

**CONSTRUCCIONES ÉTNICAS Y
DINÁMICA SOCIOCULTURAL EN
AMÉRICA LATINA**

CONSTRUCCIONES ÉTNICAS Y DINÁMICA SOCIOCULTURAL EN AMÉRICA LATINA

Kees Koonings y Patricio Silva

(editores)

Ediciones Abya-Yala
Quito, 1999

CONSTRUCCIONES ÉTNICAS Y DINÁMICAS
SOCIOCULTURAL EN AMÉRICA LATINA

Kees Koonings y Patricio Silva

2a. Edición

Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

Diagramación:

Abya-Yala Editing
Quito - Ecuador

Impresión

Docutech
Quito - Ecuador

ISBN:

9978-04-564-3

Impreso en Quito-Ecuador, 1999

CONTENIDO

Capítulo 1

Construcciones étnicas en América Latina

Kees Koonings y Patricio Silva 5

Capítulo 2

Identidad étnica y propiedad de la tierra en Muellamués,
Colombia

Jeanette Kloosterman 23

Capítulo 3

Etnicidad y modelos de auto-organización económica
en el occidente de Guatemala

Pablo Palenzuela 53

Capítulo 4

Construcción y reformulación de la etnicidad atacameña
en el Norte de Chile

Francisco Rivera 77

Capítulo 5

Etnicidad y estrategias sociales de Aymaras urbanos
en La Paz, Bolivia

Charlotta Widmark 91

Capítulo 6

La fiesta del Yamor: Etnicidad, tradición y conflictos
étnicos en Otavalo, Ecuador

Aleksander Posern-Zielinski 107

Capítulo 7

Globalización, identidad étnica y juventud negra
en Salvador de Bahía, Brasil

Livio Sansone 125

Capítulo 8

Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia

Carlos Iván Degregori 157

Capítulo 9

Construyendo la etnicidad: Rumbos y dimensiones

Kees Koonings y Patricio Silva 183

Bibliografía 191

Capítulo 1

CONSTRUCCIONES ÉTNICAS EN AMÉRICA LATINA

Kees Koonings y Patricio Silva¹

Introducción

Durante los últimos años se ha generado un marcado interés en círculos académicos y políticos por la cuestión de la etnicidad.² A pesar de las muchas dificultades de orden conceptual que han surgido en este debate, se ha ido generando un amplio consenso respecto al carácter “construido” del fenómeno étnico. Esta interpretación a comenzado a ganar fuerza debido a la creciente percepción de que la etnicidad sólo cobra relevancia en relaciones sociales antagónicas o conflictivas. De esta manera, se ha subrayado de que la etnicidad no es un atributo fijo e inmutable de una población o grupo social determinado. La etnicidad más bien estaría representando un conjunto de características, prácticas y percepciones socioculturales que delimitan la existencia de colectividades humanas en una forma flexible y dinámica. Las características étnicas surgen de prácticas sociales, culturales o simbólicas que buscan dotar a esta colectividad de autenticidad y de elementos de diferenciación frente a otros grupos y categorías. Así la etnicidad a menudo asume un papel estratégico en situaciones de competencia o conflicto social.

No obstante, es menester especificar claramente lo que constituye la construcción étnica. No es suficiente con sólo afirmar de que se trata de cultura, y que la cultura se transforma de acuerdo a los cambios que se dan en las estructuras sociales o en las prácticas sociales de diversos actores. La “eticidad” se refiere específicamente a la identificación de una colectividad social a partir de antecedentes históricos, la

existencia de un pasado común, la identificación con un territorio, el uso de un mismo idioma, junto a otros elementos culturales y simbólicos compartidos por los miembros de esta colectividad (Schermerhorn, 1970; Smith, 1986). Hacemos hincapié en la importancia de estos criterios ya que a menudo se hace un uso indebido del concepto etnicidad, incluso cuando se trata de procesos culturales distintos, tales como procesos religiosos, lingüísticos o de carácter regional.

Al estudiar la etnicidad, nos distanciamos explícitamente del concepto de “raza” humana en su sentido biológico y genético (como la utilizada, por ejemplo, por Van den Berghe, 1995). Ya ha quedado suficientemente establecido que en este sentido no existen razas humanas (Eriksen, 1993: 4; Cornell y Hartmann, 1998: 22). Lo que sí es significativo desde el punto de vista sociológico es que hasta ahora diversas nociones de “raza” han sido formuladas y empleadas para intentar explicar y legitimar la existencia de desigualdades económicas, políticas o culturales, haciéndose referencia a la apariencia física de las personas. En la medida en que elementos de apariencia física entran en la distinción entre grupos humanos, estos obtienen significación social por medio de atribución o autoasignación y así entran en el terreno de “elementos culturales compartidos” (Cornell y Hartmann, 1998: 25-34). De esta manera tanto “raza” como racismo constituyen nociones socio-culturales que se incorporan en el universo más amplio de la etnicidad.

Nociones dinámicas de etnicidad

La palabra clave es “autenticidad” como base de inclusión o exclusión social (Eriksen, 1993: 18 *et seq.*). Lo que confiere un sentido étnico a cualquier colectividad es que reclama su autenticidad a base de los elementos ya mencionados más arriba. Esta autenticidad, a su vez, sirve como base de las identidades individuales y colectivas, otorgando legitimidad al status social, a la noción de pertenencia, y a la movilización estratégica en procura de ciertos fines o recursos en disputa con otros agentes sociales. Pues bien, lo que sugerimos aquí es que esta autenticidad no representa una realidad dada, sino que constituye el producto de procesos de construcción social y cultural. Esto hace de la etnicidad un fenómeno dinámico que nutre a la transformación socio-cultural (cf. Hall, 1992).

Si intentamos ubicar el enfoque que proponemos dentro del reciente debate en torno a la etnicidad, podemos constatar de que no concuerda con las visiones “primordialista”, “esencialista”, ni tampoco con un enfoque estrictamente “instrumentalista” de la etnicidad. Recordemos que el enfoque primordialista plantea que la etnicidad es un atributo fijo de colectividades sociales, que se basa en raíces histórico-culturales muy profundas que se imponen sobre la colectividad, pasando a determinar de esta manera la identidad cultural de cada uno de sus miembros. El carácter fijo de la etnicidad se le relaciona a veces a la existencia de mecanismos de reproducción cultural de orden genético y en otras ocasiones, a la fuerza eterna de los lazos sanguíneos, del parentesco, del idioma, de la comunidad y de las costumbres (Geertz, 1963; Grosby, 1994). Tal enfoque parte de algunos supuestos que en nuestra opinión no parecen ser sustentables. En primer lugar, la etnicidad aparece como algo estático, impermeable al cambio. Y en segundo lugar, la identidad étnica se presenta como una camisa de fuerza que se impone a los actores sociales en función de su incorporación en la colectividad (cf. Eller y Coughlan, 1993: 200-1).

En su crítica al pensamiento primordialista, el enfoque instrumentalista adopta una posición totalmente opuesta. Desde esta perspectiva, se ve a la etnicidad como un artefacto que es inventado y utilizado por agentes con un objetivo preciso, generalmente relacionado a la dominación política (Cohen, 1969; Horowitz, 1985). Si bien esta interpretación hace posible la formulación de una noción más dinámica de la etnicidad, también posee un enfoque demasiado reduccionista. A saber, la etnicidad es vista como algo manipulado por líderes casi *ad libidum*, sin que se preste la requerida atención a los contextos sociales y culturales en los cuales se desempeñan.

La noción de la construcción étnica que nosotros proponemos se aproxima a lo que podríamos llamar una visión “situacionista” en la medida en que argumentamos que la etnicidad surge y se transforma en el contexto de las relaciones y conflictos sociales presentes tanto en el pasado como en la actualidad. Mas esto no significa que los elementos con que se construye la etnicidad son siempre arbitrarios, *ad hoc* o adoptados por simple conveniencia. Para poder “funcionar” deben estar directamente vinculados a una fuente de prácticas y símbolos que legítimamente pueden ser atribuidas a la colectividad en cuestión o adoptadas por ella. Así surge el famoso concepto de “boundaries”

(fronteras socioculturales) elaborado por Barth (1969). Según él, las distinciones étnicas no se derivan de las características intrínsecas de una colectividad social, sino más bien de la existencia de fronteras socioculturales entre diferentes colectividades. La visibilidad de distinciones étnicas se manifiesta precisamente en esta frontera, en la cual los llamados “marcadores simbólicos” subrayan las diferencias culturales entre ambos grupos. Una crítica que posiblemente se le puede hacer a esta noción es que las fronteras culturales asumen un contenido *sui generis* muy particular y por lo tanto no logran clarificar la dinámica etnocultural fuera del ámbito directo del encuentro intergrupalo. En otras palabras, los grupos que se enfrentan siguen siendo vistos como algo dado y relativamente permanente.

Otro concepto que nos parece oportuno mencionar aquí, el cual tratamos en profundidad en otra ocasión (Baud *et al.*, 1996), es el de la etnicidad como “estrategia”. Este enfoque destaca el papel de la etnicidad en la competencia por recursos sociales. Si bien aún creemos en el valor explicativo de esta noción, también estamos conscientes de que si se mira a la etnicidad tan solo como un proceso movilizador, como algo organizado, con metas claras, con liderazgos y una agenda política, existe ciertamente el riesgo de obtener una visión demasiado parcializada del fenómeno. En tal caso, obviamente se tendería a ignorar las bases sociales y culturales del “repertorio” étnico que pueda existir de forma más implícita y latente al nivel de la vida diaria y de las prácticas rutinarias. La transformación social con base en una dinámica étnica no puede ser siempre el resultado de estrategias definidas o explícitas, pero lo que sí está claro es que siempre tiene que vincularse a un repertorio étnico más amplio.

Por otra parte, la etnicidad no existe en sí misma o por sí misma. En nuestra opinión, los procesos de construcción étnica siempre se vinculan a ciertos cambios sociales a través de los cuales se reformula la posición de diferentes categorías o grupos entre sí y con respecto a ciertos recursos económicos o políticos fundamentales. El enfrentamiento no se da solamente entre grupos previamente definidos que pasan a delinear sus “boundaries” en términos culturales. La construcción étnica también puede surgir de la profundización de la estratificación social, de cambios políticos dentro de los estados nacionales, de movimientos migratorios regionales o internacionales, etcétera. Lo que queremos subrayar aquí es que estos procesos generan presiones sobre las condi-

ciones de sobrevivencia, poder, e identidad de individuos y grupos. La construcción étnica aparece entonces como uno de los recursos para enfrentar estas presiones, especialmente cuando instituciones modernas, tales como el Estado, el mercado o la ciudadanía se ven fuertemente erosionados (Melucci, 1989). La construcción étnica surge a menudo ligada a formas de protesta social (Fox y Starn, 1997).

La construcción étnica puede proceder de diferentes maneras y hacer uso de diversos recursos culturales, generalmente en combinaciones complejas y aparentemente arbitrarias. Más adelante sugeriremos una tipología con diversas modalidades de construcción étnica. Basta indicar por el momento de que aún subsiste una confusión respecto a la naturaleza de dicho repertorio étnico. Lo que vemos es que nuevamente surge la distinción entre una posición esencialista y otra de carácter instrumentalista. La primera de éstas indica que en el caso de que la activación de la etnicidad pueda responder a una lógica situacionista o estratégica, la materia prima de que se hace uso siempre proviene de las profundas raíces de una cultura y de tradiciones ancestrales que son reproducidas dentro de la colectividad (cf. Smith, 1986, 1991). La segunda línea interpretativa defiende la idea de que el aludido legado ancestral es inexistente, y que las identidades, prácticas y símbolos étnicos son “invenciones” (véase Hobsbawm y Ranger, 1983; Sollors, 1989).

Nuevamente preferimos adoptar a este respecto una posición intermedia, ya que pensamos que el repertorio de la construcción étnica generalmente combina elementos históricos con elementos inventados, lo que además incluye el reciclaje de elementos existentes para su uso dentro de un nuevo contexto. El problema es que en la práctica resulta bastante difícil establecer la diferencia entre estos dos tipos básicos de “materia prima”. Casi por definición, los mismos elementos que consideramos históricos han sufrido el impacto de la permanente reformulación histórica. A su vez, la “invención de la tradición” no puede basarse en elementos escogidos al azar; para que dicha invención eche raíces, debe incluir características reconocibles que le den un aura de historicidad. Lo que resulta fundamental para comprender la construcción étnica no es el análisis casi químico de sus componentes para así intentar diferenciar entre etnicidades “verdaderas” y “falsas”. El significado social (y político) de la construcción étnica es que siempre hace flamear las banderas de la autenticidad. En otras palabras, los ele-

mentos étnicos contruidos son por definición auténticos, incuestionables y eternos. Eso resulta fundamental para la legitimidad y viabilidad de dicha construcción. Para los participantes, la dimensión objetiva de la autenticidad étnica no es lo más importante. Lo que cuenta es el establecimiento subjetivo de la autenticidad como “una experiencia vivida” (Rival, 1997: 138), es decir, como marco de referencia para guiar tanto las prácticas y relaciones sociales, como la incorporación y la exclusión. Pensamos así que más bien se debería hablar de la “invención” de lo étnico. Sus ingredientes pueden poseer cualquier origen o inspiración, pero su recomposición es algo nuevo que reivindica el status de lo “viejo” o incluso de lo “eterno” (véase De Vos y Romanucci-Ross, 1995: 356 *et seq.*).

El resurgimiento de la cuestión étnica en América Latina

Al igual que en otras regiones del mundo, el asunto de la etnicidad en América Latina ha adquirido durante la última década una creciente importancia académica, política y social. En la construcción histórica del continente, los conceptos de “raza” y “sangre” fueron fundamentales en la edificación del orden colonial basado en la supuesta superioridad del ibérico (o europeo) sobre los individuos de origen indígena o africano. La expansión del fenómeno del mestizaje ayudó por una parte a aglutinar de cierta manera a un orden social extremadamente estratificado, pero por otra constituyó un serio desafío para la continuidad de la segregación racial como elemento central del sistema colonial.

Tras la independencia, las nociones uniformantes de “ciudadanos” y “compatriotas” se constituyeron en herramientas esenciales en los esfuerzos de las elites políticas y sociales por consolidar los estados nacionales. A partir de los años treinta del siglo XX la noción de “pueblo” y “clase” comenzaron a acrecentar su influencia en los discursos nacionales, a medida que permitían, por un lado, vincular a los sectores populares al objetivo oficial del logro del desarrollo, y por otro, a la necesidad de llevar a cabo profundos cambios sociales como lo demandaba la izquierda latinoamericana. De esta manera, lo que vemos es que mientras el Estado y las elites políticas controlaban la movilización social a través de mecanismos populistas y el uso de discursos nacionalistas, los sectores de izquierda y reformistas pasaban a subordinar lo ét-

nico ante categorías de clase o la noción de la marginalidad. En ambos casos, la etnicidad se veía negada o relegada a un plano inferior (e incluso arcaico) del proceso de construcción de identidades colectivas (Hale, 1997: 571-2).

En relación a los sectores indígenas, durante la mayor parte de este siglo ha dominado la noción primordialista de la etnicidad, partiendo de la base de que estos vivían en “comunidades tradicionales”. En dichas comunidades se habría reproducido el mundo precolombino, desvinculado o marginalizado de las realidades nacionales. Para los indigenistas esta situación era motivo de preocupación. Esta separación cultural era considerada como indeseable ya que iba acompañada de la exclusión económica y social de las masas indígenas. Por otro lado, los indigenistas buscaban en las comunidades nativas el “alma” de la Nación, expresada en concepciones tales como “el México profundo”, que debía ser integrada en la construcción de la identidad nacional. El discurso indigenista, empero, tampoco dejó mucho espacio para la gestación de identidades étnicas “desde abajo”, es decir, desde el seno de los sectores populares (Wade, 1997: 83-4).

Sin embargo, a partir de los años ochentas, la noción de la etnicidad no sólo ha sido objeto de muchos estudios académicos sino que sobre todo se ha convertido en una fuerza de movilización social y de cambio cultural (Yashar, 1996). Ese fue lo que nos llevó en un libro anterior a analizar la dimensión estratégica de la etnicidad en la región (Baud *et al.*, 1996). En dicho libro, discutimos la etnicidad en relación a la formación de comunidades rurales, la constitución de las naciones modernas, y los procesos migratorios. Cabe señalar que junto a las dimensiones recién mencionadas, sería también útil explorar la dimensión étnica de las relaciones productivas y de los procesos laborales. De allí se desprendería el hecho de que a menudo las categorías de etnicidad y de clase tienden a confluir, que la diferenciación y jerarquización étnica refuerzan la subordinación económica y la exclusión social de los sectores populares.

Las dimensiones étnicas de la transformación sociocultural en América Latina se han manifestado a menudo sólo de forma “latente”, a pesar de la imagen de que las sociedades latinoamericanas representarían una suerte de “mestizaje étnico” (vid. Baud *et al.*, 1996: 185 *et seq.*). Lo que más bien se observa en América Latina es la confluencia de elementos étnicos de estratificación y conflicto con elementos so-

cioeconómicos (o de “clase”), políticos y jurídicos. De esta manera, en la época colonial, las diferenciaciones étnicas eran encapsuladas por intermedio de una demarcación jurídica (que no era completamente hermética) de poblaciones “indias” y “serviles” y a través de un complejo tejido de estamentos sociales que integraron la noción de “sangre” y de status socioeconómico. Esto hace que en la actualidad sea prácticamente imposible vincular a comunidades que son consideradas como nativas a la existencia de una supuesta continuidad sociocultural desde tiempos precolombinos.

Tras la formación de los estados nacionales independientes, se generó una contradicción básica entre las elites europeizantes que controlaban el Estado y las diversas poblaciones “de color”. Si bien en diversas oportunidades estos sectores marginados se alzaron en contra de los poderes hegemónicos, solo en contadas ocasiones lo hicieron para reivindicar posiciones o identidades étnicas. En la mayoría de los casos, estas movilizaciones perseguían mejoras económicas y la obtención de derechos políticos, pero no dejaron de fortalecer mecanismos étnicos de identificación y resistencia (Mallon, 1992; Urban y Sherzer, 1991).

En el campo de la migración (tanto interna como internacional y transoceánica) observamos el potencial que posee la generación de estrategias étnicas. Dichas estrategias se generan tanto en situaciones donde los migrantes intentan reforzar diversas ventajas socioeconómicas o políticas ya adquiridas o cuando se espera que la estrategia étnica les permita poner fin a posición de marginalidad dentro de sociedad receptora.

Solo a partir de fines del siglo XX se observa el enérgico surgimiento de la etnicidad como un recurso estratégico en sí, tanto entre grupos indígenas como poblaciones negras y de origen inmigrante. No cabe duda que el fuerte “efecto demostración” del actual auge mundial del discurso étnico ha contribuido a fortalecer este fenómeno (Baud *et al.*, 1996: 189-90; Brysk, 1994). Pero incluso así, vemos que a menudo el discurso étnico sirve para alcanzar otros objetivos de carácter económico y político. Durante la última década, los fenómenos más significativos en este sentido han sido la intensificación de las demandas por el logro de autonomía territorial (más bien económica que política) y la creciente presión para el reconocimiento del carácter multiétnico y multicultural de las naciones latinoamericanas.

Las limitaciones del enfoque estratégico que empleamos en el libro anterior residen en las mismas consideraciones anteriormente expuestas. Adoptamos una aproximación histórica de largo plazo a un nivel de análisis bastante generalizado para de esta manera poder poner de relieve el carácter dinámico de la etnicidad en el continente. Esta metodología nos llevó quizás a desconsiderar una serie de casos específicos de manifestaciones estratégicas de la etnicidad. También se descuidó en parte el análisis de lo que hemos llamado el plano de fondo y la materia prima de la construcción étnica, especialmente a lo que respecta sus manifestaciones subnacionales y locales.

Etnicidad, cambio social y dinámica cultural

Como se indicó anteriormente la construcción étnica hace de los grupos étnicos un fenómeno dinámico pues estos surgen, desaparecen, se renuevan y se transforman en el tiempo. Además, dicha construcción refleja cambios más profundos en la constitución social de la posición relativa de individuos y grupos (De Vos, 1995). De esta manera, la construcción étnica se refiere a la creación o revitalización dinámica de lo que se podría llamar “categorías étnicas” o “comunidades étnicas” dependiendo del grado de integración de la colectividad en cuestión (Hutchinson y Smith, 1996: 6). En el caso de las “categorías étnicas”, el grado de integración es bajo y la identidad étnica es latente, mientras que en las “comunidades étnicas”, la integración es más fuerte y consciente y se basa en una identidad manifiesta.

El objetivo central de este libro es mostrar diversas expresiones dinámicas de la etnicidad a través de una selección de estudios empíricos que procuran proveer de “carne y hueso” a los planteamientos teóricos y conceptuales relacionados a la etnicidad como construcción. Solo en la práctica empírica podemos esperar encontrar elementos que validen o falsifiquen tales conceptos. Las contribuciones en este libro poseen en común el objetivo de intentar clarificar la etnicidad como una construcción dinámica en situaciones muy diversas. Estas manifestaciones concretas de construcciones de la etnicidad se pueden analizar a través de varias dimensiones. Concretamente, trataremos de ubicar los estudios de caso de acuerdo a las siguientes cuatro formas de distinguir los ejemplos de construcción de la etnicidad.

La primera dimensión se refiere a la distinción existente entre, por un lado, la búsqueda de la identidad individual o microsocal, y, por otro, la identificación y movilización de origen colectivo. Desde una perspectiva microsocal, es necesario subrayar la importancia que posee el universo simbólico para la formación de la identidad de individuos que se sienten parte de una categoría étnica definida en términos no muy específicos (por ejemplo, como parte de la sociedad urbana de masas o en un contexto migratorio). Esto contrasta visiblemente con aquellas situaciones en donde la etnicidad aparece como una estrategia colectiva para alcanzar fines concretos en el terreno económico o político.

La segunda dimensión se refiere al contraste existente entre la constitución de comunidades locales versus la constitución de categorías nacionales o transnacionales. En el primer caso, se invoca a un repertorio étnico para demarcar los límites de la comunidad, la cual constituye una suerte de arena relativamente cerrada de relaciones y conflictos. La otra situación adquiere relevancia cuando ciertas categorías sociales intentan consolidar su posición ya sea dentro de la nación o en un contexto transnacional, basado en la formulación de una identidad étnica global (y a menudo nueva o inventada, como es el caso de los movimientos Maya o Aymara).

La tercera dimensión implica la distinción entre la competencia por recursos económicos y la lucha por la conquista de espacios simbólicos. En el primer caso, se pone nuevamente de manifiesto la naturaleza estratégica de la etnicidad, si bien pueden existir diversos mecanismos para vincular la etnicidad a los recursos o intereses económicos (tales como una etnicidad instrumentalista, la etnicidad como base social para la formación de redes de reciprocidad y solidaridad, etcétera). En el segundo caso la construcción étnica busca generalmente la afirmación del status social o de identidad colectiva de grupos que intentan obtener (o defender), a través de este medio, prestigio social o posiciones de poder. Según Yashar (1996: 101-5) la reciente movilización indígena perseguía los siguientes objetivos: la reconceptualización de la nación, la reforma de la representación política, el bienestar material y la ciudadanía social.

La cuarta y última dimensión se refiere a la forma, los orígenes y las características de los ingredientes con los cuales se puede elaborar una construcción étnica. Por una parte, existe la opción de la revitali-

zación o recombinación de elementos “históricos”, si bien a menudo “recontextualizados” para adaptarlos a las actuales exigencias de la dinámica social. Por otra parte, se da la historización de elementos nuevos, los cuales son destilados de fuentes muy variadas (viejas y nuevas), pero que generalmente poseen una débil validez histórica “objetiva” para la categoría en cuestión. Este mecanismo busca por lo tanto transformar dichos elementos en algo “inajenable” dentro de la tradición etnohistórica de dicha categoría.

La composición del libro

En el ensayo final intentaremos vincular con más precisión los capítulos del libro a estas dimensiones. A continuación, tan solo nos limitaremos a señalar el argumento central de cada una de las contribuciones a este libro.

En el capítulo 2, Jeanette Kloosterman nos entrega un detallado estudio sobre el significado de prácticas rituales y simbólicas en relación a la tenencia y el uso de la tierra en un resguardo en el sur de Colombia. El resguardo Muellamués tiene sus orígenes en el período colonial y constituye una zona en que los habitantes disfrutaban de una cierta autonomía con respecto a la manera (parcialmente comunales) en que usufructuaban sus tierras. La existencia de dicha autonomía ha sido diversas veces ratificada por la legislación, en especial, tras la promulgación de la Constitución de 1991 que reconoce el principio básico de la autonomía territorial y cultural de la población indígena (y negra) de Colombia. Al mismo tiempo, los habitantes del resguardo se han visto forzados a movilizarse en contra de presiones externas que buscan la división y la individualización de la propiedad de la tierra. Kloosterman señala que el contexto simbólico es de gran importancia para los muellamueses para organizar su control sobre la distribución de recursos territoriales, tanto en relación a la sociedad externa (municipio y nación) como con respecto a las tensiones y conflictos internos del resguardo. Además, deja en claro que el contexto simbólico está constituido por una dinámica mezcla de elementos que provienen de la época colonial española, de la legislación republicana, y de la cosmología mitológica y espiritual de la población local.

En el capítulo 3, Pablo Palenzuela examina otro ejemplo de la reconstitución de valores y prácticas étnicas entre la población Maya de

Guatemala en relación al manejo de recursos económicos. Como indica el autor, tan solo en los últimos años los sectores indígenas guatemaltecos están logrando revertir paulatinamente su exclusión económica, social y política de la vida nacional. Además, estos sectores están eliminando poco a poco su estigma cultural dentro de la sociedad nacional dominada por la categoría blanco-ladina. El auge de los movimientos indígenas y su creciente autoconfianza, a pesar de la sangrienta guerra civil de los años setenta y ochenta, ha contribuido al reconocimiento de los derechos indígenas en el Acuerdo de Paz firmado en diciembre de 1996. Al mismo tiempo, el aumento de la ayuda externa para apoyar la lucha contra la pobreza y para fortalecer la paz y la democracia en el país, ha abierto un nuevo e importante caudal de recursos para las comunidades del altiplano. Estas han respondido con la elaboración de un nuevo “modelo” de desarrollo local fundado en la búsqueda de la satisfacción de las necesidades básicas, el aumento de autonomía y control económico de las comunidades, y la revalorización de una nueva identidad étnica de los grupos indígenas. Como señala Palenzuela, el espacio para tales iniciativas se está expandiendo. Sin embargo, en este cometido las comunidades deben enfrentarse tanto a la “lógica” del sistema económico dominante (capitalismo de mercado) como a la persistencia de lógicas tecnocráticas por parte de los representantes de los países y organizaciones donantes. A pesar de estos obstáculos, las iniciativas de “etnodesarrollo” también ayudan a reformular la posición de ciudadanía de los indígenas en la sociedad nacional bajo nuevos marcos que ponen en manifiesto una nueva identidad “Maya” que se ubica por encima de los tradicionales grupos etno-lingüísticos del país.

En el capítulo 4, Francisco Rivera analiza los cambios que han tenido lugar en la identidad étnica de la población atacameña en el norte de Chile. El común denominador de estos cambios -que tienen lugar en el seno de una comunidad que se encuentra aislada en un medio desolado y desértico- es su continua penetración por parte de fuerzas económicas y políticas externas. Tras el inicio de la minería capitalista, a partir de fines del siglo XIX, se ha desarrollado el comercio local en el oasis de San Pedro de Atacama. Aún de mayor importancia ha sido el posterior surgimiento del trabajo asalariado en la gran minería del cobre y el consiguiente proceso de urbanización de Calama. Estas fuerzas han fortalecido la identidad de los atacameños en su condición de pro-

letarios, a la vez que han debilitado a la función económica y cultural de las comunidades rurales. Estas últimas han quedado transformadas en bolsones de pobreza y de dependencia económica y -en el mejor de los casos- en soportes secundarios de sobrevivencia que se articulan con el sector moderno de la minería a gran escala. También la expansión de la presencia administrativa y social del Estado chileno, a partir de los años veintes, ha creado espacio para la existencia de nuevos intermediarios, ajenos a la población atacameña. En la búsqueda de su identidad, los atacameños han optado por enfatizar su posición de clase social y la ciudadanía chilena. En este proceso pasan a dominar los actores que han experimentado una incorporación relativamente exitosa en el mercado laboral y la economía capitalista. Las demarcaciones más importantes para ellos han sido la estigmatización de que sufren por parte de los migrantes criollos del sur, y el deseo de construir una clara diferencia con los migrantes bolivianos que también están presentes en la zona minera de Atacama. Recientemente, estos actores “exitosos” parecen dominar la agenda de reformulación de la etnicidad indígena atacameña (en sí estimulada por la Ley Indígena de 1993) en detrimento del acervo simbólico de las comunidades rurales.

En el capítulo 5, Charlotta Widmark presenta interesantes evidencias sobre el uso estratégico y la construcción dinámica de identidades étnicas entre aymaraparlantes urbanos en La Paz, Bolivia. Como señala la autora -y en forma similar a lo que ocurre en Guatemala y en otros países con un alto porcentaje de población de origen indígena- la posición relativa de las categorías indígenas en Bolivia está experimentado recientemente cambios de consideración, tras una larga historia de desigualdad y estigmatización. Los procesos migratorios del campo a la ciudad, habían contribuido fuertemente al auto-desprecio de la identidad aymara y a la formación de una clase (sub)proletaria y de una categoría de “cholos” urbanos. Durante los últimos años, sin embargo, una serie de cambios en la esfera de la movilización sociocultural y en el terreno político han abierto nuevos espacios en pro de la reafirmación de identidades indígenas. Según Widmark, el resultado de todo esto es que ahora existe una situación de “nebulosa” con respecto al contacto intercultural y a las posibilidades de utilizar y adoptar diferentes elementos en la formulación de estrategias sociales. En ciertos casos, estas estrategias se aproximan al “instrumentalismo”, cuando subrayan fines económicos individuales, independientemente de la iden-

tidad de los practicantes (siendo este el caso de las mujeres comerciantes en ropas y artesanía). En el caso de los curanderos, sin embargo, la opción estratégica de adoptar la cosmología aymara en el plano de la medicina popular no solo obedece a cálculos de éxito económico, sino que además responde a las convicciones que se hacen manifiestas entre sus clientes en los barrios pobres de El Alto y en las comunidades rurales del altiplano. Esta opción ha llevado posteriormente a la formulación de un programa colectivo más ambicioso que persigue aumentar el status y la fuerza de la cultura aymara a través de su importancia medicinal.

En el capítulo 6, Aleksander Posern-Zielinski ofrece un análisis de un caso particular de lucha simbólica en el Ecuador. Al igual que Bolivia, también este país andino ha experimentado recientemente la generación de un proceso de movilización indígena. Como en el caso boliviano, la movilización indígena en el Ecuador se ha desarrollado en el marco de una búsqueda por fortalecer los espacios democráticos, teniendo como base el planteamiento del tema del multiculturalismo y de la convivencia cívica de diferentes grupos étnicos. Este ha sido el contexto más general de la dinámica de las relaciones interétnicas a nivel nacional. Posern-Zielinski se refiere al fascinante caso de la pequeña ciudad de Otavalo, al norte de Quito. En dicha ciudad, se celebra a partir de 1950 la Fiesta local del Yamor. Se trata de una “tradición inventada” por estudiantes la cual posteriormente pasa a ser adaptada por la población mestiza local. Durante esta festividad se desarrolla una suerte de “carnaval” que culmina con la elección anual de la *miss* (reina) mestiza del Yamor. Dicho carnaval incorpora elementos estilizados del folclor indígena que son presentados por habitantes indígenas otavaleños. Ahora bien, durante los años 80 y 90, los indígenas de Otavalo se han convertido en un famoso ejemplo de éxito económico, obtenido a través de la producción y comercialización de telas y artesanías a los mercados nacionales e internacionales. Este fenómeno económico ha llevado al surgimiento de una verdadera burguesía local indígena. Al mismo tiempo, Otavalo ha experimentado un fuerte crecimiento del turismo extranjero que visita semanalmente el famoso mercado de ponchos del día sábado. Como resultado de su éxito económico, su importancia para la fama y la prosperidad de la ciudad, y en el marco del auge del debate democrático y multicultural, la población indígena de Otavalo -o al menos la nueva elite- han desarrollado una creciente

resistencia al dominio mestizo de los espacios políticos y culturales de Otavalo. Por ejemplo, la presentación de la fiesta del Yamor como una expresión de la cultura mestiza local (excluyendo expresamente a jóvenes indígenas del concurso de la reina) ha generado una fuerte resistencia. Los indígenas han planteado la necesidad de que dicha fiesta represente a la cultura de todos los habitantes de la ciudad y por ende, que el concurso de belleza incluya a candidatas de ambas categorías étnicas. Para los indígenas, la firme defensa de sus planteamientos ante la Fiesta del Yamor significa luchar por el reconocimiento de su existencia sociocultural a la par del mundo mestizo. Posteriormente este caso ha adquirido resonancia a nivel nacional. Tanto en los medios de comunicación como en los debates políticos el asunto de la Fiesta del Yamor se ha constituido en un caso emblemático en la discusión sobre la relación entre democracia, ciudadanía y la nación multicultural en el Ecuador.

El capítulo 7 nos aleja del mundo hispánico e indígena y nos lleva al rico mundo afroamericano de Brasil. Livio Sansone analiza los cambios acontecidos en el universo simbólico y en las identidades sociales y culturales de la población negra y mulata de la ciudad de Salvador, capital del estado de Bahía. Bahía es considerado como el estado-pedestal de la cultura afrobrasileña. Así, por ejemplo, Salvador ha sido considerada la “Roma negra” por la importancia que poseen allí las religiones sincréticas de origen africano. Sansone subraya la particularidad de las relaciones étnicas (o “raciales”) en Brasil, que responden a la lógica de lo que él llama una “pigmentocracia”: a saber, la posición de cada individuo en la jerarquía social se encuentra fuertemente determinada por el color de la piel, lo cual además posee una fuerte correlación con la posición de clase social. Esta situación ha llevado en el caso brasileño a la construcción de un abanico de designaciones “físico-raciales”, especialmente en los espacios urbanos. A consecuencia de esto, los habitantes negros, mulatos y mestizos disponen de diversas posibilidades (y motivos) para variar su autodefinición según el contexto social. Sansone nos demuestra, a través de la entrega de una serie de datos y una aguda interpretación, que en los últimos tiempos se ha ido produciendo un marcado cambio en la demarcación y valorización de la identidad negra en Bahía. Hasta fines de los años setentas, la población negra de Salvador iba en busca de la integración social a través de la participación en el mercado de trabajo urbano-industrial. Eso los

llevó a la adopción de prácticas sociales que “ablandaron” a la identidad negra, tanto en la terminología de autodefinición utilizada como en el interés por expresiones convencionales de la cultura afrobrasileña (como es el caso del *candomblé*). Sin embargo, a partir de fines de los ochentas la generación joven ha comenzado a transformar dicho escenario. En primer lugar, han ido en búsqueda de una identidad “afro” más radical, tanto por su mayor nivel de enseñanza como por las crecientes dificultades que han tenido en ascender en términos socioeconómicos en medio de una economía regional en crisis. En segundo lugar, no han intentado fortalecer esa identidad a través de la intensificación de la etnicidad “tradicional” de sus padres, sino que por medio de la incorporación de diversos elementos de la cultura internacional de los jóvenes negros relacionados a la música, el ocio, el cuerpo, el *life style*, etcétera. De esta forma, no solo tratan de reposicionarse en el contexto urbano local por medio de la apertura de nuevos espacios socio-culturales, sino que además buscan aparecer como portadores de una nueva modernidad étnica internacional. Todo esto se combina con el atractivo del contexto regional en una asertiva “baianidade” que cuestiona los estigmas de la vieja pigmentocracia brasileña.

Finalmente, en el capítulo 8, Carlos Iván Degregori aborda el importante tema de la relación existente entre movilización étnica, ciudadanía y consolidación democrática. Para esto, Degregori se formula la siguiente pregunta: ¿por qué Bolivia experimenta la existencia de importantes movimientos indígenas mientras que esto no ha sucedido en el Perú? Como señala el autor, en el Perú existió una fuerte tradición de estigmatizar al “indio” por medio del llamado “gamonalismo”. Sin embargo, a partir de los años 50 y 60 tanto el Estado como la izquierda política han adoptado una estrategia de incorporación de las masas rurales indígenas a la vida nacional a través de su posición de clase y su condición de “campesino”. Esto fue llevado a sus límites en la estrategia radical y violenta seguida por Sendero Luminoso que bloqueó efectivamente un importante espacio para la movilización étnica. También la generación de crecientes vínculos económicos entre los sectores rurales y la economía nacional habría desestimulado la gestación de “comunidades étnicas imaginadas”. Esto se habría visto reforzado por las masivas migraciones hacia los centros urbanos (Lima-Callao en especial). Se trata de ex campesinos que pasan a engrosar el sector informal urbano pero que, al mismo tiempo, mantienen activas relaciones con sus

localidades y regiones de origen. En lugar de pasar a reformular una etnicidad indígena, las poblaciones rurales y los informales urbanos han buscado formular identidades propias de tipo “cholo” con el objetivo de integrarse a la sociedad nacional en sus propios términos de “ciudadanos”. Contrastando esta situación, vemos que en el caso boliviano se produce a partir de los años 50 una integración clasista de la población rural y minera indígena y chola a través de una alianza entre el Partido Nacionalista Revolucionario (MNR), los militares, los mineros organizados en la Central Obrera Boliviana (COB), y el campesinado. Sin embargo, en los años 70 el régimen militar del general Bánzer rompió con esta alianza, y así con una noción “indigenista” de integración social. Esto abrió espacios para el surgimiento de un vigoroso movimiento de oposición intelectual-indígena (el katarismo) que asumió un importante rol en la lucha antidictatorial. Posteriormente, el katarismo ha logrado consolidar su posición en el espectro nacional al entrar en una alianza política con el MNR. Esta alianza ha demostrado ser un eficaz contrapeso frente al surgimiento de movimientos políticos apoyados en las masas “cholas” del sector informal urbano. Como resultado de esto, a partir de 1993 el movimiento indígena ha presionado efectivamente al Estado boliviano para la adopción de una serie de importantes medidas en favor de la descentralización política, la participación popular y el carácter multicultural de la nación boliviana. En este caso específico, la movilización étnica ha demostrado poseer una capacidad real para fortalecer la representatividad democrática y el principio de ciudadanía en esta nación andina.

