentes formas de construir el padecimiento no son meras etiquetas de entidades universales, sino que se transforman en entidades propias y particulares de un grupo cultural determinado y que son la expresión de una forma particular de ver el mundo. Algo muy parecido a la concepción tradicional de Sapir⁹ sobre la naturaleza de la realidad social.

El mundo real está, en gran medida, inconscientemente construido sobre los hábitos del lenguaje del grupo. No hay dos lenguajes lo bastante similares para poder ser considerados representativos de la misma realidad social. Los mundos en los que viven sociedades distintas son mundos distintos, no sólo un mismo mundo con diferentes etiquetas [Sapir [1929] 1949: 69].

Lo que sigue es un análisis de ese particular proceso de construcción de la desnutrición en el ideario y la cosmovisión ch'orti' en un intento de mostrar los modelos o esquemas culturales y los entramados simbólicos que se interrelacionan con prácticas y representaciones, acceder a ese mundo distinto y no simplemente codificar mediante etiquetas diferentes; comparar con el modelo alopático dista de perseguir ese tipo de traducciones desde la razón y la evidencia, sino describir los antecedentes y los contextos de las interrelaciones de sendas propuestas.

El primer punto de divergencia reside en la propia categorización del trastorno. La desnutrición severa se presenta en el modelo biomédico bajo dos posibles formas, el *marasmo* y el *kwashiorkor*, cada una con una serie de síntomas y signos clínicos característicos¹⁰, que permiten definir el diagnóstico. El *kwashiorkor* es una forma de desnutrición producto de un consumo inadecuado de proteínas a la vez que hay una ingesta de energía (calorías totales) normal. Los primeros síntomas de cualquier tipo de desnutrición son muy generales e incluyen fatiga, irritabilidad y letargo. A medi-

⁹ Un precedente en la visión de los antropólogos de orientación fenomenológica, desde Whorf, Halowell hasta Geertz por ejemplo, que aducen que la experiencia es totalmente cultural, construyendo y orientándose en el mundo a través del lenguaje y de las formas simbólicas.

¹⁰ Véase la fig. 1.

da que continúa la privación de proteínas, se observa un retraso en el crecimiento, pérdida de la masa muscular, inflamación generalizada (edema) y disminución de la inmunidad. Es común que se presente un vientre grande y protuberante, condiciones cutáneas como la dermatitis, los cambios de pigmentación, el debilitamiento del cabello y el vitíligo. El *shock* y el coma preceden a la muerte. El *marasmo* se produce cuando además de la falta de proteínas hay una falta de energía en la ingesta. Se aprecia un 60% menos en el peso de lo que correspondería normalmente a la altura del niño. Hay pérdida de grasas subcutánea; en el rostro la piel se vuelve flácida y aparecen grandes arrugas. Los ojos aparecen hundidos. El niño toma un aspecto de anciano, de haber envejecido rápidamente. También aparecen diarreas y vómitos, a veces aparecen edemas, aunque no es tan frecuente como en el caso anterior. Existe también una versión mixta que muestra síntomas de las dos formas de presentación.

Esos signos clínicos determinan categorías patológicas diferentes y un universo preventivo y terapéutico distinto entre los ch'orti'¹¹. He distinguido dos grupos en el análisis de la ideología ch'orti' en torno a la desnutrición, una de ellas, la del cuidado profesional, en el que se incluyen los guardianes de salud, promotores y comadronas, y la segunda, la del cuidado lego o profano, en el que se incluye al resto de la población, aún siendo consciente de la problemática que representa tal segregación. La ya de por sí azarosa diferenciación en modelos más polarizados y con sistemas claramente definidos como hegemónico y subalternos se complica porque las categorías señaladas pertenecen formalmente al sistema biomédico, pero las peculiaridades de las mismas —el hecho esencial

¹¹ Se han realizado entrevistas en las que se presentaba la lámina usada en las capacitaciones (figura 1), que a pesar de mantener cierta distancia con las fotografías, permitían una clara identificación de los signos y poder preguntar qué les ocurría a las figuras, las causas o las consecuencias. Una señora llegó incluso a alarmarse por el paradero de los niños, preguntando angustiada si ya los habían ingresado en el hospital, pues estaban muy graves (Aunque no lo desarrollo aquí con la profundidad necesaria, el hecho de preguntar por una enfermedad y un enfermo distante de la experiencia personal sí parece ser un aspecto importante en la elaboración de estrategias narrativas particulares).

que sean individuos de la comunidad que han recibido algún tipo de formación, «se capacitaron»— hace pertinente incluirlas entro de la visión indígena. El hecho de capacitar en salud, bajo las directrices del modelo biomédico a indígenas y el caso de las comadronas, integrantes anteriormente del modelo popular da pie a unas concepciones muy distantes de la ortodoxia alopática¹². Es por eso por lo que se ha decidido incluirlos dentro del imaginario ch'orti', además de subrayar la capacidad estructurante de estas agencias.

Los dos grupos identifican mayoritariamente (fig. 2) la imagen del *marasmo* como desnutrición, *ese niño está bien desnutridito...* Sin embargo, el concepto desnutrición no remite al mismo universo semántico que el modelo biomédico, ni siquiera en el grupo profesional (comadronas y guardianes de salud); es decir, parece que se ha asumido de forma más o menos clara la clasificación «de superficie», la tipificación de unos signos, síntomas e imagen determinados como desnutrición, el reconocimiento y denominación del trastorno, pero mantiene todo el universo simbólico asociado a la categorización popular. Así se referían diferentes discursos a esta imagen: «Desnutrido, es porque está enfermo, le cayó enfermedad... se ve que está delgadito... en el pelo ralo»; «Desnutrido, ajá... este come pero no le engorda, tiene una enfermedad»; «Desnutrido, la comida no le toma sabor... es que no es tan fácil mantener a un niño... algunas les dan cosas que no le toman sabor»; «Éste está desnutrido, así nos dijeron los doctores... se le ve en las costillas».

Casi siempre se funden en los discursos «enfermo» y «desnutrido», sin que exista un consenso total que determine si la desnutrición es un síntoma de la presencia de una enfermedad o se trata de

¹² A pesar de no ser el elemento central de este análisis, también puede servir para elaborar algunas conclusiones acerca de los procesos de capacitación y el alcance real de la *colonización* biomédica. En cierta ocasión asistí a una de estas capacitaciones; consistía en visualizar un vídeo sobre la forma correcta de la lactancia materna, a fin de que las comadronas enseñasen a las madres lo que el vídeo decía. A pesar de que no tenía más de cinco minutos de duración, duró cerca de una hora, ya que a cada rato había que parar para explicar muchas de las palabras que se decían en el vídeo. Al final me pareció que se quedaron con los nombres, como *areola mamaria* más que con el contenido del vídeo.

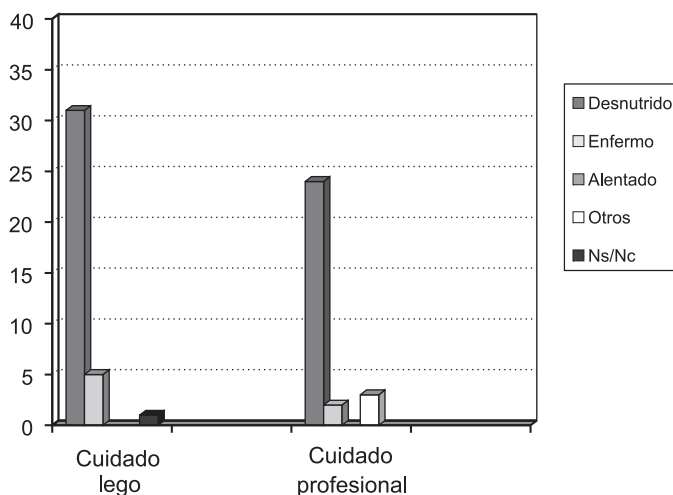
un proceso patológico con entidad propia, aunque parece que tiene mayor peso la posición que interpreta la desnutrición infantil como la manifestación externa de diversas realidades, como la consecuencia de diferentes escenarios, entre los que, como veremos, los balances alimenticios tiene un peso más bien escaso. En ocasiones, la desnutrición aparece como el signo que alerta de una enfermedad, aunque el abanico de causas desencadenantes es mucho más exuberante.

El esquema de equiparación o asunción del patrón biomédico parece reducirse a la identificación de delgadito, sequito, con desnutrición, pero no va más allá que un simple cambio nominal. Sin embargo, como veremos más adelante al retomar la etiología del trastorno, el universo simbólico de esa categoría es muy diferente y mucho más fértil que el construido por la medicina alopática; al preguntar sobre qué le ocurría a la imagen con signos de *marasmo*, existía un alto consenso para definirlo como enfermo, *disnutrido*, que en numerosas ocasiones era acompañado de «es por falta de alimentación». Pero el proceso de construcción de la enfermedad se mantiene más cercano al modelo de s/e/a (salud, enfermedad, atención) popular. Puede afirmarse que el desnutrido biomédico y el *disnutrido* ch'orti' remiten a espacios de significación diferentes.

Más escasos, aunque también presentes, son las identificaciones con otro tipo de trastornos, a veces sin una definición expresa: «Está enfermo, la mamá no se vacunó... es... no sé cómo se llama eso que le cae»; «Ése está mejor, estaba hinchadito y ya mejoró... sí»; «Está enfermo, parásitos tiene... está hinchado, la barriga, que tiene lombrices»; «Ése está enfermo, ... saber».

Pero incluso, puede llegar a no identificarse como una situación patológica, *ese está alentadito* o como una fase de restablecimiento y mejora de una situación patológica anterior.

Los signos identificados como manifestaciones de la desnutrición entre los ch'orti's se reducen a lo sequito, a lo delgadito que se encuentra el niño y en algunas ocasiones la visualización de *las costillitas*. El resto de síntomas propuestos por el modelo biomédico (apatía, irritabilidad, cara de viejito, extremidades flácidas...) no son relevantes para esta categorización.

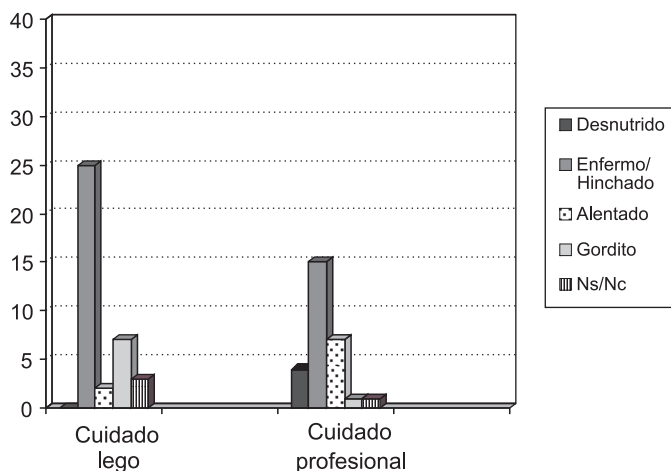
FIGURA 2. *Categorías cb'orti' en torno a la imagen del marasmo*

(n = 37 cuidado lego; n = 28 cuidado profesional)

Mucho más distantes son las posiciones de los dos sistemas a la hora de conceptualizar los signos del *kwashiorkor*, además de existir ciertas diferencias entre los dos grupos de análisis propuestos; así, entre los discursos del cuidado lego, nadie identificó esos signos con la tipología de desnutrición, aunque sólo cuatro de los 28 discursos del cuidado profesional identificaron la desnutrición, a pesar de haber recibido diversas capacitaciones y ejercer una tarea asistencial en la comunidad.

Lo común es identificar esa imagen con una situación patológica, *el niño se hinchó*, que puede ser una patología o el síntoma de la presencia de *parásitos*, *parásitos tiene*, *lombrices*. En otras ocasiones no se llega a afirmar la etiología del trastorno: «Tiene hinchazón, enfermó... le subió el hinchazón... puede ser que por sentarse en el suelo, se toman resfrío, se hinchan... si uno no lo cuida se van enfermado más»; «Ése está hinchado, también se enfermó, de repente es por la falta de higiene».

En alguna ocasión, es reconocido como una situación de normalidad, *está alentadito la criatura*, aunque no es lo más normal. He-

FIGURA 3. *Categorías ch'orti' en torno a la imagen del kwashiorkor*

(n = 37 cuidado lego; n = 28 cuidado profesional)

mos distinguido la categoría de gordito, porque a pesar de que en general remite a un estado deseado, de forma análoga a la categoría alentado, la obesidad tiene entre los ch'orti's una visión ambigua: provocan hilaridad y un sentimiento de lástima, pues se entiende que ellos no pueden caminar ni trabajar como «gente». Son en ese sentido, menos hombre (López García, 2003: 335). Entre los niños, parece primar la idea de que el exceso se identifique con un estado positivo, frente a la carencia y la desnutrición.

El exceso en los niños es sinónimo de salud (aunque es cierto que no muestra el mismo ideario simbólico que en otros lugares¹³). Pero existe también cierta ambigüedad, pues el exceso configura estados patológicos (hinchado, lombrices...) además de estados óptimos de salud. Como en otras tantas cosas, entre los ch'orti's, el anhelo es el equilibrio.

¹³ Lo cual tiene una mayor presencia en sociedades como la española, en las que, a pesar de las cruzadas contra la obesidad, se mantiene fuerte la creencia que iguala un niño sano con un niño «bien gordito», como puede apreciarse todavía en la ansiedad y preocupación que genera en las madres los controles de peso y talla.

Esa misma ambivalencia opera a la hora de definir cuál de las dos imágenes (*marasmo* o *kwashiorkor*) es la que presenta un estado de salud más delicado. En la mayor parte de los casos, tanto en el cuidado lego como en el profesional, el *marasmo* responde a la situación más urgente. En otras ocasiones, las dos imágenes son vistas como el resultado de un proceso de mejoría de la imagen contraria: «El que está peor es éste (k), si está hinchadito, al otro ya le están dando remedio, ya se está componiendo, ya está agarrando color; ese (m) nada más que está bien sequito, y ya está grande» (Comadrona); «Ése también se enfermó (k), pero ya está mejor, sí, también estaba sequito».

Pero por ahora, nos quedaremos con la idea de que los signos del *kwashiorkor* no son conceptualizados de la misma forma por el sistema ch'orti', sino que socializa esos signos en otros padecimientos; en este sentido, la concepción de la imagen de desnutrición indígena deja de lado la categoría biomédica del *kwashiorkor* y en cierta medida, se muestra más reducida, cosa que sucede tanto en el cuidado profano como en el cuidado profesional, a pesar de formar parte este último del esquema de atención del sistema biomédico.

Evidentemente, esto no sólo implica un diferente modelo de actuación en cada sistema, cosa que sucede también en el caso del *marasmo*, sino que implica un modelo diferente de relación entre los dos sistemas de s/e/a/¹⁴.

CAUSAS

Antes nos hemos referido a un universo de significación diferente entre el desnutrido biomédico y el *disnutrido* ch'orti'. Esto queda perfectamente claro en el proceso de construcción del padecimiento, muy diferente en cada uno de los sistemas y se expresa de forma

¹⁴ Por ejemplo, si la categoría «disnutrido» en el imaginario ch'orti' remite a un contexto terapéutico en el que la consulta al médico se produce en un determinado momento, esto no engloba a los desnutridos con signos de *kwashiorkor*. Es decir, no sólo determina terapéuticas diferentes dentro del propio modelo de atención, sino también diferentes modelos de relaciones entre sistemas.

tajante en la etiología de cada término, que remite a un universo simbólico y, como no, conductual muy diferente. Como hemos visto, el reconocimiento de la categoría desnutrido es diferente en cada uno de los dos sistemas de s/e/a/. Ahora vamos a ir un poco más allá, a través de la ideología en torno a las causas de la desnutrición nos acercaremos al universo de significación ch'orti' de la desnutrición.

El modelo biomédico entiende la desnutrición como una déficit en el aporte de nutrientes en la dieta para un momento y situación determinada, que puede ser medido y cuantificado. A pesar de no ser la única situación posible, presupone, al igual que las propuestas intervencionistas, de forma primordial la idea de que todo se centra y reduce a la carencia de alimentos¹⁵. La no disponibilidad de los mismos es la responsable de la desnutrición; si los niños no tienen qué comer, acaban desnutridos. Evidentemente, las soluciones y los programas de intervención deben ir encaminados a proporcionar alimentos y evitar que estos escaseen.

Para los ch'orti's, la desnutrición y su construcción como padecimiento es un proceso mucho más complejo, donde intervienen múltiples factores, entre los cuales se encuentra la falta de alimentos, pero no es, sin duda, el más importante. Cuando reconocían en la figura del *marasmo* a un niño desnutrido no se referían, al menos no la mayoría, al menos no sólo, a un trastorno producido por la falta de alimentos. Cuando comentaban con esa frase de *es por falta de alimentación* las causas de la desnutrición rara vez lo equiparaban a falta de alimentos. Como decíamos, la construcción de la desnutrición es un proceso mucho más complejo que eso. Como señala Paula García, de Pashapa, al preguntarle por la causa de que los niños se desnutran:

Tal vez, por una parte, por falta de higiene, otra parte es que tal vez la mamá no los cuida, no los cuida y hay unos que son de pocos recursos

¹⁵ También toma en consideración situaciones especiales que alteran el balance de la ingesta, como diarreas o diversas alteraciones que dificultan o impiden la lactancia materna; sin embargo, son tratadas como causas marginales y subordinadas a la idea de la carencia de alimentos, verdadera responsable de las epidemias de desnutrición.

también, o que quisieran, no pueden; por ejemplo allí en la aldea hay muchos niños así que... cuesta, y hay unos que los papás son muy borrachos, ya los hijos no... solo porque se quedan los hijos y eso es todo, ahí que venga la mamá, echando manotazos a la pobre mamá y ellos pero son unos también hay unos que son responsables con sus niños porque les ven enfermos, ven que hacen.

Hay unos que sí, hay unos que se desvelan por los niños y hay papás que no les importan, se está muriendo, que se esté muriendo, y hay papás que sí dan la vida por sus hijos, pero no son todos, esos que están en los vicios no se acuerdan.

Lo que primero llama la atención es la excesiva responsabilidad que se atribuye a la madre en la desnutrición infantil. La mayoría, tanto el cuidado profano como el profesional, entiende que la causa es la *falta de cuidado* de las mamás. La desnutrición es sinónimo de desidia de la madre, al dejar a su hijo en el suelo, al no darle de mamar a la hora... en definitiva, fruto de no hacer aquello que se supone debe hacer una madre. Volveremos sobre este punto más adelante, pero sin duda, debe quedar claro que es esa falta de cuidado el principal responsable de la desnutrición de los niños. Los discursos a este respecto son abundantes:

Es por falta de atención... la mamá no le atendió bien... de repente no fue al control.

Pasó algo, un accidente, golpes, sí, golpes tiene el niño, por *malcuidado* de su *magre*, no lo puso atención a cuidar a su bebé.

Ah, porque no les hacen caso de sus nanas, de sus tatas tampoco... el niño desnutrido es porque la nana no lo, no lo asiste, tal vez ella está torteando y el niño llorando, quiere comer y no le da; ya cuando le va a dar ya le pasó el hambre y ya le duele el hambre... como todavía no puede decir dame tortillas nana, se queda desnutrido [Comadrona].

Pero son por las mamás... son por las mamás, yo siento que sí, porque hay mamás que solo ellos se llenan mire y dejan al niño, siento que sí... porque yo no he criado a ningún niño *disnutrido* [Comadrona].

Una falta de cuidado que se acentúa en las mamás primerizas y las más jóvenes, que unen a su corta edad el no disponer de los conocimientos ni la experiencia para criar a los hijos. Es por eso por lo que se hace necesaria la participación de las abuelas, que han de guiar a las madres en la forma de cuidar y atender al recién nacido.

Solo las mamás mayor, la mamá joven no, mamá joven no, yo tengo una mi hija que tuvo el primer hijo y así se pone que el niño mucho llore, que llore y que lo rumba y yo le quito !no!, hay que contemplar al niño, en la casa hay que contemplar al niño, viendo que es lo que hay hija, el niño se pone tranquilo, ya viste en la casa no llora porque hay porque uno contemplando al niño, necesita amor, pero es primer que tiene, es todas mamá joven así, pero quien no *baiga* quien le ayuda, se le muere uno los hijos, yo los míos, mis suegros tuvo compañía... se mueren sin... mi suegra estuvo [María Ana, Peña Blanca].

Otro punto a veces destacado en los discursos hace responsable de la desnutrición a una situación estructural que podemos definir como *violencia intrafamiliar*. La situación de género desigualitaria y la violencia endémica expresada en múltiples formas son un punto a valorar en la situación de desnutrición infantil, ya que abarca una red de situaciones emocionales y de prácticas y representaciones sobre el estatus y por ende de la distribución de los bienes, principalmente de la comida y del destino de los gastos económicos (medicinas o el hospital por ejemplo). Aunque es cierto que se aprecia una gran diferencia entre el cuidado profano y el cuidado profesional, de forma que las capacitaciones han penetrado con mayor fortuna en esta problemática. Se estiman ciertos síntomas de cambio, aunque en un primer momento solo se muestre a nivel discursivo y de forma incipiente. Como hemos apuntado, esta otra causa también se aleja de la falta de alimentos, sino que se refiere a la distribución de los mismos.

La frase *es por falta de alimentación* que antes señalamos empieza a despertar imaginarios colectivos diversos. Como ya he señalado anteriormente, la familia va comiendo escalonadamente: se empieza ofreciendo la comida al marido (noxib'), luego a los hijos, después a las hijas y por último come la esposa o hijas mayores que también sirven la comida (López García y Metz, 2002: 49). Lo cierto es a la

hora de comer, la parte más valorada y el primer orden es para el marido, el cabeza de familia, a pesar de que los niños estén delgaditos¹⁶. Aunque también es una situación fuertemente perseguida por las capacitaciones de diferentes asociaciones presentes en la zona y que apunta signos de cambio. De alguna manera, la responsabilidad recae en la mujer, culpable de repartir de esa manera los alimentos o culpable por no hacer nada para cambiarlo. Así se expresaba Ana María al preguntarle por qué los hombres no se desnutrían:

¡Porque ellos comen!, eso es lo que les digo yo, lo que hacemos nosotros, ¡servirle el hombre primero!, eso es lo que hacemos nosotros, las mujeres, porque estamos en la *discriminación*... sacamos la comida y les ponemos comer bien y los niños miran... y yo lo que hago es mis niños primero, mis niñitos primero les doy, y después si queda alcance comamos nosotros, nos sentamos a comer, pero ellos ya están llenos, ellos jugando, eso es lo que... pero hay bastantes niños que necesitan para allá hay... que lo necesitan, alguna ayuda de que vengan.

Los niños van primero, los hijos... hay mamás que dicen que primero van a los papás, yo he tenido mucho *contajes*, si no me lo cree, he tenido muchos *contajes*, que si hay mamás que ellos se protegen al comer y dejarlos los niños sin comer... y no. Como les digo yo, la mujer para criar, primero es a mantener a sus hijos, después si sobró, puedo comer... y si no... pero en comiendo los niños [Doña Dominga, comadrona].

Otra de las consecuencias de esta situación de violencia hace referencia a la incidencia de casos graves de desnutrición. En el itinerario terapéutico local existen varias alternativas y cuando se recurre al médico generalmente es tarde y con casos en ocasiones muy avanzados. Esto se explica de forma parcial en la situación de dependencia de las mujeres con respecto a sus maridos e incluso sus

¹⁶ Aunque no *significa* que prefieran comer antes que sus hijos enfermos. La distinción que realicé antes sobre la forma de conceptualizar la enfermedad y entender el mundo es muy importante a la hora de abordar traducciones interculturales, con lo que es necesario evitar las visiones exóticas de los modelos culturales y la desnutrición. A pesar de que son factores influyentes, los análisis merecen gran atención. Y por supuesto, no caer sin fundamento en presupuestos estigmatizadores.

padres. Es necesaria su aprobación para encaminarse al pueblo, dejar al niño en el puesto de salud o gastar dinero en medicinas. Esto puede devenir en situaciones especialmente escandalosas, cuando el marido se encuentra fuera de la casa, por haber ido a ganar a las fincas y la mujer debe esperar su llegada, con lo que pueden haber pasado semanas. La ausencia del marido supone aumentar las condiciones de pobreza, entre tanto que se espera que lleve a la casa lo que ha ganado, con lo que estas situaciones no son nada esporádicas. En ocasiones, la desintegración familiar es provocada por casos de alcoholismo y maltrato. Otras veces, el dinero destinado a alimentos o medicinas acaba en las cantinas o chicherías.

Ajá... Hay hombres que sí, por eso que tienen miedo, hay hombres que sí, ese es el miedo... yo de primero me pegaba, ahora ya no, ahora ya no... y aunque me regaña la gente, porque la gente regaña, que el hombre, que no sé qué... pero ahora ya no me pega porque yo le digo, ajá, aquí mi derecho también... si me vas a pegar que *seiga* por algo, *decime* la razón, no me dice nada, ya no me pega... pero hay hombres que pegan cuando están bolos, y cuando se les viene el vicio... siempre que no se acuerdan que le pegaron a la mujer, pero siempre la necesidad, el hambre ahí está, lo que decimos nosotros, pero los hombres dicen que no, que ellos tienen, tal vez ellos tienen porque andan ahí andando, pero en la casa no hay... bien hay, para ellos tal vez que no hay, porque como ellos se van a ganar por ahí, ganan su pisto comiendo y bebiendo y se olvidan de la mujer, no traen pues, hay hombres que se van, dilatan un mes, hay veces que no ganan, no hay ni trabajo dicen, se embolan por ahí, pierden su dinero... vaya bien hay hambre.

En la mayoría de ocasiones, la llegada de un nuevo embarazo implica una situación de emergencia para el niño que está mamando, sobre todo si se produce cuando éste aún tiene pocos meses de vida; el no poder acceder aún a la cotidianidad de la dieta —frijoles y tortilla— hace de esto un momento muy delicado.

Ese está enfermo, digamos, este niño está bien desnutrido, por falta de atendimento de papá y mamá, si porque la mamá estuvo muy, muy... si porque la mamá hay veces que a los seis meses que tiene... y ya el otro ya está *guardao* ya en el vientre siempre porque hay mamás que muy luego tiene el niño al año está el otro, ¿por qué?, porque a los seis meses el otro

ya está en barriga. Entonces por eso al nacer este niño, siempre el niño que está ya nacido, ya vuelve a quedarse sin amamantar, ya no mama pecho, solo le dan seis meses de leche y después ya le quitan el pecho, entonces ya no le dan, le dan comida, tortilla, tal vez con frijol y tal vez el niño todavía el estómago no... no, no, todavía no muele, no tiene *dientadura*, digamos el, el corazón, porque tiene una maquinita donde trabaja, y todavía ese no, no mastica bien entonces el niño mejor se enferma. Todavía los pulmones no tienen venas fuertes para mandar esa sangre en los pulmones [Comadrona].