Todos los capítulos que presentamos en este volumen analizan importantes interrogantes referentes al acceso a recursos económicos, la participación social, las expresiones políticas e identidades socioculturales, tanto a nivel local como a nivel latinoamericano. En el capítulo final, intentaremos formular algunas conclusiones generales con respecto a la construcción de la etnicidad en América Latina. Para esto, reexaminaremos las cuatro dimensiones de la construcción de la etnicidad propuestas anteriormente a la luz de las evidencias presentadas en los diferentes capítulos del libro.

NOTAS

- 1 Kees Koonings es profesor e investigador del Instituto de Antropología de la Universidad de Utrecht y del Centro de Estudios para el Desarrollo (CERES), Holanda. Patricio Silva es profesor e investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales de la Universidad de Leiden y del Centro de Estudios No-Occidentales (CNWS), Holanda. Queremos expresar nuestros agradecimientos al Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) de Wassenaar, Holanda, por habernos facilitado un excelente ambiente académico para finalizar la edición de este volumen.
- 2 Este libro recoge una selección de las ponencias presentadas durante el simposio “Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe” que se celebró en Quito en julio de 1997, en el marco del 49º Congreso Internacional de Americanistas.

Capítulo 2

IDENTIDAD ÉTNICA Y PROPIEDAD DE TIERRA EN MUELLAMUÉS, COLOMBIA

*Jeanette Kloosterman*¹

Introducción

Sábado por la mañana. Un pequeño grupo de gente se halla reunida en la casa del cabildo, que se encuentra en el pueblo de San Diego de Muellamués, en el centro del resguardo.² Los cabildantes, nueve hombres que conforman el consejo indígena,³ también van entrando paulatinamente. Esta mañana el cabildo se encargará de distribuir la parcela Chilco entre el hijo y las dos hijas de Don Joaquín Sayalpud y Doña Utilia Cuastumal en la vereda Animas. Hacia las diez de la mañana, los cabildantes y aquellos entre quienes se distribuirá la tierra, junto con su familia, amigos, vecinos y otros interesados, se dirigen al sitio donde tendrá lugar la asignación. En esta ocasión, los cabildantes llevan consigo sus varas de mando. Cuando llegan, los cabildantes se alinean, poniendo las varas en posición vertical. El presidente del cabildo abre la sesión con un saludo ceremonial:

Presidente: Declaramos abierta la sesión

Todos los cabildantes responden: Declaramos

Después uno de los dos alcaldes dice: Ave María Purísima

Todos los cabildantes responden: Sin pecado concebida

Luego uno de los dos alguaciles reza: Bendito alabado sea el
Señor Santísimo del altar. Buenos días señores

Todas las personas presentes responden: Buenos días.

Después de saludar el presidente habla:

“El presidente gobernador con toda su Corporación de Cabildo y su secretario se han trasladado al terreno denominado Chilco y no habiendo oposición por parte de terceros se declara el acto abierto”.

Llama a tres agrimensores⁴ y les hace prestar juramento:

“A sabiendas de la responsabilidad que asumen ante Dios y ante una comunidad juran desempeñar fiel y legalmente el cargo de agrimensores. Si así lo cumplen que Dios y la Patria os premie y si no que ella os castigue y demande”.

A continuación, los agrimensores miden la parcela Chilco con un pedazo de soga. El proceso es lento ya que la tierra debe medirse cuidadosamente para evitar que surjan futuros problemas respecto a la delimitación de la parcela. Mientras tanto, los nuevos propietarios de la tierra sirven bebidas y dulces al público. Cuando la parcela ya está medida, el cabildo procede a su asignación. Las tres personas que reciben la tierra se arrodillan ante el cabildo. El presidente dice:

“El presidente gobernador con toda su Corporación de Cabildo y su secretario, administrando ley y justicia en nombre de la República de Colombia y como autoridad de la ley, se han trasladado al terreno denominado Chilco con el fin de dar posesión real y material a los indígenas Roberto, Carmen y Ismenia Sayalpu para que lo trabajen y lo usufructúen como más a bien tengan sin estar arrendando, empeñando, hipotecando y mucho menos vendiendo, ¡Dicha posesión la reciben a su entera satisfacción y contentos?”.

Roberto, Carmen y Ismenia exclaman “sí” y se echan a rodar sobre la hierba, recogiéndola y lanzándola al aire. Después vuelven a arrodillarse ante el cabildo. El alguacil de la sección arriba procede a “castigar” a Roberto, Carmen e Ismenia, quienes provienen de la sección abajo, azotándolos. Este acto produce mucha alegría entre los presentes y constituye un anticipo simbólico del castigo que reciben los propietarios de tierras que no cumplen la promesa que han hecho ante el cabildo. Ahora los arrodillados besan las varas y rezan un Avemaría. El presidente finaliza esta parte de la ceremonia con las siguientes palabras:

“Y quedan ustedes con las obligaciones con el pueblo y con el Cabildo y al mandato de nuestra ley 89. ¡Quedan servidos de su posesión!”

Cuando la ceremonia en la parcela concluye, los nuevos tenedores de la tierra invitan al cabildo, a su hogar donde brindan una gran comida acompañada de chicha (bebida fermentada a base de maíz), cuyes, cigarrillos y bebidas. La comida forma parte de la ceremonia de asignación de la tierra. Es importante que los miembros del cabildo reciban una calurosa bienvenida. Las personas presentes se fijan mucho en esto. Si el cabildo no es bien recibido, será tema de chismorreos y vergüenza. Luego de que la parcela haya sido distribuida, el secretario del cabildo elabora un “documento del cabildo”, en el que se transfieren los derechos de usufructo a los propietarios.

Este ritual forma parte de la manera cómo los muellamuéses establecen su relación con la tierra. Demuestra que dicha relación es comunal, es decir, sin el cabildo y la gente que participa, la asignación de la tierra no sería posible y no tendría ningún significado. Aparte de este nexo colectivo también existe un enfoque individual hacia la administración de la tierra; una parte de los pobladores del resguardo poseen su tierra mediante títulos de propiedad privada, a menudo además de un documento comunal del cabildo. La manera cómo los muellamueses establecen el vínculo con la tierra, mezclando estratégicamente aspectos colectivos e individuales, forma el tema central de este ensayo.

Estrategias étnicas y reconstrucción de la identidad comunal

A partir de los años sesentas -en parte debido a la convocatoria del movimiento nacional indígena en este sentido- los habitantes de Muellamués comenzaron a destacar su origen y costumbres indígenas ante las personas de afuera. En este resguardo el cabildo, y la forma en que éste administra la tierra, son características importantes que distinguen a los muellamueses de los habitantes de fuera del resguardo. En la actualidad, los muellamueses junto con otros residentes de los resguardos en Nariño, presentan la imagen de una comunidad indígena, una colectividad que reclama el derecho de preservar su identidad étnica y una cierta superficie de tierra de propiedad comunal.

Sin embargo, el concepto de identidad étnica es complejo y ambiguo, y ha sido tema de discusión y análisis durante muchos años. En este ensayo me baso en los trabajos de Barth (1969), Peterson Royce (1982) y Cohen (1989), quienes hacen uso de una perspectiva dinámi-

ca e interactiva sobre la etnicidad. La etnicidad es una herramienta utilizada estratégicamente por grupos de individuos para constituir y legitimar su identidad, especialmente con el fin de distinguirse de otros grupos y obtener acceso a escasos recursos, por ejemplo la tierra. En este proceso, los grupos étnicos usan su pasado para canalizar influencias ajenas a su entorno, creando y recreando continuamente tanto su presente como su pasado y futuro (Anderson, 1991). Esa es la razón por la cual a veces los individuos piensan que ciertas costumbres provienen de su pasado, cuando en realidad éstas provienen de otras culturas o son completamente inventadas: la llamada invención de tradiciones (Hobsbawm, 1983).

Con el fin de resistir las crecientes influencias globales, las comunidades étnicas crean estructuras mentales a manera de límites simbólicos. Con este propósito adoptan símbolos de otras culturas, dándoles otro significado, y en ocasiones utilizándolos como instrumentos para fortalecer el sentimiento de sentirse miembros de la comunidad. Con frecuencia los grupos étnicos se encuentran en desventaja; en su lucha por una distribución justa y equitativa de los recursos utilizan la etnicidad como un arma. En dicha situación la comunidad étnica funciona como un movimiento social, formulando y propagando aspiraciones políticas y económicas (Roosens, 1982; Spicer, 1971; Stavenhagen, 1994).

Los grupos étnicos adoptan una actitud estratégica y dinámica hacia otros grupos culturales en el proceso de negociación e intercambio. Este proceso deja espacio para una renovación cultural; es posible cambiar y substituir los diferentes elementos de una identidad cultural. Justamente debido a que los pueblos indígenas no se han adaptado a los estereotipos de la gente no-indígena, han sido capaces de mantenerse a sí mismos y representar alternativas en la historia de la humanidad (Clifford, 1988). Así, la formulación de definiciones abstractas sobre “grupos étnicos” o “pueblos indígenas” sugiere diferencias claras y demostrables, pero

“...estas suposiciones evitan que percibamos cómo las estructuras colectivas, tribales o culturales se reproducen a sí mismas históricamente, arriesgándose bajo condiciones nuevas. Su integridad tanto es cuestión de invención y encuentro como de continuidad y sobrevivencia...” (Sahlins citado en Clifford, 1988: 341)

Estos aspectos teóricos también se aplican para Muellamués, donde el proceso de formación de la identidad se caracteriza por la invención de tradiciones, creación de límites y competencia entre los diferentes grupos de interés. La identidad de los muellamueses se forma a través de un complejo conjunto de factores interrelacionados, algunos de los cuales han sido adoptados recientemente por los habitantes del resguardo mientras que otros provienen del período colonial y precolonial. Estos factores se han entrelazado y mezclado, algunos de ellos pueden ser ficticios y otros contradictorios. Los habitantes de los resguardos en Nariño son un grupo étnico en desventaja. Ellos usan su pasado indígena estratégicamente, tratando de consolidar derechos de tierra y de mejorar sus condiciones económicas.

Voy a proceder a ilustrar esto describiendo y analizando tres temas interrelacionados que muestran cómo los muellamueses estratégicamente establecen sus relaciones con la tierra en diferentes situaciones e instancias. Primero, analizaré la ceremonia de asignación de tierra que se describió anteriormente, en la que se combinan varios elementos ideológicos, religiosos e históricos. La historia del estado de Santa Rosa en los años 50 constituye el segundo tema, en el cual el cabildo también juega un papel importante. Al describir parte de la historia de la finca Santa Rosa, voy a mostrar cómo los muellamueses manejan una aparente contradicción: su deseo de propiedad privada de la tierra a la vez que defienden su base de propiedad comunal de la tierra. En este proceso, razones de índole histórica e ideológica influyen en los motivos individuales y colectivos sobre la tenencia de la tierra. La ejecución de la “Danza para Sembrar la Tierra” es el último tema. En esta Danza, como en los dos temas anteriores, los aspectos ideológicos, históricos y religiosos se destacan. Estos tres temas en conjunto muestran un interesante mosaico del proceso de formación de la identidad cultural en Muellamués.

Antes de dar inicio a estos tres temas,⁵ es necesario primeramente proporcionar alguna información sobre la historia de la tenencia de tierras en el departamento de Nariño y sobre algunos acontecimientos políticos de importancia. Esta información facilitará la comprensión de los actuales procesos en Muellamués y nos pondrá en una perspectiva histórica y política más amplia.

Tenencia de la tierra, resguardos y legislación indígena

Junto con otros dieciocho resguardos coloniales en Nariño, Muellamués pertenece al área de los Pastos precoloniales. En esta sociedad, los factores políticos, económicos y sociales, estrechamente relacionados a la estructura agrícola, determinaban la posición de los líderes, llamados caciques (Rappaport, 1988b: 84; Romolí, 1977-1978: 29; Salomón, 1988: 110). La tenencia de tierras no garantizaba riqueza, sino más bien la supervisión de las labores. Parece ser que la tenencia de tierra o delimitación estricta de ésta no existía. Como Uribe (1978: 7) sostiene, “...No se mencionan en estos documentos tempranos datos referentes a tenencia de tierra, ni a territorialidad...”.

La base de este sistema yacía en la reciprocidad: los individuos trabajaban la tierra para sus caciques y a cambio recibían protección y el derecho de trabajar suficiente tierra para mantener a sus familias. En dicho sistema, que se basaba en relaciones interpersonales, el derecho a la tierra siempre estuvo ligado al deber de pagar impuestos y al liderazgo religioso, legal y militar.⁶

Luego de la Conquista, los españoles cambiaron profundamente la estructura existente. Al contrario del sistema indígena, ellos introdujeron un tipo de administración en la cual el poder de los líderes se basaba en la propiedad de un territorio. Vivir dentro de un territorio significaba que automáticamente se estaba sujeto al líder. Este sistema estaba basado en la propiedad de la tierra (Hoekstra, 1993; Ouweneel, 1990). Ejemplos de esto son las congregaciones, agregaciones y reducciones.⁷ Con la delimitación de la tierra, los indígenas rápidamente se dieron cuenta de que la propiedad de la tierra era importante. Esa es la razón por la cual ellos se registraron a sí mismos como tributarios, ya que sólo de esa forma podían calificar para una porción de tierra (Colmenares, 1972; Groot de Mahecha, 1991).⁸

Los resguardos, que eran pedazos de tierra situados alrededor de los poblados, formaban parte de este sistema basado en la propiedad de la tierra. El tamaño de estas tierras dependía del número de tributarios que vivían en un pueblo. En Muellamués la definición de los límites con la vecina comunidad de Guachucal probablemente tuvo lugar entre 1637 y 1667.⁹ En 1698, se establecieron los límites definitivos entre Muellamués y Guachucal y en 1712 con otro resguardo vecino, Malla-ma (Archivo Cabildo de Muellamués, 1645/1904).

Los resguardos fueron puestos bajo la supervisión de los cabildos. Los españoles introdujeron los cabildos como una nueva forma de gobierno para debilitar paulatinamente a las autoridades indígenas precoloniales. Sin embargo, por largo tiempo los caciques retuvieron su poder, junto al de los cabildos. Legalmente el cabildo debía administrar las tierras comunales que pertenecían a los resguardos. El consejo distribuía esta tierra a los miembros de la comunidad quienes sólo tenían derechos de usufructo: vender o rentar estas tierras comunales estaba prohibido por ley. Por otro lado, sí estaba permitido arrendar la tierra a la iglesia, a españoles o mestizos (Friede, 1972).

Con el paso del tiempo, la extensión de los resguardos cambió. La tierra pronto se convirtió en una mercancía: ya para fines del siglo XVI algunos caciques negociaban las tierras del resguardo (Colmenares, 1972: 13). Además -y a pesar de los esfuerzos por separar a los indígenas de los españoles- se dio mucha mezcla y debido a la migración habían fluctuaciones en la densidad de la población. A fines del siglo XVIII, las ideas acerca de la abolición de los resguardos y mezcla genética y económica de los indígenas con los españoles o mestizos fue aceptada poco a poco (Colmenares, 1972: 174-175; Safford, 1991: 5).

Luego de la independencia esta tendencia continuó: los indígenas y su cultura tuvieron que ser incorporados en el Estado nacional. Se promulgaron muchas leyes y decretos que buscaban la incorporación de los indígenas en la sociedad nacional y la abolición de los resguardos. En este período los cabildos perdieron mucha de su autoridad debido a que pasaron de ser líderes políticos casi autónomos a intermediarios entre el Estado y los ciudadanos (Rappaport, 1994: 111).

Sin embargo, los intentos para implementar medidas legales con respecto a los resguardos fracasaron debido a que los indígenas se resistieron a la división de sus tierras comunales, a guerras civiles, problemas económicos y al pobre desempeño de la maquinaria estatal en la Gran Colombia.¹⁰ Finalmente en 1890, se adoptó la Ley 89. Esta ley define los resguardos y los cabildos (y sus tareas). Estipula que la conversión de los resguardos en tierras de propiedad privada debía posponerse por cincuenta años. Discutiré con mayor detalle esta ley en la sección referente a la ceremonia de asignación de la tierra.

A principios del siglo XX, la legislación que gobernaba los asuntos indígenas de nuevo pretendía la abolición de los resguardos. Más aún, durante el período de 1930 a 1960, se terminó la construcción

del camino de Pasto a Popayán y de la carretera Panamericana (Sánchez, 1984: 122). Esta apertura del área produjo una rápida y creciente influencia del mercado nacional en la economía local del resguardo, incrementando también la presión sobre las tierras del resguardo. La tendencia a negociar las tierras comunales del resguardo se hacía ahora cada vez más fuerte y con el fin de dividir las tierras desocupadas en propiedad privada, muchos pobladores del resguardo comenzaron a pedir la abolición de los resguardos y los cabildos. Los habitantes del resguardo pensaban que sería más seguro tener sus propios títulos de propiedad privada en lugar de los documentos comunales del cabildo. Si bien existe otro factor que también influyó en el funcionamiento de los cabildos: la tierra se volvió cada vez más escasa debido al crecimiento de la población dentro de los resguardos. Como resultado, los resguardos, y los cabildos pasaron tiempos difíciles para su supervivencia. En 1935, todavía existían noventa resguardos coloniales en el departamento de Nariño (Sánchez, 1984: 122). En 1964 sólo quedaban diecinueve (Rubio Orbe, 1972: 1111-14): Muellamués fue uno de estos. Debido a la resistencia de los muellamueses y la turbulenta situación política en Colombia,¹¹ el resguardo Muellamués no fue abolido, aunque disminuyó la importancia del cabildo.

Cuando La Violencia llegó a su fin, paulatinamente la legislación nacional se fue poniendo más favorable para los indígenas. En 1961 se promulgó la ley 135, acerca de reformas agrarias y sociales. Al respecto, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (en adelante INCORA), tenía que parcelar los resguardos existentes en tierras de propiedad individual. Por otra parte, la ley estipulaba que el INCORA podía crear nuevos resguardos en áreas donde los pueblos indígenas no vivían dentro de los límites de un resguardo (art. 94). Los resguardos existentes podían agrandarse, o en caso de que no hubieran tierras adyacentes disponibles (art. 58), los indígenas podían ser reubicados en otras áreas (Triana, 1980). En 1994 existían en Colombia 400 resguardos, que sumaban 2.740.000 hectáreas, mientras en 1964 sólo quedaban 64 resguardos con una superficie de 400.000 hectáreas (Sánchez, 1994: 5).

En los años setentas y ochentas la legislación y políticas indígenas nacionales seguían evolucionando en favor de los movimientos campesinos e indígenas. La ley 30 y el decreto 2001 (1988) definieron una vez más el resguardo y el cabildo y confirmaron la competencia del INCORA para crear nuevos resguardos y comprar tierras de los terra-

tenientes para transferir su propiedad a las comunidades indígenas. Finalmente, en 1991 el Parlamento colombiano aprobó una nueva Constitución, que reconoce la diversidad étnica y cultural de Colombia, así como las diversas formas de gobierno, y las tierras comunales de los pueblos indígenas. De acuerdo a la ley, las tierras comunales de los resguardos fueron, hasta 1991, inalienables, inconfiscables y de derechos imprescriptibles, mientras que, en conformidad con la ley 89, los indígenas tenían la condición de “menores de edad”. De acuerdo a la nueva Constitución, los resguardos son propiedad colectiva inalienable, inconfiscable e imprescriptible, mientras que a los indígenas se les deja de seguir considerando como menores de edad (véase el artículo 63, 329). Además, en virtud del artículo 357 se cede a los resguardos, tal como a los municipios, una parte de los ingresos nacionales.

Otra modificación importante es la revisión de la división territorial del país. En conformidad con los artículos 285 y 286 se deben crear, a partir de los actuales departamentos, municipios y territorios indígenas, nuevas unidades territoriales. Y en caso de que en las nuevas unidades territoriales haya resguardos, las relaciones entre los resguardos y las unidades territoriales se determinarán por medio de una ley especial. Las unidades territoriales serán administradas por autoridades elegidas por el pueblo. En conformidad con el artículo 330, el órgano de gobierno de los territorios indígenas estará formado por los consejos indígenas, que deben velar por la aplicación de las normas legales nacionales para el uso y explotación de los recursos naturales (véase Sánchez, Enrique *et al.*, 1992, 1993). De acuerdo al artículo 246, las autoridades indígenas deben recibir, en el plano jurídico,

“[...] el poder para ejercer funciones jurisdiccionales dentro del ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República...” (Sánchez *et al.*, 1992: 26).

La ceremonia de asignación de tierra

En los años 40 y 50 muchos pobladores del resguardo convirtieron sus títulos de tierras comunales en títulos privados, a pesar del hecho de que esto estaba prohibido por la ley (Chávez *et al.*, 1959; Fals Borda, 1959). Por tal razón actualmente ellos poseen una parte de la

tierra que pertenece al resguardo en forma individual y otra parte en forma comunal. Muchos muellamueses tienen, para el mismo lote, el título de propiedad de la tierra privado y el título comunal. Cuando necesitan negociar un préstamo, utilizan su título de propiedad privada, mientras el título comunal los exime de pagar impuestos. El cabildo administra la tierra comunal, que ellos asignan a los individuos para su usufructo, con un documento. Otra porción de la tierra del resguardo es utilizada como recurso colectivo para todos quienes necesiten hierba, madera o agua (los comunes). En Muellamués las asignaciones de los lotes en usufructo implican la ceremonia que ya describimos en la introducción. Vale la pena analizar esta celebración con más detalle.

Si el cabildo va a asignar una porción de terreno en la sección abajo, el alguacil de esta sección lleva las varas de mando cuando van a la parcela. Por otra parte, el alguacil de la sección arriba “castiga” a los nuevos propietarios de la tierra, quienes provienen de la sección abajo. Cuando el cabildo asigna tierra en la sección arriba, los roles se invierten.

La división del resguardo en la sección arriba y la sección abajo no tiene, al contrario de lo que el nombre pueda sugerir, nada que ver con diferencias físicas: tanto en la sección arriba como en la de abajo, tanto las partes altas como bajas están representadas equitativamente. La sección arriba (sur) y abajo (norte) forman una dicotomía que probablemente tiene sus orígenes en los principios de división territorial precolonial.¹² Hoy en día, la composición del cabildo refleja esta dualidad: si un año el presidente procede de la sección arriba, el siguiente debe provenir de la sección abajo. Adicionalmente, cuando el presidente proviene de la sección arriba, el principal debe provenir de la sección abajo, el primer regidor de la de arriba, y el segundo de la de abajo. Cuando el próximo año, el presidente provenga de la sección abajo, todos los demás cargos cambian su procedencia. Por lo tanto, cuando el cabildo transfiere los derechos de usufructo de las tierras del resguardo, la dicotomía se expresa en la división de tareas de los cabildantes.¹³ Los muellamueses explican esto como la forma en que ellos mantienen el equilibrio entre las dos secciones.

Otra característica llamativa de la ceremonia de asignación de tierra es la reciprocidad que ésta expresa.¹⁴ El cabildo asigna tierra en usufructo a una familia o a un individuo. A cambio, los nuevos propietarios de la tierra tienen que ofrecer al cabildo bebidas alcohólicas, ci-

garrillos, dulces y una comida de festejo acompañada con chicha, cuy y otras carnes. Es una vergüenza para la comunidad si no se ofrece dicha comida a los cabildantes. Esta costumbre nos recuerda el sistema precolonial, que se basaba en las relaciones interpersonales, donde el líder indígena disponía de cierto número de trabajadores agrícolas quienes tenían que trabajar la tierra para él, a la vez que esto les permitía mantener a sus familias. A cambio de esto, ellos pagaban impuestos (en especie) al líder, que a su vez redistribuía estos bienes, con lo que confirmaba su poder. Actualmente, parecería que los propietarios de la tierra “pagan” al cabildo con una comida y con la promesa que le hacen (“Y quedan ustedes con las obligaciones con el pueblo y con el cabildo y al mandato de nuestra ley 89...”), comprometiéndose a darle al cabildo su apoyo y lealtad.

En efecto, la relación entre el cabildo y la comunidad indica cierta clase de lazo familiar. En la ceremonia, los cabildantes ocupan el papel de un padre. Varias veces escuché que eran llamados “taitas”. Esta palabra literalmente significa “padres” y expresa autoridad e influencia. En Muellamués el término también se usa dentro de la familia. Al usar la palabra taita, los muellamueses demuestran que se consideran a sí mismos como hijos e hijas del cabildo, en otras palabras, el cabildo y la comunidad forman una gran familia.¹⁵ Entonces, el cabildo obliga a los nuevos tenedores de la tierra a tratarlos como padres, como un padre comunal, al hacerlos jurar (véase también Kloosterman, 1995: 109; Rappaport, 1994: 90-96). Por lo tanto, la ceremonia de asignación de la tierra refuerza el nexo mutuo entre el cabildo y la comunidad. Esto también es evidente en la forma colectiva, alegre y humorística en que se efectúa el ritual.

La influencia de la religión católica en la asignación de la tierra es evidente. Entre el cabildo, la Virgen María y Jesús existe una clara relación.¹⁶ El alguacil clama por la Virgen María en su saludo y luego de besar las varas los azotados rezan un Avemaría. Los beneficiarios también prestan juramento ante el presidente, comprometiéndose ante Dios. Las elecciones anuales del cabildo tienen lugar (de acuerdo con el artículo 3 de la Ley 89, 1890) el ocho de diciembre, que también es el día de la festividad anual de la Virgen María. Simón Bolívar Asa (vereda Comunidad, 1991), un informante que en varias ocasiones ha ocupado algún cargo en el cabildo, me dijo:

El cargo de cabildante es sagrado y viene de lo alto. Antes de salir elegido en diciembre, se tiene un sueño y en este sueño aparecen el niño Jesús o en alguna forma las varas. Yo soñé con el niño antes de salir el año pasado y con dos palomitas; eso eran mi concuñado y yo, pues que ambos salíamos ese año.

Entonces, antes de ser electos, los futuros cabildantes tienen un sueño en el que Jesús y las varas se les revelan. Esto es visto como una señal de Dios; una vez electo es imposible negarse a cumplir con el cargo en el cabildo porque Dios los castigaría si eso llegara a pasar. Se cree que los cabildantes desempeñan sus deberes por gracia de Dios, tal como sucedía en los primeros tiempos, cuando los caciques formaban un nexo entre lo profano y el mundo sobrenatural (Hoekstra, 1993).

Una última característica que me gustaría discutir respecto a la ceremonia de asignación es su relación con la legislación nacional indígena. Cuando en los siglos XVI y XVII, los españoles asignaron los resguardos a las comunidades indígenas, ellos introdujeron la ceremonia como parte del derecho consuetudinario. En ese tiempo esto confirmaba que la tierra era propiedad inalienable de las comunidades indígenas (Lockhart, 1992). Si observamos la ceremonia ahora, llama la atención que ésta está completamente embebida en la legislación nacional colombiana: el presidente se refiere a la “ley y justicia en el nombre de la República de Colombia” y a la Ley 89. La referencia a esta ley necesita aclaración adicional.

A finales del turbulento siglo XIX se adoptó la Ley 89 (1890). Irónicamente, esta ley debía definir y reconocer los cabildos y resguardos, con el fin de hacerlos desaparecer (Sánchez, 1994: 5). Ésta sistematizaba la organización de los cabildos y resguardos, estipulando la división de la tierra comunal del resguardo en usufructo, como en los tiempos coloniales, y las otras tareas de los cabildantes. Acorde con el espíritu evolucionista de liberalización y progreso, característicos del siglo XIX, la Ley 89 designaba a los indígenas como salvajes o semisalvajes y como menores, poniéndolos bajo la tutela del Estado. Sin embargo, debido a que esta ley declara los títulos de propiedad de los resguardos imprescriptibles, la integridad territorial de los resguardos estaba protegida. Por eso para la gente que vivía en los resguardos esta ley ofrecía protección durante muchos años. Esa es una de las razones por las que los cabildos actuales todavía se aferran a la Ley 89, aunque actualmente ésta se ha vuelto obsoleta y anticuada.¹⁷

Como señala Rappaport es de especial interés como la Ley 89 es utilizada para determinar quiénes pueden alegar identidad indígena. Ella sostiene que la intención original de la Ley 89 era la integración *cultural* de los pueblos indígenas, pero que finalmente ésta define al indígena como un ente *legal* más que cultural. Los cabildos se basan en la Ley 89 en los casos de disputas por tierra. Su defensa se cimienta en los documentos comunales (títulos coloniales y documentos de usufructo del siglo XIX) y una historia colectiva (en el reconocimiento de su descendencia de los tributarios coloniales). Esta es una autodefinición legal (Rappaport, 1994: 27-37). Sin embargo, en mi opinión, en Muellamués la autodefinición de ser indígena es más amplia que el sólo hecho de recurrir a la Ley 89, los documentos de usufructo y la descendencia de los tributarios coloniales.

Vimos que los elementos precoloniales tenían un papel importante en la ceremonia de asignación de la tierra: la dualidad en la división territorial, el papel del cabildo como padre, el nexo de los cabildantes con el mundo sobrenatural y la reciprocidad en la que se basa la relación de intercambio. Debido también a estas características es que los muellamueses, consciente o inconscientemente, se definen como indígenas. En la descripción de la “Danza para Sembrar la Tierra” veremos más elementos que muestran que la identidad de los muellamueses no sólo se basa en la Ley 89.

La finca Santa Rosa

A principios de los años 50, como reseñé en la sección acerca de la historia de la tenencia de tierras en Nariño, los efectos de la situación económica y las políticas indígenas se volvieron más fuertes a nivel local. Debido a que quienes no eran pobladores del resguardo se hallaban molestos porque las tierras comunales del resguardo no eran cultivadas (los comunes), y que éstas, de acuerdo con ellos, no eran propiedad de nadie y de esta forma eran inútiles, el Consejo Municipal de Guachucal¹⁸ decidió que los resguardos deberían privatizarse. Deseaban valorar la tierra para cobrar impuestos. No obstante, los habitantes del resguardo protestaron contra la privatización porque, de acuerdo con la Ley 89, las tierras del resguardo no están sujetas a pagar impuestos.

En 1954 en Muellamués existían sólo unas pocas fincas de propiedad comunitaria, los que se usaban como fuente colectiva de hier-

ba, madera y agua. En la finca Santa Rosa, ubicado en la sección arriba, en la frontera con el resguardo Guachucal, se encontraba uno de aquellos comunes. En ese tiempo medía 200 hectáreas y alojaba 20 cabezas de ganado. De acuerdo con la tradición oral, dos casas en el lugar habían sido de los caciques anteriores. Estas casas eran lugares misteriosos que debían evitarse:

“...Era una casa grande con varias habitaciones, sola y espantosa. En una de esas habitaciones la gente daba comida al chuntun. Eso es un animal. Le daban queso, leche, etc. El chuntun comía la comida y se volvía como un gato, una chinchilla. La persona que tocaba ese animal seguramente se enfermaba. El animal era para guardar la casa de los antepasados, era un secreto de los antepasados. La persona que conocía este secreto era rico, tenía buen ganado y buena comida, todo en abundancia. Y si alguien se acercaba a la huerta de la casa el animal decía: “dejarás, dejarás, eso es de la casa”. Y así, nadie lo tocaba. Eran cosas de antes...” (Informante: Joaquín Cuatín, vereda Pueblo 1991).

Por lo tanto, aquellas casas, que en 1991 ya no existían, eran una reminiscencia palpable de los caciques, que solían congregarse allí cuando tenían lugar las reuniones importantes.

Durante el período colonial Santa Rosa perteneció a una congregación católica. Los indígenas utilizaban estas hermandades para proteger sus tierras comunales de la explotación por hacenderos. Con frecuencias, esos terrenos estaban dedicados a cultos religiosos precoloniales y servían como reservas comunales para auspiciar las fiestas católicas efectuadas en honor a los santos ligados a las deidades andinas (Zuidema, 1983: 46 y Arguedas, 1985 en Rappaport, 1994: 130). La cita de Don Joaquín se refiere a un animal felino, que se encarga de cuidar las casas de los caciques. En el resguardo vecino de Cumbal, la tradición oral también se refiere a un gato deforme que aterroriza a los transeúntes. Junto con otras metáforas animales (como el toro y la serpiente), este simbolismo históricamente representa la organización social y política de los incas. También aparece en el ritual Inca como una expresión de la defensa de las fronteras políticas. En Cumbal, como en Muellamués, el felino está asociado con el robo. Según Rappaport (1994: 139) este simbolismo “marca los derechos sobre la tierra y las fases de transición entre el control mestizo e indígena sobre la tierra”.

En 1954 Santa Rosa estaba dividida en siete parcelas: San Agustín, San Sebastián, Divina Pastora, San José, San Francisco, San Anto-

nio y San Justo Pastor. El cabildo alquilaba tres de estos terrenos a miembros de la comunidad, por 880 pesos, y usaba el dinero para la iglesia u otros propósitos comunales. Quien quiera podía introducir su ganado para que paste en las parcelas Divina Pastora y San Antonio. Un administrador, asignado por el cabildo, trabajaba en San Sebastián y San Justo. Junto con dos asistentes, se ocupaban de arreglar la granja y cultivar algunos productos, como trigo, cebada y haba. Ellos tenían que compartir su cosecha con el cabildo, que a su vez redistribuía la cosecha cuando se celebraban las fiestas católicas. Con el propósito de aliviar los altos costos anuales de los fiesteros, quienes tenían que financiar las fiestas religiosas, el cabildo puso el ganado de Santa Rosa parcialmente a su disposición. Así la finca servía como fondo comunal para el cabildo, que además distribuía los cultivos y la leche provenientes de Santa Rosa a la gente que lo necesitaba. Hasta 1957 se administraba la finca en esta forma.

En ese año los muellamueses resistieron la presión de la municipalidad para privatizar las tierras del resguardo, pero después la gente que vivía en la sección abajo insistió decididamente en que la tierra del común Santa Rosa debía asignarse para el usufructo de individuos o familias. Ellos opinaban que los residentes de la sección arriba, que se suponía tenían más ganado y eran más ricos, se beneficiaban más de la finca porque vivían más cerca. En la sección abajo la gente tenía menos ganado. A eso se debía que los habitantes de la sección abajo querían una porción de tierra en Santa Rosa, para poder cultivar. Sin embargo, la gente de la sección arriba protestó masivamente en contra de estas ideas. Ellos querían mantener “la herencia de sus caciques” y administrar Santa Rosa de la forma como lo habían hecho hasta entonces (Joaquín Cuatín, vereda Pueblo, 1991).

Para dar fin a los acalorados conflictos sobre esta diferencia de opiniones y también debido a la presión del Concejo Municipal, el cabildo decidió dar la tierra perteneciente a Santa Rosa en usufructo, con la excepción de la parcela de San Antonio (39 hectáreas). En el período de 1957 a 1961 el cabildo asignó una porción de tierra a cualquiera que lo solicitaba. San Antonio fue asignada al obispo, y la renta era usada para la parroquia de Muellamués. Éste fue el caso hasta 1991 cuando un residente de Guachucal alquiló San Antonio por 3,2 millones de pesos (aproximadamente US\$ 3.200) al año. Hasta la fecha el cabildo usa este dinero para propósitos comunales. Una vez dividida, Santa Rosa

perdió su función de reserva comunal, lo que también significó una disminución del poder del cabildo.

Luego de que Santa Rosa fue dividida en parcelas mediante un documento del cabildo, tuvo lugar un fenómeno notable: casi todos los residentes de la sección de abajo cambiaron o vendieron sus lotes en Santa Rosa con o a alguien de la sección arriba, a cambio de una porción de tierra en su propia sección. En pocos casos vendieron sus tierras a la gente de Guachucal, Cumbal o Ipiales. Gómez del Corral (1985: 101) provee una explicación para este comportamiento: el fracaso de las cosechas debido a las heladas nocturnas. Los lotes de Santa Rosa fueron los primeros que se vendieron debido a la necesidad de comprar alimentos. Sin embargo, algunos informantes de la sección abajo me dieron otra explicación: les parecía que la distancia de la sección abajo a Santa Rosa era muy grande. Sin embargo esto es extraño ya que generalmente los muellamuses cultivan parcelas en el páramo o en otros lugares más distantes que Santa Rosa, pero ubicados dentro de su propia sección. En efecto, considero que no es la distancia que causó que la gente de la sección abajo venda su tierra. Al vender o intercambiar la tierra en Santa Rosa, la gente de la sección de abajo evitó el contacto con la otra sección. Las razones detrás de esta conducta fueron desconfianza y rivalidad. Este punto necesita más aclaración.

Existe rivalidad entre las dos secciones. Esto se hace evidente en la forma en que los habitantes de la sección abajo se refieren a las personas que provienen de la sección arriba, a quienes llaman “blancos”, ricos y arrogantes. Por otra parte, la gente de la sección arriba llama los comuneros de la sección abajo “indios”, con lo que quieren decir estúpidos, pobres, sucios y atrasados.¹⁹ En cierta forma, la distinción se deriva de que en efecto la gente de la sección arriba algo más próspera. Posee casas más grandes y más ganado. Debido a la larga era de discriminación contra los indígenas, la riqueza es asociada con el no ser indígena. Por otro lado, estos sentimientos de competencia probablemente no sólo tienen origen en las diferencias de prosperidad. Existen algunas indicaciones de que históricamente la sección arriba era jerárquicamente superior a la sección abajo.

De acuerdo con el informante Adalberto Caipe (vereda Santa Rosa, 1991), en los tiempos pasados el cacique de la sección arriba era más poderoso y rico que el cacique de la sección abajo. Esta diferencia era evidente en las varas de mando, las de la sección arriba estaban más

profusamente decoradas que las varas de la sección abajo.²⁰ Esto corresponde con la visión de Rappaport (1988b: 85-87) a quien asume que los soberanos precoloniales en esta área mantenían el dominio de varias comunidades que diferían jerárquicamente unas de otras. También existían diferencias jerárquicas entre las parcialidades y las secciones.

En Cumbal, y también en Muellamués (véase Gómez del Corral, 1985), en tiempos pasados las secciones formaban entidades endogámicas. Ciertas secciones, donde vivían las familias más ricas, trataban de dominar al cabildo. El sistema de rotación usado para el funcionamiento del cabildo, como se describe en el párrafo anterior, podría haber sido un arma contra el excesivo poder (Rappaport, 1994: 45-46). Como los mismos muellamueses dicen, esa es “la forma en que mantienen el equilibrio entre las dos secciones”. Es obvio que hoy en día las diferencias entre las dos secciones, que tienen orígenes precoloniales, juegan un papel en la organización territorial de Muellamués.

La “Danza para Sembrar la Tierra”

Los cambios en la legislación que se dieron a lo largo de los años, permitieron que en 1970 se estableciera el movimiento campesino Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (de aquí en adelante ANUC) y en 1971 el movimiento indígena en el Cauca, el Consejo Regional Indígena del Cauca (por sus siglas CRIC).²¹ Bajo la influencia de estos movimientos, los cabildos de Nariño reconquistaron su fuerza. La ANUC organizó varias reuniones grandes; unas pocas personas de Muellamués participaron en estos congresos, junto con varios indígenas de otras partes de Colombia. En esas reuniones, se generaron ideas sobre el derecho a la tierra tanto de los indígenas como de los campesinos, las que fueron alentadas mediante las discusiones. Cerca de 1980, varios muellamueses, en colaboración con algunos solidarios,²² organizaron reuniones en el resguardo para discutir la recuperación de algunas parcelas que, de acuerdo con la escritura del resguardo, pertenecían a Muellamués, pero en este momento estaban en posesión de terratenientes. Al principio, la mayoría de los habitantes de Muellamués rechazó estas ideas y tildaron a las personas que las propiciaban de comunistas y estafadores. Sin embargo, poco a poco los que apoyaban la lucha por la tierra ganaron influencia en la comunidad y las ideas so-

bre oponer resistencia a los terratenientes gradualmente fueron aceptadas.

A principios de los años 80, el cabildo de Muellamués se asoció con los cabildos luchadores del Cauca y con la AICO (Autoridades Indígenas de Colombia).²³ En ese tiempo se inició la recuperación de la primera finca Simancas (135 hectáreas). Luego de algunos años los esfuerzos del cabildo tenían éxito. En 1986 el INCORA asignó Simancas al cabildo que reincorporó la finca dentro de los límites del resguardo. Este evento histórico fue celebrado con una gran fiesta en la finca, donde se llevó a cabo la “Danza para Sembrar la Tierra”. De esta forma, los muellamueses no sólo reincorporaron la tierra territorialmente sino que también la reubicaron dentro de su tradición histórica y cultural. Discutiré esta danza como último ejemplo de reconstrucción de prácticas simbólicas como parte de las estrategias dirigidas a asegurar el control sobre la tierra.

El 13 de noviembre de 1990, cuatro danzantes y cuatro músicos ejecutaron la “Danza para Sembrar la Tierra” en la plaza de la aldea de San Diego de Muellamués. Ese día, los muellamueses celebran la fiesta de su santo patrono San Diego de Alcalá. Este festival anual atrae muchos visitantes de otras partes de Nariño: familiares y amigos vienen a ver a sus parientes y conocidos. Durante tres días la gente asiste a misa, reverencian al santo, bailan y beben.²⁴ En la década de los noventas, no se acostumbraba ejecutar la danza en el día de la fiesta de San Diego de Alcalá. Hasta los años cincuentas, ésta tenía lugar en Navidad y a veces en la celebración de San Pedro y San Pablo (29 de junio), la Virgen del Carmen (16 de julio) y en Corpus Cristi (informante: Angel María Cuastumal 1991, vereda Chapud, músico). Hasta los 90s, los danzantes a veces también aparecían en la celebración de la Virgen de las Lajas, el 25 de septiembre (informante: José Ipaz 1991, vereda Animas, síndico de la danza). Hoy en día es difícil encontrar danzantes que estén dispuestos a ejecutar la danza. Unos pocos hombres mayores, provenientes de ambas secciones, danzan sólo esporádicamente.²⁵ Pero en 1990 el sacerdote de Muellamués invitó a los danzantes a ejecutar la danza en la fiesta del santo patrono. Probablemente lo hizo debido al renovado interés en los antecedentes indígenas de los pobladores del resguardo, como parte de la creciente influencia del movimiento nacional indígena.

El líder de los danzantes, llamado el capitán, viste (en 1990) una capa blanca y un paño azul (chalina), enrollado alrededor de sus piernas a manera de falda. En su cabeza usa una peluca hecha de cabellos largos y lazos rojos, en la que se asegura una “corona”: un sombrero de cuero, envuelto en una lámina roja y adornado con pequeños espejos, cuentas, lazos rojos y blancos, monedas, plumas y botones. En las canillas se fijan pequeños cascabeles de plata. En sus manos porta una vara pequeña con una estrella de papel plateado.

De acuerdo con los danzantes de Muellamués, así como con los del resguardo de Córdoba (antiguamente Males),²⁶ cada uno de estos objetos tiene un significado especial. En tiempos pasados la corona hacía alusión al linaje del danzante al que pertenecía y por eso expresaba su posición jerárquica. Solía haber cuatro coronas en Muellamués: una roja, una verde, una dorada y una plateada. La corona roja simboliza la sangre de los indígenas derramada en su lucha por la tierra y la verde la tierra en la que viven. La corona dorada, así como la plateada, indican la riqueza de los antiguos caciques.²⁷ La corona dorada es la más importante en cuanto a la jerarquía, de modo que la jerarquía se expresa en el uso de las coronas, así como en la función del cabildo y en el uso de las varas de mando. Es posible que las cuatro coronas se refieran a los antiguos linajes que diferían en rangos jerárquicos entre sí. Como ya vimos anteriormente, las dos secciones actuales de Muellamués históricamente tienen una posición jerárquica diferente.

Varios danzantes sostienen que el cabello largo hace alusión a la forma en que los indígenas solían usar el cabello antes de la llegada de los españoles. Pero Rappaport (1994: 158) sostiene que el cabello largo era un símbolo prevaeciente del indigenismo en las acuarelas del siglo XIV que representaban a los indígenas. Los lazos rojos y blancos simbolizan la larga vida de los indígenas y su existencia continua. Para algunos muellamueses las cuentas, monedas y botones representan los ornamentos de las mujeres de los Pastos en la época precolonial, las que usaban cuentas alrededor de su cuello y muñecas, a través de ellas indicaban el grupo del que descendían (Uruburu, 1985) y por lo tanto también indicaban su posición en la línea jerárquica.

Entre los danzantes existen diferencias de posición. San Isidro es el segundo danzante. En la iglesia Católica él es el Santo de la agricultura: los muellamueses lo llaman “el trabajador de la tierra”. San Isidro viste (en 1990) calzones blancos de lana y una capa azul con una estre-

lla bordada. También usa cascabeles de plata en sus canillas y un sombrero de cuero (no una corona), envuelto en papel plateado. En el sombrero se fijan tres espejos, lazos, cuentas, monedas, plumas y botones, justamente como en la corona del capitán. San Isidro usa una peluca de pelo largo. Antiguamente las plumas de la corona del capitán y las del sombrero de San Isidro provenían de una presa, capturada por el danzante que de esta forma demostraba su habilidad como cazador.

En su mano derecha San Isidro porta una especie de vaso para beber, el cetro de mando. Este recipiente, envuelto en papel plateado, contiene una naranja y seis espigas de trigo. La naranja simboliza la tierra y el trigo el sustento de los indígenas. De acuerdo con Alonso Cuastumal (vereda Pueblo, 1991) la naranja y el trigo en la mano de San Isidro representan el trabajo de San Isidro: “San Isidro fue labrador y con la naranja y el trigo muestra su trabajo y actualmente seguimos el mismo trabajo de él”.

Los danzantes también asocian el trigo con el cuerpo de Cristo, en forma de la hostia, dada por el sacerdote cada domingo a sus parroquianos. El vaso para beber de San Isidro es asociado con el vino que los parroquianos beben cuando hacen la Comunión. Los tres espejos podrían también tener un significado sincrético, simbolizando la Santísima Trinidad católica. Más adelante volveré a analizar el significado de los espejos.

Los otros dos danzantes son bueyes, uno con una máscara de cuero envuelta en una lámina de oro y el otro con una máscara envuelta en una lámina de plata. En esta ocasión también, el buey con la máscara de oro es de mayor jerarquía que el buey de la máscara de plata. Dos espejos circulares representan los ojos: “...Los espejos son los ojos para dar luz a la cabeza...” (Oliverio Quenán 1991, vereda Chapud).

Tal como la corona del capitán y el sombrero de San Isidro, estas máscaras también están decoradas con lazos, monedas y cuentas. Ambas máscaras tienen dos cuernos. El buey de la máscara dorada viste dos chalinas: una verde y otra rojo, cruzadas alrededor de su pecho y hombros. El buey de la máscara de plata usa una chalina roja y una negra en la misma forma. Hoy en día, las mujeres de Muellamués usan las chalinas, de origen prendas de vestir españolas, para protegerse del frío y para cargar niños, madera y hierba en su espalda. Estas envolturas de lana, tejidas por las propias mujeres, tienen un significado simbólico. El calor de la chalina se asocia con el calor del matrimonio y de los hijos,

que son llevados en los mantos. La lana provee calor para la vida y para la nueva vida, como lo hace la madera traída del páramo, que también se carga en la chalina y se usa como combustible.²⁸ Los colores de las chalinas, verde, rojo y negro, se refieren respectivamente a la sangre, tierras y la tierra cuando está recién arada o al luto.

En el párrafo sobre Santa Rosa, me refiero al simbolismo animal, como se evidencia en la cita de Don Joaquín Cuatín. En la danza, el papel del buey podría tener un significado simbólico. En Cumbal existe una leyenda en la que aparece un toro, lleno de dinero. Este toro se asocia con una vara dorada que se transformó en serpiente (Zuide-ma, 1983: 46 y Arguedas, 1985 en Rappaport, 1994: 137-139). En tiempos pasados, los danzantes solían imitar los movimientos de la serpiente en su danza (Uruburu, 1985: 161). Como se dijo anteriormente, los toros se asocian con la identificación de los derechos sobre la tierra y la defensa de los límites políticos. También se refieren a la riqueza y al oro, tal como los adornos en las ropas de los danzantes y las varas. En la danza de Muellamués también participa el llamado moreno.²⁹ El porta una vara pequeña con un felino (el *chuntun*) sujeto a ella, el mismo animal que solía cuidar las antiguas casas de los caciques de Santa Rosa. Con este animal él asusta a la gente y se asegura de que el público no entre en la parcela en la que los danzantes están trabajando. De este modo, en la “Danza para Sembrar la Tierra” el simbolismo se utiliza para señalar límites de la tierra.

En la corona del capitán, el sombrero de San Isidro y las máscaras de los bueyes, los espejos son el centro de la danza. Al moverlos éstos reflejan el sol, como una luz guía. Los espejos también representan los ojos de los bueyes, que permiten ver, literal y metafóricamente ya que los informantes señalan que los espejos y el sol proveen luz con el fin de que los indígenas no pierdan sus costumbres.³⁰ Otro aspecto del uso de los espejos es el principio de dualidad, que como vimos antes, también aparece en la organización territorial y política del resguardo.³¹

No es coincidencia que los espejos se identifiquen con el sol. En los tiempos precoloniales los Pastos adoraban al sol. El símbolo del “sol de los Pastos” puede encontrarse en la cerámica precolonial y en las pinturas y tallas de cuevas (en Cumbal e Ipiales). En una pieza de cerámica precolonial se muestran cuatro danzantes alrededor del símbolo del sol. Esto podría significar que en tiempos pasados los danzantes

mantenían una relación con el sol, como parecen mantener actualmente. También podía ser que los informantes se refieran al sol por el interés en la región de destacar de nuevo elementos culturales que casi ya estaban olvidados. Tan es así que el símbolo del sol de los Pastos se porta en la bandera del cabildo y en sus papeles oficiales. El sol también aparece en un mural en la casa del cabildo, como recordatorio de los tiempos pasados, actualmente utilizado para fortalecer la identidad colectiva de los muellamueses.

Otro detalle de la imagen en la cerámica atrae la atención. Los danzantes portan varas en sus manos, tal como lo hace el capitán en la “Danza para Sembrar la Tierra”. Cuando pregunté acerca del significado de esta vara (y el de las varas de mando), Servillón Micanquer (1990, vereda Riveras) indicó que “...La vara la llevaban como un cetro de mando, que así manejaban los caciques...”. El comparó las varas con el vaso de San Isidro y me explicó que las personas importantes precoloniales también llevaban varas de autoridad, tal como los cabildantes lo hacen actualmente. Otros informantes también sostuvieron que las varas de los cabildantes tienen origen precolonial, aunque es cierto que las varas que usan actualmente provienen de España (Rappaport, 1988a; Pachón, 1981: 319). En los tiempos coloniales, los caciques tenían en realidad vasos para beber barnizados como símbolos de su poder político (Rappaport, 1994: 77).

En 1990, los danzantes bailaban la música de un flautista y dos percusionistas. Estos músicos tocaban instrumentos hechos de piel de borrego y venado. Los músicos interpretaban diferentes melodías, cada una representando una danza o figura en particular, que los danzantes ejecutaban de acuerdo a cierto patrón. Primero representaban una línea recta (la Guasca), luego un cuadrado y un círculo. También formaban una estrella. Como se señaló antes, la estrella aparece varias veces en la danza: el capitán porta una sujeta a su vara, San Isidro tiene una estrella bordada en su capa y el símbolo del sol de los Pastos tiene también forma de una estrella de seis puntas.

Finalmente, cada danzante forma una figura de ocho. Ninguno de los informantes pudo decirme porqué se representaba específicamente este número. Sin embargo, es notable que antiguamente la danza duraba ocho días y que participaban ocho danzantes: cuatro de la sección arriba y cuatro de la sección abajo.

Luego de finalizar los distintos patrones, los danzantes inician “la siembra de la tierra”. Cada uno de los cuatro danzantes desempeña un papel especial. Como dije antes, el capitán es el líder de la danza. El da las instrucciones con su vara pequeña. San Isidro tiene la tarea, junto con el moreno, de uncir a los bueyes y acompañar al arado. Luego de arar, él se arrodilla en una esquina de la chagra y da una bendición. El capitán hace lo mismo en la otra esquina. Esta ceremonia se repite en cada esquina. Subsecuentemente San Isidro “planta” y “siembra” diferentes productos en los surcos, por ejemplo papas, trigo, maíz, frutas y vasijas pequeñas llenas de chicha y champús, un puré dulce hecho a base de maíz. Después los morenos continúan el trabajo de la tierra: luego de un rato ellos recogen la “cosecha”. Mientras tanto los otros danzantes continúan bailando. Durante toda la ejecución se consumen muchas bebidas alcohólicas y es importante que el público ofrezca comida a los danzantes.

En 1990 la ceremonia duró unas cuatro horas. En el pasado, es decir hasta los años sesentas, solía durar ocho días. En ese tiempo participaban cuatro danzantes, cuatro morenos y tres músicos. Ocho fiesteros eran responsables de la celebración: cuatro de la sección arriba y cuatro de la sección abajo. En aquellos días la danza solía ser un evento espectacular que atraía mucha gente que consumía gran cantidad de alcohol y abundante comida. Antes de los años sesentas, cuando debía ejecutarse la danza, el cabildo convocaba a los danzantes y músicos a la casa del cabildo, donde ellos se reunían, vestían y comenzaban la danza (informante: José Ipaz, 1991). Pero cuando murieron los padres de los muellamueses más viejos, quienes conocían bien el ritual de la danza, los objetos que pertenecían a la danza se abandonaron y algunos incluso se perdieron. Menos y menos gente estuvo interesada en aprender cómo se ejecutaba la danza.

Queda en evidencia que en la actualidad la “Danza para Sembrar la Tierra” no se ejecuta con la misma grandeza de sus tiempos pasados: ha perdido ímpetu y está desgastada. Este es el caso de muchas costumbres culturales en Muellamués. El proceso, dirigido hacia la incorporación de los indígenas en la sociedad circundante, que implica la desaparición de muchos resguardos de Nariño, es responsable de su desintegración. En los años sesentas y ochentas algunos antropólogos incluso asumieron que en las montañas de Nariño ya no existían indígenas (Zuñiga, 1978; Chaves, 1983; Chaves y Zúñiga, 1986). Se debe al forta-

lecimiento del cabildo y al interés puesto en antiguas costumbres culturales que en los años 70 algunas personas se apiadaron de los atributos de la danza. Ellos las recogieron y conservaron y se preocuparon de que se celebre la danza hoy en día, incluso aunque esta no se efectúe en la misma forma en que solía hacerse.³²

Consideraciones finales

La interrelación de los tres temas que he discutido se deriva de la fusión de elementos tanto históricos, políticos y legales, como religiosos, culturales, simbólicos e ideológicos. Son ejemplos de cómo los habitantes del resguardo expresan su relación con la tierra. Es evidente que las costumbres españolas han sido adaptadas a la cultura de la población del resguardo, haciendo posible la continua existencia de ciertos rasgos culturales. Se podría decir que la fórmula colonial del resguardo se volvió importante como una estrategia para asegurar mecanismos colectivos de manejar el control y acceso a la tierra. Las instituciones españolas que han permitido el mantenimiento de una identidad autónoma, forman actualmente una parte fundamental de la historia de los habitantes del resguardo de Nariño. La Ley 89 también tuvo un importante papel en este proceso de formación de la identidad: sus estipulaciones se volvieron parte de los rituales de legitimación de la propiedad de la tierra y el sistema político del resguardo.

La narración acerca de Santa Rosa muestra cómo un complejo conjunto de factores e interrelacionados influencia la forma en que se administra la tierra en Muellamués. El motivo para la división de Santa Rosa fue individual y estratégico: la gente de la sección abajo quería tierras que cubrieran sus necesidades económicas personales. Sin embargo, fue la estructura jerárquica territorial del resguardo la que posteriormente determinó a quién y dónde se vendía la tierra y quién sería el vendedor. La gente de la sección abajo vendió o conmutó la tierra debido a que históricamente ellos no pertenecían al grupo familiar endogámico jerárquicamente superior de la sección arriba. Tal como en la ceremonia de designación de la tierra, el principio de dualidad territorial juega un papel importante. La historia de Santa Rosa demuestra que la comunidad de Muellamués está internamente articulada y que, cuando hay conflictos dentro del resguardo, los habitantes usan un simbolismo étnico (véase Cohen, 1989).

A raíz de la creciente influencia de los movimientos indígenas nacionales, los cabildos se asociaron con la AICO e iniciaron la recuperación de la tierra. En este proceso la identidad indígena de los habitantes del resguardo se volvió nuevamente importante: costumbres culturales, como la “Danza para Sembrar la Tierra”, se destacan porque hoy en día es conveniente ser indígena. En la celebración masiva de la danza, se establece una relación directa y colectiva con la tierra. Como en los otros dos temas, las expresiones simbólicas y las prácticas están interrelacionadas: se refleja el principio de dualidad jerárquica, se establecen relaciones sobrenaturales así como también se usan metáforas del mundo animal. En el significado simbólico que los danzantes dan a sus vestimentas, las asociaciones son más importantes que la precisión de la costumbre. Muchas de estas características tienen sus raíces en la cosmología precolonial, mientras que los demás elementos son introducidos por los europeos. Ellos están utilizados para definir la identidad y autoridad indígena (Rappaport, 1994: 140).

Un conjunto de costumbres precolombinas, católicas y europeas forman la base de la identidad actual de los muellamueses; son tradiciones inventadas o reinventadas que durante los siglos han sido incorporadas en la historia de Muellamués. En este tejido hay ejemplos del uso estratégico de etnicidad. Los muellamueses construyen límites simbólicos, muchas veces invisibles para personas ajenas, y utilizan diferentes elementos culturales estratégicamente para asegurar el acceso a la tierra. Sin embargo, otras veces aplican ciertas costumbres simplemente porque forman un grupo humano con una historia particular, que les distingue de otras comunidades colombianas. Es decir, opino que no siempre se utiliza a la identidad étnica en una manera estratégica. Los casos descritos muestran que en Muellamués la historia y las características étnicas están presentes en la vida diaria y que la gente no siempre las experimenta conscientemente.

NOTAS

- 1 Jeanette Kloosterman, antropóloga, es consultora de la Organización para la Alimentación y la Agricultura de las Naciones Unidas (FAO) en Colombia.
- 2 El resguardo Muellamués está ubicado en la región andina en el sur de Colombia, en el departamento de Nariño, a una altitud de 3.200 metros sobre el nivel del mar, cerca del límite con Ecuador. El resguardo tiene una superficie de 62 km y unos 4.000 habitantes. Muellamués, junto con los resguardos Colimba y Guachucal, conforman la municipalidad de Guachucal. Muellamués está subdividido en dos secciones y diez veredas. De sur a norte están ubicadas las veredas Guan, Comunidad, Cristo, Santa Rosa y la mitad de la vereda Pueblo, en la sección arriba. La otra mitad de Pueblo y las veredas Cuatines, Riveras, Animas, Niguala y Chapud están localizadas en la sección abajo, la parte norte del resguardo.
- 3 El actual cabildo de Muellamués está conformado, en orden jerárquico, por un gobernador, un principal, tres regidores, dos alcaldes (uno de la sección arriba y otro de la sección abajo) y dos alguaciles (uno de la sección arriba y otro de la sección abajo).
- 4 Personas imparciales que deben medir cuidadosamente la parcela.
- 5 La información acerca de los tres temas la recogí durante un período de trabajo de campo de un año (1990-1991) que pasé en el resguardo. Durante ese año, acompañé al cabildo en sus actividades. Esto me dio la oportunidad de presenciar la distribución de tierra. Posteriormente hablé con los cabildantes y varios otros informantes acerca de la ceremonia. También estaban disponibles otras fuentes de literatura. Los datos acerca de la finca de Santa Rosa los obtuve estudiando el archivo del cabildo, que se mantiene en la casa del cabildo y mediante entrevistas a varios informantes. Un estudio existente sobre la comunidad de Muellamués estuvo a la mano y fue de utilidad: *Relaciones de Parentesco en las Relaciones de Producción en la Comunidad Indígena de Muellamués* por Luz Alba Gómez del Corral (1985). Varias fuentes me proporcionaron información acerca de la “Danza para Sembrar la Tierra”. Primero que nada, estuve presente cuando se ejecutó la danza durante la festividad anual del Santo Patrono San Diego de Alcalá en 1991. Luego de lo cual conversé con los danzantes y los músicos por separado. Ellos me informaron sobre otros muellamueses de quienes se suponía que poseían conocimientos adicionales acerca de esta vieja tradición. Otra fuente de información fue el pintor Jaime Erazo, quien hizo un mural de los danzantes en la casa del cabildo en 1991. Para obtener información para su pintura, él también había conversado largamente con los danzantes. La única información escrita disponible acerca de esta danza se encontraba en la tesis de Sonia Uruburu Gilede (1985): *En Busca de Males: Palacio de la Realeza Indígena*.
- 6 Este sistema existía en gran parte de Colombia, Perú y México. Véase Hampe Martínez (1985), Hoekstra (1993), Ouweneel (1990), Slicher van Bath (1989).

- 7 Las congregaciones eran nuevas aldeas en las que los españoles trataban de consolidar a la dispersa población indígena. Las agregaciones y reducciones también eran uniones de aldeas (Borah, 1985; Pachón, 1981: 304-309).
- 8 Los pueblos indígenas obtuvieron una posición legal en la República de Indios, diferente a los españoles quienes se hallaban bajo la República de Españoles. Administrativamente cada persona que vivía en un pueblo de indios, era indio y tenía que pagar impuestos (tributo).
- 9 En 1637 el visitador Rodríguez de San Isidro visitó el distrito de Pasto con el propósito de establecer los resguardos (Colmenares, 1972).
- 10 Primero la nueva República estaba conformada por Colombia, Ecuador y Venezuela. Con la Constitución de 1886, la República de Colombia surgió en su forma actual (McFarlane, 1985: 121).
- 11 En 1940-1960 La Violencia, una sangrienta guerra civil entre los dos principales partidos políticos de Colombia, los liberales y los conservadores, impidieron la activa abolición de los resguardos.
- 12 Antes de la conquista, los Pastos eran establecidos en poblados independientes que los españoles denominaban cacicazgos mayores. Los líderes de estos cacicazgos mayores eran los caciques o cacicas. Alrededor de estos poblados, se situaban sub-aldeas de menor tamaño, que los españoles llamaban cacicazgos menores o parcialidades. Los líderes de estas pequeñas aldeas eran los llamados principales. A su vez, las parcialidades o cacicazgos menores estaban divididos en secciones, que diferían una de otra en su jerarquía (Groot de Mahecha, 1991: 53; Kloosterman, 1995; Rappaport, 1988b: 82; Romolí, 1977-1978: 31).
- 13 La división en secciones también se refleja en el uso de las varas. Estos palos de oficio tienen un significado específico y simbólico. Véase Rappaport (1988a, 1994) y Kloosterman (1994, 1995).
- 14 La reciprocidad es evidente en otros niveles en Muellamués, por ejemplo en la organización del trabajo y en las costumbres religiosas.
- 15 Esta costumbre no debería sorprendernos, ya que el sistema político precolonial de los Pastos se basaba en el parentesco. Los ancestros eran los líderes de los linajes. Ellos gozaban de respeto debido a que su posición estaba ligada al mundo sobrenatural.
- 16 En el uso de las varas el papel de estas deidades católicas también es notable. En mis conversaciones con los cabildantes acerca de las varas, el papel de Jesús salió a relucir constantemente. Cada año, el dos de febrero, cuando se celebra la Candelaria, el cabildo “renueva” las varas. El párroco bendice las varas en la iglesia, donde se les dedica la celebración de una misa especial. Los indígenas Páez en Tierradentro (Cauca) también realizan la renovación de las varas. Según Rappaport (1990: 158-159) este ritual crea una amplia unidad política entre los resguardos. También asegura el bienestar de la comunidad y la integridad de los cabildos. La mayoría de los muellamueses atribuyen a las varas un significado divino y sobrenatural, lo que significa que ellos tienen un profundo respeto por las varas. Puede encontrar un análisis interesante sobre la bendición usada en la asignación de la tierra en Rappaport (1994).

- 17 Como ya vimos, en el siglo XX la legislación nacional indígena sufrió cambios significativos.
- 18 Guachucal es el municipio que contiene los resguardos Colimba, Muellamués y Guachucal. Estos resguardos tienen un cabildo como gobierno local. El municipio tiene su propia corporación municipal, con consejo, etc.
- 19 Esa rivalidad también es visible, por ejemplo, cuando se celebran festivales comunales, los cuales casi siempre terminan en peleas entre grupos de jóvenes de ambas secciones (véase Gómez del Corral, 1985). Otro ejemplo es el sistema de los fiesteros. Los fiesteros representan las dos secciones y ellos siempre tratan de organizar mejores fiestas que sus comuneros de la otra sección. Cuando se presenta la Danza de la Siembra de la Tierra, que analizaré en el siguiente párrafo, los danzantes, quienes provienen de ambas secciones, también tratan de echarse zancadillas entre ellos.
- 20 Las varas más famosas fueron alguna vez posesión de famosos gobernantes (Rappaport, 1994: 79). Actualmente, la vara del presidente del cabildo es la vara más ricamente decorada. Esta tuvo su origen en la sección arriba. Así el uso de las varas también está asociado con un orden de rango. Véase también Kloosterman (1995).
- 21 En los años 60, la Revolución Cubana influyó los movimientos sociales de América Latina. En Colombia varios movimientos guerrilleros se iniciaron: el Ejército de Liberación Nacional (ELN, 1963) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC, 1966). Estos movimientos influenciaron fuertemente los nuevos movimientos campesinos e indígenas de los años sesentas y setentas (Sánchez, 1986).
- 22 Estas son personas que no son habitantes del resguardo pero que apoyan a los cabildos en su lucha por la tierra.
- 23 Mientras tanto el CRIC se había separado de la ANUC y los cabildos luchadores se habían separado del CRIC, estableciendo la AICO. Los cabildos de Nariño no se asociaron con el CRIC porque se sentían más cómodos con la ideología de la AICO.
- 24 La celebración de este festival toma más tiempo, dependiendo del número de fiesteros que organizan las veladas y fiestas para el santo antes del día 13. Generalmente cada sección aporta con el mismo número de fiesteros. Los días 11, 12 y 13, el festival es para toda la comunidad.
- 25 En tiempos pasados solía haber dos grupos de danzantes y músicos: uno de la sección arriba y uno de la sección abajo.
- 26 Aparte de Muellamués, éste es el único resguardo en Nariño donde aún se ejecuta la Danza para Sembrar la Tierra.
- 27 Las decoraciones de las varas, a veces anillos con forma de una corona, también se refieren a la riqueza de los antiguos caciques (véase Kloosterman, 1995). Rappaport (1994, 1988a) analiza el significado de las coronas en las varas de mando en el resguardo de Cumbal.
- 28 Alfredo Quenán, vereda Cristo (1991), me proveyó esta información. El entrevistó a su tío, quien vive en el resguardo Córdoba, acerca de la danza.

- 29 Los morenos son los ayudantes de los danzantes. Estos aparecen en muchas fiestas en toda América Latina. Para México véase Van Zantwijk (1965).
- 30 Según Rappaport (1994: 157) “..a través de los Andes, el conocimiento se adquiere mediante el acto de ver. ...En las plegarias Quechua y en las canciones contemporáneas de las mujeres, el conocimiento divino se adquiere a través de la observación. También entre los Páez observar es parte integral de los rituales políticos y la mitología relacionada a la legitimación de la tenencia de la tierra”.
- 31 Los reflejos territoriales se encuentran en los límites de varios resguardos, como Chiles - Mayasquer, Carlosma - Cumbal - Muellamués y Colimba, donde las veredas de los límites tienen el mismo nombre, formando pares comparables, como una imagen en espejo (Rappaport, 1988a: 78-79; 1994: 54).
- 32 Describo la danza con más detalle en Kloosterman (1995).

Capítulo 3

ETNICIDAD Y MODELOS DE AUTO-ORGANIZACIÓN ECONÓMICA EN EL OCCIDENTE DE GUATEMALA

Pablo Palenzuela¹

Introducción

Durante siglos los pueblos indígenas de Guatemala han sufrido un duro sometimiento socioeconómico, político y cultural por parte de los sectores dominantes de dicha nación centroamericana. En dicho sometimiento, la etnicidad ha jugado constantemente un rol preponderante como elemento de jerarquización dentro de la estructura social guatemalteca, simbolizado en la polarización ladino-indio.

En las últimas décadas, empero, se observa un creciente fortalecimiento de las organizaciones indígenas que se expresa en su mayor capacidad para plantear sus reivindicaciones ante el Estado guatemalteco y en su fuerte presencia en los acontecimientos políticos y sociales más importantes. Junto a esto, se advierte una ocupación progresiva por parte de sectores indígenas de nuevos espacios económicos. Esto no solo ha ayudado a mejorar la condición económica de algunos de ellos, sino que sobre todo ha contribuido al fortalecimiento de la nueva identidad colectiva del “Pueblo Maya”. Junto a lo anterior, el difícil proceso de reconciliación que ha estado experimentando Guatemala durante los últimos años ha desembocado en diciembre de 1996 en la firma de una serie de acuerdos de Paz en los cuales se han integrado las principales reivindicaciones económicas, políticas y culturales de los pueblos indígenas.

En este ensayo se analizan los esfuerzos de autogestión económica que se están llevando a cabo entre grupos indígenas en el occidente de Guatemala. Además, se presta atención a los efectos de la cooperación internacional a los sectores indígenas y a los discursos utilizados por las organizaciones indígenas en su objetivo de fortalecer la identidad maya. Para este objetivo, comenzaremos con un pequeño repaso histórico sobre la manera en que la etnicidad ha sido utilizada por las elites durante el régimen colonial y en la época republicana como mecanismo para subyugar a las mayorías indígenas del país. En seguida, abordaremos el tema del uso del concepto de estrategia en el análisis de procesos sociales en donde los componentes étnicos son preponderantes. Finalmente, analizaremos las maneras específicas en que la etnicidad pasa a constituir un recurso estratégico dentro de la estrategia de desarrollo integral elaborada por sectores indígenas.

Etnicidad y dominación en Guatemala: una perspectiva histórica

Con el arribo de los españoles al territorio que actualmente constituye Guatemala en 1594 se da inicio a un proceso de conquista de la sociedad maya que desembocará en la constitución de un régimen colonial. Este régimen colonial se basará en la expoliación del territorio y en la inserción de la población autóctona al proceso productivo como mano de obra esclavizada y, posteriormente, repartida en “pueblos de indios” y en encomiendas. Es precisamente la explotación de esta mano de obra abundante y casi gratuita el principal incentivo, a falta de riquezas minerales, con el que contará la sociedad colonial para llevar a cabo su estrategia de acumulación, verdadero y exclusivo fin de toda la *empresa* conquistadora (Guzmán Böckler, 1986).

La violencia inherente a esta situación estructural de dominación de la elite sobre la mayoría viene legitimada, en primera instancia, por la fuerza de las armas y el poder que de ellas dimana. Más adelante, con la consolidación del modelo colonial en 1542, esta inicial violencia se complementa eficientemente con un complejo sistema jurídico-administrativo y militar, cuyo objetivo es garantizar la reproducción del modelo de explotación de la población indígena instaurado desde la misma conquista.

Este esquema basado en la expoliación de los recursos naturales por la minoría dominante y la extorsión de la fuerza de trabajo me-

dante mecanismos extraeconómicos va a constituirse en factor constante a lo largo de la historia guatemalteca.² En esta constatación de la continuidad del sistema de violencia estructural coinciden la mayor parte de los estudiosos. Como señala Carlos Figueroa Ibarra: “No es difícil suponer que el legado colonial constantemente se ha visto reproducido en una sociedad sustentada en la expropiación del trabajo, sobre todo cuando se constata que la mayoría de los que realizan dicho trabajo son indígenas” (1991: 87). En términos semejantes se expresa Severo Martínez Peláez al indicar que “la colonia fue la formación y consolidación de una estructura social que no ha sido revolucionada todavía, y a la que pertenecemos en muy considerable medida” (1989: 574).

Sin embargo, nos interesa subrayar que esa estructura social tan jerarquizada se encuentra, desde su génesis, arropada por una eficiente construcción ideológica legitimadora. Allí se incorpora la etnicidad como recurso sobre el cual se levanta el edificio de la explotación de la población indígena y se justifica el control oligopólico de los recursos.

La articulación de ese modelo económico con el discurso ideológico que legitima la exclusión social de la población “étnicamente marcada” configura, en nuestra opinión, una estrategia de acumulación, y no una “estrategia étnica”. A saber, las estrategias se definen por el objetivo, real y posible, que se pretende alcanzar a través de un conjunto de procesos de toma de decisión y utilizando los recursos disponibles. De esta manera, es evidente que el objetivo buscado por la minoría étnica ladina, que socialmente se concentra en la oligarquía guatemalteca, no es la supremacía étnica, ni el etnocidio, sino la reproducción ampliada de las bases de su acumulación.