En otros momentos se habla de la incompetencia de la sangre de la mamá para darle de mamar al niño, debido a que tiene una leche que no es competente, es rala e incluso a veces no es capaz de dar de mamar, porque se tiene los pechos pequeños¹⁷. El modelo biomédico también asume la importancia de este fenómeno, e intenta poner remedio con campañas a favor de la planificación familiar y el espaciamiento de los embarazos, con resultados desiguales por grupos de edad y localización. Sin embargo, el aspecto meramente fisiológico es superado con un universo simbólico alrededor de esta circunstancia. Tal vez el enfrentamiento simbólico entre hermanos no está presente en la zona de forma ritualizada como en otros lugares¹⁸, pero existe un conjunto de prácticas y representaciones entre los *ch'orti's* para el destete de los niños cuando otro niño está ya *en vientre*. López García presenta un esquema de enfrentamiento simbólico entre los hermanos motivado por esta circunstancia, y las especiales características del hijo pequeño, del *cumix*, o el «cume». Él advierte que este conflicto en la infancia expresa simbólicamente «uno más real entre esos mismos protagonistas, la disputa por la herencia» y que significativamente se resuelve al saciar el *hambre* con la parte que le toca (2003: 331). El hambre fisiológica se sacia con comida verdadera. El hambre infantil simbólica no se sacia hasta la madurez, con el reparto de la herencia.

¹⁷ Aspecto que también ha tenido una fuerte presencia en la península, donde los pechos grandes se asociaban a la belleza, la salud y la fertilidad. «Detrás de los buenos pechos vienen los buenos niños», solía decirse.

¹⁸ Véanse los trabajos de Paul (1956); Rogoff (1977); Bunzel (1981) o el análisis general de Colby para Mesoamérica.

Sin embargo, la llegada de un nuevo embarazo también puede producir cambios en las cualidades de la leche materna y que hace necesario ese destete. Continuar la lactancia en esas condiciones también es responsable de la desnutrición infantil. Así explicaba doña Rosalina en Tunucó Abajo la necesidad de evitar la leche al quedarse embarazada:

Ah no, ya no hay que dar, es que, les cae a mal los niños, es que la leche está muy, muy,... llega al corazón del niño y eso lo está viendo en ese papel, esos niños de esa leche va jalando, que por eso quedan como esos, bien *desnitrídos* y les cae un mal aquí en el corazón, pero eso es el pecho, se llegan a enfermar aquí en el corazón, y por eso quedan *solko*. Le dicen; verdad que así le dicen, *wasolcos*, eso es, se les cae el pelo, eso niños son los que llegan a terminar igual que ese, por eso que la mamá tiene que tener mucho cuidado. Ah, porque está muy mal, que está con la sangre hervida, aja, está muy caliente, tiene que quitarle, la que todavía no tiene embarazo está bien, pero les cae mal cuando se embaraza, hay que quitar, porque el niño queda muy enfermo, ahí es, es como llegan a quedar como ese niño, bien... delgadito está, por eso la mamá tiene que tener mucho cuidado.

Hemos visto algunas de las causas de la desnutrición infantil, que abarcan el periodo de lactancia del niño y cuando ya ha superado esa etapa. Pero también el periodo de embarazo y ciertas acciones que se realizan pueden ser origen de niños desnutridos. Así se refería una comadrona al mostrarle la imagen del *marasmo*:

Ése viene como que algo impedido, está tullido... y una parte como dice el decir que una criatura se tulle en vientre de la mamá porque puede ser que algún espanto tiene la mamá, eso es lo que tiene... habemos mucho con eso en decir que si uno le atina un buen espanto, como es fue de espanto junto al fuego, espanto la claridad de San Antonio, así quedan los chiquitos, porque yo también..., yo ya les dicen varios que las criatura vienen impedidos, porque *impedimiento* no, porque más que el *agarramiento* que lo agarra *onde* uno está cocineando, es que como dice el decir, nadie... en San Antonio servicial, los da de comer y los hace las cosas, los da pero no sabemos cómo *jugan* allí por una mujer interesa... ese está también como... vaya como le digo yo que tal vez una enfermedad le tuvo esa criatura, que siempre allí le cayó... también una parte puede ser que es caído junto al fuego, porque ya desde lejos se quedó así quizás.

Los signos de desnutrición del *marasmo* son categorizados como *tulliditos*, *sequitos*, y con un origen durante el embarazo. El momento de la concepción también dará niños *sequitos*, *tulliditos*, si esta se produce al *recibir* al marido bolo:

Impedito... enfermito, porque... este que nació así, desde que nació así... por eso muchos están así *onde* estamos, en Yagualá ... hay un muchachito primerito, mi sobrino, así como ese, ya tiene ocho años.... ¿Usted no sabe por qué será? Porque dicen que bolo, bolo el hombre se... se, *sostientan* las mujeres bolos, por eso todos *chemblejos* salen, así dicen, así nos predicán ustedes, onde nosotros vamos nos dicen, por eso una señora, que lo tienta bolo, sale todo impedido y un hombre competente, no es bolo, salen los hijos alentaditos, ajá [Comadrona].

También la alimentación de la mamá durante el embarazo puede acabar en desnutrición de la criatura. Es un hecho comúnmente compartido, el hijo se alimenta a través de la madre y que ésta tiene que comer más para poder atender bien a la criatura. Además, el régimen alimenticio responde también a un orden simbólico.

Sí, es que la mujer embarazada tiene que ser comilona, comilona a lo que se le venga, tiene que mantener al bebé, mantiene al del estómago y mantiene al que tiene en brazos. Si tiene hambre, el niño desnutre, cuando nacen *asinita* mire, por qué, porque la mamá no lo protege, uno de madre tiene que saber que es lo que pide. Si no tiene para comer, por eso tiene al esposo, por eso está responsable el esposo, porque el esposo tiene que saber en que se encuentra la mujer, está en un embarazo.

Sí, ellos comen, los niños comen porque uno que no tenga nada no se le viene nada de antojo, cuando uno está embarazada, ¡ay Dios!, un medio olorcito que quisiera comerse, y eso lo manda traer uno para que coman... los niños comen, y si no le dan el antojo son negativos con sus estómagos, los niños *asinita* nacen, que son unos gatillos, unos muñequitos, que yo para mí no exijo, uno de embarazada tiene que comer y comer hasta que se llene, pide de todo uno está manteniendo aquel bebé, yo como bien, como bien es el bebé, los niños dentro del estómago son bien, bien curiosos.

Los antojos son considerados como parte del gusto de la criatura. No atender ese apetito, no saciar el hambre del niño que está *en*

vientre es la explicación de que los niños nazcan con algún tipo de malformación; y de alguna manera esto se relaciona con la representación de la desnutrición. El no saciar ese deseo puede acarrear que los niños nazcan delgados, desnutridos o *tullidos*¹⁹.

Como antes he señalado, la mayor parte de discursos centra la responsabilidad de la desnutrición de los niños en la falta de cuidados de la mamá. Es la primera y más repetida respuesta al preguntar por las causas de que los niños acaben como la imagen del *marasmo*. El no darle de comer a la hora, despistarse en otros quehaceres y dejar al niño mucho tiempo en el suelo, no evitar que coma tierra, darle alimentos que no le toman sabor o tenerlo sucio entra dentro de la falta de cuidado. Sin embargo, la mayor parte de las causas tienen a la madre como responsable última, pues no adecua sus comportamientos al esquema idóneo. En cierta manera, la desnutrición infantil sobrepasa el orden individual para instalarse como mal social; la desnutrición infantil aparece como el reflejo y manifestación de *malas madres*. Se trata del mismo esquema que opera en la preparación de las tortillas. Es responsabilidad de la mujer que estén preparadas de forma adecuada, con la suficiente emotividad que sólo ofrece el dedicarle mucho tiempo y no desviar el tiempo en otros quehaceres, como cotillear con alguna vecina cercana. Aunque merece un análisis particular donde se pusieran de relieve las relaciones de género y las estructuras de dominación y subalternidad, lo cierto es que con la desnutrición infantil sucede algo similar: la forma de evitar el padecimiento es responsabilidad de la madre, que debe ofrecer el tiempo necesario; de alguna manera, el no conseguirlo implica que no hizo todo lo que debía. La analogía es válida: de la misma manera que no preparar las tortillas con la emotividad necesaria no depende de tener alimentos, sino de la dedicación de la mujer, la presencia de niños desnutridos tiene menos relación con la idea de disponer alimentos que con la responsabilidad de la madre.

¹⁹ Algo similar a lo que ocurría en España, donde se consentía todo tipo de anejos con la excusa de que si no se hacía se abortaría o en el mejor de los casos la criatura nacería raquítica o contrahecha o con la marca del objeto deseado (López García, 2002: 44).

Llama la atención también que este es un discurso principalmente de mujeres, aunque en general es compartido por hombres. Así, las mujeres deben seguir las recomendaciones de las madres o las suegras, evitar tener relaciones sexuales con los maridos bolos, mantener unas prescripciones dietéticas durante el embarazo y prestar atención a los antojos y no dar de mamar una leche contaminada cuando se queda embarazada de nuevo, a lo que hay que sumar los nuevos patrones de conducta, procedente de las tantas capacitaciones que reciben y que hablan de igualdad de género, de no *dejarse* pegar y mantener un nuevo modelo de reparto de la comida, la asunción de nuevas responsabilidades en la toma de decisiones e incluso disminuir el número de embarazos a través del programa de planificación familiar²⁰. La desnutrición infantil se muestra así no sólo como un trastorno individual, sino también como un padecimiento social, en el que se refleja además los procesos de cambio en los que se desenvuelven los *ch'orti's* en la actualidad.

Y la carencia de alimentos..., ¿dónde queda en la perspectiva indígena en relación con la etiología de la desnutrición? Ya hemos señalado que la falta de alimentación que comentan muchas veces no remite a una situación de inexistencia o carencia de alimentos. Evidentemente, esa situación también existe y en la época de las tortillas con sal es bastante frecuente. Sin embargo, no remite al espacio de la desnutrición, sino al del hambre, espacios simbólicos que aunque relacionados, ocupan perfiles distintos en el imaginario *ch'orti'*. Es decir, podemos pensar que el proceso de endoculturación del esquema biomédico sobre la desnutrición se ha detenido en la asunción de una imagen del padecimiento con un nuevo nombre, desnutridos, pero no era un padecimiento nuevo, que tenía su propia categorización, sus causas y su universo terapéutico; estar desnutrido era conceptualizado por estar sequito y remitía a un espacio de significación que hemos visto, muy diferente a la idea de falta de alimentos.

²⁰ Curiosamente, estas estrategias de empoderamiento se incorporan en este modelo para reproducirlo, aumentando la carga de responsabilidad y culpa de las mujeres que no lo logran: por otras causas, siguen siendo malas madres. Son este tipo de circunstancias las que debemos tener en cuenta en las estrategias desarrollistas.

En ch'orti', desnutridos se expresa como *K'oxram* o *K'oxer*, se adelgazó, delgadito, sequito²¹. Lo que expresa la categorización general de desnutrición con el *marasmo*, pues lo que se produce es un cambio nominal y no el imaginario colectivo al que remite; si *desnutrición* explica la carencia de alimentos, la visión indígena del término *K'oxer* se refiere a la manifestación de las causas que hemos señalado. La falta de alimentos —y los tipos o la cantidad de la carencia y el entramado simbólico al que remiten— es un problema diferente, también complejo, pero que remite a la idea de hambre. Evidentemente, la falta de alimentos puede producir la muerte, pero en la mayoría de discursos, tanto profanos como profesionales, expresa una situación diferente a la desnutrición. Las causas del hambre, su periodicidad, su existencia real, sus soluciones remiten a un desigual espacio de significación. Es por eso por lo que lo primero que llama la atención al preguntar por las causas de la desnutrición sea la ausencia de la carencia de alimentos en las explicaciones mayoritarias, y algo similar sucede cuando se aborda el proceso terapéutico, a pesar de que el proceso de colonización biomédica comienza a adentrarse en estos postulados. La construcción del padecimiento se aleja así de forma evidente del modelo científico. Así se expresaba don Hipólito al preguntarle por el término ch'orti' para la desnutrición:

Sí, ah sí eso es general para humanos y animales... porque por ejemplo, miramos unos niños así desnutridos... bueno nosotros no sabíamos que... si es desnutrición no, sólo lo sabemos que está delgado y para nosotros si está enfermo, el niño está enfermo, pero nunca, eh, para nosotros nunca en la aldea por falta de estudios no entendíamos si era desnutrición, tal vez los niños delgados lo que hacíamos allí es darles medicinas, buscarles medicina de monte o de farmacia para hacer mismamente que coma, que le llame el apetito para comer, pero que siempre existían niños delgados, pero y ya después con el asunto de los enfermeros... ya, ya encontramos la palabra desnutrición, verdad, es como deshidratación, fue palabra nueva para nosotros los ch'orti's a través de estudios, pero la verdad ya esto se

²¹ Esa sustitución nominal explica las dificultades para categorizar la imagen del *kwashiorkor* como desnutrido, pues no remite al espacio tradicional del padecimiento.

miraba antes de saber esta palabra desnutrición o deshidratación, entonces el nombre que teníamos allí es ese.

HAMBRE Y DESNUTRICIÓN. UN NUEVO DESENCUENTRO

Como hemos señalado, no existe una relación directamente proporcional entre hambre y desnutrición, sino que se trata de espacios ideacionales distintos. Evidentemente, existen puntos de encuentro, pero el imaginario ch'orti' no concibe que la desnutrición sea consecuencia de una falta de alimentos en una situación que desde los discursos globales se postula como «hambruna». En primer lugar, porque los periodos de hambruna son escasos y en la mayor parte de ocasiones remiten a un pasado casi mítico, el del «mero hambre». Las situaciones de escasez actuales, la cotidianidad de la época de las tortillas con sal rara vez son categorizadas como épocas de hambre. Si la desnutrición es un hecho más o menos cotidiano, el hambre es una situación que sólo ocurre muy de vez en cuando:

Ah no, ah no, antes, antes, antes, antes, antes cuando yo era más pequeño que mi patojo, era igual como ahora, porque ahorita aquí casi no hay hambre, bien hay, porque hay muchas aldeas que no, no trabajan va, pero lo que toca en todas estas aldeas de aquí, en Tunucó y Tunucó Arriba, y Arada... Arada es poco,... y como se llama, Canapará y Potrero y Piedra Parada, agorita están igual, igual como Tunucó... el mero hambre, el mero hambre, el mero hambre... a saber cuántos años tiene agora, lo menos tiene como algunos, como 120... treinta, sesenta..., como 140 años... ahí no había nada, como 140 años... ah mire, porque era castigo de Dios, no era castigo de pecador ni como dicen los evangelios, que va a ver castigo, no nadie lo sabe... ese día fue castigo grande, porque bueno aquí, solo, aquí bah, porque en las montañas hubo, allí llovía y se daba el maíz, y se fueron mucha gente a vivir allá en las montañas, Honduras, Los Arcos, Playa Grande... a los siete años entonces llovió, a los siete años llovió, pero ya se había perdido el maíz, el frijol, todo, todo se perdió, todo, todo se perdió; entonces vino un padre de Roma, ese padre de Roma vino, él trajo maíz... y lo estuvo dando a los que se quedaron, los que quedaron, los que murieron ya no los regaló, los que quedaron les regaló como para dos tareas de maíz y frijol, y les dijo, les dijo que el frijol un grano, un grano, un grano, y

el maíz también los sembraba un grano y ya esa maíz echaba hasta cinco mazorcas... un grano la cosecha cuando llovió, llovió y se dio la cosecha, entonces cuando volvió a llover... pero no había gente ya, ya no había gente [D. Benedicto, Tunucó Abajo].

El verano del año 2001 también sigue ese esquema y rara vez se habla de ese verano como una época de hambruna. La mayoría de discursos se refieren a una situación más o menos corriente todos los años, a veces agudizada por la falta de lluvias y una disminución de las cosechas, pero en la mayoría de los casos existe ese consenso a no distinguir ese verano de otros. Quiero recordar aquí la particular visión de doña Rosalina:

No, no había hambre, lo que pasan que son los que trabajan allí hacen eso, había eso los sacan en vídeo, para que miren que hay hambre tal vez no lo dan no vienen, es muy difícil; Es muy difícil... lo sacan para que vengan ayudas [Tunucó Abajo].

Evidentemente, la idea del hambre gira en torno a patrones de orden simbólico más que a balances nutritivos, lo que permite interpretar este tipo de negación del hambre. La diferente forma de construir el padecimiento sitúa los discursos en un plano claro de enfrentamiento, y el discurso local también aduce razones que explican asunciones del discurso global, en este caso, para solicitar ayudas a las agencias de cooperación. La situación endémica de malnutrición, ese hambre de lo cotidiano, de lo monótono, de lo insuficiente o de lo crónico no es percibido por la población indígena. Y a duras penas lo hace ese otro hambre puntual, cíclico. El maíz, la tortilla y en ocasiones el frijol, se vuelven el eje central en torno al que articular estos conceptos; si hay maíz, es imposible que haya hambre. Pero habiendo maíz, sí es posible que haya desnutrición. Ambos conceptos remiten a ideas diferentes, de forma que la no existencia, o mejor, el no reconocimiento del hambre no impide el reconocimiento de los niños desnutridos. Es un hambre construida fuera de balances calóricos y dentro de esquemas simbólicos. Durante mucho tiempo, la tortilla era el único alimento que podía quitar el hambre. Sin embargo, los procesos de cambio en los que se encuentra sumida la población están creando nuevas representa-

ciones en la idea de hambre. Poco a poco, hambre y desnutrición se acercan y los elementos simbólicos de la tortilla y el maíz empiezan a modificarse²². De hecho, en contraste con apenas unos años atrás, ya todos los alimentos quitan el hambre, aunque la tortilla sigue siendo el alimento por excelencia. La concepción actual admite nuevos alimentos, como los preparados en latas o la propia incaparina. El sistema de comunicación culinario local muestra de esta forma el proceso de cambio:

Todos los alimentos, porque toma un vaso de incaparina, quita el hambre²³, come un guineio, también quita el hambre, porque yo he comido sólo guineos maduros, me como tres guineios y con eso yo aguanto, llego a las nueve, pues si como un pan o dos panes, ese llega hasta las once... la que más... parece que fortaleza más... comiendo frijol tortilla y tal vez huevos. O algún caldo de res... el maíz es lo que más porque es la que da más fuerza, más fuerza la tortilla, eso es porque tiene espíritu del pan de vida que Dios lo ha dado, aja, sí... porque uno siempre ha hecho de maíz, si porque el hombre es hecho de maíz y entonces parece que el mismo espíritu de la tortilla es la fuerza del hombre tiene... y el frijol [Doña Martiliana, comadrona].

La época de las tortillas con sal es concebida como una época de pobreza y carencias, que también expresa diversas representaciones, como una notoria disminución en las visitas a otras casas. Sin embargo, el sesgo cíclico y en cierta forma habitual de esta situación evita que se refieran a ella como hambre. He aquí un recordatorio de uno de los argumentos centrales en esta distinción: El hambre sólo se sufre cuando no hay maíz. El mero hambre se sufre cuando no hay nada.

Otra de las diferencias entre hambre y desnutrición se refiere a los que la sufren. Si la desnutrición afecta de forma individual y puntual a familias cuyas madres no cuidan a sus hijos, el hambre es

²² La ayuda internacional parece ser responsable de muchos de estos cambios. Las ayudas en forma de nuevos alimentos han recreado nuevas prácticas y representaciones en torno al hambre, que poco a poco se adecua a los esquemas del modelo biomédico.

²³ Consecuencia en parte de las nuevas prácticas de intervención y cooperación, con un carácter preformativo muy marcado en algunos elementos.

una situación que afecta de forma colectiva a todo el grupo. La responsabilidad de la desnutrición es individual y la del hambre, en cierta manera, es colectiva. Aunque merecería un análisis más profundo, el discurso *emic* sobre la etiología y las causas del hambre se sitúan en planos diferentes, como son la falta de lluvias, la pérdida de rendimiento de las tierras y últimamente la desertización y la excesiva población²⁴.

Pero como decía, esta diferenciación se encuentra en proceso de cambio y las posiciones se van acercando poco a poco y la relación entre hambre y desnutrición se vuelve cada vez más cercana. Las capacitaciones y la colonización ideológica, la medicalización está dando origen a un cambio en el *habitus* ch'orti'. De hecho, no se trata de una escisión tan radical, en la medida que la desnutrición también es categorizada, al menos en parte, como un problema alimenticio. La verdadera distinción entre hambre y desnutrición se refiere a la presencia/ausencia de alimentos. En el caso del hambre, los alimentos no existen; en el caso de la desnutrición, lo que existe es una mala distribución de los mismos o una inadecuada ingesta²⁵. La propia doña Martiliana se preguntaba por esa contradicción entre las formas de entender el padecimiento, los problemas de convivencia del discurso *tradicional* con el discurso *moderno* y ella misma se respondía:

O sea, antes se criaba siempre, había más hambre, había más hambre porque se comía sólo verdura, porque yo crecí también no había comida, pero fíjese que yo me tocó comer el filete solo, sin tortilla, ajá, el puro filete lo comí yo sin el caldo, mira, no se hallaba el maíz, digamos que a veces cola venían a hacer en el pueblo, para comprar una libra de maíz en todo el día y los niños en la aldea, entonces lo que hacía la mamá cortar la guía de

²⁴ La etiología del hambre para los ch'orti's es un entramado mucho más complejo, en el que se entrecruzan factores aprendidos en las capacitaciones, como el número de hijos excesivos o la desertización e incluso factores como el cambio climático y explicaciones para la falta de lluvias y la pérdida de cosechas debidas a otros factores como la pérdida de prácticas tradicionales como los pagos a la tierra o la visita del xiximai.

²⁵ Además del resto de variables explicativas que he señalado en este texto y que construye como verdadero responsable de la desnutrición al comportamiento materno inadecuado.

ayote o cortar *chapate'* o cortar dante, hacer el caldo mire y dar a los niños, entonces los niños se mantenían con verduras... y crecían y ahora... *ahora parece que entre más hay comida, como que entre más desnutrición hay*. Ajá, yo no sé que... en que estará, es el pensamiento de los papás y las mamás, que no le ponen atención a sus hijos.

<i>Diferencias entre hambre y desnutrición en el ideario local</i>		
<i>Hambre</i>		<i>Desnutrición</i>
Escasa, puntual	Periodicidad	Cotidiana
Colectivo	Afecta	Individuo
Colectivas	Causas	Individuales
Exógena	Responsabilidad	Endógena
No existen	Alimentos	Mala distribución

Es interesante a este respecto apuntar que el principal motivo de consulta médica en torno a la desnutrición infantil es el hecho de que el niño dejó de comer, *dejó su tortillita*, más que la propia carencia doméstica de maíz. Todo ello sin olvidar el fuerte componente simbólico que recubre la idea de alimento y de ingesta adecuada. Tanto la idea de hambre como la de desnutrición se encuentran envueltas en un entramado simbólico que remite a una cosmovisión determinada.

Evidentemente, las acciones propuestas para prevenir, solucionar o disminuir cada una de estas categorías se enmarcan en contextos diferentes, algo que debe ser tenido en cuenta en la elaboración y formulación de los proyectos de intervención. Sin duda, esta distinción explica parte de los malentendidos que se producen en esas actuaciones y que asoman al adentrarnos en los contextos terapéuticos.

LA DESNUTRICIÓN Y LAS SOLUCIONES. UN ÚLTIMO DESENCUENTRO

No pretendo aquí adentrar al lector en todo el conjunto de prácticas y representaciones que giran en torno al problema del hambre y la desnutrición entre los ch'orti's y los medios para solucionarlo, sino centrarme en los problemas de entendimiento entre los dos sistemas, los malentendidos y diferencias en las formas de atender el padecimiento. Evidentemente, la forma de prevenir el padecimiento es evitar aquello que lo provoca. D. Benedicto comentaba al respecto:

Ah bien, aquí no hay, aquí lo que debe hacer usted, si usted anda haciendo eso, le voy a decir, que el niño si está desnutrido es llevarle al centro de salud, qué es lo que tiene, si no está enfermo y si está enfermo le dan medicina y por falta de alimento, allá le dan algo, *pero más que dieran, es obligar a la nana pa' que lo vaya a asistir al niño*, las tres comidas a buena hora, el desayuno, el almuerzo y la cena.

A pesar de tener en cuenta las demás variables, la máxima responsable es la conducta de la madre y es en ella la que debe caer la carga y el compromiso de evitar que eso vuelva a ocurrir. Esta posición puede llevar a nuevos desencuentros entre formas distintas de afrontar los procesos de s/e/a. El hecho de no dar como máxima prioridad en la prevención y el tratamiento a la alimentación lleva a choques entre esas formas distintas de afrontamiento.

Sin embargo, el tratamiento de estos niños engloba, entre otras prácticas, el acudir al centro de salud. No existe una posición clara sobre la eficacia de los «remedios de monte» en esta patología, ni siquiera entre el grupo de cuidadores profesionales. Las ideas de que sólo en el puesto de salud *hallan remedio* se encuentran con discursos en los que se habla de la idoneidad de tal o cual hierba. Frente a la intrincada red de categorías e itinerarios terapéuticos propuestos por la medicina alopática para la desnutrición (véase cuadro) contrasta en un primer momento con la simplicidad de la situación entendida desde la visión ch'orti': se acude al médico si «hay pisto», dependiendo del dinero que «van a quitar». Aunque

<i>Esquema de referencia para niños y niñas evaluados en la comunidad</i>	
OBSERVAR	ACTUAR
	CLASIFICAR TABLA DE NAVARRO
Señas o signos de peligros	<p>Kwashiorkor con complicaciones Marasmo con complicaciones Rojo con complicaciones Anaranjado con complicaciones Amarillo con complicaciones</p> <p>Referir al hospital</p>
El color donde queda la cabeza del niño en la Tabla de Navarro	<p>Kwashiorkor sin complicaciones Marasmo sin complicaciones Rojo sin complicaciones Amarillo sin complicaciones</p> <p>Referir al Centro de Recuperación Nutricional Tratar en la comunidad</p>
Manifestaciones clínicas de desnutrición	<p>Cinta de Sakir Blanco con complicaciones Rojo con complicaciones Blanco sin complicaciones Rojo sin complicaciones</p> <p>Hospital Prevención en comunidad Comunidad. Lactancia exclusiva y madre canguro</p>
El color de la cinta de Sakir en un recién nacido	<p>Verde Tabla de Navarro Verde con complicación</p> <p>Seguimiento en comunidad Referir al hospital</p>

esto no es del todo cierto, pues el centro de salud es gratuito²⁶ y el Bethania, centro de recuperación nutricional de referencia en Jocotán, exige una cantidad que además de variable puede ser canjeada por trabajo o pagar en varias cuotas.

Sin embargo, como decía, lo común es entender esa visita como una pérdida inevitable de dinero²⁷. La visita al médico siempre era referida en términos semejantes, no existe la idea de un intercambio, sino la de un robo. Evidentemente, en términos del discurso local, esta situación es tan real como otras y determina posiciones de reticencia a acudir al sistema biomédico, independientemente de la gravedad del caso: «¿Ah!, sí, porque allí quitan bien de pisto, quitan... pueden bien sus 100 quetzales, y si no tiene uno, ¿*onde va a hallar?*» (comadrona).

Pero lo cierto es que esa visita se realiza generalmente tarde y con casos ya avanzados. Esto no sólo se explica por ese temor a que le quiten el pisto, sino por una idea general del esquema de atención, que sitúa al modelo alopático en una posición secundaria²⁸. La carrera del enfermo general y de la desnutrición en particular sigue un esquema en el que el primer paso es siempre el nivel de autoatención (Menéndez, 1993), donde entran en juego los saberes, conocimientos y prácticas individuales, familiares o de redes informales. Acudir a las madres, vecinos o tratar con diferentes remedios naturales, son algunas de esas acciones. La falta de eficacia de este

²⁶ Pero la gratuidad conlleva que la madre debe permanecer con el niño, algo que remite a un nuevo conflicto, al tener que abandonar la casa y las obligaciones maritales que se le exigen. Esta visión no es compartida ni comprendida por la mayor parte del sector biomédico, que concibe esta posición como irracional; cuando se enfrentan estas dos posiciones el diálogo apenas existe y los indígenas entienden la relación con el médico en forma de reprimenda. A la vista de las complejas relaciones de poder y las dificultades para evitar las obligaciones de género, abandonar a un niño por no quedarse a cuidar de él en el centro de salud puede tener su propia lógica y racionalidad si nadie va a cuidar del resto de los hijos.

²⁷ Aunque esta afirmación merecería un análisis más pormenorizado en el que tuvieran cabida otras posibilidades, desde planteamientos de resistencia cultural o un tipo de discurso en busca de justificaciones.

²⁸ Aunque con dificultades de diversa índole, como el porcentaje de cobertura, limitación de medios o el contexto de un diálogo intercultural, la medicina científica empieza a abrirse paso y modificar este patrón poco a poco, obteniendo un peso cada vez mayor.

primer nivel motivará la búsqueda en otros sistemas²⁹, principalmente el Centro de Salud, aunque a veces el siguiente paso es el nivel de atención profesional del sistema de medicina popular, lo que aún retrasa más la visita. La situación *secundaria* de la biomedicina es interpretada como algo equívoco, y una fuente de conflicto y desencuentro, que podríamos englobar dentro de un conjunto asociado a la dificultad del diálogo intercultural. Dentro de ese conjunto estaría también la idea indígena de que en el centro de salud a uno le tratan mal³⁰:

En el centro de salud no les cobran nada. [¿Atienden bien?] Pues no tanto, pues un mi hermano que se cortó el niño la vez pasada aquí, mire vinieron al centro de salud, allí le hicieron menos; el niño sangró bastante allá y allí lo hicieron sangre, llorar otra vez... él se quejó allí, con... el mero del área de salud, como él es facilitador, el doctor del centro del salud, fue con él, le contó, porque no me dijo Chepes, y yo no sabía que usted estaba allí, estaba allí; yo me dolió lo que le hicieron al niño. Al niño le hicieron ya con otros será peor. Allí llega la gente humildita... más... más lo humillan, y no deberían ser así porque ellos están ganando, pues los gobiernos, debían ofrecer más a la gente, de querer más a la gente, que por eso están ganando... no son todos pues, pero la mayoría que son *fortones* así, mire.

En el centro de salud ya no, ya no, ya no oyen bien, era antes yo lo miraban, decía uno buenos días doctor, buenos días, pase adelante, qué quería, mire hágame el favor, yo estoy enfermo, déme remedio, como no, lo llevan a uno allí *aonde* lo van a examinar, ya le ponen el no se qué aparato y le hayan remedio, hoy no, usted va llegar ahí está el doctor, ahí está la enfermera, usted va a llegar, buenos días doctor, buenos días, pase adelante, qué es lo que quería, mire, yo me duele el cuerpo tengo una calentura, tengo diarrea, bah, así dice, ya no van a examinar nada, solo se va, mire lleve este, vea, y tal vez que no es remedio... así lo hacen ¿y en España no es así?

²⁹ Algo que se reproduce en otros muchos ámbitos de la vida diaria. Los ch'orti's mantienen un comportamiento proclive a experimentar en casi todo, como la comida o la religión y también en la salud, mostrándose muy interesados en la idea de probar y conocer cosas nuevas, lo que de alguna manera facilita los procesos de cambio.

³⁰ Un hecho repetitivo en casi la totalidad de América Latina y que ha merecido el interés de los investigadores de campo; algunas hipótesis apuntan a procesos de resistencia o incluso a ecos de la época colonial.

En el primer caso, la fuente de conflicto surge de la concepción ch'orti' de evitar hacer llorar al niño, que de esa forma pierde su fuerza, su sangre³¹. En el segundo, el desencuentro surge a raíz de la falta de ceremonia que envuelve la consulta médica para el concepto indígena de la misma. Estos casos y en ocasiones, la falta de consideración de médicos hacia la particular concepción del sistema de s/e/a popular, rebajándolo a la categoría de creencias o supersticiones conlleva a una situación en la que esa visita al médico llega en numerosas ocasiones, como el último y nada deseado recurso.

Sin embargo, la decisión de acudir al centro de salud implica un entramado aún mayor. No sólo está presente la idea de *perder pisto* y el trato desfavorable que pueda recibirse por parte de los médicos; existen otras circunstancias que van a mediar en esa decisión. Antes comentábamos una de ellas, la ausencia del marido, la mayoría de las veces por haber ido a las fincas³², implica un retraso en la decisión, que en ocasiones es negativa.

En otras ocasiones se menciona el fatalismo indígena sobre el devenir de los acontecimientos y el poco interés en modificar la realidad; *si se mueren es porque así lo quiso Dios*³³. A pesar de que este tipo de discurso aparece de vez en cuando en los comentarios indígenas, es un hecho problemático de analizar que además deja mucha responsabilidad entre los indígenas y obvia que la capacidad de

³¹ Concepción de la ideología indígena que es entendida en términos poco *sensibles* por el sistema biomédico. La literatura está plagada de ejemplos parecidos en los que se producen malentendidos en el diálogo intercultural. López Morales (2003: 54) señala cómo para los mapuches recibir en el hospital una cama orientada con la cabecera hacia el oeste equivalía a decirle que se muriera.

³² También se dan casos de mujeres, que a pesar de haber sido abandonadas por sus esposos, esperan a tener su opinión al respecto.

³³ Son muchas las precauciones que estimo necesarias para abordar esta cuestión. El supuesto fatalismo indígena se opone a su gran curiosidad y motivación para experimentar nuevas propuestas en todas las esferas de la vida social. La capacidad para la acción se encuentra fuertemente constreñida por diversas estructuras. Pero analizar esta cuestión como el elemento central tiene muchos riesgos y creo que no es el camino adecuado. Supone identificar como responsables a los que sufren, y ello permite que el trastorno pueda ser interpretado como un elemento misticador. Además, las críticas al *paradigma del riesgo* o los estilos de vida (Menéndez, 1998) de alguna manera pueden ser aplicadas a este respecto.

actuación ha sido prácticamente nula siempre. Sin embargo, este tipo de discursos ensombrece de alguna manera la dimensión social del problema y individualiza la responsabilidad y la culpa en aquellos que sufren, revistiendo el padecimiento de un halo mistificador, aunque volveré sobre esto más adelante.

A pesar de negarse de forma taxativa en los discursos, lo cierto es que existe una mayor valoración de los niños que de las niñas entre la ideología indígena y es esta una cuestión que también debe tenerse en cuenta a la hora de hacer balance y decidir sobre acudir al médico. Como vemos, existe una sensible diferencia en la toma de decisiones sobre el momento de acudir al médico y recibir el tratamiento adecuado. El modelo biomédico se vuelve fiel a sí mismo y recae toda la responsabilidad en aspectos biológicos, medibles y cuantificables, olvidando el aspecto subjetivo y social del padecimiento. Para unos, la situación del niño es la que determina las acciones a realizar; para otros, es lo que rodea al niño lo que media en las decisiones a tomar. Es innegable que la situación de desnutrición es importante, pero el conjunto de acciones y decisiones para recuperar su salud se entrecruzan con componentes simbólicos y culturales, que engloban incluso la evaluación del niño. Esa disparidad de criterios no es asumida por el modelo biomédico, cuya práctica diaria se encuentra alejada de intervenciones de salud incluyentes³⁴ y reclaman a los indígenas una asunción del modelo alopático, lo que lleva a una mayor desconfianza en el mismo y a entrar en un círculo cerrado.

Esto nos permite realizar aquí un breve repaso a los marcos teóricos sobre los «puntos de elección» a la hora de abordar el proceso terapéutico. Los estudios cognitivos se han centrado en la representación de la enfermedad y muchos análisis se han preocupado por el medio en que «la cultura modela el proceso de búsqueda de la salud» y los fines pretendidos por el tratamiento. (Chrisman, 1977; Kleinman, 1980). Sin duda la parte cultural y los

³⁴ Por desgracia, propuestas como «Hacia un primer nivel de atención en salud incluyente», de la Instancia Nacional de Salud, se quedan en la mayoría de ocasiones en el ámbito del discurso y la atención intercultural continúa siendo una asignatura pendiente.

modelos cognitivos en la construcción de la desnutrición entre los ch'orti's tiene parte de responsabilidad en la búsqueda de soluciones sanitarias y la construcción de esquemas concretos. Dentro de esta cuestión podríamos señalar la particular forma de conceptualizar los síntomas y las causas de la desnutrición y aquellos factores culturales que median en la relación con el sistema alopático. Las relaciones entre modelos culturales y la acción social no pueden, como he intentado mostrar en el texto, prescindir de las significaciones que operan detrás de las representaciones, del entramado simbólico y esto debería ser un hecho inexcusable en la interacción entre modelos diferentes.

Sin embargo, a pesar de todo lo señalado en este texto que refrenda esta posición de la antropología de la medicina en su perspectiva cognitiva, me parece imprescindible recordar parte de la corriente *crítica*, que indica que «las decisiones sobre la salud están mucho más constreñidas por factores sociales objetivos y macroestructuras de desigualdad, según aducen muchos, que por creencias subjetivas o factores cognitivos (Good [1994] 2003: 93). Esto ha dado pie a debates que enfrentan el papel de la *creencia* y la estructura, como la disponibilidad o el coste de tratamiento (Young, 1981). En el caso de la desnutrición entre los ch'orti's la construcción de variables estructurales es evidente: la escasa cobertura del sistema biomédico, los elevados costes del tratamiento en función de la renta individual, la situación endémica de pobreza y las fuerzas de dominación o las desigualdades de género son variables explicativas de primer orden no sólo para «los puntos de elección» sino para lo que Kleinman designa como «producción social de la enfermedad», en contraste con la «construcción cultural de la enfermedad» (Good, 2003: 115). Aunque todo esto merecería un análisis mucho más detallado, es necesario relacionar lo descrito con los salarios bajos, los índices de analfabetismo, el acceso a fármacos o la vulnerabilidad jurídica. A pesar de que pueda entenderse como una posición algo ambigua, creo que puedo transitar tranquilamente por una posición intermedia en este debate y defender que las dos posiciones teóricas son necesarias para abordar la realidad en la zona. No pueden dejarse de lado esas cuestiones cognitivas y simbólicas en la construcción de la enfermedad, pero tampoco puede

obviarse un análisis en torno a los «macroparásitos» que entienda «las cuestiones de la salud a la luz de las fuerzas políticas y económicas más amplias que modelan las relaciones interpersonales, forman comportamiento social, generan significados sociales y condicionan la experiencia colectiva» (Singer, 1990: 181). Dos aspectos aparentemente distantes y con una relación quizá inevitable.

Pero también algunas de las prácticas de ONG y organismos de ayuda nacional e internacional llevan a desencuentros³⁵ y en la mayoría de las veces a nuevas prácticas entre la población ch'orti'. En algunas ocasiones, sino en todas, se produce un cambio en categorías y representaciones *emic*, como es el caso del valor simbólico de la comida. Antes comentábamos que se habían producido cambios en torno a la idea de los alimentos que quitaban el hambre, de forma tradicional el frijol y sobre todo la tortilla, que además determinaban la presencia o no del hambre. Quizá la llegada de nuevos alimentos, y las capacitaciones en avalancha han contribuido a ese cambio, como a otros.

Pero esas prácticas en ocasiones acaban en desencuentros evidentes. Uno de ellos tiene que ver con el reparto de comida de forma gratuita. Comentaba Schepher-Hughes que en cierta ocasión al preguntar a los trabajadores del puesto de salud por qué no hacían nada más por los niños desnutridos que aparecían cada mañana respondieron: ¿qué podemos hacer? El puesto de salud no puede prescribir comida (1997: 155). En esta zona ha sido una práctica habitual en los últimos años, a raíz de la *hambruna* de 2001 y aún hoy se sigue repartiendo en algunos programas de control de peso. Pero lo cierto es que existen sutiles diferencias en cuanto a la necesidad de tales alimentos y por tanto, el destino de los mismos. En ocasiones, esos alimentos acababan en el mercado local, a un precio menor del coste real. Lejos de satisfacer las necesidades reales de unos niños desnutridos, acababan canjeadas y no siempre por beneficios para la familia. Así se refería:

³⁵ Lo propuesto se refiere a los problemas que puedan derivarse de categorizar hambre y desnutrición como entidades separadas por parte de ciertas estrategias de intervención. Considerar la multitud de proyectos y los choques culturales que han facilitado, en alguna medida, su fracaso sería una tarea mucho mayor.

Dice que les vino leche, les vino arroz, les vino a saber qué, qué otro producto les vino y dice que el muchacho de dos hijos se apuntó, le vino el, el saco de leche sellada... que es lo que hizo el hombre más pura mierda,... y están comprando y si dan un poquito de cólera, mira dice que le dijo a la mujer, entonces, yo voy a vender esta leche... anda, dice que dijo, [...] mira es que le dijo entonces... voy a llevar este costal de leche a vender y voy a traer maíz, voy a traer mis dos arrobas de maíz para que tengan comida los niños..., se lo llevó... y que pasó, dice que lo vendió el saco de leche a 120 e iba trayendo 20 libras de maicillo y para el poco de dinero mejor dice *eh... pos eh, posh...* con el pisto del alimento de los hijos... le quitó el alimento de los niños por venir emborrachándose, si... vino en casa y a pelear con la mujer, alegando y alegando... ¿qué le trajo a los hijos? No le trajo nada, porque la muchacha me contó a mí... y sale por ahí a vagar el hombre... a que le darán en la mano de los demás, en lugar de traer comida a los hijos, vino bolo, y alegando con la mujer en la casa, que esto, y que lo otro y que no se cuánto... y veinte libras de maicillo la que le trajo a los hijos.

No pueden descartarse otras hipótesis, pero parece plausible la idea de que tales prácticas pueden verse más *racionales* en el esquema propuesto anteriormente. Si existe la conciencia de que no existe hambre, sino que está ese hambre de lo cotidiano, de *lo normal*, y lo recibido no es necesario para solucionar un problema que no es tal, es posible entender ese tipo de prácticas desde otra perspectiva. Además, en el relato se expresa que el hombre tenía intención de cambiar la leche y el arroz por alimento, por *comida para los niños*; poniendo de manifiesto la particular concepción de la *verdadera comida*. Lejos de favorecer la situación, se conseguían resultados nefastos, como borracheras y en ocasiones maltratos a las mujeres o incluso alteraciones en los precios del mercado local.

La avalancha de ayudas en ese septiembre de 2001 también puso en evidencia nuevas prácticas derivadas de las ayudas recibidas. Uno de los médicos del SIAS que trabajaba en la zona, comentaba cómo decidieron acabar con el programa que donaba alimentos a las familias que tenían un hijo con signos evidentes de desnutrición. Cada semana acudían al control de peso y cuando situaban el peso del niño en los valores adecuados tres semanas seguidas, se sacaba del programa. Curiosamente, muchos niños recaían

en la tercera semana, tras mantener una recuperación las dos anteriores: la familia no alimentaba al niño esa semana, para seguir recibiendo la comida. Estas prácticas pueden ser observadas desde puntos de vista muy diversos, pero también sitúan al problema en la esfera de lo social, más allá de la formulación biomédica del cuerpo y la enfermedad.

El hecho de repartir comida de forma gratuita no era recibido como cabía esperar. Recibían comida sin que se conceptualizase como necesaria, no la necesitaban —ya saben por qué³⁶ y lo aprovechan— sin dar, devolver nada a cambio, al menos en su forma de entender la situación. Recuerdo una entrevista con una mujer ch'orti' mientras se afanaba en su trabajo de tejedora sobre su vivencia el verano de 2001 cuando otra señora se presentó alarmada, con cierta ansiedad y le dijo que se apurara, que en el puesto los médicos estaban repartiendo comida. Esta mujer apenas se inmutó, en contraste con la agitación de la recién llegada; pareció sopesar la situación, inquirió si sería cierto y si en verdad le merecía la pena dejar de tejer para acercarse a por el maíz. Pero para ella, esa decisión no se basaba en el hecho de necesitar o no ese maíz, sino en si le merecería la pena por el tiempo que no le dedicaría a su trabajo.

A pesar de estar sumido en un rápido proceso de cambio, lo que deja patente ésta y otras situaciones semejantes es la disparidad entre las concepciones de los que llegan para ayudar y los que *deben dejarse ayudar*. Repartir comida de forma gratuita podía desembocar en situaciones no deseadas, como maridos borrachos, alteraciones en los comercios locales o niños que quedan sin alimentar.

En otras ocasiones, se aprecia una verdadera distancia entre la valoración de necesidades por parte de las que las sufren y por parte de las que las intentan satisfacer. Para doña Rosalina, había una clara equivocación en la forma de distribuir las ayudas:

A los que están como ese niño (*marasmo*), ese ya no está para vivir, *son pa'* morir, si puede se alienta, si no se muere, ya no... ese ya está *pa'* morir y a

³⁶ La teoría del don tiene nuevos matices aquí. Lo cierto es que ahora se explota esa situación y se esperan ayudas que acaban en una dependencia cada vez mayor. Es posible argumentar que en la actualidad se espera recibir —ayudas, proyectos...— sin que exista esa necesidad imperiosa de devolver en términos similares.

los que están bien ya no les dan; debían de dar a los alentados; ya ese ya no come, no... no dan.

Para ella era evidente que las ayudas debían recaer en los que se encontraban bien, poco podía hacerse por los enfermos y lo normal era ayudar a los sanos. Necesidades reales se enfrentan a necesidades simbólicas que estructuran nuevas realidades, diferentes concepciones de una misma situación.

CONCLUSIÓN. INTERVENCIÓN Y DESNUTRICIÓN EN LA ZONA

Como he señalado, hambre y desnutrición remiten a idearios distintos en la concepción ch'orti'. Las causas que desencadenan estas situaciones son diferentes y en consecuencia también lo es la forma en que se abordan las soluciones o las acciones encaminadas a prevenir o minimizar el hambre o la desnutrición. La construcción local de la desnutrición está impregnada de valores simbólicos de orden diverso que modelan los esquemas cognitivos y la acción social y además mantiene importantes diferencias con la posición hegemónica de la biomedicina. Aspectos como el reconocimiento de la situación, la conceptualización de los síntomas, el diagnóstico o la terapéutica discurren por senderos diferentes en el discurso local y en el discurso global.

Creo firmemente que las diferentes estrategias intervencionistas deben prestar atención a los discursos locales. Evidentemente, las diversas fuerzas coercitivas de corte estructural, como las desigualdades de género o étnicas, la disponibilidad de atención, los niveles de pobreza, la formación u otras muchas a las que me he referido en el texto deben ser un objetivo prioritario en la intervención, más aún cuando se tiene en cuenta la capacidad estructurante de estas estructuras, de forma que los cambios en las mismas tienen la capacidad de recrear nuevos discursos locales. Pero no es menos cierto que es necesario establecer puntos de diálogo en el nivel discursivo local. Solo adentrándonos en la construcción local del padecimiento pueden superarse muchos de los malentendidos que he señalado

anteriormente. Además, si pretendemos conseguir resultados satisfactorios, este diálogo no puede entablarse desde posición de subalternidad y hegemonía, además de superar conceptos basados en disputas en torno a la *veracidad* de los postulados. Es en este sentido que la visión biologicista y racionalista de la biomedicina es incapaz de atender a esas otras realidades que se escapan de su modelo de construir el cuerpo y los padecimientos; como ya he señalado en otra ocasión desde una visión textual de los contextos interculturales (Mariano Juárez, 2008), la cultura biomédica es incapaz de interpretar la multiplicidad de significados presentes en otros modelos a favor de una única intención de significado, un modelo reduccionista en torno al discurso empírico y racionalista. Olvida que tras los parámetros fisiológicos, que tras la materialidad de los cuerpos se esconden significaciones al menos tan importantes para la acción social, de forma que por ejemplo, no es posible entender el tiempo que transcurre hasta la búsqueda de atención biomédica sin entender qué «significa» tener un hijo desnutrido o las relaciones de poder dentro del matrimonio, igual que no es posible sopesar una estrategia desarrollista como ofrecer comida a los desnutridos sin conocer el peso de la misma en la etiología local y las significaciones sobre el hambre o el ideario simbólico en torno a la alimentación.

Otro de los aspectos esenciales a la hora de establecer proyectos de intervención en salud es comprender que los intentos de modificar las formas locales de conceptualizar los procesos de salud, enfermedad y atención implican intervenir en redes simbólicas y complejos de significación y de alguna manera introducir modificaciones en la cosmovisión particular. Muchas de las reticencias y de los errores de los programas continúan produciéndose en este apartado. La inclusión de las parteras tradicionales o incluso de los guardianes de salud en los programas de cobertura sanitaria tiene elementos a su favor, como la facilidad de penetrar en la población y el coste económico. Pero no se considera de forma adecuada el hecho de que los conocimientos *tradicionales* que portan estos agentes no pueden ser sustituidos sin más, puesto que de alguna manera se encuentran anclados en un contexto cultural de referencia y a la vista de lo comentado no parece que sea la mejor solución. A pesar de

todo, muchos de estos programas caen todavía en el error de pensar que los miembros de estas sociedades son «recipientes vacíos» que aguardan a ser llenados con cualquier otro conocimiento sobre salud (Polgar, 1963). No atender al discurso local puede llevar a otros malentendidos, como lo ocurrido con las estufas solares. La necesidad de leña para cocinar implica la deforestación del monte y la falta de lluvias. La idea global es que unas estufas solares es la solución perfecta, pues evitan la deforestación y disminuye la carga de trabajo. Si se pregunta a los indígenas si no quieren tener que ir a por leña y evitar el monte, la respuesta obvia será afirmativa. Pero si no se tiene en cuenta que la capacidad calorífica de estas estufas no es suficiente para preparar el maíz y hacer tortillas con la emotividad adecuada no puede entenderse que a los pocos días las estufas acaben en el olvido de los alrededores de las casas³⁷. Dan Sperber ha propuesto un modelo que se articula como una epidemiología de las representaciones, bajo el supuesto que la información del entorno de los seres humanos «se puede considerar como competidora del tiempo y del espacio públicos y privados» (1990: 10). Para él, esta competición y los procesos de conocimiento están mediados por el tipo y características de las representaciones y las restricciones cognitivas. Dudo mucho que tal planteamiento pueda sostenerse con lo descrito en este texto, pero la idea de la competencia es muy interesante en contextos de cambio social, la pluralidad de modelos y las prácticas desarrollistas. Creo que la «competencia» de los modelos globales sólo puede ser eficaz en la medida de agruparse en torno al discurso local y las restricciones de la esfera de lo simbólico. Cuando los posicionamientos son demasiado divergentes, las cualidades de un diálogo bidireccional planteado no ya desde la hegemonía y sí en torno a la alternancia puede ser un principio formativo en la búsqueda de alternativas satisfactorias.

Ahora bien, las estrategias intervencionistas no pueden dejar de lado las variables estructurales. El discurso local no puede servir de

³⁷ Para un repaso más concreto a este tipo de situaciones y la necesidad de redefinir los conceptos de ayuda y el tipo de relación y diálogo entre las culturas desarrollistas y la población indígena véase López García y Mariano Juárez (2006).

excusa para oscurecer aspectos como la distribución de la atención médica, las desigualdades sociales o las políticas globales. No se trata de elegir entre cada uno de estos ámbitos. Prestar atención a la *construcción local de la enfermedad* es tan necesario como a la *producción social de la enfermedad*, puesto que se trata de órdenes ligados. De esta forma, en el caso concreto de la desnutrición en el oriente de Guatemala, es posible superar algunos de los malentendidos en la atención o incluso en la prevención de la desnutrición con un acercamiento real al discurso local, un acercamiento en un plano de igualdad. Pero las estructuras que mantienen o formulan estos discursos sociales también deben ser formuladas en su verdadero contexto.

No debemos olvidar que en ocasiones algunos discursos locales sobre la enfermedad poseen la capacidad de mistificación, de disfrazar diversas realidades (Keesing, 1987: 161), tergiversaciones que sirven a los que detentan el poder. Dentro de estos discursos no sólo se encuadran las particulares concepciones del FRG en la crisis del año 2001 sobre el hambre en la zona, demasiado evidentes para que escapen del análisis más superficial. Los discursos locales sobre la etiología, la individualización del trastorno, la responsabilidad atribuida a los patrones culturales, los rasgos de ociosos y fatalistas deben iluminarse bajo complejas relaciones de subalternidad y hegemonía y las situaciones de marginación. Los discursos locales, pero también los globales pueden compartir esta característica *mistificadora*. Los programas de intervención deben establecerse sobre estos tres ejes para un abordaje más adecuado y que pueda atender una realidad tan compleja.