La “negación del indio” se constituye en el argumento central de ese discurso estigmatizador que excluye de la escena social a la inmensa mayor parte de la población, que le niega todo derecho y que lo construye, con el claro apoyo de ciertas tesis teológicas, en seres a mitad de camino entre las bestias y las “criaturas de Dios”. La estigmatización del indio tiene, evidentemente, consecuencias directas en la consolidación de su rol económico, imprescindible para la rentabilidad de la empresa colonial. Pero ese discurso ideológico, a pesar de estar apoyado por la brutalidad de un refinado aparato represor, no fue totalmente internalizado por la población indígena. Esto último queda demostrado por las múltiples formas de resistencia, tanto explícitas y colectivas (motines de indios) como silenciosas e individuales (perma-

nencia de prácticas culturales y de religiosidad) que se han dado en la historia guatemalteca. De esta manera, desde la Colonia hasta el presente, observamos, por una parte, la exclusión social y de la sobreexplotación económica de la población indígena sobre la base de unas relaciones interétnicas basadas en la negación del indio como sujeto social pero, por otra, una enorme capacidad de resistencia de las comunidades indígenas para sobrevivir social, cultural, demográfica y económicamente.

La polarización ladino-indio, tan necesaria para justificar la dominación absoluta de los primeros sobre los segundos, lleva consigo un riesgo permanente de subversión de los términos de esta contradicción. El temor al indio suscitado por la tenaz resistencia de sus organizaciones socio-culturales y su capacidad de reproducción demográfica da lugar por parte de los ladinos a un reforzamiento de los mecanismos de control y de represión y acentúa los términos de la ideología racista. No siendo posible, ni deseable en términos de intereses económicos, el genocidio puro y duro, se propugnará, tanto desde las instancias del poder como desde supuestas posiciones emancipadoras de la población indígena, una política de ladinización del indio.

Más allá de la historia oficial -la cual es productora y a la vez producto de la ideología dominante-, comprobamos cómo se diseñan dos posiciones contrapuestas en la interpretación de la cuestión étnico-nacional en Guatemala. La primera de ellas es la que podríamos llamar *economicista*, derivada de un materialismo vulgar, que entiende la resolución del conflicto étnico por la vía de la ladinización. Esto implica el abandono de los marcadores de identidad y de sus contenidos culturales en aras de la integración mecánica de la población indígena en las filas del proletariado revolucionario (cf. Martínez Peláez, 1989). La otra posición, que nosotros calificaríamos de *etnicista*,³ está representada, entre otros, por Guzmán Böckler y se asienta en la relación dialéctica entre etnicidad y clase social y entiende la etnicidad como componente básico de dos estrategias antagónicas: la de sobreexplotación y la de resistencia social. La estructura social polarizada que se deduce de la primera estrategia está fundamentada en un modelo de relaciones interétnicas excluyentes para uno de los polos de la contradicción. La segunda posición se edifica sobre la reafirmación de la identidad colectiva y el convencimiento de su utilidad como basamento de modelos societales alternativos. También se levanta como un rechazo sostenido de

las precarias condiciones materiales de existencia a las que somete a la población indígena la aplicación de la estrategia de acumulación.

En torno a estrategias sociales

En el presente estudio, optamos por encuadrar el análisis de las prácticas sociales en un marco estratégico. Esto implica que rechazamos el individualismo metodológico que plantea que la base de los grupos sociales son los individuos y que únicamente a través del análisis del comportamiento racional y utilitario de cada uno de los agentes sociales entenderemos el funcionamiento de las clases o etnias. También nos distanciamos de una perspectiva estructuralista que entendería lo social como una estructura sin agentes. En esta misma posición crítica frente al estructuralismo funcional nos encontramos con Fredrik Barth (1959) quien sostiene que en el estudio del cambio social, resulta esencial cambiar el énfasis de la investigación desde el análisis del conjunto de las relaciones sociales al estudio de las acciones planificadas.

Toda estrategia, entendida como conjunto de procesos de toma de decisión que se concretan en acciones encaminadas a la consecución de un objetivo que se presume real y posible, es un constructor social. Como tal, se encuentra sometida a la inevitable dinamicidad de los procesos que la configuran y la modifican, adaptándola al contexto histórico-social en el que se formula y que le ofrece un marco para la acción, con sus posibilidades y limitaciones. La estrategia, vista como plan de acción, conlleva un margen de opcionalidad y una recurrencia en la orientación de las acciones, mientras éstas se demuestren eficaces en relación al objetivo. Supone, en consecuencia, una evaluación real de posibilidades y de opciones alternativas, un cálculo del riesgo y una aplicación alternativa y selectiva de los recursos, tanto internos como externos al grupo.

Las estrategias, en relación a sus agentes promotores y/o ejecutores, pueden ser individuales y colectivas. Como instrumento metodológico para el análisis de las prácticas sociales, nos interesa poner énfasis en las estrategias colectivas, puesto que a través de ellas podemos verificar el juego combinado de distintos agentes que, más allá de la consecución de sus intereses particulares, ponen en común sus esfuerzos para alcanzar los objetivos pretendidos por todos. Asimismo, el di-

seño de la estrategia colectiva y, sobre todo su ejecución, nos ilustran sobre la estructura interna de poder y los distintos roles jerárquicos. En consecuencia, una estrategia asumida por un colectivo exige un mínimo nivel de cohesión grupal y un determinado consensus en torno a los objetivos buscados.

Sin embargo, no es el número de los agentes, ni las características socio-culturales que puedan compartir, lo que define la naturaleza de una estrategia. Son los objetivos, buscados como resultado de la aplicación de la estrategia, lo que otorga carta de naturaleza a los distintos planes de acción. Así, en nuestra opinión, sería incorrecto hablar de estrategia militar cuando de lo que se trata es de ganar una guerra. En este caso sería mejor utilizar la expresión “estrategia bélica”, puesto que el objetivo es ganar, o al menos no perder, una guerra. En contraste, sí se podría hablar de “estrategia militar” si el conjunto de decisiones adoptadas por un colectivo, que comparte esa característica socio-profesional, estuvieran encaminadas a alcanzar objetivos corporativos del estamento militar.

En consecuencia con la anterior toma de posición, nuestra ponencia, que trata de verificar la articulación entre etnicidad y desarrollo en el occidente guatemalteco, no se integra en el marco de una “estrategia étnica”, por más que la inmensa mayoría de los agentes sociales que aunan sus esfuerzos se reconozcan como miembros de una etnicidad globalizadora. Preferimos, en nuestro caso, hablar de estrategias sociales contrapuestas: la de acumulación, por un lado, y la de resistencia social, por otro.

La etnicidad, tanto objetiva como subjetiva (conciencia de etnicidad), no es una categoría que tenga una existencia empírica en sí misma. No es posible pues su análisis por separado, ya que como componente estructurante de la identidad social, se encuentra imbricada con, al menos, otros dos principios también estructurantes: la identidad de género y la identidad productiva -socioprofesional o “cultura del trabajo”-, y es irreductible con respecto a ellos. Es decir, toda identidad étnica se encuentra inevitablemente generizada y todo individuo es portador de una identidad social resultante, en última instancia, del efecto imbricado (no superpuesto, ni acumulado) de estas tres categorías estructuradoras, además de la modulación que pueden generar otros factores (no estructurantes, en este caso) como la edad, la ideología política, la adscripción religiosa, etc.⁴

Por lo tanto, los colectivos que, a menudo y de forma un tanto reduccionista, calificamos como “étnicos” desarrollan estrategias sociales en las cuales la etnicidad puede ser incorporada como un recurso, entre otros varios. En situaciones de relaciones interétnicas asimétricas, este recurso manifiesta su carácter ambivalente al integrarse, con significados y funciones distintos, en las estrategias antagónicas que ocupan los polos de dicha asimetría. En esta su función utilitaria, la etnicidad se configura como resultado de una selección arbitraria de los marcadores que se demuestran más eficientes en relación con los objetivos estratégicos. Como afirma Stavenhagen, “las movilizaciones étnicas responden a necesidades colectivas profundas, conscientes, afectivas y racionales que surgen con particular fuerza en momentos de crisis y de reestructuración social” (1992: 76).

Precisamente Guatemala presenta hoy día, con la firma de los Acuerdos de Paz y la negociación para definir un nuevo modelo de nación, un cuadro de relaciones interétnicas complejas y dinámicas. En el seno de estas relaciones, podemos comprobar cómo se definen distintas estrategias sociales en las que la etnicidad es utilizada como factor de legitimización y como catalizador de acciones en lo económico, político, jurídico, y religioso. Es decir, en todos y cada uno de los campos a través de los que se materializan las estrategias sociales.

Etnicidad y estrategias de desarrollo integral

El proyecto de investigación⁵ que sirve de soporte empírico a este ensayo pretende aportar alguna respuesta a la siguiente pregunta formulada por Guzmán Böckler (1986: 29): “¿por qué un pueblo que ha sido sometido al máximo de la explotación económica y de la humillación, no sólo ha sobrevivido, sino ha mantenido su identidad colectiva y, al cabo de casi cinco siglos, ha podido iniciar su recuperación económica y empezado a hacer públicas las bases de su pensamiento histórico?”.

Este proceso de emergencia y de recuperación de espacios por parte de la población indígena de Guatemala durante las últimas décadas representa un salto cualitativo en la sostenida estrategia de resistencia social. Significa pasar a la iniciativa, quebrar el silencio⁶ y manifestar abierta y organizadamente la voluntad colectiva de participar en un nuevo proyecto de nación. Dicho proyecto debe reconocer la naturaleza pluriétnica del estado guatemalteco y garantizar el ejercicio demo-

crático de los derechos individuales y colectivos de la totalidad de sus ciudadanos.⁷

Son múltiples los frentes que esa corriente reivindicadora de la población indígena tiene abiertos en Guatemala, con una significativa incidencia territorial en el altiplano occidental. Ninguno de los ámbitos que componen la vida social de una colectividad ha sido desdeñado. El esfuerzo organizativo ha conquistado espacios, a pesar de las duras condiciones que por décadas impuso la guerra civil. En el plano político, vemos, por ejemplo, la consolidación de los comités cívicos como plataforma electoral a nivel municipal y el reforzamiento de las autoridades comunitarias (alcaldes auxiliares). En el contexto económico se observa la creación de numerosas cooperativas y proyectos de desarrollo comunitario impregnados de una “lógica económica” alternativa. En la esfera cultural se crea la Academia de Lenguas Mayas y se pone en marcha el programa de educación bilingüe intercultural. En el mundo sindical, se crea a partir de 1978 el Comité de Unidad Campesina (CUC), mientras que en el campo de los derechos humanos destacan las actividades del Grupo de Ayuda Mutua (GAM) y de la Coordinadora de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA).

La ocupación progresiva de nuevos espacios económicos por la población indígena es quizás el frente sectorial que menos atención ha recibido hasta el momento. Sin embargo, representa en nuestra opinión un terreno privilegiado para el análisis de la eficaz articulación entre desarrollo económico y etnicidad. La razón de esta carencia en el tratamiento de la cuestión habrá que buscarla en la gran dispersión de las iniciativas económicas que se llevan a cabo en todo el país. También se encuentra relacionado con la ausencia de una organización de ámbito nacional que explicita este esfuerzo de auto-organización en lo económico.

Todo este esfuerzo multisectorial, más allá de los fines específicos que cada organización debe cumplir, ha estado atravesado por un objetivo compartido: el reforzamiento de la identidad colectiva y la recuperación de la dignidad históricamente negada. Para alcanzar esta meta común había que superar la dificultad que supone la existencia de 23 grupos étnicos en Guatemala y ello se consigue con la propuesta de una identificación común: “pueblo maya”. Esta categoría, que cobra su legitimación inicial sobre la base de la troncalidad lingüística común de la casi totalidad de los grupos étnicos guatemaltecos, responde a una

clara estrategia política de homogeneización de las reivindicaciones. Esta propuesta pareciera estar demostrando su validez por su progresiva aceptación por parte de las organizaciones indígenas, más allá de las disquisiciones academicistas sobre continuidades o rupturas en el proceso histórico.

Adams (1995: 412) reconoce este proceso de génesis de una nueva identidad étnica al afirmar que “El término maya en los años cuarentas, no tenía un contenido étnico. Sólo era utilizado para referirse al conjunto de las lenguas habladas en Guatemala. Actualmente, el uso del término maya, después de una rápida aceptación por la población indígena a propuesta de la “intelligentsia” maya, es la denominación común para el conjunto de la población indígena de Guatemala. El “grupo étnico” maya es una invención desde 1950, pero absolutamente eficaz en la actualidad. (...). El concepto “maya” se ha vuelto un símbolo central, panindígena, base de una unidad más amplia que las identidades étnicas particulares”.

Sobre la base de esa nueva categoría étnica, que se abre paso progresivamente entre la población indígena de Guatemala hasta el punto de subsumir las identidades primordiales bajo nuevas fórmulas de identificación como “maya-quiché”, “maya-mam”, “maya-tojobal”, etc. la estrategia de resistencia social históricamente mantenida se redefine en la actualidad en torno a dos objetivos básicos. En primer lugar, el reforzamiento de la conciencia de etnicidad del pueblo maya y la recuperación de su rol como sujeto social en la configuración de la nueva nación guatemalteca. En segundo lugar, el mejoramiento de las precarias condiciones materiales de existencia a las que históricamente se vio sometida la población indígena. Ambos objetivos se formulan desde la constatación de la permanente doble negación que conlleva el sistema de dominación socio-económico en Guatemala. Nos referimos a la negación del indio como ciudadano de pleno derecho, desde una ideología racista estigmatizadora de la etnicidad maya. Junto a esto se encuentra la negación de la capacidad de iniciativa económica de la población indígena, condenada a garantizarse ella misma su estricta subsistencia y su reproducción como mano de obra barata.

Ya hicimos referencia a la inclusión en los acuerdos de paz de estos dos objetivos centrales del esquema reivindicativo maya, concretamente, en el “Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas” y en el “Acuerdo sobre la Situación Socio-económica y la Cues-

ción Agraria”. Este último acuerdo recoge una serie de medidas de política económica encaminadas a paliar las escandalosas diferencias de nivel de vida que se manifiestan en la estructura social guatemalteca y que mantienen a la mayor parte de la población indígena en situaciones de pobreza o de extrema pobreza. Dentro de ellas, la que intenta dar respuesta a una de las reivindicaciones históricas del movimiento indígena es la resolución del problema de la tierra. Sin que se pueda hablar de una auténtica Reforma Agraria y a pesar de las reticencias que se puedan albergar respecto a la voluntad política del Gobierno de cumplir lo firmado, se incluyen en el citado acuerdo una serie de medidas de redistribución de las tierras ociosas entre los campesinos pobres, previa su adquisición por el gobierno mediante préstamos internacionales. En un primer momento, la mayor parte de esas tierras están destinadas al reasentamiento de los refugiados guatemaltecos en México y Honduras durante el conflicto armado.

La disponibilidad de tierra, factor de producción básico en una economía campesina, es fundamental para mejorar las condiciones de vida de la población indígena y sobre su recuperación están centradas la mayor parte de las propuestas económicas del movimiento indígena en Guatemala. Sin embargo, no podemos olvidar que la tierra, más que un medio de producción, se constituye en el centro de la existencia material, simbólica y espiritual dentro de la cosmovisión maya.

No obstante, la constitución de un espacio económico propio que saque a la población indígena de la miseria no se circunscribe al ámbito de la economía agraria sino que pretende extenderse al conjunto de los sectores de actividad económica. No es, por lo tanto, la actividad campesina lo que define la llamada “economía maya”, aunque la producción agraria para el autoconsumo sea la principal base de subsistencia para los indígenas. Esta está más bien determinada por la lógica económica diferente sobre la que se pretende hacer funcionar al conjunto de iniciativas económicas multisectoriales que eventualmente configurarían ese “nuevo espacio económico”.

En nuestra opinión, es precisamente la existencia de esa lógica económica distinta a la del mercado capitalista lo que nos permitiría hablar de una “economía étnica” (de una “economía maya”) en nuestro caso de estudio.⁸ Discrepamos de Harris (1987), cuando -en un estudio sobre las comunidades andinas bolivianas- define la economía étnica como la circulación de productos que se efectúa fuera del mercado y

cuyas características derivan de la organización del grupo étnico. En nuestra opinión, pensamos que no es posible mantener esa construcción dual de la economía (interna y externa al grupo étnico) para sobre ella delimitar el espacio de la economía étnica. Esa distinción de ámbitos económicos, que podría traducirse en otra dicotomía (economía para el autoconsumo y economía para el intercambio) constituye una característica subsumida en aquella que se manifiesta como principal. Es decir, la presencia relevante en las distintas fases del proceso económico (producción, distribución y consumo) de marcadores de la identidad étnica, contribuyen a dotar al sistema económico de una racionalidad distinta, incluso antagónica, a la del sistema económico de libre mercado. Cuando esas circunstancias se verifican en el funcionamiento de un modelo económico podremos hablar de “economía étnica” o, mejor dicho, de una “economía etnicista”.

En los discursos de los promotores del “desarrollo maya” en Guatemala es frecuente la recurrencia a valores económicos presentes en la cosmovisión maya, tales como la ayuda mutua, la solidaridad comunitaria, la preeminencia de las necesidades colectivas sobre el beneficio individual, el control social sobre la acumulación privativa de bienes, etc. El antropólogo maya-quiché Rigoberto Quemé Chay (1995: 26)⁹ expresa la confrontación de lógicas económicas en estos términos: “Ante la lógica económica individualista, explotadora, depredadora, improductiva e irracional que caracteriza a la cultura occidental, siempre se opuso, en condiciones desiguales y desventajosas, la lógica productiva familiar y comunal, racional, eficiente y austera de los mayas, ambas en una relación dialéctica proyectando sus líneas fundamentales al futuro”.

La concreción de estas propuestas teóricas, aunque todavía no suficientemente conceptualizadas,¹⁰ se lleva a cabo a través de las numerosas iniciativas de desarrollo que las organizaciones mayas están impulsando en Guatemala, con especial concentración en el área del altiplano. Una evaluación globalizadora de la multitud de acciones de desarrollo llevadas a cabo durante las tres últimas décadas nos permitiría establecer el siguiente proceso gradual que la mayor parte de ellas han seguido, en cuanto a sus objetivos estrictamente económicos se refiere:

- i. Proyectos de emergencia destinados a conseguir la seguridad alimentaria.
- ii. Proyectos para la implementación de infraestructuras básicas: abastecimiento de agua potable, saneamiento, centros de salud, viales.
- iii. Actuaciones para el incremento de la productividad de las actividades económicas tradicionales.
- iv. Diversificación de rentas mediante la puesta en marcha de nuevas actividades económicas.
- v. Proyectos de economía productiva que generen ocupación laboral estable.

Sin embargo, a pesar de la graduación de objetivos en relación con las necesidades y las posibilidades de intervención, se tiene casi siempre en mente una concepción integral del desarrollo. Es decir, se asume la sinergia que una actuación sectorial desencadena en el conjunto de la comunidad y la interrelación entre los distintos ámbitos de la vida social. Por ello, se enfatiza en la necesidad de la capacitación, tanto la meramente instrumental y técnica, para alcanzar en el menor tiempo posible la autonomía de gestión de los recursos. También se busca la organizativa y política, para ser capaces de asumir las decisiones que conlleva el programa de desarrollo y transformar su carácter exógeno en endógeno.

La integralidad del desarrollo se persigue también con la incorporación de los marcadores étnicos que se suponen eficientes para su viabilidad. Estos permiten, en estrecha relación con la intervención social, el reforzamiento de la conciencia étnica y la disolución progresiva de los efectos de la estigmatización. De esta forma, el desarrollo maya desborda el marco económico, al que muchos pretenden reducirlo, para alcanzar su verdadera significación como proceso étnico-político.

Este modelo, definido por Alberto Mazariegos¹¹ como “desarrollo con identidad”, contrasta rotundamente con el modelo hegemónico. Este último se fundamenta en la equivalencia entre desarrollo y crecimiento económico, en la sectorialización de las acciones y en la externalización de los recursos y las decisiones. El modelo económico dominante también se basa en la sacralización de la tecnología occidental y en la hegemonía incuestionable del modelo societario de las economías capitalistas. Frente a él, pero sin obviar su enorme potencialidad, se

propugna un desarrollo integral, endógeno y culturalmente apropiado. Dicho modelo alternativo, sin renunciar a los recursos externos (tecnología, financiación, asesoramiento, etc.), se construiría ya sobre la base de los recursos autóctonos (organización y participación comunitarias, conocimiento del medio, saberes y conciencia étnica) y, sobre todo, desde el “control cultural”¹² del grupo étnico sobre el proceso.

La posibilidad de acceso a los recursos externos para los promotores de este “desarrollo con identidad” es cada día más factible en Guatemala, especialmente desde la firma de los acuerdos de paz. La cooperación internacional al desarrollo ha mantenido un crecimiento sostenido en las últimas décadas y, en general, ha seguido la línea de cooperación directa entre organización donante y contraparte guatemalteca, preferentemente de composición indígena. Ello ha incentivado, a veces con planteamientos exclusivamente utilitaristas, la constitución y el fortalecimiento de organizaciones de desarrollo autóctonas, muchas de las cuales fueron promovidas por organizaciones indígenas preexistentes.

Sin embargo, más allá de las buenas intenciones solidarias de los donantes, la aceptación de un modelo de desarrollo endógeno y étnicamente definido no se ha dado automáticamente. El etnocentrismo (a veces disfrazado de asistencialismo) se traduce en desconfianza hacia la capacidad de autogestión de la población indígena y se manifiesta en la presunción de homologación de la técnica occidental a cualquier contexto socio-cultural. Posiciones que también son interiorizadas por buena parte de los agentes locales y por alguno de los líderes indígenas. Además, la urgencia de intervención que exigen las situaciones extremas de necesidad se ha convertido a menudo en coartada para la actuación inmediata de los “benefactores” externos, evitando así las demoras que supondría el proceso de organización y de toma de decisiones por parte de la comunidad “beneficiada”.

En este aspecto problemático del desarrollo “bienintencionado” se manifiesta también la naturaleza política de estos procesos y se pone de relieve la estructura de poder que determina una u otra orientación para el desarrollo. La asimetría estructural entre donante y receptor se fundamenta en el poder de imposición de orientaciones y de objetivos que se concentra en manos de quien controla los recursos. A veces la imposición explícita no es necesaria, sólo la sugerencia de quien

trae el dinero es suficiente para condicionar las decisiones de los receptores.¹³

Sólo aquellas organizaciones suficientemente consolidadas en sus principios ideológicos y profundamente enraizadas en las poblaciones receptoras tendrán esa capacidad de negociación con los donantes externos que les permita incorporar los recursos que ofrecen al programa decidido y controlado por los receptores. En esas condiciones, nada fáciles de alcanzar por cierto, es posible llevar a cabo la “apropiación cultural” de los recursos externos y consolidar una cultura autónoma. El proceso contrario, en cambio, y tal como afirma Bonfill Batalla, nos llevaría inexorablemente a una “cultura enajenada”.

Poner en marcha y llevar a buen puerto un programa de desarrollo con identidad, un programa de “etnodesarrollo”, exige por tanto una serie de requisitos. En primer lugar, la existencia de un sujeto colectivo, portador de derechos políticos reconocidos. Dicho sujeto debe además asumir el control democrático de las decisiones y definir colectivamente la naturaleza del proyecto. En segundo lugar, y muy conectado con el primero, se requiere de un alto nivel de conciencia de etnicidad que, desbordando los contenidos culturales objetivos, cohesione al grupo social en torno a una cosmovisión específica. En tercer lugar, se necesita la potenciación de una serie de recursos culturales propios (organización, participación, instituciones jurídico-políticas, conocimiento del medio, etc.) que constituyan los pilares básicos de la transformación social. Finalmente, la posibilidad de incorporar y someter al control cultural los recursos externos que pueda aportar la cooperación al desarrollo.

La conjunción de esta serie de requisitos no se da con frecuencia en el mundo del desarrollo en Guatemala. Al calor de los enormes flujos de fondos y bajo la presión de la concepción etnocéntrica que los contamina, han surgido multitud de iniciativas organizacionales cuyo modelo de funcionamiento se aleja radicalmente de la propuesta del “etnodesarrollo”. Finalmente, éstas caen, en el mejor de los casos, en actitudes seguidistas, asistencialistas y desarrollistas. En ocasiones, esas organizaciones de desarrollo utilizan su composición indígena y su discurso etnicista como simple imán para atraer la cooperación externa que busca favorecer preferentemente a la población indígena. En otros casos, la propia organización se convierte en un fin en sí mismo, constituyéndose en marco de profesionalización de los “expertos locales” en

desarrollo o se mantiene como instrumento de otros objetivos más prioritarios como el adoctrinamiento religioso o político.

Nuestra estrategia investigadora no podía acometer un análisis en profundidad de la multiplicidad de modelos espurios de desarrollo y, en un intento de verificar la posibilidad real, y no sólo teórica, de otros modelos alternativos de desarrollo, hemos optado por focalizar nuestro esfuerzo en la detección y el estudio de un conjunto, aún minoritario, de prácticas de etnodesarrollo que se están llevando a cabo, no sin dificultades y con algunas contradicciones, en el occidente de Guatemala.

Etnodesarrollo en el altiplano guatemalteco: discursos y prácticas

Los esfuerzos por poner en pie un espacio económico desde la óptica y los intereses de la población indígena (es decir, los intentos para crear una “economía maya” en Guatemala) se enmarcan durante las últimas décadas en el contexto de emergencia y reforzamiento de las organizaciones indígenas. Como ya indicamos anteriormente, este frente económico se articula con el resto de los sectores en que se manifiesta la estrategia de visibilización de la población indígena.

El occidente del país, debido al alto índice de población indígena, a los elevados niveles de pauperización y a la gran concentración de recursos de la cooperación internacional, presenta un extenso catálogo de organizaciones que comparten como objetivo explícito el mejoramiento de las condiciones materiales de existencia de la población maya. No obstante, esa coincidencia general da lugar a una enorme variedad de modelos de intervención, una multiplicidad de formas de organización y una gran diversidad de discursos. Todo esto podría integrarse dentro de una gradiente cuyos extremos serían, por un lado, modelos más desarrollistas, exógenos y aculturadores y por otro, modelos más integrales, endógenos y etnicistas.

Siguiendo el hilo conductor de nuestra investigación (la articulación entre etnicidad y desarrollo), procedimos a seleccionar las siguientes seis organizaciones que se situarían en torno al segundo polo del gradiente.

CDRO¹⁴ posee una estructura organizativa que persigue la horizontalidad, situando las decisiones en los grupos de base (consejos comunales). Mantiene un discurso claramente mayanista elaborado a

partir de la recuperación actualizada de los principios del pensamiento maya-quiché y acepta la contraposición entre la “visión liberal de la cultura occidental que introduce una desarticulación entre causa y efecto” y la cosmovisión maya construida a partir de un enfoque global. Por otro lado, COINDI¹⁵ posee una metodología de trabajo que intenta articular el desarrollo económico con el socio-político. La referencia a un modelo mayanista de desarrollo es clara: “Nuestra misión es servir a las personas, grupos y comunidades, especialmente mayas del área rural, facilitando un proceso de autogestión comunal que conlleve a las personas a lograr y construir su propio modelo de desarrollo en base a sus valores culturales” (folleto).

De todas las organizaciones estudiadas, el Movimiento Tzukkim Pop¹⁶ es el que define más claramente su estrategia como un intento de contextualizar el trabajo en las comunidades con el marco nacional y la situación política. En su discurso encontramos una referencia a la etnicidad como recurso para el desarrollo: “Nuestro marco de acción no se queda en el simple respeto a la cultura, sino en su utilización como recurso positivo y eficiente en la implementación de proyectos” (documento interno). Por otra parte, Agua del Pueblo¹⁷ ha prestado una constante atención a la tarea de capacitación de los comités comunitarios creados para el abastecimiento de agua. Para tal cometido, ha programado actividades de formación que sirven de base a la puesta en marcha de proyectos de desarrollo integral. En sus principios fundacionales, no manifiesta ninguna exclusividad de su intervención a favor del pueblo maya (“el agua es un derecho para todos”). Sin embargo, ello no significa que en sus proyectos no se tengan en cuenta la realidad social pluriétnica en la que se desenvuelven.

CADISOGUA,¹⁸ debido a su corta experiencia y a la amplitud de su marco de acción (tanto territorial como étnico), se enfrenta a retos como la conexión entre organización y comunidad y las grandes necesidades de recursos para llevar a cabo su misión. El discurso etnicista es sustituido por un reconocimiento a la multiculturalidad, lo que se entiende como menos conflictivo que la vinculación exclusiva a un grupo étnico. Finalmente, UAM¹⁹ coordina los proyectos integrales formulados por las Asociaciones Microregionales de Base (AMB), estructuras organizativas derivadas de los comités comunitarios para el abastecimiento de agua. Las AMBs son el reflejo de la vocación comunitaria de la UAM. En ellas se pone énfasis en los programas de educación inter-

cultural bilingüe y la capacitación de líderes locales. Su posición frente a la diversidad sociocultural es de neutralidad. Se define como laica, apartidista y sin discurso etnicista predeterminado.

A nivel de los discursos, todas ellas hacen referencia en sus “principios filosóficos” o fundacionales al pueblo maya, como destinatario de sus esfuerzos, aunque con niveles diferenciados de énfasis. También son compartidos, en la mayor parte de los discursos (tanto verbales como documentales), los elementos que definen el modelo de desarrollo perseguido: desarrollo integral, sostenido y autosustentable (ecológico), con plena participación comunitaria basada en la solidaridad y apoyo mutuo, buscando el fortalecimiento de la cultura y la cosmovisión maya e integrando a la mujer en la vida social.

La concepción de la etnicidad maya, como categoría de autoidentificación, adolece en algunas formulaciones de un cierto esencialismo. Estas presentan los marcadores de la cultura maya como rasgos inmanentes y atemporales, pasándose a idealizar la época prehispánica como modelo societario de justicia y equidad. En otros casos, como veremos a continuación, se puede comprobar un esfuerzo de resignificación de la etnicidad maya, incorporando tanto los marcadores históricamente mantenidos como aquellos que son resultado de la adaptación al devenir de los tiempos.

Sin embargo, a partir de un análisis contrastivo de las prácticas desarrolladas por cada una de estas organizaciones, hemos podido detectar sensibles diferencias entre ellas. Por ejemplo, la estructura organizativa no sigue siempre el esquema de horizontalidad que permitiría la plena participación y control de las bases sobre el conjunto de la organización. Al contrario, alguna de las organizaciones están construidas sobre un modelo jerárquico vertical que produce una brecha entre la dirigencia y las organizaciones de base, de tal forma que los responsables de los programas se convierten en simples intermediarios entre las comunidades y las agencias de desarrollo que aportan los recursos. Esta estructura burocratizada contribuye a generar actitudes asistencialistas por parte de las bases que entienden su incorporación a la organización de desarrollo como el mecanismo para acceder a los recursos. Al mismo tiempo, la organización se legitima únicamente a sí misma por el número y la importancia de los proyectos para los que consigue financiación. En estos casos, la participación y la organización de la comunidad en los proyectos de desarrollo se incentiva exclusivamen-

te para conseguir la fuerza de trabajo que garantice la viabilidad del proyecto. De esta manera, el fortalecimiento de la conciencia étnica y la capacidad de controlar el proceso de toma de decisiones pasan a un segundo término.

Al contrario, vemos que cuando la comunidad se constituye verdaderamente en el núcleo y en la razón de todo el esfuerzo organizativo, se dan prácticas destinadas, por ejemplo, al fortalecimiento de las instancias del poder comunitario (alcaldes auxiliares, consejo de ancianos, etc.). Además, se tiende a fortalecer la capacitación política dirigida a la inserción de la comunidad en la estrategia de nueva construcción nacional²⁰ y al fomento de la educación intercultural bilingüe. Todo ello en paralelo a la puesta en marcha de proyectos concretos de desarrollo definidos según el orden de prioridades que establece la propia comunidad.

Las organizaciones que buscan el desarrollo integral intentan articular las mejoras de la base material con el reforzamiento de la conciencia étnica en todas y cada una de las cinco fases siguientes: actuaciones de emergencia, creación de infraestructuras, mejora de la productividad, diversificación de actividades y economía productiva. Sin embargo, es especialmente en la puesta en marcha de iniciativas de “economía productiva”²¹ donde esta articulación pone de manifiesto todo el conjunto de dificultades, contradicciones y logros que conlleva el intento de aplicar una lógica económica alternativa a la del sistema hegemónico.

La primera dificultad, común a todos los proyectos de la llamada “economía social” o “economía popular”,²² es definir los términos de la nueva relación entre capital y trabajo en el seno de estas empresas. En general, la mayor parte de los proyectos de economía productiva funcionan ya sea como empresas cooperativas (en las que el capital social es controlado por el conjunto de los trabajadores) o como empresas integradas en el organigrama de la organización de desarrollo (con lo cual el capital es también social, pero en este caso su titularidad corresponde a la propia organización en cuanto persona jurídica), que accede normalmente a dicha propiedad mediante donación de las agencias externas de desarrollo). En cualquiera de los casos, la forma de control de los medios de producción no parece plantear, al menos por el momento, graves problemas de funcionamiento interno. Esto ya que, en la fase de despegue en la que se encuentran, el objetivo de las empre-

sas es básicamente el autoempleo y la reinversión del excedente, en caso de que se produjera.

Otra cosa bien distinta es lo que ocurre con el modelo de organización, control y retribución del trabajo. Aquí, se supone que la plantilla posee un espíritu comunitarista y que existe entre ellos el hábito, presuntamente adscrito culturalmente, de la ayuda mutua y la solidaridad. Sin embargo, esta expectativa choca a menudo con la internalización de las categorías capitalistas de salarización de la fuerza de trabajo y con las exigencias de productividad del mercado, a veces internacional, al que se dirige la producción de la empresa. Así, hemos podido constatar ciertas reticencias por parte de los trabajadores a ampliar su jornada de trabajo para cumplir los plazos de los pedidos y algunos roces entre los responsables del taller y la plantilla. Aspectos conflictuales tan habituales en las empresas en las que existe una tajante separación entre trabajo y capital, entre la concepción y la ejecución del trabajo, se manifiestan en estas iniciativas empresariales alternativas, lo que no deja de mostrar la coexistencia contradictoria de dos lógicas económicas en el mismo espacio productivo. Frente a estas disfunciones se recurre, como solución, al reforzamiento de la conciencia étnica, apelando a valores supremos como el comunitarismo (“trabajamos para la comunidad”), a la superación de ciertos estigmas (“demostrar a los ladinos la capacidad de los mayas”) o al cumplimiento de la palabra dada (“hay que cumplir nuestros compromisos”).

La segmentación de los procesos de trabajo por razones de género es otra de las asignaturas pendientes en este tipo de iniciativas. Más allá del discurso que propugna la igualdad entre los géneros en el trabajo, se manifiestan prácticas de una asignación diferenciada de tareas que se justifican con argumentos que naturalizan esa segmentación: la laboriosidad, la paciencia, el esfuerzo sostenido, etc. parecen ser también características congénitas a las mujeres mayas.

En definitiva, las iniciativas de “economía productiva maya” son también un exponente del carácter conflictual que rodea al ámbito del desarrollo no hegemónico en Guatemala. Estas iniciativas refuerzan nuestra concepción sobre la naturaleza política del desarrollo y nos lo presentan como locus de la lucha ideológica entre dos cosmovisiones antagónicas.

A modo de conclusión

El sistema económico hegemónico y su lógica de acumulación, por muy globalizados que se nos quieran presentar, no ocupan todos y cada uno de los espacios socioeconómicos. En sus intersticios y en los ámbitos hasta ahora no subsumidos a sus leyes reguladoras, es posible desarrollar iniciativas que respondan -desde presupuestos ideológico-políticos o desde categorías étnicas- a otras lógicas alternativas.

Desde la conquista hasta hoy, se ha utilizado en Guatemala la etnicidad como recurso eficiente para apuntalar una estrategia de acumulación basada en relaciones interétnicas asimétricas y la explotación de la población indígena. No obstante, en la actualidad las organizaciones de desarrollo mayas, con el apoyo de los recursos de la cooperación internacional, están intentando construir un espacio económico que, incorporando valores denotados como étnicos, mejore las condiciones materiales de existencia de la nación maya. Con esto se intenta poner fin a su histórica exclusión de todo protagonismo económico y social, excepto de su rol como mano de obra abundante y barata.

Estos intentos de crear una “economía maya” alcanzan su verdadero significado en el marco de la estrategia global de visibilización social y política asumida, cada vez más masivamente, por las organizaciones del pueblo maya. Estos esfuerzos representan una respuesta desde el “nosotros” autorreconocido frente a la precariedad y extrema pobreza a la que históricamente les sometió el sistema económico de “ellos”. “El etnocidio, la destrucción de un grupo étnico como resultado de políticas de gobierno (económicas, culturales), tiene como contraparte el etnodesarrollo, la política de desarrollo de un etnia basada en sus necesidades, potencialidades y autodeterminación” (Stavenhagen, 1992).

La viabilidad de estos proyectos puede convertirse en una poderosa palanca para levantar la conciencia de etnicidad y la dignidad de un colectivo nada minoritario en Guatemala. Como indicamos en este ensayo, y a pesar de su permanente esfuerzo de resistencia, el indígena guatemalteco es aún objeto de estigmatización y víctima de la exclusión social. Obviamente, la viabilidad de estos proyectos pasa por la superación que supone crear nuevos espacios económicos en el seno del propio sistema económico dominante. Además, este tipo de iniciativas en lo económico, junto a otras muchas en otros ámbitos de la vida social, representan un salto cualitativo desde las posiciones invertebradas de

resistencia pasiva del pueblo maya hacia las actitudes propositivas que anuncian un nuevo marco para la constitución de relaciones interétnicas equitativas en Guatemala.

Las perspectivas de futuro de este tipo de programa de acción presentan contornos ambivalentes. Desde un optimismo controlado, el nuevo contexto político que se abre con la firma de los acuerdos de paz parece configurar un escenario favorable: se observa el fortalecimiento de las organizaciones mayas de desarrollo a través de una práctica continuada y exitosa, la eficacia unificadora de la nueva categoría étnica maya, la creciente aportación de recursos de la cooperación al desarrollo y la debilidad estructural del sistema capitalista en Guatemala. Sin embargo, la presencia en todos los ámbitos de la vida social (incluidas las comunidades indígenas) de un discurso ideológico de claro contenido estigmatizador y racista, representa una poderosa amenaza para la viabilidad de la estrategia política de la nación maya y para las posibilidades de articulación eficiente entre etnicidad y economía. Dicho discurso se encuentra aún fuertemente internalizado por sectores del pueblo maya. Junto a esto, -y a pesar de la creciente aceptación de lo maya como referente globalizador- se dan también las dificultades objetivas que representa la conquista de espacios negados por quienes detentan el poder y las propias contradicciones en el seno de las organizaciones indígenas.

No podemos finalizar este ensayo, sin antes subrayar el hecho de que el modelo hegemónico busca la extensión de un único camino válido que conduce a la enajenación de las “otras” culturas. Por lo tanto, todo proyecto de desarrollo, marcado con connotaciones étnicas en su estructura y en sus objetivos, que pretenda alejarse del marco hegemónico, es en última instancia, una cuestión política. Por lo tanto, debe ser abordado contando con los instrumentos materiales propios y ajenos apropiados y con los recursos ideáticos que nos proporciona la conciencia de pertenencia a una determinada etnicidad.

NOTAS

- 1 Pablo Palenzuela es profesor e investigador del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, España.
- 2 No podemos olvidar que el trabajo forzado de los indios sólo se suprime por decreto en 1945, segundo año de la Revolución Guatemalteca, y no vuelve a implantarse en el momento de la contrarrevolución de 1954.
- 3 No en el sentido que le otorga a esta expresión Rodolfo Stavenhagen (1992: 68) cuando la contraponen a la visión mecanicista del marxismo vulgar y afirma que “los llamados etnicistas, al ignorar la dinámica de las clases sociales, pierden de vista una de las fuerzas matices fundamentales de los cambios sociales”.
- 4 Para un mayor desarrollo de esta propuesta teórica que, bajo el nombre de “matriz identitaria”, enmarca las investigaciones del Grupo para el Análisis de las Identidades Socioculturales en Andalucía (GEISA), al que pertenece el autor, ver Moreno (1991) y Palenzuela (1995).
- 5 “La auto-organización económica indígena como factor de desarrollo en el occidente de Guatemala”, subvencionado por la Universidad Internacional de Andalucía y la Agencia Española de Cooperación Internacional. Bajo la dirección del autor, participan en el proyecto el antropólogo español Mario Jordi y el economista guatemalteco Miguel Tzunun.
- 6 Para un análisis detallado del proceso de visibilización de la población indígena de Guatemala en las últimas décadas ver: Bastos y Camus (1996). Asimismo es recomendable Adams (1995), quien entrega valiosos datos sobre la movilización indígena.
- 7 La inclusión en los acuerdos de paz, firmados por la URNG, y el Gobierno el 29 de diciembre de 1996, de dos epígrafes exclusivos a la población indígena (Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas y Acuerdo Socioeconómico y Agrario) pone en evidencia la capacidad de incidencia alcanzada por la organización del pueblo maya en Guatemala.
- 8 Por lo tanto, tampoco podemos incluir en esa “economía maya” las actividades de lo que algunos llaman en Guatemala “burguesía indígena”. Esta etiqueta tiene connotaciones racistas, a veces expresadas explícitamente por sectores ladinos. Ellos ven con preocupación el éxito económico de iniciativas empresariales promovidas por familias indígenas, pero cuyo funcionamiento se mantiene dentro de una lógica puramente mercantil.
- 9 Desde 1996 ocupa la alcaldía de Quetzaltenango, la segunda ciudad del país, a la que accedió encabezando el comité Cívico Xela-ju, candidatura indígena constituida al margen de los partidos políticos tradicionales.
- 10 “A pesar de que las organizaciones mayas reiteran que la población indígena es la que sufre mayor marginación económica y social, las propuestas concretas en torno a la situación económica y fundamentalmente en relación con la tierra son las que presentan menos desarrollo” (Gálvez *et al.*, 1997: 110).
- 11 Director del movimiento Tzuk-Kim-Pop, coordinadora de ONGs a la que haremos referencia en la siguiente sección.

- 12 Bonfill Batalla (1991) define este concepto como la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales que deben ponerse en juego para identificar necesidades e intentar resolverlas y satisfacerlas.
- 13 En nuestro trabajo de campo hemos podido comprobar cómo algunas organizaciones incorporaban rápidamente a su organigrama nuevos programas de intervención sobre ecología, género, etc., cuando entendían que eso estaba en consonancia con los deseos de sus donantes.
- 14 Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente (CDRO). Fundada en 1984, es una de las organizaciones que propugna un desarrollo alternativo en el occidente de Guatemala. Sus años de experiencia, la cohesión de su estructura organizativa y el alto grado de fidelidad a sus principios “fundacionales” (participación total de la comunidad, respeto a la naturaleza, integración plena de la mujer, apoyo mutuo, etc.) hacen de esta instancia una de las organizaciones mayas de desarrollo privilegiadas en el destino de recursos y ayudas, tanto nacionales como internacionales.
- 15 Cooperación Indígena para el Desarrollo Integral (COINDI). Esta organización surgió en 1986. Su ámbito territorial de acción se centra básicamente en el departamento de Sololá, con población mayoritariamente quiché y kaqchikel.
- 16 Este movimiento es de constitución reciente (1995) y funciona como coordinadora de una veintena de ONG’s que abarcan casi todos los campos de lo que hemos definido como “desarrollo integral”, incluida la capacitación política.
- 17 Agua del Pueblo es la organización de desarrollo con más experiencia en el occidente (más de 25 años de actividad continuada), especializada en proyectos de abastecimiento de agua potable y de saneamiento.
- 18 Coordinadora de Asociaciones de Desarrollo Integral del Suroccidente de Guatemala (CADISOGUA). Esta organización nació en 1988 a partir de una iniciativa de CDRO para extender su modelo organizativo a un ámbito territorial distinto al del departamento de Totonicapán. No obstante, CADISOGUA no constituye una reproducción ampliada del modelo CDRO.
- 19 La Unidad de Asociaciones Microrregionales (UAM), a semejanza de CADISOGUA, tiene su origen en la decisión de Agua del Pueblo de crear un órgano que facilitara la dirección y coordinación de una serie de programas integrales.
- 20 La difusión y la discusión del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas representa una de las tareas centrales de los esfuerzos de capacitación de las organizaciones objeto de nuestro estudio.
- 21 Con esta expresión, tomada del vocabulario tecnocrático del desarrollismo, las organizaciones designan aquellos proyectos cuyo objetivo es la creación de pequeñas o medianas empresas que generan puestos de trabajo permanentes.
- 22 Existe una amplia bibliografía en América Latina sobre esta cuestión, porque existen también numerosas experiencias de tipo cooperativo y autogestionario desarrolladas por los sectores populares, a veces bajo inspiración de ideologías políticas emancipadoras y, solo en muy escasas ocasiones, con el apoyo institucional. Ver entre otros, Núñez (1995); Serrano (1993); Montoya (1993, 1994).

Capítulo 4

CONSTRUCCIÓN Y REFORMULACIÓN DE LA ETNICIDAD ATACAMEÑA EN EL NORTE DE CHILE

*Francisco Rivera*¹

Introducción

Este ensayo se centra en el desarrollo de la etnicidad de los atacameños del norte de Chile. La formación de esta identidad étnica ha tenido lugar en un contexto histórico caracterizado por la existencia de múltiples interrelaciones entre la población atacameña y el Estado y la sociedad nacional. Dichas interacciones han sido principalmente canalizadas a través del mercado de trabajo minero y el arribo de la burocracia estatal a las comunidades indígenas de la región a partir de los años 20. En mi opinión, la fuerte imbricación de la población atacameña con la sociedad nacional debe ser vista como una estrategia de sobrevivencia étnica, la cual se desarrolla en un entorno político, económico y ecológico difícil y agresivo. En las últimas décadas, los atacameños han ingresado en una vorágine de cambios sociales económicos y culturales de enorme envergadura y de una profundidad antes desconocida.

Si bien no se pretende negar la existencia de procesos aculturadores en la región, este ensayo no comparte la visión “primordialista” que ha imperado en los estudios sobre la etnia atacameña. La cultura, tal como es entendida desde la ciencia social tradicional hasta la contemporánea, es vivencial, en donde su vigencia se prueba y se comprueba en cada instante de la vida cotidiana. Siempre hay cultura, por más conflictivas y contradictorias que parezcan sus manifestaciones, pues

no es patrimonio estático que se toma o se deja, que se disminuye o se incrementa. La proyección de una visión social y cultural estática, es la opción que probablemente más perjudique a los atacameños o a cualquiera otra etnia. Esto implicaría negar la capacidad de vivir creativamente la cotidianidad, en donde la tradición y el cambio son aspectos inherentes a la dinámica de todos los grupos humanos, incluyendo los grupos étnicos.

Los atacameños del norte de Chile

La etnia atacameña es en Chile una de las más pequeñas en cuanto a su tamaño demográfico, estimándose en unos 12.000 el número de sus integrantes (aunque para algunos sólo llegan a 4.000 personas). Se encuentran distribuidos en un área relativamente amplia de la región de Antofagasta en el norte de Chile. Esta región, que se encuentra enclavada en uno de los desiertos más áridos del mundo, posee una importante riqueza minera que constituye uno de los principales ejes de la economía nacional.

A pesar de ser pequeña, la etnia atacameña presenta fuertes complejidades y diferenciaciones socioculturales. Geográfica, cultural e históricamente se reconocen dos grandes áreas, a saber, la cuenca del río Loa-río Salado y la cuenca del Salar de Atacama.

En la cuenca del río Loa-río Salado habitan los denominados atacameños del norte. Estos se encuentran en la única hoya hidrográfica que desemboca en el océano Pacífico. En el pasado, diversas poblaciones indígenas, tales como los Lipez, Quechuas y Aymaras, se asentaron en esta zona, en donde coexistieron y se mezclaron con los atacameños. Así, a pesar de que en la actualidad sus habitantes se autorreconocen como atacameños, las influencias de otras etnias andinas en la cultura atacameña son bastante notorias.

En la Cuenca del Salar de Atacama habitan los atacameños del sur, quienes ocupan la hoya hidrográfica del Salar de Atacama, donde se encuentra San Pedro de Atacama. Esta zona se ha encontrado históricamente más aislada que la zona del Loa y es allí en donde se produjeron los niveles más altos de complejidad social y cultural en el llamado desarrollo cultural atacameño, aproximadamente por el primer milenio de nuestra era. Más tarde, el Corregimiento del gobierno de la Corona española tuvo aquí su sede, en Atacama la Grande, hoy San Pe-

dro de Atacama. En principio la administración eclesiástica de la región (en su momento parte indisoluble del poder político), estuvo en la Doctrina de Chiu-Chiu o Atacama La Chica, en la zona transicional del Loa, aledaña a la ciudad de Calama (a unos 31 kilómetros de esta). Esta zona eje de nuestros análisis y reflexiones, ha tenido a lo largo de su historia de post conquista europea, una serie de influencias de la sociedad mayor, sobre todo de índole político-administrativa, más que económica.

No obstante sus diferencias, los habitantes de ambas zonas se reconocen a sí mismos como atacameños. Esto a pesar de que los atacameños de la zona del Loa poseen un acervo cultural que es producto de una mayor convergencia de migraciones, quechuas y aymaras, que aquéllos de la zona del Salar de Atacama.

Contradiendo las visiones más pesimistas, esta unidad de autorreconocimiento se ha mantenido a pesar de las innumerables circunstancias que han atentado contra la supervivencia de este grupo étnico. Si bien la masiva y hegemónica injerencia de la sociedad dominante, tanto la colonial como posteriormente la chilena, han golpeado y aculturado a los atacameños, también encontramos que junto con estas arremetidas aculturadoras, ha existido por parte de los atacameños una clara capacidad de reacción y de sincretismo cultural. Junto a esto, vemos que se han establecido espacios organizacionales, dentro de los cuales se han configurado reductos de refugio y sobrevivencia étnico-cultural. Estos refugios también han servido como plataformas de “inserción activa” en los espacios de la modernidad. En el caso atacameño, consideramos que uno de los espacios de primerísima importancia está constituido por el mercado de trabajo asalariado. Dicho mercado presenta en Atacama algunas condiciones especiales que lo distinguen de otras regiones andinas en general. En particular, el eje de esta distinción radica en la permanencia a través del tiempo de la actividad minero-extractiva de gran envergadura, en lo que se denomina “la gran minería industrial”.

El contexto histórico-regional de la minería contemporánea en Atacama

Un cúmulo de evidencias etnohistóricas y etnográficas indican la enorme importancia que ha tenido el desarrollo de la minería en el devenir de la etnia atacameña.

La minería artesanal no ha caracterizado a esta actividad económica en la región chilena de Antofagasta, debido fundamentalmente a restricciones medioambientales propias de la aridez del desierto. La limitante fundamental es, como es lógico suponer la falta de agua. De esta manera, la única posibilidad para poder llevar el agua a esta zona ha sido por medio de costosas obras de ingeniería hidráulica que permiten el transporte de este bien básico desde las escasas fuentes naturales hasta los centros mineros y urbanos.

Sólo la presencia de cuantiosos capitales privados y estatales, con una gran capacidad de decisión político-administrativa, han podido abordar este desafío. Ese fue el caso de las Oficinas Salitreras y el mineral argentinífero de Caracoles, desde mediados del siglo XIX, y como ocurre actualmente con los enormes y medianos yacimientos cupríferos. Todo esto incide decisivamente en la formación de una masiva población de proletarios mineros, y no de mini empresarios independientes, no obstante la existencia de estos últimos. Por lo demás, no es sólo el contexto geográfico-ecológico el que incide en ello, sino que desde el punto de vista histórico, estos territorios fueron el motivo por el cual se inició la Guerra de Pacífico (1879-1884), siendo la riqueza minera la principal variable en juego. Alrededor de esta, las grandes inversiones rápidamente desplazaron a aquéllas de menor tamaño (Blakemore, 1977).

Tras la Guerra del Pacífico y la incorporación de esta región a Chile, se produce a fines del siglo XIX un fuerte auge minero con la masiva explotación de los yacimientos de salitre. Ello trajo consigo una voluminosa inmigración de población criolla del centro y sur de Chile, así como de extranjeros, surgiendo innumerables centros mineros, e incipientes ciudades, especialmente en la costa (Zapata, 1992). Se reactivó en gran escala la economía productora de insumos atacameños para el consumo de los centros mineros, apareciendo una nueva actividad, el arriaje de ganado argentino. Tras una extenuante travesía por la Cordillera de los Andes, hombres y animales, descansaban y se fortalecían,

en el oasis de San Pedro de Atacama, para reemprender el viaje a través del desierto. Este comercio fue controlado por una elite local, constituida normalmente por personas ajenas a la comunidad local, las que conformaron una suerte de pequeña burguesía. Esta fue la última época de auge económico del oasis de San Pedro de Atacama, con anterioridad a la dinámica presente.

Junto al yacimiento de cobre de Chuquicamata se encuentra Calama, una ciudad con más de 100,000 habitantes que inserta en pleno mundo andino en el norte de Chile. Esta ciudad es la muestra más palpable de la continuidad de la economía minero-extractiva. Primero el salitre hasta los años treinta y de allí en adelante el cobre, han hecho de esta ciudad el centro económico y administrativo de la aproximación de los atacameños a la modernidad. No es casualidad que aquí se encuentre el mayor número de atacameños, más que en las comunidades originarias. Cabe señalar que casi un 65 por ciento de la población atacameña es urbana. Calama, hoy es capital de la provincia El Loa, sede operacional de la Corporación Nacional Indígena (CONADI) de la región de Antofagasta. Su importancia como polo de atracción indígena ha crecido, al punto que ya no sólo hay atacameños, sino también quechuas y aymaras de la región de Tarapacá, así como también otros migrantes provenientes de Bolivia.

De esta manera, no se puede explicar la dinámica sociocultural de los atacameños sin tomar en cuenta los alcances económico-geográficos de esta ciudad minero-agrícola. Calama constituye una “punta de lanza” de la penetración de las políticas del Estado y eje del mercado de trabajo asalariado en la zona. Esta ciudad es también un ejemplo de modernización, mas no de modernismo, dado que el tipo rudo del minero medio no es precisamente el modelo sublime de la modernidad que se pretende difundir desde la costeña ciudad de Antofagasta, capital de la región.

No obstante la diversificación de la economía chilena en las últimas décadas, ésta sigue girando en torno a la minería del cobre, dentro de la cual Chuquicamata es el yacimiento emblemático. De allí que también la gran minería industrial posea una influencia gravitante sobre las comunidades atacameñas.

A partir de historias orales recopiladas en San Pedro de Atacama, se advierte su rol como abastecedor de insumos a las ciudades y centros salitreros significando una elitista bonanza económica. Con la

crisis de 1929, se produjo el abrupto y masivo cierre de oficinas salitre-ras, con lo que la demanda de insumos y ganado también disminuyó dramáticamente. Así se produjo el colapso progresivo de la economía local abierta al mercado externo (Rivera, 1993).

Desde el punto de vista de la política local, la crisis económica produjo una reformulación del rol del Estado. Con la Constitución de 1925 aparecen las leyes sociales, además de una orientación corporativista, con la fundación de la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) en 1939. Esto hizo posible que cada vez más intervinieran funcionarios del Estado en los asuntos locales, rivalizando con la gestión de las estructuras de poder locales (Rivera, 1994). De todos modos asignamos un rol protagónico, en esta crisis de sustentación y legitimidad del poder de la elite local a la paulatina fortaleza del centro minero de cobre de Chuquicamata y su ciudad asociada Calama.

Para los cuantiosos capitales transnacionales norteamericanos tenía escasa o ninguna importancia relacionarse con la elite local de poder. Es más, sus redes logísticas de abastecimiento hacían innecesarios los insumos locales. Lo que sí necesitaban era una mano de obra barata y eficiente, por lo que se acercaron a los atacameños sin tierra, a los más postergados y pobres, con el fin de convertirlos en obreros, en asalariados. Además por su milenaria adaptación fisiológica al riguroso clima, soportaban en muy buena forma la rudeza de las condiciones del trabajo. Como consecuencia de esto, los sectores más pobres de la comunidad local, tuvieron un acceso directo a la modernidad como asalariados, recibiendo dinero metálico, acceso a servicios de salud, educación, etcétera. Recibieron la influencia de las culturas políticas y organizacionales modernas en los sindicatos y campamentos de Chuquicamata y los barrios populares de Calama. Es evidente que la elite local no pudo hacer frente a esta revolución, y al ya no tener ya un mayor rol intermediario que cumplir, colapsaron, frente a la penetración del Estado y del gran capital minero, terminando por emigrar mayoritariamente a la vida urbana (Rivera, 1994).

Las relaciones de poder en el interior de la comunidad de San Pedro de Atacama es donde probablemente mejor se refleja lo profundo que ha calado la interacción con la sociedad mayor. La expansión de esta comunidad se enfrenta ya desde hace mucho tiempo a severas limitaciones tales como el evidente freno ecológico que significa el severo ambiente desértico de la región y la pobreza generalizada que impide

una mayor capacidad de inversión y consumo. Todo esto hace a la comunidad de San Pedro de Atacama tremendamente dependiente de los ingresos producidos en el exterior. Estos recursos llegan en una mínima cantidad a la comunidad, pero logran cumplir un rol fundamental en la sobrevivencia de la población. Entre estos recursos se encuentran pensiones asistenciales contra la pobreza, jubilaciones y ayudas familiares de hijos u otros parientes que trabajan en la ciudad o en la minería.

Intermediaciones y sujetos políticos en Atacama

Si bien existen fuertes diferencias organizacionales y políticas en el seno de las comunidades atacameñas, estas representan más bien avatares coyunturales en la correlación de fuerzas. De esta manera, no conllevan a la gestación de nuevos proyectos políticos concretos que tenderían a separarse de una suerte de matriz cultural común. Postulamos que más que diferencias culturales, se trata de una alternabilidad de modos de organizarse, debido a la precariedad de los equilibrios en la tenencia de la tierra, la capacidad de inversión y la socialización de la cultura política (enculturación política), entre otras variables. Todo lo cual redundaría en la presencia episódica de estructuras con poder delegado y/o poder asignado. En esta falta de concreción institucional, ubicamos a actores socio-políticos de singular importancia: los intermediarios. Ellos constituyen el vínculo entre las comunidades y su entorno mayor (otras comunidades atacameñas, los centros urbanos, el mercado de trabajo asalariado, la institucionalidad del Estado chileno, etc.). El origen de estos intermediarios ha sido y sigue siendo múltiple, desde el interior de la comunidad, hasta lo más recóndito de su externalidad, el contexto nacional o incluso de orígenes internacionales.

Entendemos por intermediarios a aquellas personas que han ocupado posiciones relevantes en la interrelación entre la etnia atacameña y la sociedad nacional chilena, en donde la fuente de su prestigio, autoridad o cualquier otra forma de poder gira en torno a esta imbricación estructural comunidad-sociedad mayor.

Durante las primeras décadas del siglo XX, se observa una revitalización de los intermediarios político-económicos de extracción comunitaria y/o de círculos sociales primarios, a raíz del auge del tráfico de ganado argentino. A partir de los años cincuenta, se comienza a

constituir una mayor cercanía institucional entre personeros del Estado y las diversas comunidades rurales en general y atacameñas en particular (Ediap, 1974). Junto a esto, se produce un cambio cualitativo de las orientaciones ideológicas del profesorado rural en la zona, y surgen intereses académicos y de ayuda solidaria por parte de la naciente Universidad del Norte (actualmente, Universidad Católica del Norte). Es oportuno señalar la existencia de un espacio de intermediación, que se compone de por lo menos dos tipos genéricos de intermediarios, que denominaré intermediarios *endógenos* y *exógenos*.

Los *intermediarios endógenos* son aquellos individuos surgidos de las comunidades atacameñas pero que, debido a circunstancias sociales y políticas concretas, se separaron de la esfera de influencia directa de su comunidad de origen. Al acercarse a la sociedad nacional obtuvieron conexiones de valor estructural, fundamentalmente en el mercado (tanto de bienes y servicios como el laboral). Con el tiempo, este hecho los situó a ellos y sus familias en una posición estratégica dentro de las relaciones de poder del nivel local. Esto les permitió especialmente en el ámbito económico, intermediar -conectar- el espacio local generador de insumos con un creciente mercado comprador de la economía minera regional. Su influencia, por cierto, no se limitó al ámbito de lo económico, sino que abordó también lo político y lo social, mas siempre sustentándose en las relaciones de poder internas de las comunidades atacameñas.

Los *intermediarios exógenos* son en muchos aspectos opuestos a los intermediarios endógenos, aunque no necesariamente se han encontrado en posiciones antagónicas a lo largo de la historia reciente de las comunidades atacameñas. Los funcionarios del Estado relacionados con la salvaguarda de fronteras (Carabineros, aduaneros, y personal del Servicio Agrícola y Ganadero), sin duda, han modificado los tradicionales intercambios transcordilleranos. Sin embargo, salvo algunas excepciones, no han constituido un espacio de intermediación entre lo local y lo regional-internacional. Un caso diferente de intermediarios culturales han sido los profesores rurales, desde el primer momento de su arribo ya en tiempos coloniales (Hidalgo, 1982). Un caso similar lo han constituido los miembros de la Iglesia Católica y ahora, con particular fuerza, la presencia de diversas confesiones protestantes, quienes han impactado profundamente en los patrones culturales de las comunidades atacameñas.

La etnicidad y el mercado de trabajo

La notable presencia de la minería del cobre ha significado la continuidad del modo de producción extractivo-industrial. Lo que en un primer momento fue el salitre, ahora lo es el cobre. Esta continuidad ha tenido enormes repercusiones en la orientación de la economía de la región y del país, y como es de esperarse, también ha incidido radicalmente en la interconexión de los atacameños con la sociedad chilena, ya no sólo en aspectos económicos, sino en la más variada gama de tópicos.

En términos laborales, esta situación de continuidad ha conllevado la consolidación del trabajo asalariado como una instancia concreta de interconexión étnica. Esto se manifiesta como un fenómeno claramente divergente de la situación acaecida con sus vecinos los aymaras. Si bien el mercado de trabajo no es el único punto de interrelaciones estructurales, posee una importancia protagónica en la realidad atacameña.

La minería del cobre ha sido bastante diferente a la del salitre. El entorno social de esta última fue un marco clave en la consolidación del movimiento obrero, en la denominada “cuestión social” de Chile. Los enclaves salitreros, generalmente de capitales británicos, absorbían mano de obra campesina criolla del sur del país, los cuales eran reclutados en sus comunidades de origen por “enganchadores” profesionales (Pinto Vallejos, 1994a; 1994b; Pizarro, 1986). A ellos se unían inmigrantes extranjeros y en una menor medida indígenas. La vida en las oficinas salitreras, era absolutamente vigilada por la gerencia de la mismas. La empresa controlaba la vivienda, los servicios (agua, combustible, etcétera), el abastecimiento alimenticio, entre otros. En la industria del salitre se fue gestando una suerte de “cuello de botella” social, donde la mayoría de las aspiraciones y frustraciones se encauzaban en el medio laboral del campamento minero (Pinto Vallejos, 1994a). El conflicto social tuvo finalmente un trágico desenlace en la matanza de la escuela Santa María en la ciudad de Iquique en diciembre de 1907 (cf. Devés, 1977).

La minería industrial del cobre del siglo XX, a pesar de tener algunas características similares (masiva presencia de capital extranjero y de población trabajadora migrante) tenía sin embargo diferencias fundamentales. En 1924 (doce años después de la apertura del mineral

de Chuquicamata) entró en vigor el Código del Trabajo, con una serie de leyes sociales que respondían en alguna medida a las demandas más sentidas de la cuestión social. En dichos términos, la inserción laboral indígena, en este caso atacameña y boliviana, fue considerablemente diferente a la que tuvieron los aymaras de Tarapacá (y los atacameños durante el siglo XIX) en la industria del salitre. Esta ha sido de crucial importancia en la mencionada divergencia que han tenido estas dos etnias contiguas en su interrelación con la sociedad nacional chilena.

Las descripciones de la época, como la de Latcham (1926), así como las entrevistas testimoniales actuales, señalan que vivir en los diversos campamentos proletarios de Chuquicamata, significaba soportar condiciones de vida no sólo paupérrimas sino que además el ambiente en buena parte de los mismos, era de una gran inseguridad ciudadana; algunos de dichos campamentos eran reconocidos como antros de delincuencia, la ciudad vecina de Calama mostraba aspectos similares en las dificultades para vivir. Lo anterior en conjunto con salarios más bajos que los del salitre en su momento. Esto implicaba dificultades para los directivos estadounidenses en orden a encontrar mano de obra con espíritu de trabajo y sin mayores problemas sociales. Desde muy temprano entonces los indígenas atacameños y bolivianos tuvieron un lugar dentro de la faena productiva y no en la periferia, como fue el caso de los aymaras en las salitreras.

Con la quiebra del sistema económico a raíz de la crisis mundial de 1929, la industria del salitre colapsó, generando una enorme masa de obreros criollos sin trabajo, los cuales paulatinamente fueron ingresando a la minería del cobre a través de diversos mecanismos de absorción de cesantía puestos en acción durante la época, en gran medida por las leyes del Código del Trabajo de 1924. Siguiendo a Pinto Vallejos (1994a), en torno a la cuestión social en el norte chileno, podemos afirmar que los mineros salitreros adquirieron a los pocos años una gran capacidad de movilización y conocimiento político de las ideas anarquistas y marxistas, que les dieron una cobertura de confrontación laboral. Esta capacidad de ruptura fue justamente la que quería ser evitada, dentro de lo posible, por los directivos norteamericanos en Chuquicamata. En este contexto, la continuación de la contratación de la mano de obra indígena (atacameños y bolivianos inmigrantes) puede ser entendida como la mantención de una población laboral alternativa a la criolla proveniente de las salitreras, que no poseía esa historia de lu-

chas sindicales y cuya relación ya había demostrado ser generalmente buena con la dirección del mineral.

Para los directivos estadounidenses, hasta los años cincuentas, el mejor obrero era el que reunía las siguientes características: Provenir de un ambiente a-político, sin mayores inquietudes sindicales, en lo posible desarraigado socialmente de manera de tener un bajo perfil de necesidades, y adaptado al trabajo en esas condiciones medioambientales difíciles. Quienes mejor cumplían esos requisitos eran los migrantes bolivianos. Sin embargo, para mantener las buenas relaciones con el Estado chileno la empresa nunca abrió totalmente la oferta laboral para ellos. Los atacameños, de similares características fenotípicas que los anteriores, también cumplían varios de los requisitos, aunque ellos sí estaban profunda y milenariamente arraigados en la zona, pero era y es un arraigo étnico-campesino, sin ideología revolucionaria ni sindicalismo conflictivo. Al último, la población criolla migrada hace décadas con redes sociales muy políticas (partidos, sindicatos y lealtades patrias antiimperialistas).

Esta inserción diversificada de los atacameños ha sido relevante para ellos, dado lo exiguo de su tamaño demográfico, no constituyeron un factor determinante en el rumbo que ha tenido la actividad económica de la región, incluida la minería industrial. Esta capacidad de transitar entre dos mundos culturales, en un principio, fue privilegio de contadas familias e individuos, especialmente durante la época del comercio del ganado argentino hacia las salitreras. Con el colapso de esa economía intermediaria, el potencial de esas redes familiares restringidas, también decayó significativamente. Hoy en día, se da una profunda interdigitación entre las comunidades atacameñas y los centros urbano-industriales, el aparato estatal y el turismo en la zona. Las redes sociales, que constituyen el soporte de esta interdigitación, son también en parte redes familiares, las que tienen una cobertura comunal de enorme importancia social pero también político-ideológica.

Por otra parte, la distinción social y cultural que hace a los atacameños étnicamente diferentes de los demás miembros de la sociedad chilena, se ha dado también en esta interrelación estructural. Pensamos que la percepción identitaria (nosotros/ellos), se ha conformado más en los lugares de encuentro como el mercado de trabajo, y la contigüidad habitacional en las ciudades y campamentos mineros, que en el mantenimiento del “refugio étnico” del terruño ancestral.

Los puntos de encuentro son muchos y muy variados, pero consideramos pertinente rescatar la importancia de las relaciones laborales y el acceso a las mismas, por su rol en la “complementación” de las diferencias étnico-culturales. En este sentido es necesario referirse a Barth (1976), quien ha abordado las fronteras étnicas como un fenómeno complementario, en donde la identidad étnica se construye también por oposición y diferenciación frente a los otros.

Reflexiones finales

La emigración de la población atacameña desde las comunidades campesinas hacia contextos urbanos u otros propios de la modernidad es un fenómeno constatado por investigadores de las más variadas tendencias teóricas. Sin embargo, prevalece la noción de la destrucción aculturadora de este contacto visto como subordinación social y política. Incluso en trabajos sobre el efecto de la educación (Collao y Sepúlveda, 1992), se plantea que aún siendo la educación formal uno de los agentes que históricamente más han contribuido a la aculturación indígena en la zona, esta puede revertir su papel histórico. Así, la educación podría rescatar lo que aún queda de la cultura vernácula y debería ser integrada a proyectos de desarrollo regional, todo lo cual debería ser financiado por las empresas mineras que trabajan en la zona.

En las últimas décadas, el entorno criollo nacional ha cambiado en algunos aspectos profundamente. La pregunta que surge es si los cambios que han tenido los atacameños en este mismo período han sido cambios desintegradores de su identidad étnica, o cambios reformuladores de esa misma identidad. Pensamos que ha ocurrido esto último ya que la cotidianidad de la vida diaria amerita una constante adaptación a múltiples desafíos. Los atacameños han tenido que vivir lo cotidiano a través del mantenimiento y la modificación de algunos niveles de la identidad.

Esto se complementa con los cambios y las pervivencias estructurales que han marcado los procesos sociales en Atacama en particular y en la región andina en general. La misma comunidad andina y/o atacameña que conocemos hoy, valorada a veces como un reducto de la pureza étnica, es en sí ya el producto de la hibridación cultural colonial, del ayllu precolombino y la comunidad española de los siglos XVI y

XVII (Fuenzalida, 1976). En términos meramente legales, existe una voluntad asimilacionista en la región de Atacama. Durante el período republicano chileno se llegó al extremo de negar la existencia oficial de la etnia atacameña, por lo que la defensa de sus derechos no podía realizarse en un escenario de reivindicaciones étnicas. Las consecuencias de esto son variadas. Entre ellas se encuentran la formulación de estrategias tales como la búsqueda de la ciudadanía a través de la conquista de espacios criollos como el mercado de trabajo asalariado, la visión positiva de la educación formal y la adopción de apellidos castellanos, entre otras. Sin embargo, esta política asimilacionista también trajo consigo fuertes segregaciones intracomunitarias e intercomunitarias de los más criollizados hacia los más tradicionales, sobre todo en el manejo de recursos con trascendencia económica.

La circulación poblacional o migraciones es muy antigua en Atacama, la cual además de los aspectos económicos y demográficos, tiene una importancia fundamental en el acceso de los conocimientos cotidianos e imprescindibles para ser un ciudadano integrado a la vida nacional, con todo el riesgo aculturativo que esto implica. Los atacameños han mostrado su voluntad de ser competentes en la modernidad y no necesariamente sólo por el peso institucional de la sociedad chilena en su espacio étnico, expresada en el servicio militar, las municipalidades, las escuelas secundarias en Calama, o el mercado de trabajo minero, entre otros.

Esta búsqueda de la ciudadanía real es un elemento fundamental para entender la transición propiciada por la ley indígena de 1993; de una etnicidad atacameña que se desenvolvía en la esfera privada (como la sexualidad, ritos domésticos y patrones de consumo cultural) a una etnicidad en la esfera pública. Es en esta última esfera donde se construyen discursos étnicos para las demandas de financiamiento gubernamental, resguardos privilegiados de los recursos vernáculos, etcétera. En síntesis, la emigración ha sido mucho más que válvula de escape de la pobreza y de la presión de población sobre los escasos recursos de los oasis atacameños. Ha sido una estrategia, exitosa o deficiente (esto sólo se puede saber a posteriori) para adquirir los conocimientos vivenciales cotidianos, a fin de asegurar el sustento económico y la competencia indispensable para ejercer una ciudadanía efectiva y trascendente en el tiempo.

NOTAS

- 1 Francisco Rivera es profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Arqueológicas de la Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.

Capítulo 5

ETNICIDAD Y ESTRATEGIAS SOCIALES DE AYMARAS URBANOS EN LA PAZ, BOLIVIA

Charlotta Widmark¹

Introducción

Este ensayo tiene como propósito analizar diversos elementos étnicos que son utilizados por aymaras urbanos en La Paz, Bolivia en la confección de sus estrategias sociales. Lo que se intenta explorar es de qué manera se utiliza el tema de la etnicidad como un recurso estratégico en la construcción de estrategias de sobrevivencia o de ascenso social. Como veremos más adelante, el uso de la etnicidad por parte de los aymaras urbanos no solo constituye una opción, sino que en la mayoría de los casos se convierte en una verdadera necesidad. A saber, a menudo los aymaras urbanos deben “negociar” su identidad como una manera de obtener acceso a recursos económicos y sociales específicos y así intentar avanzar en la jerarquía social. Lo que vemos es que el origen aymara o indígena pasa a ser negado o reafirmado, dependiendo tanto del tipo de situación como en relación a diferentes grupos. Además, tanto en forma individual como colectiva, se pueden observar la adopción de diversas estrategias. En este trabajo solo me limitaré a presentar brevemente algunos ejemplos sobre las diferentes estrategias que pueden ser adoptadas por los aymaras urbanos, subrayando sus respectivos contextos históricos.

Desde la época colonial, la sociedad boliviana se ha caracterizado por la existencia de profundos abismos sociales, económicos y culturales. Desde la independencia, el país ha sido dominado por una pe-

queña elite económica que se autodefine como “blanca” y que ha intentado justificar su larga hegemonía ante el resto de la población apelando a la superioridad de la cultura occidental. La mayoría de la población es de origen “indígena”, la cual ha sido históricamente marginada de los frutos del progreso social. De hecho Bolivia se encuentra entre los países más pobres de la América Latina y la extrema pobreza en este país andino se concentra entre sectores sociales de origen indígena.

A partir de comienzos de la década de los cincuentas se inicia un importante proceso de cambios sociales que se expresará en crecientes tasas de urbanización, en una modernización de las relaciones sociales y en aumento de los espacios democráticos. A raíz de la revolución nacional de 1952, se implementó la reforma agraria y se fortaleció el desarrollo de la educación rural. El aumento de la población rural, sumado a serios problemas de la división de la tierra en el campo, estimuló una fuerte ola emigratoria del campo a la ciudad. La migración se dirigió principalmente hacia La Paz y El Alto, haciendo aumentar dramáticamente el número de habitantes en el área capitalina (Rivera, 1984: 126-127).