Pero estas consideraciones también deben focalizarse en los discursos globales y las diferentes estrategias de intervención. La crítica se centra sin dificultades en las estructuras coercitivas que existen en los contextos donde se necesitan estos programas. Sin embargo, es necesario situar el análisis crítico más allá, también en los procesos y estructuras de orden global, que también ofrecen un amplio campo para la investigación y la crítica. De alguna manera, se hace necesario superar cierto etnocentrismo en los análisis críticos que presuponen la idea de que las acciones mistificadoras y los patrones culturales sólo los detentan aquellos a los que vamos a

ayudar y que en ocasiones nos impiden que les ofrezcamos esa ayuda. Muy al contrario, es necesario ser capaces de mirar de forma crítica algunos aspectos del discurso global que tienen también ese aura mistificadora y sus propios rasgos culturales. El no prestar atención a los discursos locales, el desdén a los entramados simbólicos, los murmullos opacados o los matices y los planteamientos en torno a la racionalidad y el empirismo de los modelos hegemónicos en los contextos de la cooperación, como el caso de la desnutrición en esta región guatemalteca, constituyen elementos que dificultan diálogos fluidos a favor de la cotidianidad y la tradición de los monólogos en este campo. Monólogos plagados de desencuentros.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Luzón, M^a Carmen *et al.* (2001), «Importancia del valor salud frente a otros valores sociales», *Index de Enfermería*, núm. 35, pp. 14-17, Granada.
- Álvarez Aragón, Virgilio (comp.) (2003), *El rostro indígena de la pobreza*, Guatemala, FLACSO.
- Arrizabalga, Jon (2000), «Cultura e historia de la enfermedad», en E. Perdiguer y J. M. Comelles (eds.), *Medicina y Cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona, Bellaterra.
- Bunzel, Ruth (1981), *Chichicastenango*, Guatemala, Seminario de Integración Social de Guatemala.
- Chrisman, Noel (1977), «The Health Seeking Process: An Approach to the Natural History of Illness», *Culture, Medicine y Psychiatry*, núm. 1, pp. 357-377.
- Colby, Benjamin y Van der Berghe, Pier (1977), *Ixiles y Ladinos*, Guatemala, Seminario de Integración de Guatemala.
- Fabrega, Horacio (1978), «Medical Anthropology», *Bienal Review of Anthropology*, núm. 1, pp. 67-229, Stanford University Press.
- Gaines, A. D. y Hahn, R. (1985), «Among the Physicians: Encounter, Exchange and Transformation», en A. D. Gaines y R. Hahn (eds.), *Physicians of Western Medicine. Anthropological Approaches to Theory and Practice*, Reidel, Dordrecht, pp. 3-22.
- Geertz, Clifford (1988), «Works and Lives. The Anthropologist as Autor», Standford CA, Standford University Press.
- Good, Byron (2003), *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*, Barcelona, Bellaterra.

- Hernández Tezoquipa, Isabel *et al.* (2004), «Así les tocó vivir: las mujeres y su percepción de salud en México», *Cultura de los Cuidados*, núm. 16, pp. 37-40.
- Keesing, Roger (1987), «Models, “Folk” and “Cultural”: Paradigms Regained?», en D. Holland y N. Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, pp. 369-393.
- Kleinman, Arthur (1973), «Medicine’s Symbolic Reality: On the Central Problem of Philosophy of Medicine», *Inquiry*, pp. 55-65.
- (1980), *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderlands between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, Berkeley, University of California Press.
- López García, Julián (2000), *La tortilla de maíz en el oriente de Guatemala: estética y orden moral*, Anuario del Instituto Chiapanenco, Universidad de Chiapas, México.
- (2002), *Ideologías y ritos populares de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte en Ciudad Real*, Ciudad Real, Diputación Provincial de Ciudad Real.
- (2003), *Ideología y símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-ch’orti’*, Quito, Abya-Yala.
- y Metz, Brent (2002), *Primero Dios. Etnografía y cambio social entre los mayas ch’orti’s del oriente de Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- y Mariano Juárez, Lorenzo (2006), «Hambre, intervención solidaria y contexto cultural en la región ch’orti’ del oriente de Guatemala», en *Seguridad alimentaria y políticas de lucha contra el hambre*, Córdoba, Universidad de Córdoba/Oficina de Cooperación Internacional, pp. 215-228.
- López Morales, Manuel *et al.* (2003), «Interculturalidad en los servicios de salud. El caso de la comunidad mapuche de la costa de Valdivia», *Index de Enfermería*, año XII, núm. 43, pp. 50-54.
- Mariano Juárez, Lorenzo (2008), «Culturas biomédicas. Textualidades y narrativas opacas en la atención a la población inmigrante», en Gerardo Fernández Juárez (coord.), *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*, Quito, Abya Yala.
- Menéndez, Eduardo (1993), «Autoatención y participación social, estrategias o instrumentos en las políticas sanitarias», en C. Roersch y otros (eds.), *Medicina tradicional 500 años después. Historia y consecuencias actuales*, Santo Domingo, Instituto de Medicina Dominicana, pp. 61-104.
- (1994), «La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional?», *Alteridades*, núm. 4 (7), pp. 71-83.
- (1998), «Estilos de vida, riesgos y construcción social. Conceptos similares y significados diferentes», *Estudios Sociológicos*, núm. 46 XVI, pp. 37-67, México.

- Paul, D. (1956), «Rivalidad simbólica», *Cultura indígena de Guatemala*, Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala.
- Polgar, S. (1963), «Health Action in Cross-Cultural Perspective», en Freeman *et al.* (eds.), *Handbook of Medical Sociology*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Englewoods Cliffs.
- Rodríguez, José Antonio (1987), *Salud y sociedad. Análisis sociológico de la estructura y la dinámica del sector sanitario español*, Madrid, Tecnos.
- Rogoff, F. (1977), «Etnografía del desarrollo del niño en una comunidad maya en proceso de modernización», *Guatemala Indígena*, vol. XII, núm. 3-4, pp. 207-224, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional.
- Rosemberg, Charles (1992), «Introduction. Framing Disease: Illness, Society and History», en C. Rosemberg y J. Goleen (eds.), *Framing Disease. Studies in Cultural History*, New Jersey, Rutgers University Press.
- Salas Iglesias, Manuel Jesús (2001), «Terapias alternativas», *Index de Enfermería*, núm. 35, pp. 25-28, Granada.
- San Martín, Hernán *et al.* (1986), *Salud, sociedad y enfermedad*, Madrid, Ciencia 3.
- Sapir, Edward [1929] (1949), «Cultural Anthropology and Psychiatry», en D. G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press, pp. 207-214.
- Scheper-Hughes, Nancy (1997), *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel.
- Singer, Merrill (1990), «Reinventing Medical Anthropology: Toward a Critical Realignment», *Social Science and Medicine*, núm. 30, pp. 79-108.
- Shweder, Richard (1996), «La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia», en C. Geertz *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Sperber, Dan (1990), «The Epidemiology of Representations», *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford Blackwell Publishers.
- Young, James Clay (1981), *Medical Choice in a Mexican Village*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Zola, Irvin Kenneth (1966), «Culture and Symptoms: An Analysis of Patients Presenting Complaints», *American Sociological Review*, núm. 31, pp. 615-630.

15. EL DISCURSO DE LAS INSTITUCIONES DE COOPERACIÓN AL DESARROLLO SOBRE LOS INDÍGENAS EN LOS ANDES Y SU CULTURA

BEATRIZ PÉREZ GALÁN *

Desde los años ochenta asistimos a una aparente paradoja en el debate sobre la relación entre cultura y desarrollo. Resulta un lugar común en la retórica oficial de las instituciones que diseñan y ejecutan proyectos de desarrollo el reconocimiento de que para conseguir el desarrollo no basta conocer la ecología, la historia o la economía del grupo beneficiario, también es necesario conocer sus formas de organización y su visión del mundo. El interés creciente por valorar y aprovechar la diversidad cultural de las poblaciones se ha traducido en la adopción de nuevos indicadores de medición del desarrollo así como de diversas metodologías participativas, cuyo común denominador consiste en incorporar al grupo beneficiario a una o varias fases de los proyectos ¹. En los últimos años se ha multiplicado la atención sobre esta cuestión, abundando la bibliografía que demuestra que los proyectos culturalmente compatibles resultan económicamente más eficientes que los que no lo son ². Sin embargo, y frente a este interés explícito por la participación de la población local y la valorización de su cultura, la práctica de muchos proyectos indica que la definición del papel que los indígenas pue-

* Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

¹ Sintomático de esta preocupación es la proclamación de la ONU en 1988 de la Década para el Desarrollo Cultural y dos años después la elaboración del primer Informe Mundial sobre Desarrollo Humano, por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). En él se daba luz verde al Índice de Desarrollo Humano (IDH), indicador con el que se pretende captar el bienestar de las personas en relación a sus capacidades (Ibarra y Unceta, 2001).

² Cernea, 1995; Chambers, 1983; Kliksberg y Tomassini, 2000; Viola, 2000.

den desempeñar sigue siendo frecuentemente ignorada (Brokensha *et al.*, 1980; Hobart, 1993; Escobar, 1995; Pérez, 2003).

Partiendo de la contribución de la antropología del desarrollo³, en este texto se propone analizar el conjunto de imágenes y representaciones sociales⁴ que emergen del discurso de las instituciones de cooperación al desarrollo sobre la cultura de los indígenas de un conjunto de comunidades andinas ubicadas en el Valle Sagrado de los Incas, en el Departamento de Cuzco, uno de los que registra un mayor nivel de incidencia de proyectos de todo el país.

De acuerdo con la teoría de las representaciones sociales, existen palabras que en determinados contextos sociales adquieren una fuerte carga valorativa pues se vinculan con el ejercicio del poder (Oehmichen, 2003). En Perú, como en otros países de América Latina, las palabras «indio» o «indígena» son términos que se convierten en objeto de representación al constituirse en elementos de categorización social. El análisis del discurso de los diferentes actores implicados en el caso concreto de una institución de desarrollo (equipo directivo, técnicos de desarrollo, personal de apoyo), permite reflexionar sobre el significado asumido en la retórica institucional de categorías tales como: «indígenas», «pobres» o simplemente «beneficiarios», comunes a otras experiencias de intervención. El objetivo que perseguimos no consiste tanto en valorar los errores concretos de una institución de desarrollo que de corregirse aumentarían la eficacia y eficiencia de los proyectos que implementan (las evaluaciones cualitativas de este tipo además de ser muy escasas no suelen modificar en lo sustancial la práctica del desarrollo), como contribuir a reconocer el conjunto de estereotipos y prejuicios sobre la población indígena que orientan la lógica del cambio cultural

³ La aportación de la antropología posmoderna al campo del desarrollo se remonta a fines de la década de los ochenta y plantea el desarrollo como un discurso definido por Occidente en el cual sólo tienen principio de realidad determinados conceptos etnocéntricos sobre los que se puede pensar y actuar, dejando al margen las aportaciones provenientes de otros tipos locales de conocimiento (Hobart, 1993; Escobar, 1995; Gimeno y Monreal, 1999).

⁴ Sistemas de disposiciones duraderas de percepción, interpretación y acción que se encuentran internalizadas y se integran como formas subjetivadas de la cultura bajo la forma de *habitus* (Bourdieu, 1991).

planificado, generalmente oscurecidos por el lenguaje técnico y económico que rodea las cuestiones de desarrollo.

El ejemplo escogido es el *Convenio*⁵, una de las instituciones de desarrollo rural más consolidadas y con mayor experiencia de este valle cuyo discurso sobre los indígenas es representativo de la concepción dominante compartida por otras instituciones de cooperación (privadas o públicas) que implementan sus proyectos en esta área. La información disponible ha sido articulada tratando de responder a dos cuestiones básicas que orientaron las entrevistas: cómo definen a los destinatarios de sus acciones y, en consecuencia, en qué consiste su desarrollo⁶.

IMÁGENES DE POBREZA: IDENTIFICANDO AL GRUPO META

En el diseño de cualquier proyecto de desarrollo una de las variables más importantes es la identificación de los beneficiarios de las acciones o «grupo meta», ya que en gran medida de ello depende el papel que se les reserva (Palao, 1988: 6). A lo largo de las entrevistas y las conversaciones mantenidas con los promotores del Convenio, fueron apareciendo una serie de imágenes que orientan la racionalidad de su planificación del desarrollo. Se trata de adscripciones que no son ni explícitas en los informes de la institución ni tampoco evidentes por sí mismas, sino parte de una larga historia de cambiantes representaciones occidentales que se remonta a los primeros contactos entre Europa y los otros (Asad, 1972; Mason, 1990; Hobart, 1993). En el Perú, a estas representaciones sobre las sociedades andinas producto del antiguo encuentro colonial se superponen las impulsadas por la corriente indigenista de la primera mitad del siglo XX, desde la cual se idealiza a estas sociedades como

⁵ Se trata de un nombre ficticio. Es el término genérico que utilizan los indígenas de las comunidades de este valle para referirse a las instituciones que implementan proyectos de desarrollo.

⁶ El trabajo de campo etnográfico en el que se basa este texto fue recogido en periodos discontinuos en 1991, 1996 y 1997, lo que permitió hacer un seguimiento al trabajo de las instituciones de desarrollo en el área.

naturalmente igualitarias y depositarias de un saber milenario heredado del pasado, mientras se desprecia su potencial contribución en la modernización del país⁷.

Usufructuando ese imaginario, encontramos que los indígenas de esta área son concebidos por los promotores y técnicos del Convenio por lo que no son, o más concretamente, por lo que carecen: son pobres, con necesidades, subdesarrollados o simplemente contrapartes. No se tienen en cuenta ni sus posiciones actuales ni los grupos de poder y las aspiraciones individuales que existen en el interior de cualquier grupo humano. Estas adscripciones indican que los indígenas son tratados como si fueran un todo homogéneo definido en negativo:

La respuesta del campesino depende de su nivel cultural y de su alfabetismo. Los analfabetos tienen diferentes modos de pensar, cambian de opinión de un momento a otro, se encierran en su mundo y no tienen un nivel de conciencia. [...] A veces vienen borrachos a las reuniones, son violentos y no participan. No tienen suficiente capacidad, son conformistas [Promotor del Convenio, citado en Baca y Dale, 1991: 124].

En caso de admitir la existencia de alguna diferenciación en ese todo homogéneo y pasivo que parecen constituir los indígenas, ésta suele ser resultado de los diferentes nichos ecológicos en los que se sitúan las comunidades en los Andes y que podríamos formular de la siguiente manera: cuanto más arriba esté situada una comunidad indígena no sólo será más pobre sino culturalmente más tradicional⁸. Cualquier atisbo de heterogeneidad en el interior de las comunidades es concebido como una desviación, resultado de la manipulación externa de ese todo homogéneo, aislado y pobre. Estas

⁷ Favre define el indigenismo como «una corriente de opinión favorable a los indios que se manifiesta en tomas de posición que tienden a proteger a la población india, a defenderla de las injusticias de la que es víctima y a hacer valer las cualidades o atributos que la reconocen» (1998: 4). Este movimiento comienza en la segunda mitad del siglo XIX y transcurre paralelo a la construcción de los estados-nación en América Latina.

⁸ En antropología los modelos funcionalistas de Redfield (1942), Wolf (1957) y Aguirre Beltrán (1967) entre otros, contribuyeron a apuntalar la imagen de aislamiento geográfico y cultural de las comunidades indígenas.

actitudes se evidencian por ejemplo ante la divergencia de opiniones que suscita en la comunidad las acciones de desarrollo que implementa el Convenio. En tal caso, aparecen representados como gentes pasivas sin criterio propio y fácilmente manipulables:

Cuando hay una actitud contraria al proyecto no proviene directamente de ellos [los indígenas], sino de otras personas, por lo menos en épocas electorales. Entonces los candidatos van hablando contra instituciones como el Convenio, y les dicen que nunca deberían trabajar gratis, que tienen que hacer esto, lo otro, que les rindan cuentas, que ellos ganan en dólares, que esto y que lo otro; sanos [sobrios] no te dicen nada, pero borrachos sí: «que ustedes ganan en dólares y nosotros nada», y hay una actitud de desconfianza. Pero sólo en épocas electorales. También mucho tiene que ver la gente que migró de la comunidad y después cuando vuelven con otra mentalidad, les dan otra idea para que exijan más a la institución, para que pidan plata [C. Q., Promotor del Convenio, agosto de 1991].

El caso de los residentes⁹ es paradigmático de la existencia de tensiones entre los diferentes grupos de interés en las comunidades frente a los proyectos de desarrollo. En algunas comunidades de este valle, estas personas conforman un importante grupo de presión en la toma de decisiones de su comunidad, y en algunos casos su proyecto modernizador no coincide con el del Convenio. El reconocimiento de la existencia de opiniones diversas, intereses contrapuestos y aspiraciones individuales personalizadas en la figura de los residentes, es identificado por los promotores como una manipulación de los indígenas, frente a la labor de educación, formación y capacitación que realiza el Convenio.

A veces la desestructuración comunal y la práctica anulación de las dirigencias, responde a la influencia que sobre ellos ejercen los llamados residentes, a los que no les interesa que la comunidad obligue a las asambleas, faenas, etc. El Convenio ha buscado combatir esta presencia y se ha configurado una evidente confrontación con éstos [...]. Durante el trabajo de campo, no hemos encontrado el mismo nivel de deslinde y condena a los

⁹ Se trata de comuneros que han migrado a las ciudades pero que mantienen una estrecha vinculación con la comunidad donde conservan parientes y tierras y regresan ocasionalmente.

residentes por parte de los comuneros, pero tampoco voces que expliciten su desacuerdo. Lo que ocurre es que las relaciones familiares, de amistad y compadrazgo existentes entre comuneros y migrantes, funcionan con ciertas relaciones de reciprocidad, de servicios, etc. [...]. Aparte de ello, la migración es siempre una posibilidad abierta para cualquier comunero y ninguno de ellos quisiera verse en el peligro de perder su parcela que siempre será una suerte de refugio no sólo económico sino incluso cultural [Barrenechea y Gómez, 1987: 71].

Las acusaciones cruzadas entre residentes y técnicos del Convenio aluden y responsabilizan, como se desprende de la cita, al comportamiento cultural de los indígenas, a sus lazos de reciprocidad y a su supuesta ignorancia. La existencia de conflictos más o menos latentes en estas comunidades como resultado de la coexistencia de diferentes grupos de interés según la edad (*ñawpawiñay* —jóvenes— y *qepawiñay* —viejos—); formación educativa (*ñawiyoyq* —letrados— y *mana ñawiyoyq* —iletrados—); religión (católicos y protestantes); diferentes sistemas de autoridad (sistema jerárquico y sistema democrático), y en algunos casos, con proyectos alternativos a los del Convenio (residentes y comuneros), resulta evidente a poco que se escuche a uno cualquiera de los indígenas de una de estas comunidades:

El Convenio nos organiza en cómo trabajar, cómo hacer nuestras obras. La condición que nos imponen es para ellos interesante, y por eso es aceptada por la Junta Directiva. Pero el problema es para ellos cuando tienen que hacer entender a la comunidad la importancia de este trabajo. Los jóvenes entendemos bien, en cambio a los ancianos ya no les interesa [Edgar Guamán, comunidad de Chahuaytiri, agosto de 1994].

Así caracterizados, el papel reservado a la contraparte para cumplir en los proyectos no es el de sujetos de su desarrollo al que puedan aportar sugerencias, conocimiento, experiencia o creatividad. Por el contrario, su participación se define en el ámbito de la mano de obra no cualificada necesaria para construir las obras de infraestructura que propugnan las instituciones de desarrollo en la comunidad, convertidas a la sazón en gestores de la mano de obra bajo criterios de eficacia y eficiencia, productividad y excelencia. Del

mismo modo que cualquier empresa privada lo haría con sus trabajadores¹⁰. De la homogeneidad y la ausencia de conflicto que parece caracterizar a los pobres, siempre y cuando no exista ningún factor externo que los perturbe, se deriva el siguiente estereotipo que opera en la identificación del grupo de beneficiarios.

FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN LOS ANDES

El conjunto de estereotipos que maneja el Convenio en la caracterización de las formas de organización indígenas se basa en lo que he llamado en otras ocasiones «la mitología de lo comunal» (2003), según la cual se exalta el supuesto comunitarismo natural de esta población, pervertido por siglos de modernización capitalista y foránea.

Estas comunidades tenían una buena organización, porque eran tradicionales, el problema es que no ha habido alguien por parte del Estado que les haga recordar, y las nuevas generaciones han llegado a tal punto de que desconocían sus obligaciones como comuneros e incluso algunas comunidades ya no tenían ni áreas comunales [...] ahora, con la presencia del Convenio, de nuevo las comunidades recuperan sus áreas comunales; entonces la presencia del Convenio ha valido mucho para su organización [C. Q., Promotor del Convenio, octubre de 1994].

En las comunidades andinas, como en otras sociedades resultantes de una larga historia de colonización, coexisten en la actualidad en el mismo espacio cultural y geopolítico dos sistemas de ordenamiento normativo. De un lado, un sistema democrático de representación impuesto por el Estado peruano como forma de gobierno de las comunidades y constituido por una Junta Directiva, varios Comités Especializados y una asamblea comunal que reúne a todos los comuneros y comuneras mayores de 18 años. De otro, un siste-

¹⁰ Este modelo tecnocrático y gerencial del desarrollo proviene de las instituciones financieras internacionales a fines de los años ochenta y se legitima en una determinada concepción de la participación de los pobres (Gimeno y Monreal, 1999; Pérez, 2003).

ma cívico-religioso jerárquico de origen colonial que se rige mediante el principio de la mayordomía o del cargo en el que participan todos los miembros de la comunidad en función de su edad y de su sexo. En las comunidades de esta área este sistema de cargos se articula sobre la base de la reciprocidad entre los comuneros que pasan sus cargos y constituye el núcleo organizativo de la vida económica, política y ritual de estas comunidades (Pérez, 2004). En él participan todos los indígenas desde la edad de seis años y hasta el fin de su vida, ya que ese es el requisito imprescindible para alcanzar el estatus de *runa*¹¹, es decir, de individuo social que participa activamente en la red de reciprocidades que garantizan la supervivencia en estas comunidades.

Considerado en la literatura antropológica como una de las señas de identidad más vigentes de los pueblos indígenas en la actualidad, es en la práctica ignorado por las instituciones que implementan proyectos de desarrollo que lo incluyen en el acervo de lo tradicional y lo inexplicable, un rezago de la época colonial que perpetúa la explotación del indígena¹².

Las familias líderes en las comunidades de altura son las que tienen más ovinos, pero en la asamblea ellos no tienen ninguna expresión. Ellos utilizan otros canales para expresarse. Su poder está en eso de las faenas, en eso de los corderos [A. C., Director del Convenio, octubre de 1997].

Para el Convenio, como para las otras instituciones de cooperación para el desarrollo que operan en esta área, las formas de organización comunal de estas comunidades son identificadas exclusivamente con los mecanismos democráticos formales que posee la comunidad, el sistema de autoridad impuesto por el Gobierno peruano a mediados de los años ochenta. Estas personas y la reunión de los indígenas en asamblea, son las formas asumidas como expre-

¹¹ Voz quechua: «ser humano». Es el etnónimo que utilizan los indígenas de estas comunidades para referirse a sí mismos frente a otros grupos.

¹² Las interpretaciones más frecuentes en este sentido se refieren al sistema de cargos como una estrategia típica de los gobiernos coloniales para mantener las desigualdades y el *statu quo* de los dominadores. Una revisión pormenorizada de los estudios sobre el sistema de cargos se encuentra en Pérez, 2004.

sión de la organización comunal perdida tras siglos de modernización capitalista. Para hacer recordar (*sic*) a los indígenas sobre su funcionamiento, las instituciones de desarrollo diseñan talleres y cursos de «fortalecimiento institucional» o «formación y capacitación de líderes», ignorando las formas de organización social y políticas preexistentes. En estos espacios se desarrolla una labor de re-socialización y aculturación dirigida de las personas elegidas para ocupar los cargos del sistema moderno de autoridad, según una versión etnocéntrica y paternalista de la historia y de las formas de organización andinas.

Las asambleas se han comenzado a fortalecer con la obligatoriedad de las asistencias, con la capacitación desarrollada por el Convenio sobre cómo llevarlas [Barrenechea y Gómez, 1987: 70].

Desde 1989 fecha en que el Convenio comienza a implementar proyectos de desarrollo en estas comunidades, el orden del día de estas asambleas es confeccionado y redactado por los propios promotores. De igual modo, la mayoría de los puntos a tratar están directamente vinculados con las líneas de los proyectos. En estas reuniones se tratan asuntos burocráticos sobre la obligación de los comuneros para participar como mano de obra en las infraestructuras que implementa el Convenio, o, en los cursos de capacitación que se celebran en el pueblo de Pisac. En general, son decisiones que no alteran la integridad de la comunidad ni afectan tampoco a la cohesión grupal. De modo que sólo aquellos que ejercen algún cargo de autoridad en el sistema democrático intervienen activamente. El resto, las mujeres, las autoridades tradicionales del sistema de cargos y el resto de los indígenas que no desempeñan cargos en la Junta o en los Comités que asisten para evitar la multa.

Cuando yo no puedo asistir a las asambleas, va mi esposa, eso está permitido [...], pero cuando van ellas casi no participan. Tienen miedo porque hay más hombres que mujeres y creen que pueden hablar mal [Comunero de Sacaca, citado en Baca y Dale, 1991: 17].

La asistencia a varias de estas asambleas y el repaso minucioso de los monótonos órdenes del día que se tratan en ellas, pone de

manifiesto que ni éste es el único espacio de toma de decisiones de la comunidad ni tampoco el más importante. En el contexto ritual grupal, donde los actores expresan un concepto compartido del mundo y de las formas de actuar, encontramos a las autoridades del sistema de cargos tomando decisiones y mediando en conflictos de acuerdo al derecho consuetudinario de estas comunidades (Gabbert, 2003; Pérez, 2004).

De este modo, mientras la participación de los indígenas es considerada fundamental en la retórica de los informes de las instituciones de desarrollo en la práctica queda restringida al marco democrático formal de las asambleas. En ellas se definen los plazos y compromisos para efectuar las obras que el Convenio realiza en las comunidades y se fomenta un nuevo perfil de liderazgo.

LOS LÍDERES MODERNOS

El asunto está en que nosotros hemos trabajado muy intensamente todo lo que es técnico productivo, y nos hemos descuidado en capacitar a los líderes. [...] Así que hemos hecho una encuesta y en cada comunidad hay unas cuatro familias líderes que dominan muy bien el aspecto técnico productivo y que tienen contacto con el mundo externo y manejan en cierto sentido a la comunidad, porque son dirigentes. Ellos son los beneficiarios de nuestros programas modulares de capacitación [A. C. Director del Convenio, octubre de 1997].