Del modelo colonial al Estado multicultural

Para poder entender la situación actual respecto a las diferenciaciones étnicas es necesario hacer, aunque sea muy brevemente, un pequeño repaso histórico. Según Albó (1996b) la estructura colonial en el altiplano se constituyó en base a un régimen organizado en torno a la superposición de una sociedad sobre la otra: la *república de españoles* y la *república de indios*, existiendo una obvia subordinación de la segunda ante la primera. No obstante, este modelo concedía un cierto reconocimiento a la república de indios por medio de un compromiso implícito de respetar sus territorios a cambio del pago de tributo o mita. Este arreglo se deterioró a fines de la Colonia, y se desmoronó totalmente en la época republicana. A partir de entonces, se instaura una relación mucho más asimétrica con *ciudadanos* en un bando y una *india-da* no reconocida en el otro. Desde ese momento, la reivindicación fundamental de los interesados estaba relacionada con el tema de ciudadanía. Esta temática fue puesta en primer plano con la derrota boliviana en la guerra del Chaco en 1935, a raíz de la cual el ordenamiento socio-político tradicional pasó a ser fuertemente cuestionado. Tras la revolu-

ción de 1952, el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) integró en sus propuestas el tema de la ciudadanía. Haciendo uso de su ideología nacionalista unificadora el MNR llevó a cabo una política de integración nacional que pasó por la aplicación de una profunda reforma agraria y por un esfuerzo explícito de borrar del lenguaje público toda referencia a lo étnico (Albó, 1996b).

De esta manera, tras la revolución, los indios comenzaron a ser oficialmente rebautizados como campesinos. Por otro lado, los sectores de izquierda veían en las connotaciones étnicas una forma de racismo que debía ser reemplazado por una visión exclusivamente de clase, mientras que los seguidores de la teoría de la modernización veían en la cultura indígena un residuo de lo tradicional que estaría condenado a desaparecer con los rápidos procesos modernizadores. Sin embargo, lo que queda en claro en el caso boliviano es que no es tan sencillo romper estructuras mentales y culturales tan arraigadas en el seno de la población. Menos aun cuando vienen acompañadas de una centenaria estructura de colonialismo interno en las diferentes esferas de la sociedad. Lo que vemos es que en el lenguaje popular siguen vivas las antiguas referencias étnicas e incluso la nueva terminología oficial ha pasado a ser reinterpretada por la población en esos términos de antaño (Albó, 1996b: 78).

El contacto con la sociedad *blanca*, junto al incumplimiento de las promesas de la revolución nacional y la constatación de que los campesinos indígenas siguen siendo tratados como ciudadanos de segunda clase en su propio país ha llevado al surgimiento de una nueva conciencia étnica entre los aymaras (Hurtado, 1986; Albó, 1996b: 9). Así surge en los años sesentas un nuevo movimiento político y sindical, el katarismo, que reúne a campesinos aymaras que habían migrado a La Paz por motivos de trabajo y de estudio y campesinos aymaras afiliados a sindicatos con fuertes vínculos urbanos (Hurtado, 1986: 27-40). El katarismo combinaba un análisis étnico con uno de clase, argumentando que los indios se encontraban oprimidos tanto como clase campesina como en su condición de naciones indígenas. En el importante manifiesto de Tiwanaku de 1973 exigía respeto por las culturas e idiomas indígenas (Hurtado, 1986: 303). En 1979 fue fundado el sindicato nacional de campesinos CSUTCB que representa a los aymaras, quechuas y otras nacionalidades. Bajo el liderazgo de los kataristas este movimiento pasó a unir esfuerzos junto a organizaciones obreras

para luchar por el restablecimiento de la democracia lo cual se logró a comienzos de los años ochentas (Rivera, 1984: 160).

El movimiento indígena ha logrado algunos avances importantes durante los años noventas, en parte debido al apoyo internacional obtenido por sus dirigentes. Varios pueblos del Oriente han conseguido sus propios territorios y Bolivia ha ratificado el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos y protección para pueblos originarios. Los idiomas nativos han empezado a adquirir un estatus oficial, entre ellos el idioma aymara. En 1993 Bolivia tuvo su primer vicepresidente de origen indígena, el aymara intelectual, líder de los kataristas, Víctor Hugo Cárdenas. Esto debe ser considerado como un logro de valor simbólico y psicológico. Junto a esto, la adopción de la ley de participación popular, que fue ampliamente debatida en la sociedad, también ha otorgado un reconocimiento oficial a las autoridades indígenas y populares a nivel local. Finalmente, la Constitución boliviana fue enmendada en 1994, introduciéndose un nuevo artículo primero en el cual se establece que Bolivia es un país multiétnico y pluricultural.

Respecto al despertar étnico se observa la gestación de una creciente conciencia étnica urbana entre las masas del sector informal que habitan en los suburbios. Esto se expresa en el terreno político en donde los partidos populistas CONDEPA y UCS han apelado en diferentes formas a los sentimientos étnicos de los aymaras. La conciencia étnica se ha visto además fortalecida por la existencia de varias radioemisoras en lengua aymara y por las actividades de diferentes organizaciones y grupos de base que trabajan para la reivindicación social de los aymaras (van Lindert, 1996).

Migración y estrategias sociales en La Paz

En la actualidad, La Paz y El Alto poseen conjuntamente algo más de un millón de habitantes y constituyen los principales receptores de migrantes aymaras procedentes del área rural. La población aymaraparlante representa aproximadamente el 40 por ciento de la población de La Paz y el 60 por ciento de los habitantes de El Alto (Albó, 1995: 69). Este mundo aymaraparlante se ha constituido a través de diversas generaciones ya que reúne tanto gente que ha nacido en la capital como migrantes rurales de reciente data.

La mayor parte de la población aymaraparlante (especialmente los recién llegados) sobrevive trabajando en el llamado sector informal de la economía o en diferentes ocupaciones de mediano o bajo nivel. En los años ochentas la mayoría de los aymaras urbanos se ganaba la vida en labores artesanales para lo cual se hace uso principalmente de talleres familiares que emplean poca gente. Muchos son comerciantes de diferentes niveles y si trabajan en la burocracia estatal, ellos ocupan los niveles más bajos. Otros encuentran trabajo como carabineros o como guardias de tránsito. Finalmente, muchos trabajan en el sector de la construcción como albañiles y plomeros independientes. De hecho son relativamente pocas las personas de origen aymara que poseen puestos permanentes como obreros asalariados en las fábricas de la ciudad. Sin embargo, desde la década de los sesentas ha aumentado notoriamente el número de aymaras que están estudiando en colegios (diurnos o nocturnos), en la escuela normal, e incluso en la universidad (Albó, 1980: 481). A pesar de que un número importante de personas de origen aymara ha alcanzado posiciones de importancia en los gremios de profesores y del transporte, ésto no logra cambiar el cuadro general de marginalización en que se encuentra la mayor parte de los indígenas de la ciudad.

Dentro de los paradigmas dominantes en las ciencias sociales de los años sesentas se veía a los movimientos migratorios del campo a la ciudad como un mecanismo que llevaría inevitablemente a la adopción por parte de los campesinos migrantes de la cultura urbana. Al cabo de un par de generaciones estos campesinos asimilarían por completo estas nuevas pautas culturales, pasando a convertirse en “mestizos”. Ahora bien, si observamos la realidad cultural paceña contemporánea vemos que dicha expectativa de asimilación generalizada no se ha dado por completo. Lo que vemos es que no todos los *cholos* (indígenas que viven en la ciudad o mestizos que mantienen ciertos trazos culturales indígenas) quieren convertirse en mestizos. Lo que se da es más bien una tensa situación en donde se enfrentan tanto procesos de asimilación a la cultura urbana como de revitalización de la identidad indígena. Esta tensión y los siguientes procesos sociales se observan en todo el país, pero se produce con particular fuerza entre los aymaras que habitan áreas urbanas. Investigaciones recientes han analizado el impacto del encuentro cultural rural-urbano tanto para los campesinos como para los habitantes de la ciudad, a la vez que han explorado la crea-

ción de nuevas identidades en el ambiente urbano (cf. Paerregaard, 1997).

Las habitantes aymaraparlantes de La Paz utilizan diferentes estrategias sociales para sobrevivir o mejorar su posición social. Lo que vemos es que personas de orígenes semejantes y que viven bajo condiciones similares pueden adoptar estrategias sociales bastante diferentes. Para ilustrar esta situación me referiré a los casos de Doña Margarita y doña Eusebia. Ambas son hijas de padres que han migrado a la ciudad, han nacido y han sido criadas en La Paz, hablan aymara y son artesanas. A pesar de estas similitudes, ellas han optado por diferentes estrategias en cuanto a su vestimenta, religión, participación en rituales colectivos, etc.

Doña Eusebia usa vestidos, es decir, ropa occidental, y lleva sus cabellos en una cola atrás. Doña Margarita, en cambio, siempre se viste con la ropa típica de una chola, de *pollera*, es decir una falda ancha, manta, sombrero, zapatos típicos, y sus cabellos con dos trenzas sobre sus espaldas. Las dos mujeres se ganan la vida con el comercio, pero venden diferentes tipos de textiles. Doña Eusebia se mantiene a sí misma y a su hijo vendiendo en el mercado de La Paz. Viaja constantemente a Cochabamba y Santa Cruz para comprar partidas de pantalones blue jeans para vender en el mercado. Ella conoce muy bien el gusto de los mestizos de la ciudad y sabe cuáles son sus prendas y colores favoritos. A menudo se refiere a la actual tendencia en la moda.

Doña Margarita está casada con don Víctor y tienen cinco hijos. Ellos se mantienen principalmente de la confección de chamarras, ponchos y otros productos para lo cual utilizan telas de lana tejidas de una manera tradicional. Sus productos son vendidos a los turistas que visitan La Paz o son exportados. Doña Margarita se preocupa mucho de su apariencia y cambia los colores de su pollera, manta y sombrero para que estén a tono según las exigencias de cada ocasión y la moda de hoy entre las cayese.

Doña Eusebia es protestante activa y no baila ni ingiere bebidas alcohólicas. Por su parte, doña Margarita y su esposo son católicos y se esfuerzan por participar y poder dar un aporte para cooperar con los gastos de las fiestas con tropas de baile. El cargar con parte de los costos de una fiesta o contribuir con cervezas u otras bebidas alcohólicas dentro del sistema de fiestas constituye un mecanismo para obtener prestigio social para su familia dentro de la comunidad y del barrio

donde ellos viven. Ambas mujeres tienen la esperanza de que sus hijos puedan estudiar en la universidad para que obtengan una profesión y puedan así llegar a ser más que sus padres. El hijo de Doña Eusebia es bastante listo y estudia japonés y computación en la universidad. El espera encontrar más adelante un trabajo en el ámbito de las relaciones internacionales. El hijo mayor de doña Margarita estudia inglés y espera seguir su carrera en alguna empresa boliviana.

Tanto doña Eusebia como doña Margarita podrían pasar por aymaras, pero debido a la manera diferente en que expresan su identidad y la elección de distintas estrategias sociales, nos surge la siguiente interrogante. ¿Qué factores, junto al idioma, determinan el ser considerado como aymara? A primera vista, pareciera que doña Eusebia ha tendido a alejarse mucho más de la cultura aymara, pasando a asimilar el mundo mestizo y la vida moderna. Sin embargo, resulta difícil interpretar sus respectivos comportamientos tan solo en base a este factor. Así, por ejemplo, a pesar de representar una identidad más “tradicional”, doña Margarita ha logrado una mejor condición económica que doña Eusebia. Por otra parte, el hecho de que las estrategias que escogen para sus hijos muestran elementos en común lo que está indicando que ambas poseen una interpretación similar sobre qué se tiene que hacer para avanzar en la sociedad boliviana contemporánea. ¿Es doña Margarita más *aymara* que doña Eusebia solo porque se viste con ropa *indígena* y se desenvuelve dentro de instituciones consideradas andinas tradicionales?

La negociación de la identidad

Pareciera ser que los individuos escogen entre dos tendencias o estrategias contrapuestas en relación a la identidad y cultura aymara dentro del contexto urbano. En un caso el individuo busca la negación de las raíces aymaras, pasando a autoidentificarse como boliviano mestizo; en el otro caso, se busca el fortalecimiento de la identidad aymara. Estas dos tendencias pueden ser parcialmente ilustradas por las estrategias seguidas por doña Eusebia y doña Margarita. Ahora bien, estas dos actitudes no pueden ser conectadas directamente a diferentes individuos sino que están muchas veces internalizadas en una misma persona. En el caso de doña Eusebia y doña Margarita se ven tanto diferencias como similitudes y comparten, como vimos, estrategias pare-

cidas respecto al ascenso social de sus hijos. La ambivalencia existente entre estas dos tendencias se dan también en dos profesores de aymara conocidos quienes están realmente comprometidos por el fortalecimiento del idioma aymara, pero que a la vez no enseñan aymara a sus hijos.

Los habitantes de La Paz tienen a su alcance ideologías y modelos culturales alternativos. Buechler y Buechler (1996: 220), examinando la estratificación social en La Paz, han indicado que existen una multiplicidad de vías de movilidad social ascendente en los Andes. Además, han dejado en evidencia que las relaciones entre personas situadas en diferentes posiciones dentro de estas vías y las imágenes que tienen de sí mismos y de otros son extremadamente complejas. De esta manera, las relaciones de clase y las identificaciones individuales no pueden ser entendidas partiendo de un solo modelo de estratificación social. A saber, los bolivianos aplican diferentes modelos culturales paralelos (o marcos de referencia) para entender diferencias de las posiciones sociales. Los marcos de referencia alternativos se basan en cuánto tiempo se ha residido en la zona urbana, ocupación, origen, educación o éxito económico. Algunos marcos se refieren a todos, otros a solamente una parte de la población. Diferentes marcos de referencia pueden ser aplicados a mujeres y a hombres. Para hacer más compleja aún la cosa, podemos constatar que el criterio para poder avanzar desde la perspectiva de un marco de referencia puede ser contradecido por el criterio de otro marco de referencia (*ibíd.*: 180). De esta manera, existe una variedad de marcos de referencias culturales alternativos en el contexto urbano. Esto podría explicar por qué las tendencias a la asimilación de la cultura urbana o a la revitalización de la cultura aymara no pueden ser conectadas directamente a diferentes individuos o grupos, y por qué no se puede generalizar sobre la elección de estrategias sociales.

Las personas que viven en La Paz tienen a menudo que negociar su identidad para fortalecer su posición social. Dependiendo de cómo uno se concibe a sí mismo y es concebido por otros (como *indio*, *mestizo* o *blanco*, rico o pobre, etc.) se puede tener acceso a valiosos recursos tales como trabajo, clientes, dinero, prestigio social, respeto, educación, etc. Esto es un asunto muy importante para la población urbana aymaraparlante, pobre y marginalizada. Por ejemplo, en la ciudad hay reglas no escritas respecto a qué restaurantes o hoteles uno no puede

entrar, qué trabajo uno puede tener si tiene origen aymara o está considerado como cholo o chola. Para el sector de la población de origen *indígena* estas reglas han limitado dramáticamente sus posibilidades de acceso a recursos económicos, sociales, políticos y simbólicos.

Junto a lo anterior, a menudo existe una clara discrepancia entre la identidad atribuida a los aymaras urbanos (siendo vistos por los *blancos* como *indios*, o como *indios* que quieren ser *mestizos*) y la identidad que experimentan como grupo (como habitantes de la ciudad, a diferencia de los *campesinos* o de *indígenas* de la selva). Así, las fronteras entre los diferentes grupos étnicos no son fijas ya que se puede negociar la pertinencia social y cultural y con ello la posición social. Lo que muchas veces está en juego en dicha negociación es la identidad, lo que ha quedado demostrado en el estudio de Crandon-Malamud (1991: 20) sobre un pueblo al norte de La Paz. Ella se refiere al ejemplo de tres mujeres que conversan sobre la muerte de una niña. Una primera impresión es que dicha conversación se limita a la efectividad de los diferentes sistemas o ideologías médicas (medicina occidental, medicina aymara y medicinas caseras) que usa la gente en el pueblo. Pero el verdadero objetivo de dicha conversación sería una negociación sobre la identidad social de las tres mujeres.

Las evidencias indican que a menudo etnicidad y clase van de la mano y que cuando estas categorías coinciden, tienden a reforzarse mutuamente (Hettne, 1996: 91). Ahora bien, este paralelismo entre clase y etnicidad se da efectivamente en el caso boliviano. Partiendo de la cima de la pirámide social vemos que la clase alta, hispanohablante y orientada al mundo occidental, está íntimamente asociada con los *blancos*, mientras que la clase media bilingüe está asociada con los *mestizos* y la clase baja con los *indígenas*. Junto a esto, el término *campesino* es casi sinónimo de *indio*. Como señala Crandon-Malamud, las fronteras étnicas constituyen una suerte de nebulosas que son cruzadas constantemente, a pesar de poseer un carácter parecido al de las castas y al uso de metáforas raciales. En el pueblo estudiado él comprobó la existencia de movilidad tanto hacia arriba como hacia abajo (Crandon-Malamud, 1991: ixx).

Si bien racialmente los grupos se encuentran mezclados, la ideología racial, como estructura mental, sigue sin embargo vigente. Desde tiempos coloniales, la distinción étnica entre *aymara*, *mestizo* y *blanco* en el altiplano ha sido descrita como una diferencia determinada por

la raza. Sin embargo, las distinciones étnicas y culturales en la realidad boliviana contemporánea se han hecho mucho más complejas.

El uso de elementos étnicos en estrategias sociales

En cuanto al origen de la etnicidad me adhiero a la perspectiva constructivista, que parte de la base de que la etnicidad es algo que es creado y recreado en la vida social, y que la importancia de la identidad étnica es relativa, dependiendo del contexto. Según Eriksen (1993), el concepto “etnicidad” se refiere a diferentes aspectos de relaciones entre grupos que se ven a sí mismos y a otros grupos, como culturalmente distintos. De esta manera la etnicidad busca expresar diferencias culturales. Sin embargo, y contrariamente a lo que a menudo se piensa, las fronteras étnicas no son el producto exclusivo de *diferencias culturales objetivas* ya que normalmente tienden a perfilarse en forma más aguda cuando grupos con cierta cercanía cultural entran en contacto entre sí. Este sería justamente el caso de La Paz, donde se da la paradoja de que mientras las diferencias culturales son menos aparentes debido al mayor grado de contacto entre los diversos grupos y a los procesos de modernización, la confirmación de las diversas identidades étnicas se ha convertido en los últimos años en un asunto cada vez más importante. Lo que observamos en La Paz es que la gente posee varias opciones en la utilización de diversos elementos étnicos que resultan importantes al momento en que se negocia la posición social de cada individuo. Volviendo a los casos de doña Eusebia y doña Margarita es posible suponer que las referencias que ellas hacen a elementos étnicos son actos más o menos conscientes.

En opinión de Barth (1969) tanto la autoafirmación étnica como los intentos de ignorar o minimizar la identidad étnica estarían siempre relacionados con la defensa de intereses sociales y/o económicos. Un caso de estrategia cultural en defensa de intereses sociales y económicos, en que la etnicidad está negada, es el caso de Turco, Bolivia. Pauwels (1983) relata cómo durante la realización de su trabajo de campo los aymara de Turco se esforzaban en manifestar su apoyo a los objetivos de lograr el *progreso* y el *desarrollo económico*, a la vez que se definían en la forma más apropiada para conseguir beneficios del gobierno. La interpretación de Roosens (1989) es que los aymaras rechazan su tradición étnica, pero la utilizan de forma instrumental, cuando hay al-

go que ganar. El argumento de Roosens es que el surgimiento de la autoafirmación étnica bajo la bandera de *la propia cultura, el derecho a permanecer diferente*, etc., está relacionado con un contexto político más amplio donde dicha autoafirmación pasa a ser recompensada de diferentes maneras.

Hasta comienzos de los ochentas era bastante común que las personas de origen aymara se sintieran obligadas a negar su origen, pasando a vestir ropa occidental e imitando el comportamiento de los mestizos. Con el proceso de democratización y la consiguiente apertura política, en cambio, se ha pasado a dar mayor importancia a la identidad étnica como aymara. Este fenómeno puede ser ilustrado con el caso de don Mario. El pertenece a un grupo de curanderos tradicionales que practica tanto en La Paz/El Alto como en las áreas rurales a las orillas del lago Titicaca. Estos curanderos trabajan individualmente pero se han organizado en pequeños grupos o asociaciones que tienen consultorios y farmacias de medicina natural en el sector urbano. Sus actividades se concentran en los barrios periféricos de La Paz/El Alto que se caracterizan por ser barrios relativamente jóvenes que poseen una infraestructura deficiente y en donde habitan mayoritariamente personas que han llegado recientemente desde las zonas rurales. En dichos barrios la gente a menudo prefiere consultar a un curandero en lugar de médico. Esto no se puede explicar exclusivamente por la falta de recursos económicos para cancelar los servicios de un médico profesional. Aquí también juega un rol la creencia popular en los curanderos. Así por ejemplo, en algunos barrios de más antigüedad, que han pasado a adoptar un carácter más de clase media, gran parte de los aymaraparlantes siguen prefiriendo los servicios de curanderos.

Don Mario se crió aprendiendo el oficio de curandero de su padre y de su abuela. Solamente asistió por dos años a la escuela ya que sus padres no le vieron mayor sentido de que siguiera estudiando. Durante su adolescencia rechazó constantemente las opiniones de sus padres que le parecían demasiado anticuadas y poco modernas. Sin embargo, al pasar de los años, y tras haber servido en varias iglesias (protestantes y católicas) y haber recorrido el país, finalmente decidió no escoger el camino *moderno* y dedicarse a la actividad de curandero (Yujra Mamani, 1996: 59). A pesar de haber tenido otras opciones, don Mario decide darle cada vez más importancia a su identidad étnica ay-

mara en parte porque la profesión de curandero se encuentra íntimamente relacionada a la identidad aymara.

Don Mario posee una larga experiencia en la práctica de la medicina natural y desea transmitir sus conocimientos a las nuevas generaciones. Para este cometido, don Mario ha contribuido a la creación de Qullana Uta, una organización que persigue como objetivos la mantención, el reforzamiento y la difusión de la tradición medicinal, la cosmología y las prácticas religiosas del mundo andino, que según esta organización están amenazadas a desaparecer. En opinión de don Mario:

Nuestra medicina natural quiere eliminar la presencia de extranjeros que vienen a practicar a Bolivia, como es el caso de los españoles. Ellos pretenden eliminar totalmente la medicina tradicional, todo tipo de *qulla* (medicina) que no sea la de ellos. Es por eso que nos hemos organizado en esta organización, para que el uso de plantas medicinales no se muera.

El trabajo de la organización consiste en el intercambio de ideas y la difusión de conocimientos y opiniones a través de textos, cursos y reuniones. Esta organización ha ayudado a la creación de farmacias estables, a la formación de una coordinadora urbana y a la divulgación de textos escritos en aymara. Todo esto constituye una estrategia étnico-social que se genera en un contexto urbano en donde la organización se convierte en una tarea prioritaria.

A continuación, sólo me referiré brevemente a la publicación de textos. En 1996 salió a la venta el libro *Nuestra cultura nativa es impresionante*, escrito por Carlos Yujra Mamani. Como ya lo indica el título, este libro persigue la revalorización de la cultura aymara. Las siguientes narraciones provienen de entrevistas y de uno de los capítulos del recién mencionado libro. En dicho texto las ideas sobre la etnicidad son expresadas principalmente a través de la ideología médica, la cual está contrastada con las prácticas de la gente *blanca*. Don Mario afirma que:

Cuando una persona se cura con medicina tradicional, con hierbas, se aguanta muchos años, no está fermentado esta medicina. Medicina occidental está fermentado, químicamente está hecho. Pero hace daño al cuerpo a veces la gente. La medicina tradicional es más sano.

En uno de sus textos critica fuertemente la manera en que la gente *blanca* practica su medicina:

Algunos de los ricos misti quaras (mestizos) caminan actuando como si fueran Dioses! Curan a la gente sin examinar su cuerpo, ni su sangre para ver qué enfermedad tienen. Primeramente, hay que analizar qué enfermedad tiene y después hay que [sic!] darles medicamentos. No se debe dar medicamentos sin saber la enfermedad. También la gente sana, quiera o no quiera, la vacunan diciendo: ¡Está enferma! (Yujra Mamani, 1996: 61).

La justificación de la medicina natural está hecha en contraste con la medicina occidental. Los curanderos aymaras se refieren a su visión holística y habilidad de curar casi todo en contraste a la *ignorancia* de los médicos occidentales. El conocimiento que entrega la universidad es considerado como poco útil y por lo tanto no tienen una alta estima de las universidades de los *blancos*. A pesar de esto, los curanderos hacen uso de categorías occidentales para expresar sus propias aspiraciones. Esto constituiría una estrategia que se genera en el marco de un proceso de modernización en el cual ellos también se encuentran inmersos. Tanto don Mario como don Eugenio tienen un sueño; la creación de una especie de escuela aymara, en donde el *yatiri* (“él que sabe”, el líder espiritual de los aymaras) y el *qolliri* (curandero) se desenvuelvan como científicos, y que su conocimiento sea ampliamente respetado.

Por eso nos organizamos....que no muera, que otras personas aprendan, que nazca una escuela de medicina tradicional, que nazca un yatiri, una científico, que nazca, que enseñamos nuestros hermanos, no pues, no puede morir.

Se hace evidente que en el discurso político que utiliza don Mario él *negocia* el estatus de la medicina aymara por medio de su comparación con la medicina occidental. Pero toda esta discusión no solo tiene que ver con la medicina *per se* sino que sobre todo con la situación de la gente de origen aymara y su posición social. Como indica Roosens (1989) la etnicidad está relacionada a la creación de grupos, y por ende a relaciones de poder. Al pasar a definirse a sí mismo en términos étnicos, a menudo se puede escapar la clasificación jerárquica, porque no hay ninguna medida para medir el valor de diferentes formas o contenidos de etnicidad (Roosens, 1989: 15-89). Lo que importa subrayar aquí es que este tipo de nivelación no funciona adecuadamente en el caso boliviano donde la etnicidad se encuentra tan fuertemente asociada con las divisiones de clase. Por lo tanto no pareciera

que los curanderos vean en la vía étnica el camino a la igualdad. Por el contrario, ellos hacen uso de la misma lógica descrita por Albó (1996b) en la discusión sobre cómo el término *pueblos originarios* fue aceptado por los interesados. El sugiere que esta demoninación fue acogida ya que era el único término que no se lo habían impuesto otros sino que había sido creado por ellos mismos. Por esta misma razón no poseía una connotación peyorativa como en el caso del concepto *indígena* (*ibid.*: 17-18). Albó señala además que resulta significativo que este término, que en la actualidad está aceptado oficialmente, no fue del agrado de algunos grupos no indígenas:

Por primera vez son los de abajo los que hacen sentir a quienes siempre se consideraron de arriba la posibilidad de que los primeros tengan algún título más honorable. En el fondo, con el término originario rechazan el persistente esquema colonial y subrayan que ni la conquista ni la fuerza pueden ser éticamente fuente de derecho, un principio al que Bolivia y otros países del continente siempre han apelado en sus reclamos territoriales” (Albó, 1996b: 18).

En el caso de los curanderos, al seguir experimentando la situación de encontrarse en el lugar más abajo de la escala, no les queda otra alternativa que reformular los conceptos y presentar la medicina aymara como superior a la medicina occidental y el pueblo aymara como una gran nación al contrario de lo que siempre han escuchado.

Don Mario apela en su retórica a una suerte de “comunidad imaginada” en el sentido de Anderson (1991). Los curanderos representan a un grupo pobre y marginalizado quienes tan sólo recientemente están comenzando a ser reconocidos en la sociedad boliviana, lo cual les ha despertado su conciencia étnica. Ellos consideran que no solo la gente y los animales están sufriendo, sino que también las ideologías de la *nación* aymara:

Las personas que han venido de lejos nos han dado el nombre de indio. Esta gente qoara (blanca) está confundida. Ellos no saben quiénes somos nosotros. Nosotros (aymaras, qichwas) no somos indios, campesinos, ni hijos de nadie. No somos compadres, ni compañeros. No somos un pequeño grupo de personas. Nosotros somos una gran nación. Somos una nación llena de sabidurías e ideologías elevadas. Somos una nación para ser admirada. Nosotros hablamos viendo la realidad con nuestros propios ojos. Nuestra nación se llama Qullasuyu y esta nación contiene diferentes ideologías, ideologías que ahora sangran por ser torturadas. (Yujra Mamani, 1996: 68).

De esta manera, los curanderos están confirmando su identidad como curanderos aymaras porque es posible hacerlo en la actualidad. Mas si logran convencer al público que la cultura aymara y su medicina tiene tanto o más valor que la cultura y medicina dominante, esta estrategia probaría ser beneficiosa para el afianzamiento de su profesión, sus ideologías y podría aportarles el respeto que están buscando.

Comentarios finales

En este ensayo se ha querido mostrar la importancia del tema de la etnicidad en la ciudad de La Paz en relación a las diferentes oportunidades que tienen los habitantes aymaraparlantes. Las dos mujeres a que nos referimos se sienten o no aymaras dependiendo del contexto. Ellas poseen acceso a diferentes ideologías o marcos culturales de referencia donde puede entrar el tema étnico para reforzar cierta imagen de su posición social. La negociación de la identidad es posible por parte de individuos y grupos debido a que etnicidad y clase se refuerzan mutuamente y las fronteras de los diferentes grupos étnicos son nebulosas y son cruzadas constantemente. De esta manera el fenómeno es bastante complejo y hay que estudiarlo dentro de un contexto histórico. El despertar étnico y el desarrollo hacia una sociedad más abierta y democrática ha creado nuevas maneras para interpretar y utilizar elementos étnicos, como en el caso de los curanderos, con el fin de lograr más justicia social y una mejor vida para ellos mismos y sus familiares y amigos.

NOTAS

- 1 Charlotta Widmark es antropóloga, asociada al Departamento de Antropología y Etnología de la Universidad de Uppsala, Suecia.

Capítulo 6

LA FIESTA DEL YAMOR

Etnicidad, tradición y conflictos étnicos en Otavalo, Ecuador

Aleksander Posern-Zielinski¹

Introducción

Este ensayo reproduce los resultados de una investigación sobre la Fiesta del Yamor, la principal festividad anual de los habitantes de la ciudad ecuatoriana de Otavalo. Este estudio representa una interpretación antropológica del conflicto étnico local y analiza las estrategias de etnicidad vinculadas con el mismo. Todo esto es el resultado preliminar de una serie de investigaciones sobre “la creación de una nueva identidad indígena”, llevadas a cabo por un equipo de jóvenes investigadores polacos bajo mi dirección. Dichos estudios han sido realizados en distintas comunidades nativas ecuatorianas de la provincia de Chimborazo y Loja, así como entre los grupos de la selva Huaorani y Achuar.

El objetivo de estas investigaciones es determinar de qué forma se está dando la revitalización étnica de las comunidades nativas en el Ecuador actual. ¿Cómo, por ejemplo, se utilizan en esta “nueva” etnicidad elementos culturales tradicionales y cómo manifiesta sus aspiraciones? Todo esto se produce en el contexto de una sociedad civil que comienza a renacer bajo los principios de la representación democrática y de la pluriculturalidad.

Las estrategias de etnicidad adoptadas por diversos grupos de la sociedad pluricultural requieren ser visto desde una perspectiva ma-

rosocial. De esta manera, se debe analizar los conflictos étnicos y las eventuales formas de eliminarlos a nivel central, involucrando para ello a organismos gubernamentales, fuerzas políticas, órganos legislativos, líderes de las organizaciones étnicas, así como a los medios de comunicación que juegan un rol clave en la gestación de la opinión pública. Sin embargo, en este contexto son también importantes los estudios sobre la situación local. Tomando como ejemplo las comunidades regionales, se puede observar de qué forma pueden ser resueltos los mismos problemas pero a otra escala y en un contexto concreto de tensiones, conflictos, intereses contrarios y prejuicios. En este ensayo subrayo los vínculos que existen entre la discusión nacional acerca de los principios de la democracia y la pluriculturalidad y la implementación concreta de estos principios en las sociedades distantes de la capital (Baud *et al.*, 1996).

Con el objeto de estudiar esta problemática, durante los años 1995-1996 llevé a cabo una investigación en la ciudad de Otavalo, conocida tradicionalmente como un importante centro turístico y de producción y comercio artesanal. Sin embargo, como muestra este ensayo, Otavalo también constituye un centro de formación de un nuevo tipo de indígena que, sin perder su identidad, moderniza su modo de vida y se convierte en un activo habitante de la ciudad. Además, los indígenas otavaleños participan activamente en el mercado (incluyendo el internacional), a la vez que aspiran al estatus de clase media y luchan a través de diversos medios en contra de la desigualdad de trato y oportunidades, que se ha generado como producto de la dominación de la sociedad blancomestiza.

La lucha de los indígenas ecuatorianos por los derechos civiles

La convivencia entre los dos principales grupos étnicos de Otavalo -los indígenas y los blancomestizos- se caracteriza por la diversidad de sus formas de cooperación y cohabitación diaria, pero también por el gran número de prejuicios y conflictos existentes. Todo esto es solo un reflejo a nivel local de grandes acontecimientos ocurridos en el Ecuador durante los últimos años en la esfera de relaciones interétnicas. Estos sucesos han tenido lugar en un ambiente de conflicto y diálogo, en búsqueda de nuevas soluciones jurídicas a la problemática indígena. En este sentido, vale mencionar los esfuerzos realizados por los

líderes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y de otras organizaciones indígenas en pro de la eliminación de las injusticias que afectan a los indígenas ecuatorianos para asegurarles el lugar que les corresponde en la sociedad nacional.

En este sentido, vale destacar el gran levantamiento indígena de 1990 que caló profundamente en la conciencia de los ecuatorianos no indígenas (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992). Este acontecimiento les hizo ver por vez primera y en una forma bastante explícita que el futuro de su país deberá ser construido de una manera en que los intereses de la población nativa sean tratados con el respeto que se merecen. Otro acontecimiento importante de este proceso de inserción de los indígenas en el plano nacional fueron las elecciones de los años 1995-1996, a las que el Movimiento Pachakutik envió a sus propios representantes. Dicho movimiento agrupa tanto a activistas nativos, como a sectores blancomestizos que están a favor de las aspiraciones de los indígenas (ALAI, 1996).

La estrategia de la protesta abierta que tenía como objetivo la paralización del país, ha pasado a ser reemplazada por la estrategia de la lucha democrática por una distribución de cargos y funciones que tienen influencia en la vida social, política y económica de la nación ecuatoriana. Ambas estrategias han sido sumamente eficaces, ya que la primera le ha dado a los indígenas ecuatorianos un espacio para formular sus aspiraciones mientras que la segunda les ha posibilitado llenar dicho espacio con sus propios representantes. Al mismo tiempo, en el debate político nacional se ha ido afianzando la idea de pluriculturalidad que se fundamenta en el respeto a la diferencia de las tradiciones culturales, así como la idea de sociedad pluriétnica como premisa para la creación de una sociedad nacional pluralista. Menor suerte ha tenido la idea de la sociedad multinacional, postulada por ciertos líderes indígenas. Dicha demanda ha sido eficazmente bloqueada por las autoridades quienes han usado como justificación la necesidad de mantener la unidad de la nación civil dentro de un estado-país heterogéneo (Bustamante *et al.*, 1993).

En Ecuador, al igual que otros países que poseen complejas estructuras étnicas, la etnicidad y sus manifestaciones políticas, culturales y simbólicas pueden servir para mejorar la situación de la sociedad nativa en la medida en que ésta tome la iniciativa en la lucha por la igualdad de derechos dentro de la sociedad nacional. La antigua idea de

la lucha de clases como medio para alcanzar mejores niveles de vida y una justa participación de las distintas capas en la repartición de la riqueza nacional, ha sido en parte reemplazada por la idea de la pluriétnicidad para asegurarle a cada grupo étnico los derechos que le pertenecen (entre los cuales se encuentran los económicos). La lucha por la obtención de estos derechos se lleva a cabo a nivel central por medio de las actividades legislativas de los representantes indígenas en el Parlamento y otras instituciones gubernamentales. Además, también se hace uso de la poderosa presión de las organizaciones nativas que de manera eficaz se dirigen tanto a la opinión pública nacional e internacional, como a las organizaciones internacionales que poseen un gran impacto tales como la Organización de Estados Americanos, las Naciones Unidas y Amnistía Internacional.

Estas actividades han creado una atmósfera favorable para la cuestión indígena a nivel local, donde el asunto de la convivencia diaria entre cada uno de los grupos es de gran importancia. Los primeros concejales indígenas y los alcaldes locales que surgieron después de las últimas elecciones son un buen ejemplo del cambio de relación entre la corriente principal dominante de blancomestizos y el mundo marginalizado de los indígenas. Por otra parte, en el interior del país también han surgido organizaciones indígenas y organizaciones compuestas por ambos grupos que hábilmente han pasado a entrelazar las consignas del pluralismo étnico con los programas ecológicos, de salubridad, de autoadministración y de educación.