La participación del grupo beneficiario exige no sólo democratizar la estructura de toma de decisiones y los mecanismos formales de organización, sino seleccionar un grupo de personas que se conviertan en interlocutores e intermediarios de la institución frente a la comunidad. Conscientes de ello, tanto para los Promotores del Convenio como para los indígenas, los más capaces para desempeñar ese papel suelen ser los comuneros jóvenes, bilingües y *ñawiyoyq*¹³, esto es, que saben leer y escribir, y que en estas comunidades

¹³ Voz quechua: «aquel que posee ojos». En un sentido metafórico con esta expresión los indígenas se refieren a las personas que saben leer y escribir.

coinciden con el perfil de los miembros de la iglesia evangélica peruana. De hecho, a poco que se mire la adscripción religiosa de los componentes de las Juntas Directivas y de los Comités, resulta evidente cuál es el perfil del «buen líder» que maneja el Convenio. Estas personas, que comparten una lógica de acumulación y ahorro de capital muy similar a la occidental y que no beben alcohol, ni bailan, ni participan plenamente en la vida ritual de las comunidades, resultan ser los más adecuados para representar al resto de la población.

El prestigio y la función de estos líderes elegidos por la comunidad como miembros de la Junta Directiva descansa en el doble papel de mediadores que ejercen¹⁴. Así, en tanto que intermediarios entre las instituciones foráneas como el Convenio y los comuneros, su función consiste básicamente en definir metas identificadas generalmente con obras de infraestructura propuestas por la institución y explicarlas a la comunidad para que sean aceptadas. Como manifiestan algunos de los Presidentes de las Juntas Directivas, su función se reduce en la práctica al trato con los promotores de los Convenios de desarrollo:

Gestionar con las instituciones como el Convenio, eso nomás es mi función. Con ellos coordino en papa, pecuario y agricultura. También tengo reunión con los comités los lunes por las noches, de seis a nueve más o menos [L. I., Presidente de la comunidad de Chahuaytiri, octubre de 1994].

Caracterizado el grupo de indígenas beneficiarios de las acciones de desarrollo como un todo homogéneo del que lo único que se espera es consentimiento por pasiva y participación como mano de obra, y seleccionado de ese todo indiferenciado a aquellos a los que resocializar según una versión etnocéntrica que los convierte en líderes representantes de la comunidad e ignorando otras formas de

¹⁴ El papel que los demás indígenas reservan a estas personas como autoridades del sistema moderno de autoridad ocupado en virtud de una experiencia adquirida extracomunalmente (generalmente relacionada con la migración y la educación formal), no se traduce en el reconocimiento o respeto característico del que sí gozan las autoridades tradicionales del sistema de cargos.

organización, el siguiente paso es caracterizar cuáles son las necesidades concretas de la población.

LA ORGANIZACIÓN DE LOS POBRES: NORMATIVIDAD Y DISCIPLINA

Mira, el desarrollo es un conjunto de capacidades, un cambio de actitud, una toma de conciencia, y no solamente estoy hablando de desarrollo material, [...] el ejemplo básico es el de los zapatistas o México, y todos los países latinoamericanos que tienen una población indígena o pobre son así [A. C., Director del Convenio, octubre de 1997].

Si retomamos la idea del desarrollo como un discurso destinado a producir unos efectos concretos en la población implicada (técnicos del proyecto, financieras, campesinos, sociedad civil), la concepción a la que se refiere la cita es la imagen normativa de la que se sirven en informes y documentos de trabajo para tratar de lograr la aceptación y la financiación de su intervención sobre esta área. Sin embargo, y en espera de que los indígenas de estas comunidades del valle hagan su revolución o de que el Estado recupere el papel que le corresponde en el desarrollo de sus pueblos, es necesario generar una serie de reglas del juego pragmáticas que preparen al indígena, asumido como pasivo e ignorante, para enfrentar ese cambio y conseguir el premio que no es otro sino el anhelado desarrollo¹⁵.

¹⁵ La teoría de juegos de Bailey resulta útil para estudiar la cooperación para el desarrollo como un juego político en el que se identifican todos los elementos subrayados como característicos: los equipos en confrontación; los líderes de cada uno; el premio; los jueces y las reglas del juego que incluyen penalizaciones en caso de incumplimiento (Bailey, 1977). En este caso concreto, los equipos caracterizados por una profunda heterogeneidad en su interior, serían básicamente dos: un equipo moral, constituido por un sector de los indígenas que permanece unido como resultado de compartir una misma racionalidad, origen étnico y cultural [...]; frente a un equipo compacto, constituido por los miembros del Convenio a los que no une un convencimiento ético por la labor que desarrolla, sino un interés profesional y económico. El premio se traduce en la posibilidad de alcanzar el desarrollo. Dicha posibilidad garantiza la legitimidad necesaria para que el juego continúe

De acuerdo a los documentos del Convenio, el desarrollo se traduce en dos criterios básicos¹⁶: por un lado una mejora en las condiciones materiales de vida de estas comunidades a través del aumento de su productividad y la construcción de infraestructuras destinadas a satisfacer sus necesidades básicas de educación, salud y vivienda, y por otro, en una mejora en el modelo organizativo democrático y atomizado en múltiples células que propugna el Convenio, ajeno a la lógica organizativa de carácter jerárquico de los indígenas. Esta situación lleva a extremos paradójicos. Tal es el caso de la proliferación, coincidente con el ingreso del Convenio a estas comunidades, de comités para gestionar cosas que no existen, caso de la electricidad. Su utilidad simbólica descansa en el afianzamiento de la imagen de progreso y modernidad que significa la electricidad y, en general, la tecnología que caracteriza el discurso del desarrollo. Una evaluadora citadina ratifica esa idea del desarrollo como una «senda plagada de artefactos eléctricos», aquellos que los indígenas de estas comunidades irán poco a poco adquiriendo gracias a la intervención del Convenio.

La importancia de la introducción de la electricidad en la vida de los pueblos es vital. Los días se alargan, las tareas se agilizan, el mundo se acerca con los medios de comunicación [...] surgen nuevas necesidades e inquietudes que despiertan en los comuneros y las comuneras, las ganas de conseguir dinero para satisfacerlas. Primero una lámpara, luego un televisor, una máquina de coser eléctrica, licuadora y demás, van actuando como impulsores de la familia campesina para superarse e integrarse en el mercado [...]. La nueva generación de comuneros y comuneras crecerá así en

según las reglas normativas declaradas públicamente y constituyen lo que he llamado la «etórica del desarrollo». Estas reglas son estipuladas por los jueces, papel desempeñado por las agencias financieras internacionales, quienes las transmiten a sus contrapartes locales (las instituciones de desarrollo) encargadas de aplicarlas en las comunidades. Los Convenios transforman la norma en praxis a través de coerción, disciplina y de otras medidas con las que se hacen cumplir las reglas estipuladas. Con esas reglas se gana el juego y se consigue la continuidad en los fondos procedentes de la cooperación internacional para seguir compitiendo por la posibilidad del desarrollo.

¹⁶ Las líneas y proyectos de esta institución coinciden con las de un típico programa de Desarrollo Rural Integrado (DRI), modelo aplicado en esta área desde mediados de los años ochenta por espacio de una década aproximadamente.

un ambiente más moderno, más sano, y más cómodo, con una calidad superior de vida [Blondet, 1997: 12].

Ante la divergencia en los modelos de organización que se propugnan por un lado, y la proyección de metáforas de progreso y desarrollo encarnadas en elementos materiales ajenos a la vida cotidiana y a las posibilidades de estas comunidades, cabe preguntarse por las estrategias concretas de estas instituciones para efectivizar la participación local en los proyectos que implementan. En ese punto el discurso normativo del modelo de desarrollo (horizontal, dialogado, participativo y democrático) debe matizarse en la práctica cotidiana en la que la desigualdad caracteriza la relación que se establece entre las partes implicadas:

El desarrollo es vertical, uno manda y otro recibe. Los campesinos también tienen derecho al progreso y a la tecnología, pero no saben planificar a largo plazo. Hay que enseñarles y hay que utilizar mecanismos de presión para obligarles a colaborar [A. C., Director del Convenio, agosto de 1994].

Para poder afianzar la participación de los indígenas, el Convenio se sirve de toda una serie de mecanismos correctivos que son incorporados a la metodología de los proyectos. Entre las sanciones contempladas destacan multas, incautamientos de ganado u otros bienes personales a las familias incumplidoras y, más frecuentemente, la paralización de las obras. Esta suerte de estrategia, conocida entre las instituciones de este valle andino como «de la zanahoria y el garrote», es naturalizada acudiendo de nuevo al supuesto modo tradicional de organización indígena en la época prehispánica.

Esta es una concepción metodológica criticada por algunos como verticalista, pero que ciertamente es una alternativa a la concepción democratista que termina por perderse en el amorfismo y la falta de eficacia y continuidad, [...] sin embargo, es necesario señalar que está vinculada a la vieja pero vigente concepción de la reciprocidad andina, los elementos centrales de esta metodología han sido recogidos e incorporados por el proyecto desde la acción cotidiana de las comunidades. No sería por tanto, un elemento extraño e impuesto, sino una forma de influencia o presencia de la

realidad sobre la concepción metodológica del proyecto [Barrenechea y Gómez, 1987: 33-34].

De modo que, a pesar del natural comunitarismo de los indígenas es necesario que el Convenio les explique una y otra vez que «lo comunal» no son sus anacrónicas formas de organización política en las que participan por turnos todos los miembros de la comunidad sin excepción, sino los órganos democráticos formales de representación del moderno sistema de autoridad de la comunidad.

CULTURA Y DESARROLLO

Llegados a este punto parece claro que todos los proyectos de desarrollo consisten en una confrontación de diferentes modos de producción, formas de organización y culturas. Desde esta perspectiva, una de las contribuciones más interesantes de la antropología al campo del desarrollo consiste en evidenciar y desnaturalizar un viejo imaginario compuesto de tópicos y prejuicios dominantes en el discurso acerca de la cultura de los indígenas y que abarca desde un ideológico y pretendido natural comunitarismo de esta población, hasta la extraña propuesta de conservar su sustrato cultural de ese todo indiferenciado, mientras se diseñan metodologías y proyectos que pretenden propiciar la modernización del aparato productivo de estas comunidades y la aculturación en todos sus órdenes.

Este imaginario, profundamente heterogéneo, se expresa en prejuicios hacia los pueblos indígenas que aluden tanto a su condición de clase (pobres), a su origen rural (aislado), como a una supuesta inferioridad racial y cultural que se muestra en sus actitudes negativas o simplemente divergentes sobre el modelo de cambio planteado. Las imágenes que emergen de las entrevistas no siempre son la expresión del rechazo. Al igual que en las corrientes indigenistas de la primera mitad del siglo XX de las que son herederas directas, en ocasiones transmiten el paternalismo y la infantilización de los indígenas que participan en los proyectos. El desconocimiento general de las formas de organización de estos grupos y la proyección de es-

tereotipos y prejuicios de carácter etnocéntrico con los que se pretende cubrir la laguna de información se traducen, a menudo, en interpretaciones sobre su «desorganización» (*sic*), y la consecuente necesidad de «capacitación» (*sic*) que justifica las intervenciones, volviendo secundaria la necesidad de cuestionar el contexto de desigualdad y dominación que caracteriza el lenguaje de la modernización económica y del desarrollo.

De esta forma, como ilustra el caso traído a colación, los proyectos de desarrollo resultan ser una de las vías más efectivas en la actualidad de producción y afirmación de un modelo económico neoliberal y de un tipo de racionalidad que ignora por completo los diferentes tipos de conocimiento local. Como señala Hobart: «a medida que crece el conocimiento científico crece la posibilidad de ignorancia, estado atribuido a los otros que descansa en un juicio ético-moral (...). Para poder alcanzar tal estadio (el desarrollo), estas gentes primero tienen que ser pensadas como ignorantes y subdesarrolladas, de otro modo Occidente no podría representarse a sí mismo como desarrollado y poseedor del único conocimiento válido» (1993: 2).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de refugio*, México, INI.
- Asad, T. (1972), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.
- Baca, E. y Dale, C. (1991), *Entrevistas realizadas para la evaluación campesina*, Cuzco (*mímeo*).
- Barrenechea, M. y Gómez, H. (1987), *Evaluación campesina*, Cuzco (*mímeo*).
- Bennet, J. y Bowen, R. (1988), *Production and Autonomy. Anthropological Studies and Critiques of Development*, Monographs in Economic Anthropology, núm. 5, Boston, University Press of America.
- Blondet, Cecilia (1997), *La emergencia de las mujeres en el poder. ¿Hay cambio en Perú?*, México, FLACSO.
- Bonfill Batalla, G. (1982), «El etnodesarrollo: Sus premisas jurídicas, políticas y de organización», en *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, FLACSO, pp. 133-145.
- Bourdieu, P. (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

- Brokensha, D., Warren, D. y Werner, O. (1980), *Indigenous Knowledge Systems and Development*, University Press of America.
- Cernea, M. (1995), *Primero la gente: Variables sociológicas en el desarrollo rural*, Fondo de Cultura Económica/Banco Mundial, México, pp. 493-530.
- Chambers, R. (1983), *Rural Development. Putting the Last First*, Londres, Longman.
- Escobar, A. (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, New Jersey, Princeton University Press.
- Esteva, G. (1996), «Development», en *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Londres, WUP, pp. 102-115.
- Favre, Henri (1998), *El indigenismo*, México, FCE.
- Gabbert, W. (2003), «Estructura social, normas y poder. La interacción entre derecho nacional y derecho consuetudinario», en B. Pérez y G. Dietz (eds.), *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Gimeno, J. C. y Monreal, P. (comps.) (1999), *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*, Madrid, Los Libros de la Catarata/ IUDC.
- Hobart, H. (1993), *The Growth of Ignorance: An Anthropological Critique to Development*, Londres, Routledge.
- Ibarra, P. y Unceta, K. (coords.) (2001), *Ensayos sobre el desarrollo humano*, Barcelona, Icaria.
- Kliksberg, B. (comp.) (1993), *Pobreza, un tema impostergable. Nuevas respuestas a nivel mundial*, México, Banco Mundial/PNUD.
- y Tomassini, L. (2000), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, Argentina, FCE/BID.
- Mason, P. (1990), *Deconstructing America. Representations of the Other*, Londres, Routledge.
- Oehmichen, C. (2003), «La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas», Seminario sobre Migrantes y Pueblos Originarios (*mimeo*).
- Palao, J. (1988), *Programas, proyectos, micro-regiones y desarrollo rural: el caso de Puno, 1947-1987*, Lima, Fundación Friedrich Ebert.
- Pérez, Beatriz (1999), «Los beneficiarios de los proyectos de desarrollo. Retórica y práctica en Organizaciones No Gubernamentales de Cuzco, Perú», en C. Jiménez (coord.), *Antropología más allá de la academia. Aplicaciones, contribuciones, prácticas e intervención social*, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 87-96.
- (2003), «Dimensiones culturales del desarrollo», en *Desarrollo y cooperación en zonas rurales de América Latina y África. Para adentrarse en el bosque*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 241-256.
- (2004), *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*, Cuzco, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.

- Redfield, Robert (1942), «La sociedad folk», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 4, núm. 4, pp. 13-41.
- Schneider, H. (1988), «Principles of Development: A View from Anthropology», en J. Bennet y R. Bowen, *Production and Autonomy. Anthropological Studies and Critiques of Development*, Monographs in Economic Anthropology, núm. 5, Boston, University Press of America, pp. 61-79.
- Viola, A. (2000), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós.
- Wolf, Eric (1957), «Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java», *South-western Journal Anthropology*, núm. 13 (1), pp. 1-18.
- Zoolezzi, M. (1992), *La promoción al desarrollo en el Perú: balance y perspectivas*, Lima, DESCO.

16. PATRIMONIALIZACIÓN DE LA CULTURA INDÍGENA Y TRADICIONAL EN BOLIVIA Y MÉXICO: LA UNESCO Y LOS EFECTOS NO DESEADOS EN LA MEDICINA KALLAWAYA Y EL DÍA DE MUERTOS

JUAN ANTONIO FLORES MARTOS *

A partir de trabajos de campo realizados en Bolivia y México, me interesa reflexionar y centrar la discusión en los procesos de hegemonía, conversión, invención y exclusión de la pluralidad cultural que se activan en algunos contextos socioculturales de América Latina, cuando desde las instituciones e instancias oficiales se programan actividades y estimula el reconocimiento del valor cultural, y/o el carácter intercultural de prácticas tradicionales, como por ejemplo medicinas tradicionales o rituales y fiestas, más significativas. El análisis tiene en cuenta las retóricas y prácticas cotidianas de la interculturalidad puestas en juego en estos procesos de patrimonialización de la cultura indígena y cultura tradicional mestiza, referidas a la articulación social en dichos contextos, así como efectos para el turismo y «turismo étnico», y para el acceso efectivo a la participación ciudadana. Fundamentalmente se abordarán los cambios y corrientes de transformación que se han activado en dos escenarios expresivos que han sido declarados por la UNESCO como «Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad»: la cultura kallawayaya y su medicina tradicional como paradigma de la medicina intercultural en Bolivia, y la fiesta del Día de Muertos y las corrientes que han llevado a la institucionalización y a la preeminencia de una santa popular y no canonizada oficialmente, la Santa Muerte en México. En las siguientes páginas desplegaré un

* Universidad de Castilla-La Mancha.

análisis de mayor alcance y concluido sobre la medicina tradicional kallawayaya, y un esbozo y avance del trabajo en curso que estoy realizando en la actualidad sobre la Santa Muerte y la patrimonialización de la muerte en México ¹.

Desde una perspectiva antropológica abierta a los procesos de cambio cultural y de reelaboración ritual y estética mundial, podemos considerar a las fiestas y celebraciones rituales como escenarios expresivos donde actúan y se condensan procesos de glocalización ² cultural, de mutación y fijación identitarios. Dichos escenarios expresivos pueden ser abordados, desde diferentes ópticas o ideologías, como los distintivos de sociedades «casticistas» u ocupadas la autopresentación y recreación de «lo propio», o los específicos de sociedades multiculturales o interculturales, donde se reelaboran y proyectan elementos «ajenos» e inclusive «exóticos», al tiempo que se producen procesos de reordenación y fagocitación de la pluralidad interna de las mismas (procesos de hegemonía).

Me interesa pues, enfocar los efectos no deseados de estos procesos de normalización —estéticos e imaginarios— de identidades, en este caso ante una óptica o lente externa como supone la UNESCO. Me parece útil que desde la antropología y las ciencias sociales, se

¹ El núcleo fundamental de este trabajo ha sido tratado en dos textos míos ya publicados: «Una etnografía crítica de la “medicina kallawayaya como patrimonio intangible de la humanidad”: procesos de hibridación, turismo étnico y recursos interculturales en salud en el área de Apolobamba (Bolivia)» (Flores, 2005: 173-191), y «Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana» (Flores, 2008). El presente trabajo intenta por primera vez producir unas reflexiones sobre la patrimonialización de la cultura, a partir de la comparación de los casos boliviano y mexicano. Quisiera agradecer a Julián López García la invitación para colaborar en este volumen.

² La globalización va acompañada de una valorización de las relaciones sociales y de las identidades locales —la llamada «glocalización»—. Podemos definir *glocalización*, como los procesos comunicativos y generativos de morfología socio-cultural, que experimentan fundamentalmente las ciudades y culturas urbanas de todo el mundo, por los cuales se mixturan y combinan información, creencias, estéticas y rituales procedentes de ámbitos y tradiciones locales, nacionales e internacionales, configurándose escenarios de «singularidad» cultural particular, pero mezclada de estas tres escalas o niveles territoriales. El neologismo ha sido acuñado por empresarios japoneses para explicar, dentro del marco de la economía, las nuevas estrategias y culturas empresariales. Véase Mattelart (1991: 260-262) y García Canclini (1995: 86).

destinen esfuerzos a estudiar los efectos sociales y culturales de las declaraciones de la UNESCO que afectan al patrimonio cultural (material e inmaterial de la Humanidad), por la activación de corrientes de hegemonía y exclusión de la diferencia y la pluralidad intracultural.

Según la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, organizada en 2003 en París «se entiende por patrimonio cultural inmaterial las prácticas, representaciones y expresiones, los conocimientos y las técnicas que dan a las comunidades, los grupos e individuos un sentimiento de identidad y continuidad. Los instrumentos, herramientas, objetos, artefactos y espacios culturales asociados a esas prácticas forman parte integrante de este patrimonio. El patrimonio cultural inmaterial, transmitido de generación en generación, lo recrean permanentemente las comunidades y los grupos en función de su medio, su interacción con la naturaleza y su historia. La salvaguardia de este patrimonio es una garantía de sostenibilidad de la diversidad cultural», <http://www.unesco.org/culture/en/masterpieces/>.

I. MEDICINA TRADICIONAL Y «CULTURA» KALLAWAYA EN BOLIVIA

En los últimos años la medicina kallawayaya se ha convertido en el modelo exitoso, publicitado, hegemónico y atractivo de «la» medicina indígena o «la» medicina tradicional en Bolivia —entre la pluralidad de sistemas médicos y terapéuticos de las diversas culturas bolivianas— tanto para las clases medias urbanas, como para el turismo étnico que empieza a articularse en algunas áreas indígenas del país. Este proceso ha cobrado mayor vigor y ha sido acelerado en especial tras el reconocimiento por la UNESCO en 2003 de la cosmovisión y medicina kallawayaya como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad³. Es importante remarcar, que tanto en la

³ Dicha declaración se plasmó en los siguientes términos: «Descripción: “Los orígenes del grupo étnico de los kallawayas, afincados en la región montañosa de

propia declaración de la UNESCO sobre la cosmovisión y medicina tradicional de los kallawayas, y en especial su divulgación y usos de las misma por medios de comunicación, instituciones, ONG, empresas turísticas, etc., se halla atravesada por un buen número de lugares comunes y convenciones, algunas de ellas inexactas, como la idea de que «la actividad principal de los kallawayas es el ejercicio de la medicina ancestral», cuando una buena parte de «los kallawayas» que conocí en las localidades de la provincia Bautista Saavedra no ejercen la medicina ni su rol de especialistas rituales a tiempo completo, y andan más preocupados de subsistir trabajando en su chacra, con su ganado o como peones de la construcción, u ocultadores de su perfil de productores/gestores de la eficacia simbólica en su actividad ritual —enfatiéndose su cualidad «herbolaria» o «naturista» y obviándose su competencia en la cura mística—.

Pretendo explorar el panorama, a la vez confuso y de enorme interés para la perspectiva antropológica, de una supuesta salud o medicina intercultural en Bolivia, así como el modo en que elementos de una tradición —cultural y simbólica— ligados a la producción del sentido y de la identidad étnica, que convencionalmente han sido ubicados en conexión con una «cultura de resistencia» —en este caso andina—, y que son englobados bajo el nombre de «medicina kallawayas», o incluso «cultura kallawayas», pasan a con-

Bautista Saavedra, al norte de La Paz, se remontan a la época prehispánica.” Origen: “Al igual que muchos otros aspectos de la cultura andina, sus prácticas y sus valores han evolucionado con la fusión de las religiones indígena y cristiana.” “Tierra de doctores”. “La cosmovisión andina de la cultura kallawayas abarca todo un acervo coherente de mitos, ritos, valores y expresiones artísticas.” Salvaguardia: “El plan de acción de salvaguardia se propone contribuir, por medio de actividades de transmisión intergeneracional, a la salvaguardia y a la transmisión de los conocimientos ancestrales en medicina tradicional de los Andes practicada por la comunidad kallawayas.

Los objetivos principales del proyecto son: (i) promover la preservación y salvaguardia de la cultura kallawayas en el ámbito local, regional y nacional, (ii) reforzar los procesos de transmisión de sus conocimientos en medicina tradicional, (iii) reforzar el conocimiento sobre la curación por medio de medicinas naturales, (iv) crear las condiciones necesarias para asegurar la transmisión del conocimiento tradicional, (v) promover la práctica de la medicina tradicional en los hospitales de las municipalidades de la Provincia Bautista Saavedra», <http://www.unesco.org/culture/en/masterpieces/>.

vertirse en el paradigma de la medicina intercultural en este país, mediante procesos de hibridación y hegemonía.

A partir de las acciones de instituciones nacionales, organismos internacionales multilaterales, ONG, y de las estrategias y dinámicas generadas por algunas organizaciones indígenas, me interesa explorar cómo se activan en un sistema terapéutico tradicional (el kallawaya) corrientes de «normalización» o estandarización internas, de lucha por la hegemonía y consecución de una posición dominante en el mercado de las agencias terapéuticas bolivianas, e inclusive de exclusión/estigmatización de la competencia —otras medicinas tradicionales indígenas del Estado—. Dicho de otro modo, centraré mi discusión en los procesos de hegemonía, reconversión, invención y exclusión de la pluralidad cultural que se han activado en el contexto boliviano, cuando desde las instituciones e instancias oficiales (nacionales e internacionales) se programan actividades y estimula el reconocimiento del valor cultural, la efectividad, y el carácter intercultural de una práctica significativa como es una medicina tradicional. Este análisis tiene en cuenta las retóricas y prácticas cotidianas de la interculturalidad referidas a la articulación social en dichos contextos, su conexión y concordancia con la óptica, gustos y lógica de las clases medias bolivianas, así como efectos para el turismo y turismo étnico.

Asimismo, se ha identificado cómo desde la cooperación española, y otras instituciones y ONG se advierten procesos de capitalizar esta medicina, con la construcción de «hospitales indígenas» (en consonancia con uno de los puntos del plan de salvaguardia de la citada declaración de la UNESCO) y el diseño de otros elementos de atractivo y reformulación étnica. A mi entender, ello requiere de ciertas cautelas y de una reflexión crítica desde la antropología.

Este apartado se ha elaborado con materiales etnográficos y trabajo de campo desarrollado en Bolivia —de modo más intensivo en el área de Apolobamba, Provincia Bautista Saavedra, Departamento de La Paz, concretamente en los municipios de Curva y Amarete— durante cinco semanas en 2002⁴, así como con el análisis etnográfico de prensa y medios de comunicación bolivianos.

⁴ Integrado en el proyecto financiado por la Universidad de Castilla-La Mancha, *Enfermedad y cultura: Líneas de aplicación interculturales para centros de salud*

Naturalización, natural

Los múltiples trabajos que en nuestra disciplina se han dedicado a analizar críticamente las perspectivas esencialistas —de la cultura y de la identidad— que entretujan y conforman las sociedades e instituciones de todo el mundo, nos han informado sobre el hecho de que uno de los procedimientos más extendidos para convertir en hegemónica e inatacable una idea, creencia, o una práctica, es el de enfatizar su carácter «natural», vinculándola al territorio de la naturaleza y al campo de lo universal. Así las retóricas y discursos institucionales y nativos coinciden en ocasiones en las insistencias en que una fiesta, ritual, técnica, norma de derecho —todos ellos artefactos de carácter y construcción social y cultural—, tienen su justificación, legitimidad o valor por ser «naturales», por provenir «de la Naturaleza».

Esta senda seguían las palabras que declaraba a la prensa Walter Álvarez⁵, médico tradicional kallawayá, médico con formación académica en biomedicina occidental, y presidente de SOBOMETRA (Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional), estableciendo una identificación entre *medicina tradicional*, *medicina tradicional kallawayá* y *medicina natural* —y como veremos después, también con la *medicina naturista*— como si fueran una misma cosa. Dicha identificación, que llega a rozar la sinonimia, no es una confusión accidental ni individual, sino que en Bolivia se ha instalado en el discurso público de la administración y ministerios oficiales, de los medios de comunicación masivos, y de la propia opinión pública.

Las normas que posee este país relativas a la medicina tradicional, inciden en ese carácter «natural» de su medicina tradicional, aludidas también como «medicina naturista tradicional». Así aparece

y organizaciones no gubernamentales de desarrollo en poblaciones indígenas de Bolivia (2001-2003), y dirigido por Gerardo Fernández Juárez, cuyos primeros resultados de publicación pueden encontrarse en su libro *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas* (2004).

⁵ «Buscan articular la medicina tradicional con la académica», *La Prens@*, septiembre de 2004, Sociedad, La Paz.

en el «Reglamento del Ejercicio de la Práctica de la Medicina Tradicional Boliviana»⁶ (1987), cuando procede a definirla:

Es la práctica nativa que utiliza elementos de los tres reinos de la naturaleza; sin haber sido sometidos previamente a manipuleos o procedimientos que modifiquen su esencia (vegetal, animal y mineral), aplicados por practicantes que han seguido su aprendizaje a través de generaciones tras generaciones.

Prácticas de otras de acuerdo a las regiones geográficas del país en las que asientan diferencias culturales, humanas, ecológicas, ambientales, etc.

Este énfasis en «lo natural»⁷ —especialmente por las cualidades empíricas implicadas en los tratamientos «herbolarios»— se realiza a expensas de ocultar la dimensión mágico-religiosa⁸ (espiritual) y la eficacia simbólica que le concede a cualquier medicina tradicional y por supuesto también a la kallawayaya —estudiada entre otros por Van Kessel, 1993; y Fernández Juárez, 1998— alcances terapéuticos implicados en la cura mística, que van más allá de lo estrictamente

⁶ Su texto se estaba utilizando como borrador de un nuevo reglamento —Reglamento para la Práctica de la Medicina Tradicional (2002)—, sin apenas modificaciones sustanciales, que el Ministerio de Salud deseaba aprobar, y que fuera accesorio y complementario al Seguro Básico de Salud Indígena y Originario (SBS-IO, D.S. núm. 26330, del 22 de septiembre de 2001). Dicho borrador se encontró con la abierta oposición de las organizaciones de médicos tradicionales bolivianas de índole provincial y local, y de las organizaciones indígenas, y finalmente no ha llegado a ser consensuado y aprobado.

⁷ Así abundan en la prensa boliviana en estos últimos tres años, fragmentos y frases que establecen un estrecho vínculo entre los kallawayas y la Naturaleza, encontrando así referencias del siguiente tono: «Los propios kallawayas, que se auto-definen como muy alegres y armónicos con la naturaleza»; «Kallawayaya: una cultura andina que desarrolló la medicina natural como ninguna otra»; «La visita fue también propicia para inspeccionar la construcción del hospital kallawayaya de medicina natural en la localidad de San Pedro de Curva».

⁸ Un ocultamiento que puede explicarse dentro de una estrategia planificada de la Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional (SOBOMETRA) y de sus responsables/portavoces, médicos kallawayas, de ir extendiendo su influencia en las instituciones y foros de decisión política bolivianos, ofreciendo su mejor perfil (su conocimiento herbolario empírico y usos de propiedades bioquímicas de las plantas), y calando en la sociedad civil como una alternativa terapéutica accesible y a tomar en cuenta. Debo esta interpretación a Gerardo Fernández Juárez (en comunicación personal).

«natural» —y de los principios activos y cualidades bioquímicas— (Castellón, 2002: 1). De este modo, sorprende que en el capítulo octavo del borrador del Reglamento para la Práctica de la Medicina Tradicional (2002), dedicado a las «sanciones», figure en primer lugar consignada la sanción: «En caso de difundir propaganda sobre curaciones milagrosas, adivinaciones, espiritismo, maleficios y hechicería», como si estos componentes —místicos, mágicos, simbólicos— fueran ajenos al ejercicio de la medicina tradicional (siendo en realidad la materia cotidiana y esencial que la compone).

Esta cierta sacralización de «lo natural» podemos conectarla y contextualizarla con un estilo de vida urbano, con unos gustos y necesidades de unas clases medias ciudadinas que en todo el mundo, y también en Bolivia, más allá de la vivencia —en ocasiones hostil— de su ambiente cotidiano, buscan un acercamiento a unos espacios, objetos, elementos identitarios e inclusive fragmentos de tradiciones que le aportan la ilusión y disfrute de un contacto y entronque con la Naturaleza.

Homogeneidad, hegemonía

Esta definición y caracterización de la «medicina tradicional», desde la perspectiva de las relaciones de poder, hegemonía y resistencia, en el trabajo ya clásico de Eduardo Menéndez, nos sirve para fijar una referencia consensuada en nuestra disciplina, y a la que se ajustan en diferentes contextos socioculturales un buen número de sistemas terapéuticos tradicionales.

En cambio, el proceso de conversión de la medicina tradicional kallawayana en «la» medicina tradicional en Bolivia, permite contrastar dificultades de ajuste y de cumplimiento de los rasgos enunciados por Eduardo Menéndez para la «medicina tradicional» (1981: 322-323). Su expansión en territorio urbano, y especialmente en segmentos poblacionales de posición social y económica acomodada, pero especialmente su proceso de «colonización» y «canibalización» de otras medicinas tradicionales étnicas bolivianas, así como sus intentos de equiparación y legitimación con medicinas alternativas o complementarias occidentales (homeopatía, naturopatía),

confluyen en un doble proceso. En un sentido interno, dentro de los especialistas terapéuticos y usuarios indígenas del país, de homogeneización y «normalización» de categorías y prácticas médicas tradicionales bolivianas. Y en otro sentido externo, frente a potenciales usuarios urbanos de clase media no indígenas e instituciones oficiales de la república, de adquisición y defensa de una posición hegemónica desde la que facilitar su integración en estructuras del Ministerio de Salud de Bolivia, comercialización de sus productos «herbolarios», y exposición y difusión de sus conocimientos y terapias al conjunto de la sociedad boliviana.

El análisis de los textos de prensa, legales e institucionales, así como de los discursos públicos institucionales y de los potenciales usuarios de la medicina tradicional, revela una confusión de categorías y especialidades terapéuticas ligadas a los grupos étnicos y tradiciones culturales bolivianas, enfatizando el valor y posición de los médicos tradicionales kallawayas, como englobando, «canibalizando» o incluyendo en su interior, a otras categorías de médicos tradicionales en Bolivia como yatiris, chamakanis, aysiris, jampiris, ipayés, etc., en el sentido de mostrarse como médicos empíricos conocedores de propiedades naturales de las plantas, e igualando medicina tradicional con medicina empírica y natural.

Al mismo tiempo se produce otra vía de confusión y absorción de categorías en este proceso de homogeneidad discursiva identificado. No solamente la kallawayas se presenta como el único modelo de medicina tradicional boliviana, sino que se identifica con la medicina naturista, con la naturopatía, e inclusive he encontrado noticias donde se la identifica con la homeopatía, quizás la medicina «alternativa» más conocida y difundida entre las clases medias urbanas de las sociedades latinoamericanas («Medicina tradicional: los homeópatas reconocen sus limitaciones», *La Prensa Digital*, 4 de abril de 2004). En este caso se produce una fagocitación de conceptos e imágenes relacionadas con otros sistemas terapéuticos, ya no tradicionales ni propios de los pueblos originarios y culturas indígenas bolivianas, sino de los estilos de vida y lógicas occidentales alternativas que gozan de una cierta trayectoria, seriedad o legitimidad ilustrada, con un cuerpo de conocimientos y prácticas que son aprendidas en escuelas y cursos formalizados.

Esas perspectivas, fantasías y deseos de las clases medias urbanas bolivianas —uno de los principales clientes de los kallawayas que trabajan en las ciudades— guían y posibilitan este proceso de conversión, reinención y adquisición de una posición hegemónica de la medicina kallawayaya, que en Bolivia ha pasado a convertirse de pronto en «medicina naturista», ya distanciada de las curaciones «mágicas», «adivinatorias» o cargadas de «hechicería» que practican los anteriormente considerados colegas en la medicina tradicional, y ahora convertidos en una competencia oscurantista, marcada por las tintas del estigma o la exclusión. A modo de resumen, el panorama de la medicina tradicional en Bolivia que se ha instalado en el campo discursivo institucional, mediático, y en la opinión pública de las clases medias urbanas quedaría así: kallawayas como «los» médicos tradicionales practicantes de medicina natural, medicina naturista, medicina herbolaria *versus* yatiris, chamakanis, jampiris, ipayés, qolliris: curanderos o brujos, hechiceros indígenas que se dedican a la adivinación o a la hechicería⁹, pero no a la curación con procedimientos empíricos. Asistimos a una activación reciente de las lógicas de la exclusión —más o menos sutiles— de la «competencia» en medicina tradicional, desde las posiciones kallawayas más oficiales (SOBOMETRA), a través de sus dirigentes y portavoces, pero también en sus prácticamente monopolio de los cursos de capacitación en medicina tradicional, negociaciones con el Ministerio de Salud, y otras acciones. Dicha exclusión de otros médicos tradicionales también es llevada a cabo desde el Ministerio de Salud al no considerarlos como interlocutores, negarles o dificultarles el

⁹ Curiosamente, como un recordatorio de la mentalidad popular boliviana, es en los anuncios clasificados de la prensa urbana boliviana, donde se refleja más la lógica del usuario urbanita de los diferentes servicios ofrecidos, donde el término kallawayaya sigue apareciendo vinculado a la magia y el esoterismo. Así a través de un anuncio ilustrado con la silueta de una princesa hindú con joyas, y entroncando el poder milenario de la curación incaica con la magia blanca y «lo oriental», ofrecía sus servicios LA GRAN KALLAWAYA: «Milagros del Cielo. La única que te ayudará a encontrar la fuente de placer. Descendiente de curanderos incas con el poder de la magia blanca ayudaré a regresar a tu pareja en el momento que tú desees y favoreciéndote a ti dándote fuerza y energía para destruir a tu enemigo. Se levantan negocios, se hacen limpias, baños para atraer a tu amado» (*La Razón*, 19 de septiembre de 2002, Servicios Ofrecidos, p. 24).

registro de su actividad, o dejarles fuera de la acreditación como especialistas terapéuticos tradicionales que colaborarían en la estructura sanitaria del ministerio.

Durante mi estancia en 2002, empezaban a aparecer reacciones de resistencia y perspectivas discrepantes ante estos procesos de homogeneización y de hegemonía, implicados en la corriente de «oficialización» de la medicina tradicional kallawayá liderada por SOBOMETRA. Estas discrepancias provienen fundamentalmente desde organizaciones de médicos tradicionales kallawayas y no kallawayas, de carácter más regional o comarcal, que compartían posiciones periféricas y excéntricas (con sede en localidades o ciudades de provincias), y la opinión de que los líderes de dicha Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional eran «médicos naturistas» de ciudad —en el sentido de poco conocedores de la medicina tradicional y desligados de los rituales terapéuticos—, y no otorgaban credenciales (oficiales) de médico tradicional, o apoyaban a la medicina tradicional en sus áreas de influencia, sino que se encontraban centrados en sus cursos y curaciones en la ciudad¹⁰. Así valoraba el papel de SOBOMETRA y de su presidente, el doctor Walter Álvarez, don Miguel Tejerina, médico kallawayá de Curva:

Walter Álvarez. Él, claro, él está en la ciudad ¿no?, en La Paz, siempre ha ocupado un cargo de los kallawayá, él es de Chajaya, en Charazani ahí arriba... Trabaja y entonces por eso nosotros, por lo menos a ver si nos coopera, pero también no nos coopera en nada. La cosa es que nosotros apoyamos, pero ni credenciales nos da. [...] Porque para eso es por lo que nosotros nos hemos juntado, porque aquí ya no va a poder curar... En la ciudad, cualquier persona, usa el nombre de kallawayá.

Esta posición de hegemonía alcanzado por la medicina kallawayá, puede constatarse en diferentes escenarios, discursos y tendencias. Así, por ejemplo, se podía leer en la prensa nacional, declara-

¹⁰ Así lo declaraban don Miguel Tejerina Canaza, Secretario de la organización de médicos tradicionales kallawayas «Capital Curva. Cuna de la Medicina Kallawayá» (Curva) y don Alberto Camaque Mendoza, Presidente de la «Organización de Médicos Tradicionales de Potosí» (Potosí) y Director de la Oficina Atención Intercultural «Willaqkuna» en el Hospital Daniel Bracamonte.

ciones del Ministro de Salud relativas a que la medicina kallawayaya es la más representativa de toda Bolivia.

Especialmente desde SOBOMETRA, y las posiciones más oficialistas y hegemónicas de la medicina tradicional kallawayaya, en los últimos años se está intentando que dichos médicos tradicionales se incorporen de modo orgánico a la estructura sanitaria del Ministerio de Salud, desarrollando su actividad terapéutica en centros de salud y hospitales, inclusive con un salario estipulado. Ante esta iniciativa, el Ministerio de Salud boliviano señala la necesidad de «normar» —normalizar, legalizar— la medicina tradicional (en palabras literales del Ministro: «la estrategia es normar la medicina alternativa»), instalando protocolos de registro, acreditación y supervisión tanto de los médicos tradicionales que ejercen su actividad, como de sus tratamientos y procedimientos terapéuticos. Ello se traduciría en el impulso de una burocratización y control biomédico de la medicina tradicional y de sus practicantes, que automáticamente excluiría a un buen número de médicos tradicionales ágrafos, que desconocen los procedimientos y papeleos oficiales, y desarrollan su labor en buena medida en el medio rural, o de modo itinerante por mercados urbanos, como resaltaba en este sentido don Alberto Camaque, presidente de la «Organización de Médicos Tradicionales de Potosí»:

Otro de los asuntos es también que, el curandero tiene que pasar su informe mensual, pero si nuestros curanderos verdaderos no lo saben escribir ni leerlo. Entonces, eso para nosotros no está bien, porque la mayoría de nuestro grupo es de las comunidades, de diferentes provincias de nuestro Departamento. Claro que les conviene a otros que son naturistas, que han trabajado siempre, que tienen su consultorio en la ciudad, es cuando ellos le van a hacer el informe.

Al menos desde 2002, hay constancia de que se celebran ferias o «expos» kallawayayas, donde se difunde el conocimiento de su tradición cultural, médica y estética, tanto ante la población urbana —las dos noticias analizadas son de la ciudad de Cochabamba—, como ante la mirada curiosa de los turistas que se encuentran por la zona. Ello nos aporta información sobre el cambio de estatus y valor experimentado: de figuras «instrumentales» a cuyos servicios

se puede recurrir ante una enfermedad o trastorno, a figuras y elementos dignos de ser admirados por sus valores históricos, estéticos y culturales. A ello se refiere, entre otros, el siguiente fragmento de prensa:

Con el orgullo de ser el Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, mención y reconocimiento otorgado por la UNESCO, los kallawayas se encuentran reunidos en esta capital en una feria en la que se exponen y dan a conocer a la población la riqueza de sus conocimientos en medicina tradicional, expresada en el manejo de más de 300 variedades de hierbas para curar de manera natural un número similar de males y enfermedades.

La mística de los tejidos y artesanías propias de los kallawayas, además de los ritmos musicales autóctonos de estos médicos tradicionales conocidos ahora en el mundo entero, se siente y se respira desde el ingreso mismo a la Casona Santibáñez, donde desde el pasado jueves y hasta el próximo 9 de octubre, se realiza la feria de los kallawayas [«Los callahuayas muestran el orgullo de su patrimonio», Opinión (Cochabamba), www.opinion.com.bo, 4 de octubre de 2004].

En este periodo de tiempo, también la prensa boliviana informa sobre iniciativas en el área kallawayaya —en concreto en Curva—, ligadas a la producción y comercialización de medicamentos, tratamientos y productos de la medicina tradicional kallawayaya. Se piensa en buscar una posición favorable o privilegiada en el mercado de «otras medicinas» o «medicamentos alternativos», que puedan seducir a un consumidor potencial —urbano, de clase media, internacional—. Así el siguiente fragmento de prensa, enfatiza y «traduce» la línea de productos «kallawayas» por esos «remedios de la abuela» que parecen resultar tan atractivos a las clases medias de un mundo globalizado, pero también al turista ávido de productos «étnicos» y diversidad cultural:

El sueño lo acarician los indígenas desde hace años. En la provincia Bautista Saavedra, segunda Sección Curva, se levanta algo así como el centro de la medicina kallawayaya y eso es lo que quieren explotar las 445 familias que viven allí.

Ahora están en busca de financiamiento para crear la infraestructura del que será el Centro de Farmacopea Nativa Andina. También quieren encontrar asesoramiento técnico para la producción sostenible de plantas

medicinas, la elaboración correcta, presentación y comercialización de éstas.

Incluso ya pensaron en su línea de productos que comprendería polvos e infusiones que se podrían vender en cajas de 100 unidades. Pomadas que se distribuirían en envases de 20 gramos. Jarabes para todo tipo de enfermedades con la infalible «receta de la abuela». Los beneficios serían de 109,93 dólares por familia [«Los kallawayas buscan capital y mercado para sus medicinas», *La Razón*, Tendencias, «Ecoturismo», 6 de octubre de 2002, p. C7].

Patrimonio

La vulnerabilidad, inclusive crisis y riesgo de desaparición, era aludida en 2002 en algunos discursos públicos y periodísticos en Bolivia, para caracterizar a la medicina tradicional kallawayaya. Ya entonces se insistía en la oportunidad y utilidad de obtener un reconocimiento internacional de la UNESCO —en concreto, la declaración de *Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*—, que sirviera de estímulo para la persistencia de dicho cuerpo de tradiciones —en supuesta decadencia, y con pérdida de vigor en la transmisión intergeneracional de dichos saberes y prácticas—. Dicha declaración fue finalmente obtenida en noviembre de 2003, y posteriormente se ha publicado un trabajo que la incorpora en su análisis de la medicina tradicional (Loza, 2004).

En cierto modo, dicha declaración de la UNESCO fue invocada antes de su obtención, y a posteriori, como una acción de salvación de una medicina kallawayaya (de la más «étnica» y ligada a una supuesta autenticidad cultural incontaminada) en trance de desaparición —aunque de la pujanza, mixtura, expansión y formalización en cursos de capacitación y profundización, e intentos de hegemonía sobre todo en La Paz y la ciudad de El Alto de la «otra» medicina kallawayaya—, como una suerte de medida de «arqueología» o «etnografía» de emergencia:

Los conocimientos transmitidos oralmente de generación en generación estaban en riesgo de sufrir procesos de aculturación e incluso corrían el riesgo de desaparecer destruyendo irrevocablemente; no sólo el conjunto de

conocimientos en medicina de riqueza excepcional, sino también la identidad social y cultural kallawayaya [«Medicina Tradicional Kallawayaya, Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, web del Ministerio de Desarrollo Económico, Viceministerio de Cultura, Bolivia, www.Bolivia.com].

Dos días después de la adjudicación de dicho título por la UNESCO, la noticia en un periódico digital boliviano («Título patrimonial patentará medicina kallawayaya», *La Prens@*, La Paz, Cultura, 8 de noviembre de 2003), informaba cómo las diferentes autoridades —inclusive el Presidente de la República— valoraban la gran importancia de este reconocimiento internacional y del patrimonio cultural indígena y boliviano, con la insistencia de que contribuiría a la protección de los «secretos milenarios» de la medicina andina, y a la patente de dichos conocimientos terapéuticos.

Uno de los énfasis en algunos textos de prensa se centraba en la celebración kallawayaya del «ser universales», mediante una secuencia festiva y ceremonial compuesta de elementos de su herencia cultural «milenaria» y de estética «multicolor» (son los adjetivos manejados, atractivos para un lector tipo concreto), como pueden ser comidas y bebidas, vestimenta, instrumentos musicales y danzas, además de ejecutarse rituales estrictamente locales —sacrificio de llamas a un cerro— («Los kallawayas celebraron el ser universales», *Quechua Network*, www.quechuanetwork.org, 5 de diciembre de 2003).

Tras este hito, en Bolivia se han hecho más visibles las corrientes y procesos detectados en las páginas anteriores, de activación de unas lógicas y unos campos de fuerzas tendentes a homogeneizar —si se quiere a «normalizar»— y lograr una posición hegemónica de la medicina kallawayaya en el campo de la medicina tradicional existente en el país. Ante la mirada externa y consumidores mundiales *in situ* —viajeros, turistas, investigadores— de «cultura», «tradiciones», mejor si van adjetivadas con el marchamo de «lo étnico» y avaladas por el reconocimiento de la UNESCO, quisiera evidenciar algunos signos que apuntan a una «invención» o «reinención» de la medicina tradicional kallawayaya, elevada ahora al rango de «cultura kallawayaya» con esta declaración de la UNESCO.

En mi exploración y búsqueda por internet, me topé con una página web, «Kallawayas Sin Fronteras» (www.redindigena.net/ka-

llawaya/index.htm) de una asociación de igual nombre y cuyo acrónimo es KASFRO, que en alguno de sus apartados aparece vinculada o al menos patrocinada por la ONG, *Médicos Sin Fronteras*. En su apartado «¿Quiénes somos?», realiza una declaración de intenciones al mundo entre los que destaca: «Conjurados y establecidos bajo los principios: La visión convergente del mundo espiritual y la naturaleza es territorio para la conservación de la buena salud».

Esta web de *Kallawayas sin Fronteras* constituye una ventana al mundo de la tradición y prácticas kallawayas, enfocada a un potencial lector/internauta compuesto probablemente por los siguientes perfiles: estudioso, técnico, o turista étnico. De una larga lista de objetivos que la página web señala como derivados o desglosados de lo que denomina «la ética y moral kallawaya», destaco que algunos parecen poseer la rara cualidad de estar en consonancia con las prioridades u objetivos de futuro plasmados en la documentación aportada a la UNESCO para la obtención de la declaración de «Obra Maestra...», con las recomendaciones y plan de salvaguardia de la propia UNESCO con la concesión de dicho título, y además encontrarse en buena sintonía con las preocupaciones y acciones del Ministerio de Salud boliviano, en su incorporación de la medicina kallawaya a su estructura y reglamentación sanitaria ¹¹.

Cultura kallawaya, turismo étnico

Durante los últimos años, en especial a partir de 2002, Bolivia atravesó un periodo de crisis severa —económica, social y política— y de intentos de estabilizar y superar los sucesivos conflictos de índole

¹¹ Entre los objetivos que se despliegan de los principios de ética y moral kallawaya, se señalan los siguientes: «Promover resguardar la moralidad y ética del ejercicio de los terapeutas kallawayas; Velar por la protección, resguardo y conservación del componente intangible y material de la cultura kallawaya; Disciplinar a los proveedores de salud en materia de medicina kallawaya; Sistematizar en coordinación con el municipio el registro de los terapeutas kallawayas en ejercicio y a las entidades e instituciones; Promover la inocuidad y profesional aplicación de las terapias kallawayas; Extender la eficacia de las terapias y procedimientos kallawayas, basadas en conocimientos técnicos y experiencias; Optimizar y actualizar la aprehensión de conocimientos de generación en generación».

diversa que han sacudido su sociedad y sus gentes. En medio de esta problemática, se ha intentado impulsar la segunda industria del país, el turismo, tratando de volver atractiva una amplia oferta —turismo cultural, turismo étnico y ecoturismo—, que se asienta sobre una infraestructura y servicios todavía precarios.

Con la declaración de la medicina y cultura kallawayas como «Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad» (2003) —que se suma a la obtenida para el carnaval de Oruro—, se produce una difusión mediática de la misma, que lleva aparejada una cierta reescritura del pasado y de los rasgos definitorios de dicha cosmovisión andina. De este modo, el cuerpo de conocimientos y prácticas de un grupo quechua, los kallawayas, pasan a convertirse de modo público en la «cultura kallawayas», perfilándose ésta como un recurso privilegiado del *turismo étnico*. A pesar de la brevedad de la presente contribución, intentaré sugerir cómo este proceso de reelaboración o reinención cultural realizada desde instancias no indígenas (un discurso experto), y dentro del campo de intereses del turismo, se conecta y está activando en el presente diversas corrientes de reformulación étnica, con protagonismo de sujetos y agentes indígenas (un discurso usuario).

Con el título «Los kallawayas son Patrimonio Oral de la Humanidad», uno de los principales periódicos digitales bolivianos, traza este bosquejo de la tradición y pasado de los kallawayas —insistiéndose en el trato directo que mantuvieron con los incas imperiales—, el día después del reconocimiento de la UNESCO:

Los kallawayas son un milenarismo pueblo que formaba parte del Collasuyo. Esto les mereció su posterior incorporación al imperio incaico. Antiguamente fueron reconocidos como médicos y conocedores de la farmacopea, de los procesos de la naturaleza y la taxonomía.

A través de una serie de prácticas especializadas, ellos facilitan el restablecimiento del equilibrio y la salud en el cuerpo, además de ajustar la relación existente entre el ser humano y el cosmos. Durante la Colonia, el conocimiento kallawayas sobrevivió gracias al empeño de sus curanderos, que guardaron celosamente sus secretos. Cuando aprendieron a hablar en español accedieron al conocimiento de los tratamientos caseros de los colonizadores. Desde tiempos inmemoriales, los kallawayas recorren enormes distancias a pie portando una bolsa tejida o chuspa en donde llevan

hierbas curativas. Durante el siglo XVI fueron identificados por los cronistas españoles [*La Razón digital*, 7 de noviembre de 2003].

En estos años, en las páginas web institucionales, periodísticas y empresariales bolivianas, se reitera la idea —apoyada por algunos etnolingüistas y antropólogos— de que los kallawayas poseen y practican entre ellos, un «idioma secreto» (a veces calificado como lengua, otras como «dialecto antiguo»), el pukina, que pudo practicar en origen la nobleza incaica, y que parece reducirse a pocos términos ligados a contextos rituales terapéuticos.