Al observar estos esfuerzos de la sociedad nativa hacia la igualdad de derechos manteniendo al mismo tiempo su diferencia étnica, es muy importante también analizar el plano de carreras individuales que muestran las barreras existentes para la emancipación social de los indígenas. Las desigualdades se dan, por ejemplo, con respecto a la falta de acceso a cargos públicos, en el atraso en el terreno de la educación, en el trato inferior dentro del espacio público, o en los obstáculos ante el logro de puestos de honor en certámenes que van desde competencias deportivas hasta concursos de belleza. Por otra parte, es importante registrar los esfuerzos y estrategias seguidas en la búsqueda por la superación de estas desigualdades y la eliminación de estos prejuicios.

La tradición en el plano del conflicto étnico

Los esfuerzos que persiguen el logro de la igualdad de derechos de todos los grupos étnicos se traducen frecuentemente en luchas por la tradición, por los derechos a la conservación de la misma, por la defensa de los elementos que han sido apropiados por los otros grupos. Aquí vale la pena señalar la diferencia existente entre dos tipos de tradiciones. Por un lado está la herencia cultural entendida como herencia real que proviene de la transmisión cultural de los antepasados y que influye en la gente de hoy, independientemente de su voluntad. Por otro lado, tenemos la tradición entendida en forma ética, subjetiva, según la cual puede estar compuesta de diversos contenidos, no precisamente nativos o auténticos, para que ante la mirada del grupo llegue a convertirse en un valor sagrado que refuerza el sentimiento de identidad étnica (Shils, 1981). Me refiero aquí a la diferenciación clásica entre el bagaje cultural y la tradición inventada, a la cual comúnmente se le presta mucho más atención, ya que va cargada de contenidos simbólicos que deben subrayar la verdadera o imaginada relación del grupo con un pasado que es valorado positivamente. Con este tipo de tradición se hacen verdaderos malabarismos en Ecuador. Mientras los indígenas se remiten a la herencia de los incas, los blancomestizos buscan su propia identidad y para ese cometido hacen referencias tanto al pasado indígena como a las raíces ibéricas.

Hasta hace poco la tradición sincrética mestiza funcionaba sin trabas ya que nadie ponía en duda los elementos que la constituían, en la cual se aprovechaba de manera folclórica la cultura indígena (sus símbolos, sus trajes, etc.). No obstante, el actual fortalecimiento de la conciencia étnica entre los indígenas, unido a su reclamo por respeto y dignidad hacia su cultura, ha hecho que el aprovechamiento de su propia cultura por parte del grupo hegemónico blancomestizo se haya convertido fácilmente en un campo de pugnas sobre la pregunta quién tiene más derecho a referirse al legado cultural indígena. Para los indígenas, las prácticas mestizas no son más que la apropiación ilícita de su tradición y es una prueba más que demuestra el carácter dominante y explotador de los blancomestizos, no sólo en la esfera económica, sino que también en el terreno cultural. Para los blancomestizos, en cambio, los reproches indígenas no tendrían fundamento, ya que han sido diri-

gidos en contra de una identidad regional muy mixta, reforzada con la tradición local establecida, hasta cierto punto, por la cultura nativa.

Desde esta perspectiva, en la Fiesta del Yamor se reflejan el carácter, el curso y la participación de ambos grupos étnicos, en la cual los indígenas intentan descolonizar su tradición. Lo que se deriva de la herencia indígena debe ser, según ellos, el elemento que refuerza su propia cultura y que marca la frontera simbólica de su filiación étnica. Ya no aceptan que se deprive sus tradiciones del contexto sacral o que sus bailes y cantos sean tratados como adornos de las fiestas blancomestizas para atraer la atención de los turistas (Martínez, 1989). Se subraya que la forma en que se trata su propia cultura es muy ambigua, ya que, por una parte, se acepta y se trata al folclor indígena con el objeto de diversión y, por otra, se le niegan los grandes valores que posee en su más auténtica dimensión.

El aumento de conciencia de indianidad y el respeto hacia su propia tradición genera entre los sectores indígenas una creciente oposición en contra de todo tipo de aprovechamiento de sus elementos culturales. Este es el caso de grupos enteros de danzantes indígenas con sus trajes rituales durante las fiestas blancomestizas cuyos escenarios, generalmente, han sido contruidos de forma tal que la población nativa juegue un papel secundario como suministradora de diversión y de adorno exótico. Las formas de manifestación de protesta indígena contra este tratamiento son, por un lado, las actividades que tienden a retirar a los indígenas de esa entendida colaboración de ambos grupos, y por otro lado, las iniciativas que llevan a la creación de fiestas indígenas civiles propias (bajo el ejemplo de las fiestas mestizas) organizadas en distintas fechas y sólo para su propio grupo.

El conflicto étnico que se presenció durante la Fiesta del Yamor en Otavalo en 1996 fue el resultado de la búsqueda de una nueva vía de convivencia. Es decir, de unir los esfuerzos de los indígenas con los blancomestizos y encontrar una formula que fuera aceptable por ambas partes antagónicas. Esa fórmula debería convertir la fiesta mestiza, que aprovecha la presencia y la tradición indígenas, en una festividad de nuevo tipo que mostrara en forma más democrática el carácter pluriétnico de la sociedad otavaleña.

Es preciso señalar aquí que el conflicto en torno al derecho a la tradición pasó a agudizarse cuando los elementos de cultura se convirtieron en factores importantes en el ámbito de las relaciones interétni-

cas y comenzaron a jugar un papel clave como símbolos étnicos centrales. Como resultado de esto, todo lo que hasta entonces no suscitaba controversia alguna podría convertirse en la causa de serios conflictos no relacionados directamente con la tradición misma, sino revelados por ella. De allí se deriva también la importancia al respeto de la pluriculturalidad entendida como aceptación de los valores distintos y del espacio adecuado para su desarrollo; un factor tan importante en la construcción democrática de las relaciones interétnicas. Las experiencias norteamericanas o bolivianas sobre la protección de lugares sagrados nativos y artefactos sacrales, así como la aceptación legal de las religiones indígenas con las ceremonias y los ritos tratados de la misma manera que la tradición cristiana, son el mejor testimonio de los cambios que se están produciendo en ese terreno (López, 1995).

Otavalo y su carácter pluriétnico

Todos aquellos que conozcan aunque sea un poco la realidad ecuatoriana seguramente haya oído hablar sobre la especificidad de Otavalo. Esta ciudad de tamaño medio se sitúa a unos cien kilómetros al norte de Quito en la provincia de Imbabura, a un costado de la carretera Panamericana. Esta ciudad debe su fama al mercado de artesanía indígena el cual atrae a cientos de visitantes y turistas nacionales y extranjeros que llegan a esta localidad con la expectativa de ver a los comerciantes indígenas otavaleños en su vestimenta característica (Félix, 1988). Así se puede decir que el factor que genera este amplio movimiento turístico y que alienta económicamente a la región son los indígenas del lugar. Ellos han alcanzado fama no sólo como diestros fabricantes de artesanía pseudo-nativa, semi-indígena, casi-regional, sino también porque han sabido conquistar el mercado internacional exportando sus productos a los países fronterizos, a América del Norte y a Europa (Meish, 1987).

Este increíble espíritu emprendedor nativo se ha visto fortalecido por la actividades artísticas de los que exportan la música local. Se trata de grupos musicales especializados en música andina que recorren el mundo entero (Meish, 1995). Todo esto ha llevado a que en Otavalo y sus alrededores se haya formado una clase media indígena y algunas capas de la población que aspiran a ella. Gracias a su éxito económico, ellos invierten en Otavalo, compran parcelas, abren hoteles y

restaurantes, agencias de turismo y oficinas de exportación. De esta manera ha cambiado la estructura étnica de la ciudad que habiendo sido un antiguo centro mestizo rodeado de aldeas indígenas se ha convertido en un importante centro comercial y turístico habitado por un número cada vez mayor de indígenas que le dan a Otavalo un matiz único (Meier, 1996).

Este nuevo sistema de relaciones interétnicas ha llevado a que ambos grupos, que viven hasta cierto punto uno al lado del otro, hayan sido penetrados por un sentimiento de fuerte deprivación relativa. Esto es el resultado de las aspiraciones no realizadas de los indígenas y de la sensación de amenaza experimentada por parte de los blancomestizos. Los primeros, gracias a su éxito económico, habrían intentado convertirse en ciudadanos con igualdad de derechos para poder participar de igual a igual en las decisiones concernientes al desarrollo y el futuro de la ciudad. Los indígenas también aspiran a participar en el recibimiento de honores y de prestigio que brinda la vida política y social local y eventos tales como la Fiesta del Yamor, que representa el mayor acontecimiento del año. No obstante, en su búsqueda se encontraron con una fuerte barrera por parte del “establishment” mestizo que no estaba acostumbrado a compartir sus puestos y honores con los indígenas. Esta actitud, como es natural, produce en los indígenas un sentimiento de descontento y frustración, llevándolos a acusar a los blancomestizos de racismo.

Los blancomestizos perciben el éxito de los indígenas como una reivindicación étnica que tiende a cambiar radicalmente las relaciones tradicionales de dominio y subordinación que se han dado desde la época colonial. Ellos experimentan la fuerte expansión de la población nativa proveniente de las aldeas que rodean la ciudad de Otavalo hacia la zona urbana y el aumento de la fuerza económica de la población indígena como una amenaza. Así difícilmente están dispuestos a aceptar los recién llegados como copartícipes en la vida de la población urbana, saliendo decididamente en defensa del *statu quo*. Esa defensa se da también en el plano exclusivamente simbólico, como por ejemplo, durante la organización y el transcurso de la Fiesta del Yamor. El éxito económico y la expansión territorial de los indígenas resulta especialmente inaceptable para aquellos otavaleños de bajos ingresos. Estos últimos poseen, a pesar de su precaria condición socioeconómica, un alto concepto de sí mismos ya que se consideran, “por naturaleza”, supe-

riores a los indígenas (aludiendo a factores de raza, civilización y mentalidad). Su posición es que los nativos han ocupado desde siempre los escalones más bajos en la pirámide societal y es allí donde deben permanecer. Esta polarización de posiciones constituye una parte importante de la vida cotidiana en Otavalo. Todo esto no sólo crea prejuicios, malentendidos, reivindicaciones y reproches mutuos, sino que también desencadenan conflictos concretos que afortunadamente aun no han desembocado aun en violentos enfrentamientos.

Un fenómeno completamente nuevo es el surgimiento de grupos blancomestizos de orientación pragmática. Se trata especialmente de personas que se dedican al negocio minorista y que viven, al igual que los indígenas, del turismo. Estos sectores blancomestizos consideran que es indispensable lograr una comprensión mutua y mejorar las relaciones interétnicas en un plano de coparticipación. Ellos mismos tratan de liberarse de la fobia anti-indígena tomando parte en actividades realizadas por la población nativa, con la cual están unidos por la existencia de intereses comunes. Están completamente conscientes de que la atraktividad de Otavalo se debe a la presencia de los indígenas y que este mismo hecho hace que ambos grupos étnicos puedan obtener mutuos beneficios debido a la fama turística de esta ciudad. De esto concluyen que se les debe permitir a los indígenas una plena participación en la vida política y administrativa, pudiendo tener acceso al prestigio que implica participar en la Fiesta del Yamor.

La Fiesta del Yamor como tradición inventada

Actualmente la Fiesta del Yamor es fundamentalmente un evento que trae fama a la ciudad de Otavalo y que aporta prestigio y diversión a sus participantes. Esta fiesta, que dura alrededor de una semana, hace también posible que la población local se sacuda de la monotonía cotidiana y a la vez vea aumentar sus ingresos gracias a la fuerte afluencia de turistas. Los preparativos para este evento, entre mediados de agosto y principios de septiembre, son activados tanto por el gobierno municipal y por todas las categorías sociales y generacionales de Otavalo. De esta manera, todos quieren presentarse de la mejor forma posible para llamar la atención durante las festividades. La Fiesta del Yamor no sólo consiste de una combinación de diversiones y espectáculos ceremoniales, sino que además representa un acontecimiento que

integra a toda la sociedad y que refleja de una manera simbólica su estructura interna (Valdospinos, 1986).

Cada fiesta forma una estructura dinámica, llena de acciones, de tensiones y de símbolos. Todo esto hace que, durante las celebraciones, se produzca un microcosmos ritual al cual se le atribuye un gran valor ya que invoca la tradición, el prestigio, el orgullo y el sentimiento de identidad. Todo eso explica el porqué se le preste tanta atención a ese acontecimiento, y porqué los cambios propuestos (por la parte indígena) hayan causado reacciones tan fuertes en su contra, a pesar de haber estado conscientes de que esto podría afectar la buena imagen de los otavaleños, producto de comentarios negativos en la prensa ecuatoriana. Por otra parte, el análisis detallado de todos los posibles contextos de esa festividad, sus símbolos y sus participantes hacen que el antropólogo pueda “leer” este espectáculo como un texto de la cultura escrito en una forma muy densa, permitiendo ver todos los grandes problemas, controversias y tensiones que afligen a esta ciudad.

Como ya se dijo anteriormente, la demanda de los indígenas para que se les permitiera tener los mismos derechos para participar en la fiesta provocaron reacciones negativas por parte de sectores blanco-mestizos. A saber, la Fiesta del Yamor había sido hasta ese momento una festividad urbana blancomestiza y por lo tanto era el elemento más importante de la tradición de la población no indígena de Otavalo. A pesar de sus muchos elementos de origen indígena (tales como el símbolo del maíz y la chicha yamor, su vínculo con las festividades de la cosecha, la utilización del folclor indígena, etc.) este acontecimiento pertenece a la tradición mestiza inventada y más tarde ha sido elaborada bajo la presión de la evolución de la situación social.

Esta festividad fue creada en los años cincuentas por iniciativa de un grupo de estudiantes otavaleños que durante sus vacaciones quisieron hacer más atractiva esta temporada. Bajo el ejemplo de otras ciudades, decidieron organizar una fiesta que uniera en sí algunos acentos de la especificidad regional con elementos religiosos y tradicionales tanto blancomestizos, como indígenas. Al principio estaba relacionada con el culto de la Niña Virgen (la Virgen de Montserrat) y a su capilla que se encontraba en los alrededores de Otavalo. Era una celebración exclusiva de bailes privados, de reuniones y del nombramiento de la reina del Yamor organizada en clubes con acceso restringido.

En los años sesentas la fiesta cambió totalmente y bajo la influencia de los cambios democrático-izquierdistas esta fiesta “salió a la calle”, convirtiéndose así en un festival de la clase media con la pasiva participación de las clases bajas. Poco a poco la festividad se fue haciendo cada vez más importante para toda la ciudad, llegando a captar el interés de todos los grupos, organizaciones, círculos y empresas de Otavalo. Esto resultó en los años setentas en la creación de un comité preparatorio, encargado de la organización de este evento. Al mismo tiempo se iba alentando a la población indígena (muchas veces a través de la persuasión o de métodos administrativos difíciles de rechazar) a que adornaran la fiesta con sus “disfraces”, sus músicos y sus danzantes. La situación cambió radicalmente en los años ochentas cuando la población indígena, bajo la influencia de un mayor grado de conciencia étnica y de la autorreflexión sobre su propia cultura, dejó de participar en esta fiesta. De esta manera manifestaba su protesta en cuanto a la utilización de la tradición indígena de origen sacral para adornar el desfile blancomestizo, los conciertos y reuniones. A eso se unieron las controversias en torno a cómo se le daba uso al dinero recaudado para organizar la fiesta que, según los indígenas, estaba mal repartido. Finalmente, se denunció la falta de procedimientos democráticos en el nombramiento del comité organizador, argumentándose que el control de la fiesta debería ser ejercida por el gobierno local.

Todos estos asuntos provocaron el desencanto de los indígenas por tomar parte en ese importante acontecimiento para todos los habitantes de Otavalo. La falta de entusiasmo también guardaba relación al hecho de que esta fiesta no tenía ningún significado profundo para los indígenas y era solo un evento creado recientemente por los blancomestizos. Para los indígenas eran mucho más importantes sus propias fiestas comunales de carácter netamente sincrético que vinculaban los rituales precristianos con las celebraciones en honor a los patrones locales de las aldeas (por ejemplo, Coraza, Inti Raymi o San Juan).

Los años noventas también trajeron cambios en las relaciones indígena-mestizas relacionadas con la Fiesta del Yamor. Después del período de separación de ambos grupos se produjo el “regreso” de los indígenas, pero ya bajo otras condiciones. Esta festividad debía ser algo importante para todos los habitantes de la ciudad. Especialmente los indígenas que habían obtenido éxito económico, querían cambios, ya que hasta entonces no habían podido mostrar (durante las festivi-

dades) su posición de ricos habitantes de Otavalo. Para ellos, lo más importante era que cambiara la fórmula de esa fiesta mestiza, en donde los indígenas tan solo jugaban un papel de decoración. Esta fiesta debía convertirse en una verdadera fiesta pluricultural y pluriétnica de todos los ciudadanos de Otavalo, de acuerdo con los nuevos principios jurídicos adoptados en el país y las nuevas aspiraciones de los empresarios, comerciantes, hombres de negocio y funcionarios indígenas.

Niveles de conflictos interétnicos

La Fiesta del Yamor en Otavalo tiene una duración de casi una semana y está compuesta de muchos eventos tales como: juegos municipales, verbenas, competencias deportivas, peleas de gallos, corridas de toros y degustaciones de platos típicos. Durante todo ese período fluye generosamente la llamada chicha yamor, preparada especialmente para esa ocasión por personas conocedoras del secreto de su producción. Junto a estas actividades dos elementos de la fiesta poseen un significado especial: el gran pregón (desfile de carruajes alegóricos y conjuntos folclóricos) y la elección de la reina del Yamor. Este último evento capta el interés de los principales grupos de Otavalo, ya que la reina anual se convierte en la representante oficial de la ciudad ante diversas festividades semejantes, organizadas en otras ciudades ecuatorianas. Dicha elección tiene una gran importancia tanto para los familiares de la muchacha, como para los que la apadrinaban, porque les otorga prestigio y publicidad.

Hasta el año 1996 se admitían al concurso de belleza únicamente a las chicas blancomestizas, mientras que para las chicas indígenas se organizaba un concurso aparte. La indígena más bonita obtenía el título de Sara Ñusta (relacionado con la figura mitológica asociada con la cosecha y la mazorca de maíz). Ambos concursos no tenían nada en común. Además, frente al prestigio de la reina del Yamor, existía poco interés por parte de los indígenas en participar en esta festividad “nativa” debido a su carácter “ajeno” (inventado por los blancomestizos) a la tradición indígena. Lo que más les molestaba era la posición claramente marginal de Sara Ñusta en la Fiesta de Yamor que poseía mucho menos prestigio y que obtenía premios insignificantes.

Ese trato desigual de ambas “reinas” despertó una ola de críticas entre los indígenas. Finalmente, las elecciones de Sara Ñusta fueron ig-

noradas por la población nativa o fueron organizadas aparte (fuera del marco de la fiesta y en otro período) por una reducida cantidad de personas interesadas en este tipo de concurso. La separación de estos dos concursos se puede comparar con los cementerios de Otavalo (uno para los indígenas y otro para el resto de la población); expresión simbólica de la falta de integración de ambos grupos, sus aislamientos mutuos y el dominio de los blancomestizos sobre los nativos.

El conflicto que estalló en 1996 se debió precisamente al intento de los indígenas por terminar con esta separación y establecer, dentro de los límites de la tradición mestiza, los principios que hicieran desaparecer de una vez y para siempre dicho “apartheid” ritual. Con respecto al concurso de belleza, se trataba de sustituir las elecciones separadas por la elección de una sola reina del yamor entre las candidatas procedentes de ambos grupos étnicos. Ese postulado fue defendido por los indígenas ricos en nombre de la igualdad de derechos civiles, estando plenamente conscientes de que la presentación de la candidatura de una chica indígena debería tener una gran repercusión y se convertiría en una especie de “test” del funcionamiento de los principios democráticos de pluriculturalidad a nivel local.

La iniciativa indígena, como era de esperar, fue tratada por una parte de la sociedad, entre ellos por un grupo conservador de organizadores de la fiesta y del Gobierno local, como un atentado en contra de la tradición mestiza. Se argumentó que cada grupo, de acuerdo con el principio del pluralismo cultural tiene derecho a respetar su propia tradición cultural. La Fiesta del Yamor, de acuerdo con esta interpretación, no es en sí una festividad de proveniencia indígena, arrebatada por los blancomestizos, sino una celebración que tiene sus raíces en una iniciativa de jóvenes estudiantes, desarrollada después por la población no indígena de Otavalo. Como tal, esa fiesta debía ser respetada y continuada, sin borrar las fronteras entre ambas culturas, tanto más que los indígenas tienen sus propias festividades en las cuales los blancomestizos no participan.

Al mismo tiempo se subrayó que en esta controversia el problema principal no era la participación de los indígenas en una festividad a la cual ellos no prestan gran atención. Tampoco lo sería su transformación de fiesta exclusivamente mestiza en una celebración regional para todos los habitantes, sin tener en cuenta el grupo étnico al que pertenecen o su raza. Según esta visión, el problema principal estaba

constituido por la manipulación dada al asunto por parte de los líderes indígenas quienes, después del fracaso regional en las elecciones, decidieron una vez más, ahora desde el plano simbólico, mostrar su fuerza y demostrarle a la sensible opinión pública que ellos son una minoría que también es discriminada en el plano sociorritual.

De pronto, toda la ciudad que estaba envuelta en los preparativos de la fiesta empezó a bullir ya que el asunto, que en un comienzo parecía ser insignificante para ambas partes en conflicto, adquirió una connotación muy importante en la lucha por el poder y la obtención de prestigio. La gran pregunta era quién iba finalmente a ceder y cuál sería el destino de la fiesta en sí. Por una parte, se temía que la festividad fuese boicoteada o que los indígenas no permitieran su celebración. Por otro lado, existía conciencia de que el rechazo podría tener repercusiones negativas en los medios de difusión. Esto estropearía la imagen de Otavalo en donde junto a su atracción turística siempre se difundió la idea de que allí convivían dos culturas sin mayores problemas.

Un cambio rápido en la interpretación del reglamento de la fiesta, donde se excluía a las candidatas indígenas, apoyada por el argumento de que ya era demasiado tarde para hacer alguna variación, junto a la sugerencia de que era preciso defender la tradición indígena junto a la necesidad de “defender el escenario fijado en los decenios anteriores”, endureció la posición del Gobierno local y del comité organizador. De esta manera, a pesar de la persuasión conciliadora de aquellos grupos mestizos que entendían la realidad y las consecuencias del conflicto, las autoridades locales mantuvieron su decisión de rechazar posibles reformas a esta festividad, a pesar de estar en contra de los principios democráticos y de la pluriculturalidad.

En esta situación, los activistas indígenas y los otavaleños que los apoyaban emprendieron una batalla propagandística que no tiene precedente en la historia moderna de esta ciudad. Gracias a la atmósfera positiva en torno a la cuestión indígena y a los síntomas de violación de los derechos civiles, la cuestión de Otavalo se convirtió en un suceso que se mantuvo por algún tiempo en la primera plana de la prensa nacional. Periodistas de diarios nacionales y de la televisión describían extensamente cómo se violaban en Otavalo los principios de la democracia. El Gobierno local era acusado de ser extremadamente conservador y llovían las críticas por su actitud intransigente ante las demandas de

la sociedad. Tampoco se libró de las críticas una parte de la población que fue catalogada de racista.

De esta manera, la cuestión local otavaleña se convirtió en un asunto nacional, dando lugar a una amplia discusión sobre los cambios de mentalidad (es decir, más allá de los principios jurídicos que ya habían sido suficientemente reformados) que debería experimentar la sociedad ecuatoriana, como manera de superar los estereotipos y los prejuicios etnorraciales. Debido a la divulgación bastante amplia, el Gobierno central tuvo que adoptar una clara postura ante el asunto, a pesar de que las autoridades administrativas otavaleñas involucradas en el monopolio blancomestizo de la Fiesta de Yamor representaban a la misma agrupación política (Partido Roldosista Ecuatoriano) que la elite gubernamental de aquel entonces. Inmediatamente el Presidente de la República nombró a la candidata indígena que no había sido aceptada en el concurso de belleza, como su consejera personal de asuntos nativos, haciendo relucir de esta manera su estilo populista del Gobierno. Al mismo tiempo, el Tribunal de Garantías Constitucionales comenzó a analizar los acontecimientos de Otavalo desde el punto de vista de la legalidad de las decisiones tomadas, afirmando en su conclusión que éstas no respondían a los principios jurídicos vigentes.

A pesar de todas estas iniciativas, tanto a nivel local como nacional, en la Fiesta del Yamor de 1996 no hubo participación indígena, en señal de protesta contra la no aceptación de la candidata indígena, pasándose a ignorar este certamen. Eso no impidió que los organizadores decidieran introducir en la fiesta elementos pseudofolclóricos indígenas, realizados por grupos blancomestizos disfrazados de indígenas. Además, se obligó a las chicas que participaban en el concurso a vestir los trajes “típicos”, es decir, indígenas. Este ejemplo, refleja claramente la actitud característica de los blancomestizos ante la tradición indígena, en la que ven únicamente un elemento pintoresco de la cultura regional, a la vez que se niegan a aceptar el principio de la pluriculturalidad y a respetar la diferencia cultural de la otra sociedad.

Consecuencias del conflicto y su significado

Las consecuencias de este conflicto local no resuelto y que debido a su amplia divulgación fue conocido en todo el país y en el extranjero, han sido bastante significativas. Para comenzar, Otavalo ha perdi-

do, por el momento, su imagen de constituir una ciudad modelo de verdadera pluriculturalidad de la cual se enorgullecía, debido a la destacada presencia indígena en su vida económica y cultural. Por el contrario, ha pasado a ganar una fama de ser un lugar en donde persiste el racismo y la discriminación étnica. Este cambio de imagen ciertamente influyó en la disminución en el número de visitantes durante la fiesta. Esto repercutió a su vez en los resultados económicos de comercio local que contaba con mayores entradas durante ese período. Otra consecuencia ha sido la gran polarización de la sociedad local, la cual salió del conflicto con diferencias bien marcadas tanto entre indígenas y blancomestizos, como entre blancomestizos conservadores y aquellos que de una forma pragmática se declaran a favor del respeto de las exigencias indígenas.

Junto a las consecuencias negativas de esta confrontación étnica se pueden observar también algunos resultados alentadores. La estrategia seguida por los indígenas, a pesar de que había sido dirigida hacia un “pequeño” objetivo de prestigio, resultó eficaz porque provocó un escándalo y reveló el nivel de los prejuicios y de las desigualdades existentes en dicha localidad. Además, obligó a los habitantes de Otavalo y a todo el Ecuador a iniciar una nueva fase de discusión en torno a cómo lograr en la práctica, y no sobre papel, los postulados de pluriculturalidad y multietnicidad. Este conflicto produjo además el “despertar” de una parte de la sociedad blancomestiza que se dio cuenta de lo absurdo que era la separación étnica de la festividad y que llegó a percibir el importante papel que juegan los indígenas en la vida económica y turística de la ciudad.

Gracias a esa postura, la Fiesta del Yamor en 1997 se efectuó de acuerdo a un enfoque distinto que parcialmente dejó satisfechos a ambos sectores que tomaban parte en el conflicto. Es de esperar que en los próximos años la Fiesta del Yamor se convierta en una nueva tradición local en donde no sólo se integren plenamente ambos grupos, sino que también sirva al acercamiento de ambas culturas étnicas bajo el principio del respeto y comprensión mutuos. Para los indígenas, la Fiesta de Yamor y las controversias en torno a la elección de la reina se convirtieron en una perfecta manera de expresar sus aspiraciones emancipatorias. Como vimos en este ensayo, estas aspiraciones se han visto fortalecidas por el avance social de este grupo étnico, la conciencia de sus propios derechos y su objetivo de ocupar, al menos, a nivel local, los

puestos que le corresponden según su posición económica en la vida de la ciudad. La estrategia étnica seguida resultó efectiva, porque gracias a ella el problema de la desigualdad de las relaciones indígena-mestizas salió a relucir como un ejemplo, siendo sometida a diversas valoraciones, tanto por parte de quienes la aprobaban, como de aquellos que estaban en contra. El acceso a los medios de comunicación masiva difundió el problema, dirigiendo la atención no solo al incidente de Otavalo, sino al problema de la realización de los derechos civiles de los indígenas en una sociedad donde aún deben ser puestos en práctica los postulados de pluriculturalidad.

El ejemplo de la Fiesta del Yamor sacó a la luz el peso de los prejuicios y de los estereotipos que aún influyen la vida social. Pero no sólo mostró las controversias en torno al conflicto de dos tradiciones culturales, sino que además permitió ver la importancia de las fiestas locales como espacio simbólico de la realización de la pluriculturalidad en este país andino.

NOTAS

- 1 Aleksander Posern-Zielinski es profesor e investigador del Instituto de Etnología y Antropología Cultural de la Universidad de Poznan, Polonia.

Capítulo 7

GLOBALIZACIÓN, IDENTIDAD ÉTNICA Y JUVENTUD NEGRA EN SALVADOR DE BAHÍA, BRASIL

*Livio Sansone*¹

Introducción

En Brasil, y en general en toda América Latina, la identidad negra o “afro” ha recibido en los últimos años una creciente atención de parte de investigadores académicos.² Sin embargo, la investigación sobre el desarrollo de las identidades negras entre los jóvenes de ambientes urbanos del mundo occidental se ha concentrado casi enteramente en la situación de los Estados Unidos y Europa occidental. De este modo, los desarrollos en la identidad y cultura negras han sido a menudo estudiados en conjunto, sea con el crecimiento de nuevos modos de vivir la pobreza (“la pobreza moderna”) o con desarrollos en la cultura juvenil. A pesar de su enorme población negra (Whitten y Torres, 1992), de su fundamental importancia en el origen de la antropología afro-americana,³ de la vivacidad de las culturas negras y de los signos de un crecimiento de la identidad negra (Agier, en prensa; Bacelar, 1989), América Latina ha ocupado una posición marginal en este debate. Esta marginalidad se puede explicar en parte por el hecho de que en esta región la identidad negra no asume usualmente un carácter conflictivo ni juega un papel clave en el ámbito político (Oliveira, 1991; Sansone, 1992b, 1994). De cualquier manera, tal focalización geográfica en los Estados Unidos y en Europa occidental limita severamente el desarrollo de una perspectiva mundial sobre las políticas de identidad, y alimenta el tipo de etnocentrismo analítico ya presente en los deba-

tes sobre posmodernismo y posindustrialismo (cf. Keith y Cross, 1992: 2).

Antes de generalizar acerca de algún tipo de identidad negra a nivel mundial, relaciones raciales y racismo, deberían examinarse cuidadosamente las particularidades de las relaciones raciales y de la identidad étnica en Brasil. La identidad negra, como todas las etnicidades, es relacional y a menudo ecléctica. Los conceptos de “negro” y “blanco” existen en gran medida en relación uno con otro; las “diferencias” entre negros y blancos varía de acuerdo al contexto y necesitan ser definidas en relación, tanto a sistemas nacionales o locales específicos, como a las prácticas y jerarquías de poder globales que han sido legitimadas en términos raciales. Cuando se hacen comparaciones entre naciones, lo que es “negro” en un sistema racial polar, puede ser “moreno” en un sistema caracterizado por un *continuum* de color.

Las poblaciones definidas como negras en el Nuevo Mundo y en la diáspora caribeña en Europa, han producido una variedad de culturas e identidades negras que se asocian, por un lado, al sistema local de relaciones raciales y, por otro, a fenómenos internacionales y de internacionalización. La cultura negra es una subcultura específica de gente de origen africano dentro de un sistema social que enfatiza el color, o la descendencia por color, como un criterio importante para diferenciar o segregar a la gente. Las culturas negras existen en diferentes contextos: difieren en sociedades que son predominantemente blancas y en sociedades en que la mayoría de la población es definida como no blanca, aunque una norma somática prevaleciente coloca a aquellas con rasgos definidos como africanos o negroides en el escalón más bajo de la sociedad, o muy cerca (cf. Whitten y Szwed, 1970: 31). Por definición, la cultura negra es sincrética (Mintz, 1970: 9-14). Una fuerza cohesionadora específica de la cultura negra es el sentimiento de compartir un pasado común como esclavos y desfavorecidos. África es usada como un banco de símbolos, que son empleados de un modo creativo. Al mismo tiempo, la cultura negra es también, en un alto grado, interdependiente de la cultura urbana occidental. Casi en todas partes, la cultura negra no goza del reconocimiento oficial de las “culturas étnicas establecidas” y la gente negra tiene más problemas que la mayoría de las otras minorías étnicas en definirse a sí misma como una comunidad culturalmente distinta o con intereses políticos distintivos. La razón que explica el fracaso, por parte de las sociedades dominantes, en

reconocer a la cultura negra, forma parte del uso que se ha hecho históricamente de marcadores raciales, con el fin de mantener la jerarquía dentro de economías y sistemas políticos nacionales específicos.

En Brasil, la negritud no es una categoría racial que se derive de diferencias biológicas, sino una identidad basada, sea en el manejo de la apariencia física negra, en asociación con la condición social, o bien en el uso de rasgos culturales asociados con tradiciones afro-brasileñas (o una combinación de los dos aspectos). Además, durante las últimas décadas, la identidad negra en Brasil sufrió modificaciones significativas con el surgimiento de nuevas formas de conciencia y expresión cultural negras, particularmente entre la juventud urbana. Por tanto, la discusión sobre la etnicidad negra en Brasil debe tratar también dos factores adicionales que parecen hacerla aún más compleja: por un lado, su relación con una emergente cultura juvenil transnacional y las industrias del ocio y de la moda; y, por otro, la crisis de la ideología basada en una representación de las clases sociales, entre las clases bajas de todo el mundo que, en términos generales, ha catapultado la popularidad de los discursos étnicos, religiosos, nacionales o regionales.

En este capítulo se analiza la relación entre influencias globales y factores locales en la historia de los sistemas específicos que regulan las relaciones raciales en una región de Brasil. Una mirada más detenida de la situación brasileña arroja nuevas luces sobre la creación de identidades étnicas en las ciudades modernas, y sobre la interacción entre las posiciones sociales de raza, clase y edad. Al estudiar el área metropolitana de Salvador, capital del estado de Bahía (el estado brasileño que muestra el más alto porcentaje de negros entre su población), este capítulo también busca contribuir a un nuevo balance en los estudios negros. Centrándome en la juventud, describo los cambios en la terminología sobre el color, el desarrollo de una nueva cultura negra de Bahía, y el modo en que los nuevos símbolos negros internacionales se han fundido en la tradición afro-Bahuinia. En primer lugar, describiré la cultura y la etnicidad negras de Bahía contra el telón de fondo de los cambios socio-económicos globales de importancia que han tenido lugar en las últimas décadas. Luego examinaré los desarrollos en la terminología racial, y la nueva relación de la cultura negra con la cultura juvenil. Antes de las consideraciones finales, bosquejaré el funcionamiento de los nuevos mecanismos de dominio racial.

Globalización, cultura negra y etnicidad latinoamericana

La cultura y etnicidad negras de Bahía deben ser estudiadas en el contexto de los importantes cambios socio-económicos y culturales globales de las últimas décadas, y en el del cambio en las relaciones raciales de América Latina. En primer lugar, la globalización tiene implicaciones ambiguas en términos de (re)construcción de una cultura. El renacimiento étnico (y el redescubrimiento de lo específico) y el desarrollo de un sistema cultural mundial (la generalización de lo específico), no deben ser pensados como antiétnicos. La globalización toma lugar a través de un intercambio desigual de bienes, símbolos y productos culturales. El resultado del proceso de globalización, incluyendo la distribución mundial de los medios de comunicación y la mercantilización de la cultura popular, ha sido, para algunos teóricos, positivo (Sklair, 1991; Canclini, 1988, 1993). Estos estudiosos han detectado un aumento de la criollización y del cosmopolitismo popular que hace de cada uno de nosotros tanto espectadores como participantes (Hannerz, 1991). Para otros, la globalización, al aniquilar las respuestas locales, promueve el desarrollo de la aldea global (Went, 1996). En contraste, yo planteo que, como nunca antes, la globalización contiene ambos aspectos: ha hecho que los lugareños tomen conciencia de los productos, estilos de vida, símbolos y culturas de regiones lejanas; sin embargo, al ampliar substancialmente los horizontes dentro de los cuales los habitantes miden sus logros, la globalización también hace aumentar el sentimiento de privación relativa. A su vez, dicho sentimiento puede reducir la capacidad de desplegar recursos locales tradicionales, la de aplicar estrategias de supervivencia, y estimular tanto la búsqueda de nuevas avenidas de movilidad social -por ejemplo, la emigración (Sansone, 1992a)- como de nuevas formas de protesta (Walton y Seddon, 1994). De hecho, debemos pensar en términos de “heterogenización global”.

Un buen ejemplo de este proceso de “heterogenización global” es el crecimiento de los intercambios simbólicos a lo largo de lo que Gilroy (1993) ha llamado el Atlántico negro. Este proceso, por un lado, homogeniza los estilos de vida y la música de los jóvenes negros de diferentes países -el reggae y el hip-hop han dado un impulso adicional al proceso que ya había comenzado con el jazz y el blues-. El proceso a través del cual se crean estas nuevas modas de la juventud negra, parcialmente en respuesta a la carencia de prestigio y oportunidades, pa-

rece ser similar en diferentes países (Hebdige, 1979; Gilroy, 1987, 1993). Por otro lado, este intercambio ofrece a las personas negras nuevas oportunidades para redefinir la “diferencia” negra en las sociedades occidentales al imprimir una estética a la negritud por medio de, en primer lugar, nuevos estilos (juveniles) y una música pop altamente marcados.