La cultura kallawayaya en su espacio geográfico originario de la provincia Bautista Saavedra y área de Apolobamba, ha pasado a constituir un objeto atractivo para el turista étnico, y es incluida en los diversos circuitos turísticos y promociones, realizadas y difundidas desde las páginas web oficiales bolivianas, tanto del Viceministerio de Turismo, como del Departamento de Turismo de la ciudad y Departamento de La Paz, conectando el valor diferencial y singular de dicho circuito turístico con la experiencia religiosa, sagrada o mística que le espera al visitante de sus poblaciones y gentes. Así los circuitos turísticos por esta zona kallawayaya aparecen etiquetados con los siguientes nombres: «valles religiosos», «rutas místicas», «rincones místicos».

Resulta notable cómo en varias noticias de prensa sobre los recursos y atractivos turísticos del área de Apolobamba, el Centro de Salud Hospital Kallawayaya Boliviano-Español de Curva (inaugurado en 2004), y aludido como «hospital kallawayaya», aparezca destacado como un recurso más de potencial atractivo para los turistas «étnicos» visitantes de esta área —junto a los paisajes, la arquitectura tradicional, y las aguas termales—. De alguna forma se está presentando a un hospital indígena (intercultural, donde cohabitan la biomedicina convencional y la medicina kallawayaya) como un centro al que los turistas (ciudadinos, de clase media, e incluso extranjeros) pueden acudir como potenciales usuarios en Curva, y a la medicina kallawayaya que se ofrece en el mismo como un recurso turístico atractivo. Para un análisis crítico de dicho caso —el hospital «kallawayaya» *Shoquena Husi* de Curva—, véanse los trabajos de Flores (2004a: 196-197), Callahan (2006: 289-304) y Simal y Amor (2006: 51-63).

De improviso, y casi de modo mágico, un grupo que habitualmente eran clasificados como habitantes de una comarca singular, pero de cultura y lengua quechua —como mucho eran aludidos como «un grupo étnico», pero no como una «cultura» discreta en Bolivia—, aparecen convertidos en miembros de una cultura diferenciada, «la cultura kallawaya», y aunque hablantes de quechua, poseedores de un «idioma secreto» («milenario», «ancestral»), una pervivencia de la lengua de los antiguos incas, de los cuales eran sus médicos antes de la llegada de los españoles.

El turista étnico, ya informado y guiado desde diversos soportes y agencias del campo turístico, asiste a la oportunidad de conocer ya sea en su comarca originaria, o bien en las grandes ciudades bolivianas donde también tienen visibilidad pública y pasan consulta, a la viva encarnación de los incas, que hablan su idioma original. Además puede tratarse de sus dolencias o malestares con la medicina y rituales terapéuticos «del tiempo de los incas», y probablemente comprar esos productos y remedios herbolarios kallawayas —cada vez más etiquetados, registrados/patentados y comercializados acorde con lo demandado por ese perfil de consumidor—.

Quisiera hacer una llamada de atención y sugerir futuras investigaciones en este sentido, sobre la provocativa coincidencia entre programas y proyectos de desarrollo en Bolivia —fundamentalmente potenciados y dirigidos por agencias de cooperación internacionales y alguna ONGD— preocupados por estimular la actividad turística (especialmente la etiquetada como «etnoturismo» y «ecoturismo») en zonas indígenas del país, y la puesta en marcha de proyectos de salud intercultural en esas mismas áreas, especialmente centros de salud y hospitales donde se integra, o se formalizan saberes y relaciones entre la medicina tradicional y la biomedicina convencional. En concreto, desde las acciones de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) en Bolivia, existe una coincidencia entre los proyectos —realizados y en ejecución— que apuestan por estas perspectivas de salud intercultural e integración de la medicina tradicional en entornos biomédicos, y su ubicación en las zonas y comarcas que constituyen los polos de desarrollo turístico con mayores expectativas de futuro, y orientados a un turismo de calidad e integrado en las fórmulas conocidas como «turismo étnico» y

«ecoturismo» —área «kallawayá» de Apolobamba, zona de las misiones guaraníes de la Chiquitanía, Salar de Uyuni—.

A modo de recapitulación, me interesa subrayar la convergencia identificada en Bolivia entre el auge del turismo étnico, de programas y proyectos localizados de fomento de la salud intercultural, la reinención de la cultura «tradicional» y la cultura indígena desde una lógica nacional, y la óptica de las clases medias y los procesos de normalización y de homogenización de la pluralidad de versiones culturales existentes. En aquellos lugares donde se está apostando por un «desarrollo» en donde interviene un turismo «étnico» —al que también se le alude como «turismo de calidad», «de mayor poder adquisitivo», «respetuoso e interesado con el medio ambiente y las culturas originarias»—, se da la circunstancia de que también se está desplegando un discurso público —en donde intervienen instituciones oficiales, agencias multilaterales y ONG— que subraya la necesidad, oportunidad e interés de desarrollar iniciativas de salud intercultural. Ensayos pilotos e iniciativas de mayor alcance que siendo inicialmente pensados para que tengan como usuarios a las poblaciones indígenas de dichas zonas, con el paso del tiempo, se puede comprobar que tienen un usufructo o disfrute por parte de dichos «turistas étnicos».

En esta primera parte de mi análisis, me he aproximado a un proceso paradójico de «desetnización» y «reetnización»:

- En tanto que proceso activado desde el interior de las instituciones y el poder, se «desetniza» y «limpia» de eficacia simbólica y dimensión religiosa la medicina tradicional kallawayá, enfatizándose su cualidad «naturista» y de medicina «alternativa», algo que cuadra y estimula la consideración y posible uso de la cosmovisión de las amplias clases medias urbanas occidentales u occidentalizadas.
- En tanto que proceso activado desde el «exterior», la declaración de patrimonio inmaterial y oral de la Humanidad por la UNESCO, se «reetniza» lo kallawayá, e inclusive se «inventa» un nuevo grupo étnico, cultura y categoría étnica de la taxonomía de la diferencia cultural en Bolivia, como es la «cultura kallawayá».

II. DÍA DE MUERTOS, SANTA MUERTE Y LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA MUERTE EN MÉXICO

«Los mexicanos poseen una relación muy cercana con la muerte». He escuchado esta frase cientos de veces, en los contextos más variados, pronunciada con los más diversos acentos, sorprendido de que se nos considere universalmente como una raza de médiums o profanadores de tumbas. Además de las pirámides, los sombreros de charro, los mariachis, el tequila y el chile, a los mexicanos se nos asocia invariablemente con los cementerios invadidos por el tono anaranjado de las flores de cempasúchil, los altares tapizados con papel picado, el pan de muerto —un bizcocho azucarado adornado con semiesferas que recuerdan vagamente las terminaciones de los fémures y que, por fortuna, no incluye entre sus ingredientes ninguna porción arrancada a los cadáveres—, las ofrendas de frutas y mole, las calaveras de azúcar —diligentemente provistas con tu nombre— y los irreverentes grabados de José Guadalupe Posada. No es casual, tampoco que el poema más importante de la literatura mexicana del siglo *XX* se titule «Muerte sin fin» ni que Pedro Páramo, una obra literalmente habitada por los muertos, sea nuestra novela más característica [Jorge Volpi, 2001, «Qué solos se quedan los muertos»].

En principio no debería extrañarnos que un pueblo que supuestamente ha gozado de una relación muy estrecha, de cercanía, e inclusive de simpatía con la muerte, dedique una importante inversión de energía social, estética y ritual a rendirle pleitesía y devoción, llegando hasta el punto de construir un complejo de creencia y ritual que tiene como objetivo *darle culto a la muerte*. Este territorio geográfico y humano es el México al que podemos viajar como turistas más o menos ilustrados y acompañados por folletos, guías de viaje, novelas de aventuras, imágenes cinematográficas y hasta las letras de corridos cargados de épica revolucionaria, pero que también apreciaremos desde los énfasis de ese México imaginario «con especial» trato a la muerte.

De dos tipos de cultos a la muerte, trataré en este último apartado. El primero de ellos un culto popular y absolutamente mestizo y contemporáneo, la devoción a la Santa Muerte —aunque se trata de una santa no canonizada ni por el momento tenida por tal desde el

Vaticano—, y el segundo el Día de Muertos, un complejo ritual y festivo también marcadamente mestizo, pero que la UNESCO también ha declarado «Obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad», enfatizando su vertiente de «fiesta indígena». Me interesa explorar y apuntar, si bien escuetamente, algunos de los rasgos y peculiaridades de este proceso de patrimonialización de la muerte por la cultura nacional y popular mexicana, y su conexión con las políticas de la cultura popular y de la identidad en esta nación que han conseguido convertir a la muerte en un «bien cultural e identitario» en sí mismo para los mexicanos, y para las miradas de fuera de México, incluyendo a los turistas —más o menos étnicos—.

Comenzaré centrando mi atención en un culto y práctica ritual —mejor que «religión»— muy moderna (se difunde en la cultura urbana de México D.F. en los años noventa del pasado siglo XX), emergente y de reciente desarrollo en México: el de la Santa Muerte. La experiencia cotidiana de precarización de la vida —crisis socioeconómica, violencias e inseguridad ciudadana— entre las gentes mexicanas urbanas, y en especial del Distrito Federal, sobre todo durante la década crítica de los noventa del pasado siglo, parece haber tenido como correspondencia en este mismo periodo de tiempo, este proceso acelerado de lo que podemos denominar «santificación de la muerte» —en sentido literal en este caso—. Nos encontramos también ante una santa «canonizada» o santificada popularmente, pero en absoluto reconocida como tal por la Iglesia católica, a la que combate con intensidad a nivel institucional y mediático en México —anunciando la excomunión de los creyentes en ella—, por el aumento de su creencia, especialmente entre fieles católicos.

Si las grandes ciudades en América Latina y México, son territorios signados por la violencia, la inseguridad y la incertidumbre, La Frontera —como es nombrada la que separa a México de Estados Unidos de América—, entraña el espacio de mayor riesgo, de una más intensa fragilidad para aquellos que se juegan la vida para cruzar «al otro lado» y buscar trabajo de modo indocumentado en el país del norte. En cierta medida, la Santa Muerte también se ha convertido en un culto de la frontera, para aquellos que se juegan la vida y su futuro al cruzar «al otro lado».

En otros trabajos he remarcado que este culto probablemente suponga uno de los aportes mexicanos más notables al banco imaginario espiritual y simbólico globalizado (Flores, 2007 y 2008), y asimismo he dado cuenta y analizado algunas de las líneas de transformación que están afectando de modo acelerado al perfil simbólico, y a las prácticas rituales de esta peculiar santa. Estos procesos recientes detectados sobre el terreno, tienen que ver con la resistencia a las corrientes de institucionalización y conversión en «iglesia» (a pesar de los paradójicos énfasis en los discursos públicos en este sentido) del culto, el revestimiento «étnico» y «prehispánico» desplegando una iconografía e invención de orígenes aztecas en esta santa, y en otra dirección —una que tentativamente me atrevo a llamar de «catolización»—, algunos signos e indicios de mimetismo y de aproximación simbólica entre la Santa Muerte y la Virgen de Guadalupe. Por último, resaltar la confusión e hibridación de las figuras, cargas y atribuciones simbólicas de la Santa Muerte —de manufactura y patente «mexicana»—, y San La Muerte —de manufactura y patente argentina—. La última transformación detectada, tiene que ver con su reconversión en una figura «encarnada» llamado Ángel de la Santa Muerte, impulsada desde el seno de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-USA por su líder, David Romo, aunque plásticamente su imagen es presentada más como una virgen católica que como un ángel.

De modo sintético, esbozaré los principales rasgos de este complejo de creencias y prácticas rituales, identificados y analizados en mi trabajo anterior (Flores, 2008). Ante la Santa Muerte, nos hallamos ante un culto:

- a) Individualista, accesible, utilitario. Este complejo ritual y místico se halla focalizado en gran medida en el sujeto, y su jerarquía de prioridades a satisfacer.
- b) Con lógica mercantil. La comprensión de la idiosincrasia y gran difusión de este culto, pasa necesariamente también por su ubicación en una lógica y carácter mercantil en el que se encuentra inmerso.
- c) Mestizo, marginal, popular y de clase media.

- d) «Protector». Se trata de una imagen y una santa invocada por la gente sobre todo para protegerse de sus enemigos —conocidos o imprevistos—, para anularlos y defenderse de ellos, y en buena medida, para que les dejen sin sobresaltos, en paz.
- e) Católico y «caníbal». Nos encontramos ante una devoción inserta en el campo plural del catolicismo popular mexicano, y al mismo tiempo es un culto hibridado y fagocitador de otras agencias y perfiles simbólicos.
- f) Transnacional, virtual. A la vez, la Santa Muerte se está configurando y expandiendo como un culto transnacional y en buena medida virtual. La expansión/globalización de la imagen y el culto de la Santa Muerte en internet, demanda ser analizada también desde la perspectiva de las redes y flujos transnacionales.

En conexión con los claros signos de indigencia documental, crítica y etnográfica, que han acompañado hasta ahora las investigaciones de esta realidad simbólica y ritual, han cuajado y cobrado verosimilitud las teorías —y en algunos casos, teologías— de la resistencia cultural, que explican los sentidos contemporáneos del culto y su expansión como devoción exitosa por el mantenimiento de un hilo o continuidad de esta creencia desde las cosmovisiones mesoamericanas prehispánicas —con el protagonismo que los dioses de la muerte y mundos subterráneos de los muertos tenían, especialmente entre los aztecas—, atravesando todo el periodo colonial —con alusiones a los énfasis de la prédica católica en «la buena muerte», «la muerte piadosa», y la práctica del «bien morir»—, y saliendo por fin a la luz a finales del siglo XX como un culto urbano y popular. Así de forma explícita o implícita, se perfila el carácter de un «culto subterráneo» mantenido durante siglos de dominación colonial y de hegemonía católica. En esta preocupación por los orígenes —y explicación desde los orígenes—, se sugiere que la Santa Muerte sería una suerte de transfiguración, y en cierta medida travestimiento, del dios mexica de la muerte y del mundo de los muertos, Mictlantecuhtli —y ello sin atender ni explicar el añadido de símbolos griegos (del dios Cronos), cristianos y occidentales (balanza, globo terráqueo, guadaña y en ocasiones reloj de arena), que for-

man parte del perfil iconográfico hegemónico y actual de esta santa, «desencarnada», dejando ver su esqueleto y con un manto/túnica oscura—. En esta indagación (y legitimación del culto actual) en los orígenes, ya sea en la civilización prehispánica de los aztecas, o en el catolicismo popular de la Colonia, se deforman los perfiles, manipulan los contenidos, y la ideología y el nacionalismo toman la palabra, para reivindicar lo «antiguo» del culto, solapando el carácter absolutamente moderno y contemporáneo del mismo. Por tanto, no nos encontramos ante una reliquia prehispánica, o una «supervivencia colonial», sino ante la manufactura popular y mediática de una creencia y complejo ritual en efervescencia que experimenta en la actualidad diferentes líneas y procesos de transformación —«transformismos» en sentido literal—.

En especial en el último año, llama poderosamente la atención una corriente de reindianización del culto. La Santa Muerte aparece como travestiéndose del dios prehispánico de los mexicas, Mictlantecutli —deidad del mundo de los muertos—, portando inclusive el típico penacho de plumas (a lo Moctezuma), ropas y elementos ornamentales y simbólicos «aztecas», ahondando en una estética compartida con el movimiento religioso-identitario de la mexicanidad¹². Así, no sólo en la capital, Distrito Federal, sino inclusive en ciudades periféricas como Veracruz, se multiplican los énfasis en el origen indígena prehispánico de este culto, y su alejamiento del catolicismo. Este transformismo de la Santa Muerte, es recogido y amplificado en los medios de comunicación, y empieza a calar en las lógicas nacionalistas y populares que establecen una continuidad simbólica y de creencia entre el dios de los mexicas, y la Santa Muerte —presentada ahora como la heredera de todo el «paquete» de sentidos y prácticas rituales de tiempos precristianos y de antes de la Colonia—.

¹² El movimiento de la mexicanidad es uno de los fenómenos colectivos más significativos del México actual, de tipo identitario, cultural, religioso y político, con perfil neotradicionalista. Persigue revitalizar la civilización anterior a la Conquista y reindianizar la cultura nacional. Sus integrantes no son indígenas, sino en su mayoría mexicanos mestizos de origen urbano, y de diferentes clases sociales. El trabajo de análisis antropológico más completo es el de De la Peña (2002), *Los hijos del Sexto Sol*.

De modo complementario, y en un rumbo opuesto, se pueden identificar ante este culto unas lógicas «eclesiales» que desconocen tanto la singularidad como las prácticas individuales y «desestructuradas» de sus devotos. Entre ellas, se aprecia una intensa corriente de institucionalización de la Santa Muerte, en la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-USA¹³, cuyo líder es David Romo. Esta estructura se trataba de un credo católico tradicionalista que rompió con la Iglesia católica. Se genera la ficción de que existe una «religión», con devoción a una «santa», cuya expresión visible es una «iglesia» estructurada —cada vez se habla más abiertamente de una «iglesia de la Santa Muerte»—, con una jerarquía de especialistas rituales, algo que en el presente dista mucho de reflejar la realidad diseminada, individualista y doméstica-íntima del culto.

Pero de esta santa polimorfa, impacta en especial su singular transformismo, sus fórmulas de transfiguración, no ya de la iconografía y sentidos asociados al Mictlantecutli mexicana, sino incluso en los de la muy mexicana Virgen de Guadalupe. Creo que podemos hablar de procesos de hegemonía, mimetismo y camuflaje que tienen como protagonista a la Santa Muerte, y que la aproximan a la imagen guadalupana. De modo paralelo a esta corriente de «catolización» —o «marianización», o imitación de la iconografía guadalupana—, resulta también muy interesante un proceso que he identificado recientemente de transformación de su iconografía desencarnada, a una iconografía «encarnada»: o conversión en una mujer de piel blanca clara, con el pelo oscuro, con una tiara o corona, y toca o velo —indumentaria e iconografía de «virgen», o mariana—. Esta «transfiguración» está siendo impulsada en el seno de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-USA, supuestamente a partir

¹³ Cuenta con su autonombrado «arzobispo», David Romo, que con un santuario matriz en Ciudad de México (el Santuario Nacional de la Santa Muerte), y con planes de expansión y edificación de otros «altares» y templos en México y EE UU, así como de formación y ordenación de sus propios sacerdotes o «laicos comprometidos». Desde que la iglesia de Romo, la cual en el pasado fue casi clandestina, incorporó a la Santa Muerte a sus ritos desde hace pocos años —en 2000—, ésta ha crecido exponencialmente, calculando actualmente que cuenta con unos dos millones de miembros. David Romo aparece inclusive en los medios, inaugurando dos nuevas «diócesis» en las ciudades de Veracruz y Chetumal, si bien en calidad de asociación civil y no como «iglesia» registrada.

de un sueño-visión de una de sus creyentes —todo parece indicar que al «dulcificar» la imagen de la Santa Muerte, se tiene un interés en volver a conseguir el registro como organización religiosa por la DAR, dejar de pagar impuestos y tratar de ganar fieles—. A esta nueva imagen de la Santa Muerte inclusive, se le ha cambiado el nombre por el de «Ángel de la Santa Muerte»¹⁴, o «Ángel de la Muerte». De ser un esqueleto aterrador e intimidante, es ahora un ángel, con cabello oscuro, con manto, velo y corona al modo de las vírgenes, e inspirador de paz y armonía.

Pasando a una de las expresiones condensadas de la fiesta y rituales del Día de Muertos, entre 1993 y 1996, durante mi trabajo de campo en Veracruz, pude comprobar cómo las celebraciones y altares dedicados en la ciudad a los muertos (grandes y chiquitos), en los dos primeros días de noviembre, gozaban todavía de fuerza, pero aparecían cada vez más formalizados según los patrones nacionales del Día de Muertos mexicano, al tiempo que dicha «tradición popular» aparecía anquilosada y «museificada»¹⁵, en buena medida dirigida desde las instancias culturales locales y estatales/federales —el Instituto Veracruzano de la Cultura, la Dirección General de Culturas Populares, etc.— en una ciudad donde apenas había tradición de altares de muertos elaborados, más vigentes en municipios y rancherías del Estado (Flores, 2004b: 131).

En sus «Visiones mexicanas de la muerte», Brandes (2007) ha analizado críticamente cómo los estereotipos «mexicanos» (sobre y de los mexicanos) sobre la muerte, y los procesos de patrimo-

¹⁴ Según David Romo: «Se puede pedir, elevar la oración al ángel de la Santa Muerte e invito a sus feligreses a abandonar la “ignorancia” y a venerar a la Muerte en su nueva y menos terrorífica figura», *Sobrexpuesto*, 25 de agosto de 2007, sobrexpuesto.wordpress.com/2007/08/. En esa misma noticia de prensa, este «arzobispo» da tres años a sus fieles para que vayan sustituyendo las antiguas imágenes de la santa con esqueleto, por las nuevas del «Ángel», y conservando la antigua imagen de la Santa Muerte como venerable reliquia.

¹⁵ «El día de Muertos es un invento de antropólogos, una excrescencia del Indio Fernández, un estremecimiento de Frida Khalo. Promueve un turismo narcisista no por nuestras convicciones sino por “nuestras tradiciones”; la santificación laica de un día que, para sobrevivir, se convierte en espiritismo social; la avidez de una clase media ilustrada adicta a las “buenas ondas”. Nada le gusta más al sentimental que apropiarse tradiciones ajenas, salvo fingir que son suyas» (Sheridan, 2001: 156).

nialización¹⁶ y políticas de la cultura popular de rango nacional, han definido y modelado a «la muerte» como un bien cultural en este país¹⁷. En este mismo sentido, la declaración por la UNESCO del «Día de Muertos» en el año (2003) como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, ha influido en este éxito estético, social e inclusive ritual, de la muerte en el tejido social de México. Se trata de un complejo cultural, simbólico y estético profundamente mestizo, aunque en la argumentación de la UNESCO destaca el carácter indígena del mismo —en su comunicado señalaba que «reviste una importancia considerable en la vida cotidiana de las comunidades indígenas por la dimensión de la muerte que propone»—.

Al leer el texto de la declaración de la UNESCO sobre «Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos»¹⁸, llama la atención un

¹⁶ Para una aproximación al proceso de patrimonialización cultural de la muerte en México, y su papel en la constitución de la «identidad» mexicana y usos del nacionalismo mexicano, son útiles los trabajos académicos de Octavio Paz (1998), Roger Bartra (1987), Paul Westheim (1985), así como una revisión de algunas obras literarias y artísticas que han proporcionado materiales o el cimiento imprescindible para su extensión a nivel mundial —entre ellas las de Rulfo (1955), o Lowry (1947)—. En una página web de promoción turística de la fiesta del Día de Muertos, podemos leer: «La riqueza cultural de estas celebraciones reposa en las creaciones artísticas que músicos, pintores y poetas mexicanos han generado en los últimos siglos, aportando al mundo una obra de singular valor como la que se encuentra contenida en la gráfica de *José Guadalupe Posada* o en la literatura académica de Octavio Paz», <http://www.terra.com.mx/articulo.aspx?articuloId=459758>. Una perspectiva crítica al patrimonio cultural desde la antropología, puede encontrarse en Sierra y Pereiro (2005).

¹⁷ «La imagen del mexicano morbosos y obsesionado con la muerte difundida en el Día de los Muertos se ha convertido en una parte integral de la identidad nacional mexicana. Es un símbolo de mexicanismo, especialmente en el diálogo cada vez más complejo entre México y la parte angloamericana de Estados Unidos. Las presuntas actitudes mexicanas hacia la muerte son capital cultural. Se encuentran entre las formas más eficaces de crear y mantener las fronteras étnicas y culturales en la era de la globalización, en la que las fronteras se desdibujan como nunca antes lo habían hecho. Ayudan a definir el propio ser y el del “otro” y, desde hace mucho, a vender un buen montón de velas, flores, figurillas de caramelo, periódicos y calaveras en miniatura» (Brandes, 2007: 48).

¹⁸ «Descripción: “Con la fiesta del Día de los Muertos, tal como la practican las comunidades indígenas, se celebra el retorno transitorio a la tierra de los familiares y seres queridos fallecidos”.

malentendido —o reelaboración interesada— de lo que ha sido hasta ahora desde un punto de vista teórico, y tratada *de facto* en las prácticas cotidianas, como una tradición mestiza, muy «mexicana», y casi con tintes de «fiesta nacional», apareciendo ahora estrictamente como una «fiesta indígena». Fiesta que una vez legitimada y bendecida por la UNESCO, permite ser incorporada al calendario turístico internacional. Una exploración superficial de webs que promocionan el turismo en México, por ejemplo en el portal de Turismo de Terra, en su sección de «Destinos en México», permite identificar diferentes opciones para un turista, en este caso no «étnico» como en el caso boliviano sino amante del paquete «sabor local con espectáculo».

El caso paradigmático, y cuyo sentido se halla más en las antípodas de lo que sería un cementerio indígena¹⁹, lo constituye el llamado «Panteón de Xcaret» —o «Cementerio del Parque de Xcaret»—. Cualquier turista puede acudir a un hotel & resort de la Riviera Maya, y en las cercanas instalaciones del parque ecológico/arqueológico de Xcaret, contemplar y hacer fotografías de altares preparados *ab hoc* en sus instalaciones, asistir a espectáculos nocturnos con danzantes (vestidos con mallas negras y de esqueleto pintado de blanco), y actores disfrazados de dioses mayas/mexicas del infra-

Festividades: “Estos preparativos se realizan con particular esmero, pues existe la creencia de que el difunto puede traer la prosperidad o la desdicha, según le resulte o no satisfactorio el modo en que la familia haya cumplido con los ritos”.

Espiritualidad: “Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos están profundamente arraigadas en la vida cultural de los pueblos indígenas de México”.

Salvaguardia: “Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos están profundamente arraigadas en la vida cultural de más de 40 grupos indígenas de México y son celebradas activamente por personas de todas las edades. Aunque esta tradición no se ve por el momento gravemente amenazada, podría perder fácilmente su significación para los que la practican” (...).

Se preservará la dimensión estética y metafísica frente al creciente número de actividades comerciales y recreativas no indígenas que tienden a ocultar su carácter espiritual. El plan de acción recomienda en particular mejorar la protección legal de esta tradición. Además, los futuros trabajos de investigación y de documentación se centrarán en las prácticas rituales y en las cosmologías subyacentes», <http://www.unesco.org/culture/en/masterpieces>.

¹⁹ Para una etnografía de un «nuevo» cementerio indígena, véase el trabajo de Julián López (2007: 333-355).

mundo²⁰. También se promociona *El Puente al Paraíso de Xcaret. Todo el año. Conoce un panteón donde la imaginación no tiene límites*. Se habla de su «tradicional panteón», a pesar de estar diseñado y construido en 2004, de que sus tumbas (365 días, una por año, y cuyo estilo/estilismo se cambia cada día en una de ellas) no corresponden a ningún difunto sino que constituyen recreaciones «mexicanas» de una tradición —mestiza— para la óptica y cámara de fotos del turista. Observando la galería de imágenes del panteón de Xcaret descubrimos elementos plásticos del nacionalismo mexicano —una bandera pintada sobre una tumba—, calaveras a lo Guadalupe Posadas, alusiones festivas y humorísticas como cruces con forma de piñata, retórica sensiblera en los epitafios —*Si las almas hablaran, las nuestras dirían cosas de enamorados*— imposturas indígenas, en especial utilizando apellidos de los difuntos ficticios como Pech, o María Chimal —cuyo epitafio habla de su «noble herencia maya»—. Este hecho, el de su carácter de creación reciente, impostada y artificial, tampoco se oculta, sino que se exhibe a la vista del potencial turista con frases como: «En la actualidad hay un destino que poco a poco ha logrado destacar y llamar la atención, aunque sea un sitio completamente artificial: el Cementerio del Parque de Xcaret», <http://www.terra.com.mx/articulo.aspx?articuloId=202320>.

Cambiando de destino, el turista puede seguir disfrutando de la tradición del Día de Muertos, en la ciudad de Zacatecas, donde las calaveras y «calacas» se hallan presentes como mobiliario, esculturas y pinturas diseminadas por todo el casco histórico, hablándose de un «festival de calaveras». Si gusta de visitar la ciudad de Oaxaca y sus arraigadas tradiciones del día de Muertos, puede contemplar cómo la exhibición de: «Un Altar Monumental “Frida Khalo” en el Museo del Palacio, y se llevará a cabo la Exposición Concurso de Altares en el Museo del Palacio Organizada por el Instituto

²⁰ Puede visitarse la galería de fotografías comentadas en el portal de Turismo de Terra, bajo el epígrafe «Xcaret celebra a sus muertos», y con un único pie de foto para todas ellas: «Festival de Vida y Muerte en Xcaret, Riviera Maya. Goza en vida la muerte en este bello festival, canta, come y baila que será fenomenal (del 30 de octubre al 2 de noviembre de 2007)», <http://www.terra.com.mx/galeria.aspx?galeriaId=013755>.

Oaxaqueño de Artesanías», <http://www.terra.com.mx/articulo.aspx?articuloId=439463>.

Esta promoción turística de dicha tradición «indígena», cuenta con la colaboración de las Secretarías de Turismo de los estados correspondientes, y en alguna ocasión se promociona la realización de altares de muerto, con instrucciones del tipo «hágalo usted mismo» para que los turistas neófitos en el rito puedan hacer su propio altar de muertos si siguen escrupulosamente los pasos, brindando además una explicación sobre el «significado» de cada uno de los elementos del altar, bajo el enunciado *Aprende a armar un altar de muertos*²¹.

Paradójicamente la divulgación, extensión y uso con intereses turísticos de la fiesta del día de Muertos en México, legitimada y

²¹ «¿Quieres hacer un altar? Estos son los materiales que necesitas:

1. Retrato de la persona recordada. Pintura o cromo de las Ánimas del Purgatorio.
2. Doce cirios. Aunque pueden ser menos, tienen que ser en pares, y ojalá de color morado con coronas y flores de cera.
3. Dos calaveras grandes de azúcar. Y otras 12, o menos pero en pares, medianas.
4. Seis candeleros, con boca suficiente para ubicar los cirios.
5. Tres incensarios. Se pueden utilizar pequeños anafres o braceros.
6. Un lebrillo o aguamanil que tenga o no pedestal.
7. Una pieza de jabón de pan.
8. Una toalla de cualquier calidad.
9. Jarra y vaso, preferiblemente de vidrio transparente para que se pueda apreciar el contenido que será de agua natural.
10. Cazuela o cazuelas con comida.
11. Chiquihuite tortillero.
12. Botella de licor, vaso «caballito» (para tequila), un salero y un platito con un limón partido.
13. Cincuenta veladoras medianas (opcional).
14. Pan de muerto (Dos piezas medianas).
15. Papel de china que sea morado o rosa oscuro y tantos pliegos como superficie se pretenda cubrir.
16. Flores de zempoalxochitl, según las necesidades.
17. Copal.
18. Ocote en rajadas.
19. Carbón de madera.
20. Ceniza de leña.
21. Mesa, tablas, etc., para la base del altar» (Turismo Terra, <http://www.terra.com/turismo/articulo/html/tur164.htm>).

promovida por la declaración de la UNESCO, consigue el efecto —perverso— precisamente contrario al objetivo que se fija en el plan de salvaguardia de la citada declaración, en especial cuando dice: «Se preservará la dimensión estética y metafísica frente al creciente número de actividades comerciales y recreativas no indígenas que tienden a ocultar su carácter espiritual».

Una perspectiva crítica, la de la antropóloga mexicana Elsa Malvido, sostiene que el Día de los Muertos no tiene raíz prehispánica, sino que es una invención cultural que conjuga costumbres católicas y romanas, además de expresiones estadounidenses e irlandesas, y que fue redescubierta en el gobierno de Lázaro Cárdenas por intelectuales, comunistas, anticlericales y masones que querían subrayar la identidad prehispánica de los mexicanos. En México ha habido una importante inversión de energía institucional, en particular desde los gobiernos estatales, en la resurrección folclórica de las fiestas de difuntos, condensadas en los altares de muertos, con el argumento de conservar la tradición. Y dichos esfuerzos han alimentado el poder de seducción que la Muerte como fiesta tradicional ha ejercido, y continúa ejerciendo sobre las mentes contemporáneas —nacionales *mex*, de turistas, intelectuales, artistas y analistas internacionales—. México ha llegado a convertirse en un referente universal, tópico, de lo que podemos llamar una estética y una experiencia —supuesta— de lo que sería una visión más cercana de la muerte como hecho cultural. Esto aunado a la difusión extrema de noticias y reproducción de imágenes de «nota roja» relativas a las muertes en un territorio social especialmente proclive a las mismas y con la espectacularización de la muerte que conlleva, ha sido un fermento sociocultural del desarrollo y condensación de esta nueva *santa* que se ha ganado la confianza de millones de creyentes en su ubicua figura, en su omnipresente poder.

Desde un punto de vista simbólico, iconográfico e histórico, la devoción a la Santa Muerte no está directamente relacionada, en principio, con los festejos del Día de Muertos, muy populares en México entre la población mestiza y urbana inclusive. No obstante, tanto la retórica con la que en el último año los medios de comunicación se refieren a la Santa Muerte, como los énfasis en los contenidos, elementos de su perfil simbólico, objetos de poder u ofren-

das, están revelando un proceso de fusión entre la Santa Muerte y la Muerte como protagonista de la festividad del Día de Muertos, con sus altares de muerto e iconografía de las «Catrinas» del mentado grabador José Guadalupe Posada.

Ya en 2007, y dentro de las notables transformaciones que he podido identificar en el culto, algunos textos periodísticos dan cuenta del ensamblaje realizado entre la festividad en honor de la Santa Muerte, y los «tradicionales» altares del Día de Muertos, en concreto, de los rituales y *atrezzo* que tuvieron lugar los primeros días de noviembre en la capilla matriz —en el D.F. y en todo México— de la Santa Muerte en el barrio de Tepito²², la misma en que durante muchos años era festejada en el 7 de septiembre (en la más anodina y menos «tradicional» fiesta de Santa Regina).

Estos discursos públicos identitarios sobre la muerte y las políticas de la cultura popular que están convergiendo en esta extraña patrimonialización de la muerte —con mayúscula o con minúscula, pero siempre preñada con sus énfasis singularizadores— y lo mexicano, parecen haber desembocado en una reacción popular —en este caso no dirigida desde arriba, por políticas, iglesias e instituciones— de auténtica santificación de esa muerte: poderosa pero cercana, «santa» pero presente en los lugares domésticos, públicos y del trabajo, primero entre los marginados o gentes con una existencia más precaria, luego entre los humildes, y ahora inclusive entre

²² Así se describía, con la retórica apropiada que provee el hablar en nombre de la «Tradición» de los altares del Día de Muertos, en el periódico *El Universal*, este altar «de muertos» preparado en dicha capilla: «Muy mexicana. La “santísima” vestida de novia, rodeada de 35 estatuillas también con trajes blancos. Un par de ellas, Catrinas, al estilo de José Guadalupe Posada.

Al pie del altar dejaron ofrendas, como acostumbra sus devotos (manzanas, rosas, tequila, cigarrillos encendidos) y otras de temporada de muertos (pan, calaveras de azúcar y chocolate).

Papel picado, flores de compasúchitl y frutas, dieron carácter de ofrenda tradicional al altar iluminado con luz neón y destellos de veladoras. (...) En la actualidad, son incontables los altares en calles de la ciudad de México en los que hubo celebración aparte. La megaurbe, sin embargo, fue una extensión grande. La fiesta anual de la bonita quedó como un lunar, en el paquete de la tradición popular de celebrar a los muertos, y del jalogüin», «Fiesta, ante el primer altar de la “santa muerte”», *El Universal Online*, 3 de noviembre de 2007, <http://www.eluniversal.com.mx/ciudad/87487.html>.

las clases medias temerosas del caos que empapa sus ciudades y sus vidas. Una figura de poder esquiiva y cambiante, a la vez que encontradiza, que junto con esos muertos chiquitos y en minúscula que son honrados en altares y panteones —más reales o artificiales—, se encuentran atravesando poderosas corrientes de reetnización y des-etnización, de hegemonía estética y cultural, tan atractivas para la lente clasemediera, para la experiencia vital fragmentaria y gusto del turista curioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, Roger (1987), *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- Brandes, Stanley (2007), «Visiones mexicanas de la muerte», en J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 31-51.
- Callahan, Mollie (2006), «El hospital kallawaya “Shoquena Husi” de Curva: un experimento en salud intercultural», en G. Fernández (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural*, Quito, Abya-Yala, pp. 289-304.
- Castellanos, Laura (2004), «La Santa de los desesperados», *La Jornada*, suplemento dominical *Masiosare*, núm. 333, pp. 6-9, 9-05-2004, México D.F.
- Castellón Quiroga, Iván (2002), «Notas sobre el Reglamento para la Práctica de la Medicina Tradicional», Potosí (manuscrito).
- De la Peña, Francisco (2002), *Los hijos del Sexto Sol*, México, CONACULTA-INAH.
- Fernández Juárez, Gerardo (1998), *Los kallawayas. Medicina indígena en los Andes bolivianos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- (coord.) (2004), *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito, ABYA-YALA/UCLM/AECI.
- Flores Martos, Juan Antonio (2004a), «Una etnografía del “año de provincias” y de “cuando no hay doctor”. Perspectivas de salud intercultural en Bolivia desde la biomedicina convencional», en G. Fernández (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito, ABYA-YALA/UCLM/AECI, pp. 181-212.
- (2004b), *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Editorial de la Universidad Veracruzana.

- (2005), «Una etnografía crítica de la “medicina kallawayaya como patrimonio intangible de la humanidad”: procesos de hibridación, turismo étnico y recursos interculturales en salud en el área de Apolobamba (Bolivia)», en J. J. Pujadas y G. Dietz (coords.), *Etnicidad en Latinoamérica: movimientos sociales, cuestiones indígena y diásporas migratorias*, Sevilla, Fundación El Monte/FAAEE/ASANA.
- (2007), «La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas», en J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 273-304.
- (2008), «Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana», en M. Cantón Delgado, M. Cornejo y Ruy Llera (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, XI Congreso de Antropología. Retos teóricos y nuevas prácticas, San Sebastián, FAAEE/Ankulegi.
- García Canclini, Néstor (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México D.F., Grijalbo.
- López García, Julián (2007), «Los nuevos cementerios en la región maya-chortí de Guatemala. Representaciones saturadas y diálogo interétnico», en J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 333-355.
- Lowry, Malcom (1947), *Under the Vulcano*, Nueva York, Reynal and Hitchcock.
- Loza, C. B. (2004), *Kallawayaya, reconocimiento mundial a una ciencia de los Andes*, La Paz, Viceministerio de Cultura/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia/UNESCO.
- Malvido, Elsa (2005), «Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México», *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 76, pp. 20-27.
- Mattelart, Armand (1991), *La communication-monde*, París, Editions La Découverte.
- Menéndez, Eduardo L. (1981), *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, México, CIESAS. Ediciones de la Casa Chata.
- Pacheco, Laura Emilia (2005), «La Santa Muerte», *National Geographic* (edición en español), Madrid, diciembre.
- Paz, Octavio [1950] (1998), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica,
- Rulfo, Juan (1955), *Pedro Páramo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sheridan, Guillermo (2001), «Epílogo: Filípica contra altares», en VV AA, *Día de muertos. Antología del cuento mexicano*, Barcelona, Plaza & Janés, pp. 155-157.

- Sierra, X. C. y Pereiro, X. (coords.) (2005), *Patrimonio Cultural: politizaciones y mercantilizaciones. Actas del X Congreso de Antropología*, Sevilla, Fundación El Monte, ASANA y FAAEE.
- Simal, Nati y Amor, Ricardo (2008), «Testimonio en Apolobamba», en G. Fernández (dir.), *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*, Quito, Abya-Yala, pp. 51-63.
- Van Kessel, J. (1993), *La senda de los kallawayas*, Puno, CIDSA.
- Volpi, Jorge (2001), «Prólogo: Qué solos se quedan los muertos», en VV AA, *Día de muertos. Antología del cuento mexicano*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, pp. 9-13.
- Westheim, Paul [1953] (1985), *La calavera*, México, Fondo de Cultura Económica.

RELACIÓN DE AUTORES

José Bengoa. Estudió filosofía y postgrados en Antropología y Ciencias Sociales. Es actualmente profesor de las escuelas de Antropología e Historia de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Santiago de Chile. Ha sido Rector de esa Universidad. Fue profesor de la Universidad de Chile hasta el golpe de Estado del año 1973. Ha sido profesor invitado en la Universidad Católica del Perú, Católica de Quito, Autónoma de México, y en los últimos años en la Universidad de Indiana (Estados Unidos) y Cambridge (Inglaterra). Obtuvo la Cátedra Pablo Neruda el año 2003 en la Universidad de París, y desde el año 2000 ha dictado anualmente clases en el Master de Estudios Amerindios de la Universidad Complutense de Madrid. El año 2009 ha ejercido la Cátedra Andrés Bello de la Universidad de Leiden en Holanda y la Cátedra Chile en la Universidad de Salamanca. Entre sus libros se encuentran: *Historia del pueblo mapuche*, *La emergencia indígena en América Latina*, *Historia de los antiguos mapuches del sur*, *La Comunidad reclamada*, *El Tratado de Quilín*, e *Historia de un Conflicto, los mapuches y el Estado Nacional*. Ha sido miembro de la Subcomisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas desde el año 1974 y actualmente es miembro independiente del Consejo Consultivo de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. En Chile ha sido nombrado en el año 2008 por la Presidenta de la República miembro de la Comisión para el Bicentenario de la República.

Roberto Campos. Es profesor de Antropología Médica y Coordinador de Investigación del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado múltiples libros, artículos

y capítulos referidos a la antropología y la historia de la medicina, con énfasis en el curanderismo urbano, la medicina popular-tradicional, medicina indígena y salud intercultural en América Latina. Ha sido docente en cursos de pre y postgrado dirigidos a médicos, antropólogos y profesionales de la salud, así como profesor invitado a maestrías y doctorados en México, España y Argentina.

Gunter Dietz. Magister Artium y Doctor en Antropología por la Universidad de Hamburgo (Alemania), es Profesor-Investigador Titular en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (Xalapa, México) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Coordina el Cuerpo Académico / grupo de investigación «Estudios Interculturales» en la Universidad Veracruzana. Ha realizado trabajos de campo etnográficos sobre artesanías e «indigenismo» así como sobre comunidades indígenas, movimientos étnicos y educación intercultural en Michoacán y Veracruz (México) y también sobre colectivos inmigrantes, organizaciones no-gubernamentales, movimientos sociales, multiculturalismo y educación intercultural en Hamburgo (Alemania) y en Andalucía (España). Es autor de diversas publicaciones sobre interculturalidad, etnicidad y educación intercultural e interreligiosa; movimientos étnicos y/o regionalistas, pueblos indios y autonomías; ONG como nuevos sujetos de desarrollo; multiculturalismo, diversidad cultural y religiosa, comunidades migrantes y sociedades de acogida.

Juan Antonio Flores Martos. Es profesor de Antropología Social en la Universidad de Castilla-La Mancha, y enseña en el Centro de Estudios Universitarios de Talavera de la Reina. Miembro fundador y activo del Grupo de Estudios de Etnología Americana, ha sido profesor de varios cursos de postgrado y master en América Latina y España (Master de Estudios Amerindios). Ha realizado trabajo de campo en México, Bolivia y España. Sus líneas de investigación más destacadas pasan por el estudio de rituales, fiestas y carnavales americanos, con atención especial a los procesos de patrimonialización de la cultura, así como la antropología del cuerpo y la salud intercultural en culturas americanas. Entre sus publicaciones más recientes de antropología americana figuran *Portales de múcara. Una*

etnografía del Puerto de Veracruz (2004) y *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (2007). Es miembro del consejo editorial y evaluador de AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana.

María García Alonso. Es profesora del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED, licenciada en Geografía e Historia por la Universidad Complutense (especialidad en Antropología de América) y doctora en Filosofía por la UNED (Departamento de Antropología Social y Cultural). Es miembro del Grupo de Estudios de Etnología Americana. Ha realizado estudios sobre las relaciones entre la antropología, memoria e historia. También ha trabajado sobre la construcción social de la infancia y los problemas derivados de la utilización del concepto «ciclo de vida». Este fue el tema desarrollado en su tesis doctoral. Ha sido una de las comisarias de la exposición nacional «Las Misiones Pedagógicas (1931-1936)» (Madrid, 2006) y en el presente prepara una muestra sobre misiones laicas en América Latina que se inaugurará en Montevideo en octubre de 2009. Entre sus publicaciones destacan entre otras: *De los nombres de los niños. Miradas sobre la infancia y sus conceptos*; y los libros colectivos: *Pensar el final. La eutanasia: éticas en conflicto* y *Según cuerpos: ensayo de diccionario para uso etnográfico*.

Luisa González Saavedra. Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Cursó un Doctorado en América Latina Contemporánea en el Instituto Ortega y Gasset. En el año 2002 consiguió el Diploma en Estudios Avanzados (DEA) por el mismo centro. Posee un Diploma en Estudios Amerindios otorgado por la Casa de América de Madrid. Realiza trabajo de campo entre indígenas aymaras y quechua-hablantes del Departamento de Moquegua, Perú; cocamas, cocamillas, shipibos y ticunas, también de la Amazonía peruana, así como entre población mestiza o criolla de zonas como Ayacucho, Puno o la misma ciudad de Moquegua. En el año 2004, como Becaria en Formación de la Universidad Complutense de Madrid, inicia su trabajo de campo entre indígenas shawis de la Provincia Datem del Marañón, en la amazonía peruana, con quienes trabaja hasta hoy con miras a la presentación de

una tesis doctoral centrada en el tema de la concepción de persona entre poblaciones amazónicas. Durante 2007 y parte de 2008, permanece en el EREA (Centre d'Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne) en el Departamento del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, CNRS-Université Paris X-Nanterre.

Manuel Gutiérrez Estévez. Catedrático de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido Director del Aula Bartolomé de Las Casas en Casa de América de Madrid. Es miembro del Comité Ejecutivo de Survival International. Ha realizado trabajo de campo con poblaciones indígenas quechuas de los Andes ecuatorianos, quichés de Guatemala y mayas yucatecos de México. Ha publicado numerosos trabajos sobre mitos, rituales y artes de los pueblos amerindios. Es director del grupo de investigación de la Universidad Complutense de Madrid «Simbolismo y cognición en culturas amerindias» y miembro fundador del Grupo de Estudios de Etnología Americana (www.etnogiamericana.org). Dirige el proyecto de investigación «Cuerpo y sentimiento. Expresiones culturales amerindias».

Julián López García. Es profesor de Antropología Social en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, del Master en Estudios Amerindios (Universidad Complutense de Madrid) y también profesor visitante en la USAC de Guatemala desde 1995. Centra sus investigaciones en la zona maya: ch'orti' de Guatemala donde ha trabajado sobre valores simbólicos de la comida y del hambre, sobre aspectos relacionados con la política de la etnicidad y las expresiones y representaciones de la violencia en esa región. Además ha realizado diferentes investigaciones en poblaciones indígenas de Nicaragua, Bolivia, Ecuador y Perú. Es miembro del grupo de investigación de la Universidad de Córdoba «Cultura Alimentaria en Iberoamérica y Andalucía» y del grupo de la Universidad Complutense de Madrid «Simbolismo y cognición en culturas amerindias». Miembro fundador asimismo del Grupo de Estudios de Etnología Americana. Recientemente ha sido editor de las compilaciones *Lugares Indígenas de la violencia en Iberoamérica* (2006) junto a Pedro

Pitarch; *Catástrofes, pobreza y hambre en el oriente de Guatemala* (2008) y junto a Santiago Bastos y Manuela Camus: *Guatemala: violencias desbordadas* (2009).

Lorenzo Mariano Juárez. Es antropólogo, profesor de Antropología Social en la Universidad de Castilla-La Mancha. Desde 2004 realiza trabajo de campo en el oriente de Guatemala. Es autor de diversos artículos centrados en cuestiones sobre la pobreza, el hambre y la cooperación al desarrollo. Profesor Visitante en la Universidad San Carlos de Guatemala. Sus líneas de investigación actuales se centran en los diálogos interculturales, la violencia y el cuerpo. Miembro del Laboratorio de Sociología (Facultad de Ciencias del Deporte) de la Universidad de Extremadura.

Mónica Martínez Mauri. Es doctora en Antropología Social por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y la Universitat Autònoma de Barcelona. Su tesis de doctorado versó sobre los efectos de las políticas de desarrollo sostenible en Kuna Yala (Panamá). Previamente cursó estudios de tercer ciclo en Antropología Social, relaciones internacionales y desarrollo en la EHESS y en el Institut Universitaire d'Études du Développement de Ginebra. Sus investigaciones y publicaciones tienen como ejes centrales la mediación cultural, las representaciones del medioambiente y los procesos de redefinición identitaria. Actualmente es profesora asociada en el Departamento de Antropología Social de la UAB, forma parte del Grupo de investigación "Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas" (AHCISP), del Institut Català d'Antropologia (ICA) y de la Asociación de Docentes e Investigadores de los Derechos de los Pueblos Indígenas (ADIDPI).

Martha Moreno. Doctoranda en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Madrid y en Teoría Feminista por la Universidad Complutense de Madrid. Tiene experiencia en el ámbito de la investigación, de la intervención social y de la cooperación internacional. En México ha trabajado durante más de quince años con mujeres indígenas en diversas regiones de Chiapas. En Madrid ha colaborado con diversas consultoras formando a profesionales de

diferentes áreas en la implementación de la perspectiva de género a su quehacer. Asimismo ha trabajado como educadora con jóvenes diseñando, impartiendo talleres de educación intercultural y de co-educación. Actualmente realiza su investigación de doctorado sobre cuerpo, género y sexualidad.

Isabel Neila Boyer. Licenciada en Antropología Social y Diplomada en Historia y Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid; magister en Estudios Amerindios por la misma Universidad. Desde 2002 trabaja —gracias a una beca predoctoral concedida por la Fundación Ramón Areces— sobre temas de corporalidad y construcción social de la violencia en Ayacucho. Sobre ello es autora de varios artículos. Actualmente su interés investigador se orienta hacia el estudio de la modernidad y la ética amerindia; asunto de investigación que ha desarrollado en Chiapas donde, en 2008, concluyó una estancia de dos años en el CIESAS gracias al financiamiento de la AECID.

Beatriz Pérez Galán. Es profesora en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Ha realizado diversos trabajos de campo etnográfico con población indígena quechua (Perú) y ñañañu (México). Es autora de libros y artículos sobre sistemas indígenas de organización política, construcción cultural de territorios y desarrollo en América Latina. Ha dirigido varias tesis doctorales sobre estas materias y en la actualidad imparte docencia en diversos programas de doctorado y master sobre pueblos indígenas, cooperación internacional y desarrollo en universidades y centros de investigación nacionales y de América Latina. En 2007-2008 fue Directora del Master en Cooperación y Desarrollo de la Universidad de Granada (CICODE) y es evaluadora de proyectos de cooperación internacional en el CICODE desde 2006 hasta la actualidad.

Guillermo de la Peña. Es profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Occidente (Guadalajara, México), de la cual fue fundador y director. También fundó y dirigió el Centro de Estudios

Antropológicos de El Colegio de Michoacán, y se ha desempeñado como profesor e investigador en varias universidades de Europa y Norteamérica. Sus intereses de investigación se han referido a la organización y movimientos campesinos, a la cultura política de los migrantes en el medio urbano, a las relaciones interétnicas y a las políticas indigenistas en México y América Latina. Cuenta con más de 150 publicaciones científicas y ha sido colaborador de obras internacionales como el *Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales*, *The Cambridge History of Latin America*, la *Encyclopaedia of Mexico*, la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, la *Encyclopaedia of Sociology*, y el *Biographical Dictionary of Anthropology*.

Antonio Pérez Márquez. Es director de la Fundación Kuramai (Valencia de Alcántara, Cáceres). Durante el franquismo, estuvo mil días haciendo trabajo de campo en instituciones de máximo control individual. Después, trabajó cuatro años en la Amazonía y viajó durante dos años por los pacíficos Mares del Sur. Fue el asesor para temas indígenas de la Comisión V Centenario. Desde el año 1993, tanto en Iberoamérica como en España, da charlas y cursillos esporádicos sobre las muchas facetas de la antropología, desde la aplicada hasta la artística. Mantiene un archivo de literatura gris, en su mayoría pre-cibernética, sobre el movimiento indígena contemporáneo que ya alcanza los 70 metros lineales.

Pedro Pitarch. Es profesor titular de Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid. Es también profesor de postgrado del Instituto Universitario Ortega y Gasset, de la Maestría de Estudios Amerindios de la Casa de América de Madrid e investigador asociado del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de Chiapas. Doctorado por la Universidad de Nueva York, está especializado en las culturas indígenas americanas contemporáneas. Desde 1988 trabaja entre población maya de Chiapas, donde se ha interesado especialmente por cuestiones de chamanismo, medicina, textos rituales y, en general, las concepciones nativas de la persona. También ha investigado y publicado sobre las concepciones indígenas de los Derechos Humanos, y en general sobre las políticas de la identidad indígena.