En segundo lugar, tendencias que convergen en las culturas negras locales y la emergencia de una cultura negra internacional se vinculan a ciertos factores estructurales característicos del entorno de la población negra de ambas riberas del Atlántico (cf. Patterson, 1973: 237). Incluso si el tamaño y la posición social de las poblaciones negras varía considerablemente de país en país -cada uno con su propio sistema de relaciones raciales e historia negra-, la población negra parece encontrarse en situación similar. En los Estados Unidos, América Latina y los países de Europa occidental que han recibido la diáspora caribeña (Francia, Gran Bretaña y Holanda), los negros están históricamente sobrerrepresentados entre los que viven en los márgenes del mercado laboral que es modelado en parte por la dinámica misma del sistema económico mundial. Sin embargo, la internacionalización de la cultura negra es también el producto de la acción de la misma población negra. Durante mucho tiempo han existido importantes canales para la comunicación internacional entre negros de diferentes países. Fueron posibles por los lazos coloniales y las resultantes lenguas, iglesias y deportes comunes que mantuvieron los canales de interacción después de la independencia. Sin embargo, mientras que los contactos entre negros que hablan la misma lengua han sido relativamente intensos, hasta hace poco los intercambios culturales entre, por un lado, negros francófonos, hispano-hablantes y lusitanos, y, por otro, los negros anglo-parlantes fueron relativamente limitados (Spitzer, 1989). Pequeñas elites negras de diferentes países crearon su propia ágora en el Harlem-Nueva York de los años veintes, y desarrollaron la noción de negritud en el París de los años treinta (Löwenthal, 1972: 282; Gendron, 1990). En las últimas décadas, los intercambios culturales entre estas poblaciones han aumentado de una manera impresionante.

En primer lugar, nos enfrentamos al doble efecto de las industrias de la música, de la moda y de la televisión. Por un lado, los medios de comunicación y la industria de la cultura distribuyen a nivel mundial imágenes y estereotipos blancos sobre la gente negra. Estas imáge-

nes, tales como la noción de que los negros son gente natural y sensual, terminan influyendo en la imagen de sí mismos y en la visión del mundo de negros y blancos de todo el planeta. Por otro, unos medios de comunicación más rápidos, la televisión a costos más bajos, el cine, el vídeo, la industria de la música y la publicidad entregan información y símbolos de culturas (negras) de lugares remotos a un mayor número de gente que antes.

En segundo lugar, en el último siglo, y más intensamente en las últimas décadas, la emigración masiva, a menudo hacia las antiguas “patrias” coloniales, ha redundado en la formación de grandes comunidades negras en países que habían tenido hasta entonces una presencia negra mucho menor. Estas comunidades tienden a actuar como transpondedores (transmisores y receptores) transnacionales de una serie de símbolos y mensajes asociados a la negritud.

En tercer lugar, la democratización de América Latina y el Caribe, junto con la apertura de la región al turismo y el aumento de las oportunidades de viajes internacionales, ha facilitado nuevas posibilidades para la producción cultural, la resistencia y la interconexión internacional de comunidades negras. Importantes vehículos para la internacionalización de la cultura negra han sido las redes de relaciones entre académicos (particularmente de aquellos dedicados a la Cultura Negra, y los programas de intercambio de estudiantes con países africanos), los trabajadores sociales involucrados en el desarrollo de políticas sobre poblaciones negras, los grupos militantes negros, los representantes de la cultura negra y los operadores turísticos con conciencia del valor cultural negro (que llevan a considerables grupos de negros norteamericanos a visitar algunos lugares de importancia histórica en la diáspora africana, como el Africa occidental y, más recientemente, Bahía, Brasil), las organizaciones no gubernamentales, las iglesias, las fundaciones norteamericanas (Ford, McArthur, Rockefeller, etc.), y las asociaciones de religiones afro-americanas (Palmié, 1994; Ari Oro, 1994).

La posición central de los Estados Unidos en el sistema cultural mundial también ha contribuido a la globalización de las culturas e identidades negras. Los negros norteamericanos han jugado históricamente un importante papel en el intercambio simbólico y económico, que conduce a la internacionalización de la cultura negra anglo-parlante (Patterson, 1993: 221). Esto es verdad a pesar del hecho de que Afri-

ca es a menudo celebrada como la principal fuente de inspiración cultural, y de que los contactos reales con países africanos sean cada vez más. En las últimas dos décadas, la música reggae y el movimiento rastafari de Jamaica también han sido fuentes de inspiración importantes. Además, la emigración negra a los Estados Unidos ha diversificado la cultura negra norteamericana. Sin embargo, sigue siendo verdad que muchos de los símbolos, artefactos culturales e ideas que son centrales en esta cultura, provienen de los Estados Unidos: la parafernalia del nacionalismo negro, los productos cosméticos negros, los modelos usados en las peluquerías negras, y el eslogan “lo negro es bello”. Para la gente negra de fuera de los Estados Unidos, las tendencias que simpatizan con los míticos “supernegros” de los Estados Unidos se han transformado en un modo de diferenciarse a sí mismos de la gente blanca local, a la vez que exigen una participación en la “modernidad” y en los rituales del consumo de masas (Viana, 1988; Sansone, 1992b). Al igual que en el caso de muchas otras subculturas étnicas de todo el mundo, el uso conspicuo de símbolos que son comúnmente asociados a la cultura norteamericana puede ser un camino para que los negros alcancen prestigio (Schlessinger, 1987).

Hasta ahora, la internacionalización de la cultura negra ha tomado lugar particularmente entre los negros anglo-parlantes de los Estados Unidos, el Caribe y Gran Bretaña (Gilroy, 1987: 222). Sin embargo, ayudados por el desarrollo del inglés como lengua mundial y por el crecimiento de la industria de la música, algunos productos de la cultura negra anglo-parlante, como el soul y el reggae, la parafernalia rasta y el estilo juvenil hip-hop han influido, en las últimas dos décadas, sobre un enorme número de negros, no sólo en Brasil (Bacelar, 1989; Viana, 1988; Sansone, 1994), sino también en las Antillas francesas (Giraud et Marie, 1987) y en la República Dominicana (Venicz, 1991).

Tanto en Brasil como en el resto de países latinoamericanos, estos desarrollos tomaron lugar contra el trasfondo del patrón “típico” de las relaciones raciales, particularmente con respecto a la posición de la población negra. Dentro de este patrón típico, las relaciones raciales se pueden caracterizar por un grado relativamente alto de mestizaje entre fenotipos diferentes, un continuum racial o de pigmentación y una larga tradición sincrética en el campo de la religión y la cultura populares.⁴

Históricamente, la norma somática que subyace a este aparente continuum colocaba a los fenotípicos o culturalmente diferentes, como negros o indios, en el escalón más bajo de la escala de privilegio. Sin embargo, al mismo tiempo, los negros, y a veces incluso los indios, no son ni tienden a ser vistos como constituyentes de una minoría étnica. Las diferencias en estatus derivadas del color de la piel no han sido usadas como criterios absolutos para dividir a la gente en categorías separadas. Este tipo de relaciones raciales ha hecho posible que los individuos manipulen sus identidades raciales y ha tendido a no incentivar la movilización étnica y la formación de grupos (Mörner, 1967; Solaún y Kronus, 1973; Wade, 1988; Wright, 1990; Agier, 1992). Este patrón de relaciones raciales se reflejó, durante una gran parte del siglo XX, en discursos oficiales y populares equiparables, que han elogiado el mestizaje y la creación de una nueva raza (latinoamericana) antes que la separación étnica. En Brasil, al menos desde los años 30, esta noción enfatizaba, en la vida cotidiana, el mito de la democracia racial (hoy se habla de *morenidades*). De acuerdo con varios autores, el mito de la democracia racial ha servido para ocultar la realidad de la explotación de clases y la sumisión étnica que han puesto a la gente de color en el escalón más bajo de la pirámide social brasileña (Fernandes, 1964; Ianni, 1970; Hasenbalg, 1979).

La noción de democracia racial en Brasil y en toda América Latina está siendo desafiada por una variedad de nuevas formas de movilización, expresión cultural y construcción de identidad negras. Los datos que recabamos en Bahía (que presentaremos más adelante) arrojarán luces sobre este proceso en un escenario local particularmente relevante.

El contexto socio-cultural local

El Área Metropolitana de Salvador, con una población de negros y mestizos (*pretos* y *pardos*) de casi el 80 por ciento de un total de 2.4 millones de habitantes, de acuerdo al Censo de 1991, constituye una de las principales concentraciones de negros fuera de África.⁵ Salvador es también la principal ciudad del nordeste de Brasil, una región que ha sido considerada como “el borde sureño del Caribe”. Entre las muchas similitudes entre el nordeste de Brasil, en particular su área costera, y el Caribe, Wagley y Hoetink señalaron el sistema de plantaciones, la cul-

tura de esclavos, los sistemas religiosos afro-americanos y los sistemas de relaciones raciales (Wagley, 1957; Hoetink, 1967: 2). Dejando de lado la discusión de si la cultura Bahuinia es “puramente africana” (como arguyeron algunos antropólogos en el pasado) o si, en realidad, se relaciona de modo creativo con Africa, al reinventarla dentro del contexto actual de las relaciones raciales, Bahía es sin ninguna duda un importante área de producción de cultura negra en el Nuevo Mundo. Además, durante las últimas dos décadas, está tomando lugar un proceso de “re-africanización” de la ciudad y de su cultura afro-Bahuinia (Bacelar, 1989; Agier, 1990, 1992; Sansone, 1992b). Sin embargo, aunque la cultura negra goza hoy de un considerable reconocimiento, incluso de parte de instituciones oficiales, los afro-brasileños hacen muy poco como comunidad étnica cohesionada en ámbitos tales como las políticas electorales.

Se pueden distinguir, desde fines del siglo XIX, tres fases en las relaciones raciales en Salvador y su región (el Recôncavo), cada una de las cuales corresponde a diferentes niveles de desarrollo económico. Entre el final de la esclavitud, en 1888, y comienzos de 1950, la economía de Recôncavo era relativamente estática en comparación con la del sur y el suroeste de Brasil (Pierson, 1942; Hutchinson, 1957). Había muy poca emigración europea en comparación con otras regiones del país. El puerto era una de las pocas áreas, en cuanto al mercado laboral, que admitía alguna movilidad social para los negros, dentro de una clase trabajadora relativamente pequeña. La mayoría de las mujeres trabajaban como criadas, mientras que la mayoría de los hombres estaban subempleados o tenían posiciones de bajo escalafón en la industria de la construcción. Las relaciones raciales estaban determinadas por una sociedad altamente jerarquizada, tanto en términos de color como de clase social (Bacelar, 1993). Los negros “conocían su lugar”, y la elite, que era casi enteramente blanca, podía mantener sus rangos fácilmente cerrados sin sentirse amenazada (Azevedo, 1966).

La segunda fase, que comenzó a mediados de los años 50, con la creación de dos grandes áreas industriales, se caracterizó por un considerable crecimiento de las colocaciones industriales, así como de oportunidades en el sector público y en el comercio (Oliveira, 1987). Más negros lograron obtener posiciones en el sector formal, con posibilidades de movilidad social. Los nuevos trabajadores negros mostraron interés en el orgullo y la etnicidad negros (Agier, 1990, 1992), probable-

mente porque debido a su movilidad social ascendente chocaron contra una reja que les impedía la entrada, sobre la base del color de la piel, que no habían percibido anteriormente. Se formaron nuevos movimientos negros y escuelas de carnaval, y la cultura y religión negras adquirieron más reconocimiento oficial. Fue un período de crecimiento y creatividad de las organizaciones y de la cultura negras.

En los últimos diez años, la recesión económica, combinada con la democratización y una interacción más intensa con los patrones de la cultura global, ha conducido a una tercera fase que se caracteriza por una nueva apertura y una nueva rigidez, nuevos sueños y nuevas frustraciones. Las industrias petroquímica y del petróleo -puntales de la expansión industrial de Salvador y de su entorno inmediato durante el período 1950-1980- han reducido drásticamente su fuerza de trabajo e instaurado modos de contratación laboral más flexibles. El sector civil ofrece pocas colocaciones y paga menos. El colapso de la estructura salarial ha conducido a una pérdida de prestigio de muchas posiciones, en particular de aquellas no cualificadas. Hoy, muchos jóvenes negros buscan alternativas a los bajos salarios en el sector informal y, a veces, en la economía ilegal. El resultado ha sido una creciente desigualdad en los ingresos y una reducción de las perspectivas de movilidad social. Entretanto, tanto en Brasil como en otros países del Tercer Mundo, la educación pública masiva, junto con los medios de comunicación colectiva, han contribuido a una revolución de las expectativas, que cada vez son mayores. Como uno de los resultados del aumento de la aceptación de expresiones culturales negras de parte de instituciones gubernamentales y dentro de la cultura oficial, se ha desarrollado una mayor y nueva apertura hacia la diversidad cultural. En adición, la industria del ocio está más interesada en la cultura negra que antes, lo que contribuye a integrar aún más la cultura negra dentro de los discursos regionales y nacionales, una situación resumida por los términos *brasiliidade* (brasilidad) y *baianidade* (bahíanidad). El resultado de estos cambios, aparentemente contradictorios, es que, en el terreno de las relaciones raciales, disminuyen los viejos prejuicios, al tiempo que surgen otros nuevos. En algunas áreas de la sociedad se eliminó la segregación racial, mientras que, en sectores avanzados del mercado laboral, emergen nuevas formas de segregación, usualmente más sutiles, y nunca basadas explícitamente en el color de la piel (Guimarães, 1993; da Silva, 1996). Los miembros de la generación más joven, aquellos en el grupo

etario de 15-25, son particularmente conscientes de estas contradicciones (Sansone, 1993). En comparación con sus padres, su nivel educacional es substancialmente más alto, son más móviles, tienen menos respeto por el estatus jerárquico tradicional, pero con mayor frecuencia carecen de trabajo, o están menos satisfechos con su posición laboral.

En líneas generales, en las comunidades bahianas que estudiamos encontramos que la situación es la siguiente: la mayoría de los padres, y a menudo de las madres, siempre trabajó, aunque permanecen alejados de los valores y cultura de la clase media. Al mismo tiempo, la mayoría de sus hijos está mucho más cerca de la cultura y valores de la clase media, pero a causa de una combinación de exclusión y auto-exclusión sufren desempleo masivo.⁶ Especialmente entre aquellos menores de 25 años, la precariedad de su estatus -basada en la carencia de oportunidades en el mercado laboral- conduce, entre otras cosas, a un desplazamiento de su fuente de prestigio, pasando del estatus ocupacional, a privilegiar el poder de compra, y a nuevos y más agresivos patrones de consumo que son imposibles de satisfacer con las posiciones laborales que la gente joven de clase baja normalmente puede ocupar.

Las diferencias entre generaciones mencionadas arriba contribuyen a crear “tipos” entre los informantes blancos, cada uno con una terminología sobre el color, su modo de manejar las relaciones raciales, la negritud y el racismo específicos. Los dos tipos principales son aquellos que se llaman a sí mismos pretos (un término tradicional que se refiere especialmente al color negro real) y negros (originalmente un término peyorativo que, en las últimas décadas, ha sido transformado en un término étnicamente asertivo). Otra gente negra que usa para sí misma una variedad de otros términos -los más populares son morenos, escuros, pardos y mulatos, cuyas significaciones trataremos en la sección siguiente- forman grupos menos identificables, aunque tienden a ser más similares a los pretos que a los negros. Aquellos que se definen a sí mismos como pretos y negros corresponden en general a dos generaciones y a dos modos de enfrentar la discriminación racial y la negritud.

Cambios en el sistema de clasificación racial

Nuestros datos, así como los de muchas otras investigaciones realizadas en Bahía (Harris, 1964, 1970; Degler, 1971; Harris, *et al.*, 1993; Kottak, 1992) demuestran que la terminología racial es altamen-

te subjetiva y situacional. Para comenzar, se han detectado al menos cuatro conjuntos para la clasificación racial (cf. Maggie, 1991). El primero refleja el mito fundacional de la sociedad brasileña, según el cual las razas blanca, negra y la de los nativos americanos se fundieron en la formación de una nueva raza (Da Matta, 1987). Luego viene la terminología oficial de las instituciones y las estadísticas: negro, blanco, mestizo, asiático e indio. El tercero es la terminología polar (negro versus blanco) sugerida por el movimiento negro organizado, que atrae a muchos artistas e intelectuales. El cuarto es el código popular de uso en la vida cotidiana, que refleja una “pigmentocracia” organizada a lo largo de un continuum de color, con los rubios nórdicos en el “mejor” extremo, y los africanos puros en el extremo “más feo”.

Dentro de este código popular se puede identificar una variedad de subcódigos para los diferentes momentos de la semana: la vida familiar, el grupo de amigos, las bromas, las riñas, la seducción amorosa y la vida religiosa. La terminología racial también se ve afectada por el lugar y el tiempo. El barrio es percibido como un espacio liminal, “en la zona alta de la ciudad”, y uno siente que el manejo de la imagen y la apariencia física de acuerdo a estándares “blancos” son mucho más importantes. Durante el día, cuando uno se enfrenta a la dureza de la vida en una ciudad del Tercer Mundo (“en la lucha”, “cazando algún trabajo”), la tendencia es restarle importancia a la diferencia de pigmentación, mientras que, al mismo tiempo, se conserva el universalismo que debiese ordenar las conductas sociales (“todos somos iguales y tenemos los mismos derechos”). Por la noche y durante el fin de semana, cuando se trata de divertirse y relajarse, la terminología sobre el color puede ser usada más libremente, al llamar a un amigo, por ejemplo, “mi pequeño blanco” o, a tu enemigo, “tú, negro”. También es relevante la proximidad. Cuando alguien se refiere a una persona que está físicamente cerca, aquellos que, de otra manera, tienden a discriminar, usan términos más amistosos. De este modo, una persona que en un país angloparlante de las Américas es simplemente un “negro”, puede ser negro durante el carnaval y bailando o tocando samba, oscuro para sus compañeros de trabajo, moreno o *negão* (literalmente, negro grande) entre sus amigos de parranda, *neguinho* (literalmente, negro chico) para su novia, *preto* en las estadísticas oficiales y *pardo* en su certificado de nacimiento.

Esta complejidad indica una situación en la que la pigmentación es considerada fundamental para manejar el poder y las relaciones sociales en ciertos terrenos, mientras que en otros no es considerada problemática. En esos otros terrenos, las distinciones se relacionan con la clase social, el género, la edad y el barrio. Los terrenos “duros” son: (1) el trabajo, y particularmente la búsqueda de trabajo; (2) la seducción amorosa y el mercado matrimonial; y, (3), los contactos con la Policía. El contacto con la Policía es más relevante para la minoría de hombres de tendencias más callejeras. Los terrenos “blandos” son todas aquellas situaciones en las que ser negro no constituye un obstáculo: (1) el tiempo de ocio (la taberna, el juego de dominó, el fútbol, ser miembro de una barra de fútbol, las conversaciones en el vecindario al atardecer, la playa, la sesión de samba, el baile, las fiestas patronales, el carnaval, y el grupo de amiguetes); (2) la vida religiosa (la Iglesia Católica y las pentecostales, y el espiritismo). Además, hay un *espaço negro* (espacio negro), esto es, los momentos en que ser negro puede ser una ventaja: en las asociaciones afro carnavalescas, en las sesiones de tambores (*batucada*), en los templos de la religión afro-brasileña (*terreiro*) y bailando capoeira.⁷ En el *espaço negro* es la gente negra la que manda -los no-negros son habitualmente admitidos, pero tienen que negociar su presencia y función-. Esta jerarquía de terrenos, que ha surgido de las respuestas de todos los encuestados, independientemente de su color de piel, sugiere un continuum: el racismo es más fuerte en el ámbito de la búsqueda de trabajo y más débil en el *espaço negro*.

La terminología racial brasileña ha cambiado en las últimas décadas. Si se la compara con los datos de Harris (1964, 1970) y Sanjek (1971), de hace veinticinco o treinta años, y con la de sus propios padres, nuestros encuestados en el grupo etario de 15-25 parecen usar términos raciales de una manera más “racional” y sobria. El grado de variación individual en la terminología racial es todavía alto, pero parece haber disminuido. Nuestros datos confirman, por ejemplo, que un mismo niño puede ser definido como negro, por el padre, o moreno, por la madre, y que una familia determinada puede ser llamada *escura* (oscura) por un vecino y *mista* (mestiza) por otro. Sin embargo, nuestra investigación indica una posible simplificación de esta terminología en las últimas décadas, en particular entre la gente joven, como también se ha indicado en otras investigaciones (Kottak, 1992). Hemos generado un listado brasileño-portugués de términos posibles para in-

dicar la pigmentación o, más correctamente, la apariencia física, seleccionando noventa y nueve términos de un listado mucho más largo proporcionado por el IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística). Usando un cuestionario abierto, entrevistamos luego a más de 500 personas de más de 15 años, en cada uno de los dos lugares donde realizamos la investigación (el barrio Caminho de Areia, en Salvador, y el vecino pueblo de Camaçari).

Entre los ocho términos más usados en la auto-declaración, siete se usaban tanto en Salvador como en Camaçari (moreno, pardo, branco, preto, negro, escuro y moreno claro). De los 99 términos posibles para indicar la pigmentación incluidos en nuestro listado, sólo 36 fueron efectivamente usados en la auto-declaración. Muchos otros términos se emplearon en segundo lugar, con menos autoridad, y sólo en momentos específicos, como con ocasión de bromas, durante la seducción amorosa, y en riñas. Sin embargo, en ambas locaciones, cerca del 91 por ciento de los informantes se agruparon en torno a los ocho términos mencionados arriba (véase Sansone 1997 para una tabulación más detallada).

Otro cambio interesante es el creciente uso del término negro, en lugar del término preto, menos asertivo étnicamente, sobre todo entre los jóvenes y entre aquellos con una mejor educación. En ambas locaciones eran jóvenes aquellos que declararon ser “negros”.⁸ Sólo 1 de los 26 negros de Camaçari, y 4 de los 36 de Salvador tenían más de 40 años. Frente a esto, en Camaçari, 11 de los 37 pretos tenían más de 40. Además, los “negros” eran los mejor educados de los negros. En las dos áreas, de un total de 67 “negros”, había sólo un analfabeto. Es de interés observar que entre los negros el desempleo era más alto y la participación laboral considerablemente más baja que entre los negros de Bahía, que se definían a sí mismos recurriendo al uso de términos de pigmentación, tales como preto, moreno, pardo y escuro, que son menos asertivos étnicamente.

Un importante factor de este cambio es el crecimiento de un nuevo orgullo y una nueva identidad negras, sobre todo entre la gente joven. La edad, la educación y los ingresos influyen también en la actitud hacia la discriminación racial entre la gente negra. Hablar sobre racismo resultó ser muy difícil para los informantes; y dar ejemplos concretos, más difícil aún. Cuanto más formal era la entrevista, más incómoda se sentía la gente al hablar del color y, en particular, del racismo.

Cuando se daban ejemplos de discriminación racial, a menudo hacían referencia a terceras personas o, incluso, a algo oído en los medios de comunicación. Era más probable que la gente más joven, y aquella con educación más alta -independientemente del color- indicaran la existencia de racismo en Brasil, y eran capaces de mencionar al menos un caso concreto de racismo. Predeciblemente, los negros auto-declarados eran los más explícitos en condenar el racismo, mientras que grandes sectores de “pretos” y “morenos” afirmaron que el racismo no existía en el país. Los informantes con más altos ingresos estaban también más alertas en cuanto al racismo. En ambas locaciones, ninguno de aquellos que ganaba más de cinco salarios mínimos negó la existencia del racismo en Brasil.⁹

Aunque la relativa simplificación de la terminología sobre el color y la creciente popularidad del término negro pueden sugerir, a primera vista, que la terminología brasileña sobre el color se está orientando hacia sistemas raciales más polarizados, otros desarrollos dentro de esta terminología indican que la llamada ambigüedad de los términos sobre color brasileños es difícil de eliminar, y se le insufla nueva vida desde la misma población negra. Si los jóvenes negros bahianos usan menos términos, también crean nuevos o reinterpretan términos como *bianidade*, que tiene entre ellos una connotación diferente que para sus padres. Ser un bahiano y sentir la *bahianidade* son para ellos términos definitorios de un tipo de identidad negra más “blanda”, que no es directamente contrastante, y que se deriva de su intento de ser a la vez negro, joven y moderno, ser capaz de consumir conspicuamente productos culturales y ropa a la moda (Araujo Pinto, 1994). Si en el lenguaje de la protesta y el descontento los padres exigen derechos civiles (ciudadanía), proclamando con orgullo ser ciudadanos brasileños y usando la identidad regional *bahuinia* sólo en segundo lugar, hoy sus hijos tienden a exigir sus derechos proclamándose bahianos en primer lugar y sólo en segundo negros o, incluso más a menudo, *morenos*. El término *moreno* -el uso del cual es fuertemente rechazado por los militantes negros y por varios sociólogos, debido a que lo consideran personificación de la “ambigüedad” y la “hipocresía” de la clasificación racial brasileña- parece incluso ser más popular entre la gente joven, que lo usa en lugar de un conjunto de términos empleados por sus padres para definir a los brasileños no-blancos de matices diferentes. La popularidad del término *moreno* se deriva en parte considerable del crucial

papel que ocupa este término en las letras de la música popular. Este fue el caso de los textos del influyente Morais Moreira, en su canción sobre la historia de las tres chicas (*a fabula das três meninas, branca, morena e negra*), y hoy es también el caso de muchos intérpretes de la altamente popular música axé contemporánea (el afro-pop moderno de Salvador), que celebran líricamente el mestizaje, la sabrosa mezcla de razas, y la belleza de la *morenidade*.

Una nueva cultura negra Bahuinia: la cultura negra como cultura juvenil

Se puede afirmar, en general, que en las generaciones más jóvenes la negritud está adquiriendo formas más explícitas y abiertas que en las generaciones previas. Los cambios en la identidad y cultura negras entre los jóvenes son el producto de dos factores subyacentes. Por un lado, de la crisis económica, que frustra lo que la gente espera del trabajo. Por otro, del fuerte anhelo de ser alguien: de “pertenecer” y de consumir conspicuamente durante el tiempo de ocio público. Ni la protesta política tradicional, como expresada a través de los partidos políticos, los sindicatos o las asociaciones comunitarias, ni las formas tradicionales de cultura negra son vistas por esta gente joven como vehículos posibles de esta nueva mezcla de insatisfacción y deseo. Y las aspiraciones frustradas hacen aumentar la importancia del consumo y del ocio en la búsqueda de estatus, dignidad y derechos civiles.

Quizá la mayor novedad de la nueva identidad negra creada por jóvenes negros sea que se basa en el color -la conciencia del color, el orgullo negro, el manejo y la presentación original del cuerpo negro- más que en la identificación y la participación en los aspectos más tradicionales de la cultura negra. Hoy, los jóvenes negros de Bahía basan su etnicidad, en gran parte, en el manejo de la apariencia física, mediante visibles y, a veces, espectaculares intentos de revertir el estigma asociado con el cuerpo negro. El “cabello malo” es transformado en cabello afro, y los “labios gruesos” en sensuales y más naturales. La visión popular entre los no-negros de que los bahianos más negros prefieren la ropas más ostentosas y que no pueden vestirse con estilo (“os pretos são salientes ou presepeiros”) es subvertida por la creación de una nueva imagen negra y una moda que toma empréstitos, en particular, de una reinterpretación de la moda juvenil de África y de los Estados Unidos

negros en general, y la imagen del malandro (el dandy macarra brasileño). Esta centralidad del cuerpo (negro) en la construcción de la etnicidad distingue a la “nueva” identidad negra de la mayoría de las otras identidades étnicas.

Los aspectos más tradicionales de la cultura negra -el más importante de los cuales es la religión sincrética afro-brasileña candomblé y su complejo sistema simbólico- constituyen lo que, en las últimas décadas, ha sido llamado en Bahía, convencionalmente, cultura negra o cultura afro-bahuinia por el estado, las agencias culturales y turísticas, los intelectuales negros y una parte del clero. La menor importancia del candomblé en la definición de lo que es negro hoy en día en Bahía está también relacionada con el proceso de secularización entre la gente joven en general. En las dos locaciones de la investigación, la gente joven es menos religiosa que sus padres, y participan con menos frecuencia en los servicios de las iglesias católica y protestante y del candomblé. La gente joven, cuando se compromete con la religión, lo hace con las nuevas modas. En Camaçari están fuertemente representados en las comunidades de base inspiradas por la teología católica de la liberación; en Salvador participan en una de las varias asociaciones e iglesias espiritistas. Todos los seguidores de religiones orientales, tales como el budismo, son jóvenes. Para algunos “negros”, principalmente para aquellos asociados con el movimiento de emancipación negro, la conciencia del color de la piel puede conducir a un redescubrimiento del candomblé bajo una nueva luz étnica. Ellos usan el candomblé más como un símbolo diacrítico de negritud que por sus propiedades religiosas o curativas.

Debe ser enfatizado que una asociación estrecha con el candomblé -ser parte del povo de santo (el pueblo del santo)- no corresponde, en tanto que tal, con una fuerte conciencia negra. En Salvador, el 28 por ciento de aquellos que dijeron que gustaban mucho del candomblé afirmaron que en Brasil no hay discriminación racial, frente al 12 por ciento de aquellos que dijeron que son indiferentes al candomblé, y el 13 por ciento de aquellos que lo rechazaron completamente.

En menor medida, semejante brecha entre la identificación con lo que usualmente es tenido por cultura negra tradicional, y conciencia de color o identidad negra, se puede observar también entre los participantes asiduos de blocos afro (asociaciones carnavalescas negras) y sambões (sesiones de samba bahianas), tanto como entre los

cultores de la música axé. Esta gente no es siempre la que habla con más vehemencia contra el racismo o a favor de la identidad negra. En realidad, para la mayoría de la gente, con la parcial excepción de los “negros” mejor educados, la “cultura negra” es un momento/espacio en el que uno se puede sentir cómodo en tanto que persona negra, comunicarse con no-negros desde una posición fuerte, e incluso tratar de seducir a no-negros con una negritud juguetona y sensual, pero no es, como tal, asociada a la confrontación con los no-negros. Como fue el caso de los esclavos y los negros libres de Bahía (Reis e Silva 1985) y de otros lugares (Genovese, 1974), los negros ven la práctica de su cultura principalmente como un espacio o momento liminal, en el que negociar por la libertad con aquellos que están en el poder, recuperar y regenerarse uno mismo, divertirse y alcanzar la dignidad que es atacada en otros momentos. Otros informantes negros tendieron a ver la práctica de la cultura negra -por ejemplo, reunirse con los compañeros de trabajo para beber cerveza y tocar samba en un patio- como una válvula de escape más que como un detonador, como un modo de evitar el racismo antes que una manera de luchar en rangos organizados.

Esto no significa que los “negros” jóvenes consideren que la cultura negra tradicional no sea importante, o que no entregue símbolos étnicos que puedan ser usados en la nueva identidad negra. Esta gente joven puede bailar la tradicional samba de roda con menos encanto y frecuencia que sus padres a su misma edad. Pueden incluso preferir otros tipos de bailes más modernos, como la samba-reggae o la versión brasileña del hip-hop (funqui). Sin embargo, sí están más inclinados a asociar la samba de roda con la negritud mucho más de lo que sus padres puedan haberlo soñado alguna vez.

Una segunda característica definitoria de la nueva identidad negra bahuinia es que está estrechamente relacionada con la cultura juvenil y la industria del ocio. Los jóvenes negros, al crear tal identidad, no sólo cuestionan la hegemonía de la gente blanca, sino que también rechazan la cultura de sus propios padres y lo que ellos identifican como un “mundo del pasado” - los jóvenes anhelan ser negros y “modernos”. De hecho, esta etnicidad, más que imponerse a sí misma en lugar de otras identidades sociales inspiradas por la edad y la clase social, combina ser negro con ser joven y con pertenecer a las clases bajas. Como la mayoría de las nuevas etnicidades de los contextos urbanos, es una identidad del tipo “y, y” más que del tipo “o, o” - una de las “juvenilida-

des” que parecen haberse desarrollado en muchas áreas urbanas (Rogilds, 1993). Por su asociación intrínseca con los símbolos y, a veces, con las prácticas de las industrias cultural y de la moda, esta versión juvenil de la cultura negra se transforma en algo que es más visible para los no-negros, y más accesible- porque hace posible una participación parcial (durante el fin de semana, en las salidas nocturnas, y durante las muchas festividades bahianas).

Otra característica importante de esta nueva identidad negra es su orientación internacional. Sus símbolos étnicos no sólo provienen del universo afro-brasileño, sino también “de fuera” son asociados con la gente negra de otros países (por ejemplo, de las antiguas colonias portuguesas en Africa) o con la moderna cultura negra internacional (Sansone, 1994). La nueva identidad negra también se alimenta del descubrimiento de algunos aspectos de la cultura afro-brasileña (en particular de la música de percusión y de la capoeira) realizado en la última década por artistas importantes que experimentan con la música del mundo (Paul Simon, por ejemplo) y por los organizadores de festivales multiculturales de Europa y Estados Unidos. Tal descubrimiento internacional de algunos de los aspectos “genuinos” de la cultura afro-brasileña es fuertemente celebrado por los medios de comunicación dominantes de Brasil. Esto, a su vez, otorga autoridad, a ojos de los brasileños corrientes, a aquellos que están experimentando con las “raíces” de la cultura negra. En su forma más clara, la internacionalización de la cultura afro-brasileña se oye, naturalmente, en la música. En todo Brasil la música funk (Viana, 1988) y el reggae han sido influyentes en un sector importante de la juventud negra durante los últimos veinte años. Han sido transformadas en samba-reggae y más recientemente en lo que se ha dado en llamar bailes funk (bailes funqui). La internacionalización también se puede observar en las técnicas y estilos de tratar el pelo negro, y la ropa.¹⁰ Otras fuentes foráneas de inspiración han sido la estilosa parafernalia asociada a la música reggae y el rastafarismo, la imagen asociada al hip-hop (tales como el “baby look”) y, entre los de educación más elevada, algunos eslóganes étnicos internacionales (fundamentalmente norteamericanos), tales como “educación multi-étnica”, “acción positiva” y “reparación”.

La internacionalización de la cultura negra entre la gente joven también se da en otros países. En el Caribe anglo-parlante y en la diáspora caribeña y africana hacia las antiguas potencias coloniales euro-

peas (Inglaterra, Francia y los Países Bajos), y en los Estados Unidos, este proceso se encuentra mucho más avanzado (Sansone, 1994). Pero la internacionalización de la cultura negra bahuinia topa con algunos obstáculos. Bahía está relativamente lejos de los centros de producción de los nuevos símbolos negros internacionales (el eje Estados Unidos-Jamaica-Inglaterra); distancia que se hace más grande debido a las diferentes lenguas, los códigos raciales y la pobreza. En Salvador, sólo una pequeña minoría de la gente joven tiene ingresos dispensables, que son un pasaporte hacia la participación conspicua en la cultura joven y en la cultura negra internacional. De hecho, nos enfrentamos a una paradoja. Por un lado, en Bahía, si se compara con los países anglo-parlantes mencionados arriba, las “raíces africanas” están, para decirlo de alguna manera, cerradas. En los relatos de los viajeros de los siglos XVIII y XIX, los escritores se refieren a Bahía a menudo como la Atenas negra o la Roma negra. Como ya mencioné antes, hace unas décadas la supuesta “africanidad” de la cultura negra bahuinia tradicional fascinó a varios famosos antropólogos extranjeros. Las raíces africanas de Bahía han inspirado al más celebrado escritor brasileño contemporáneo, Jorge Amado, a la música pop brasileña y varias telenovelas exitosas (los culebrones brasileños). En los últimos años, la “africanidad” bahuinia ha recibido otro impulso de parte de un pequeño pero creciente número de negros norteamericanos que, individualmente o en grupos, visitan diferentes lugares y festividades de Bahía como parte de una búsqueda de los “africanismos” de la diáspora negra. Por otro lado, la carencia de dinero y de experiencia en la industria internacional de los medios de comunicación hacen difícil que Bahía logre pasar, de la condición de ser una de las fuentes de inspiración de la imaginería afro-americana, uno de los centros de producción y distribución de símbolos negros internacionales.¹¹

Hacia un sistema de relaciones raciales más complejo

En Bahía, como posiblemente en todo Brasil, la nueva identidad negra que describí anteriormente permanece relativamente moderada y se hace aparente sólo en momentos particulares, los jóvenes negros no la invocan continuamente. Una parte de sus símbolos son sacados de la experiencia negra en los Estados Unidos, donde la identidad negra se basa en gran medida en relaciones raciales más bien polarizadas,

que han generado una comunidad imaginada y una memoria histórica compartida. En contraste, sin embargo, la identidad negra en Salvador, y, en general, en todo Brasil, es episódica, porque no se basa en un sentimiento de comunidad compartida con intereses y políticas que son antagónicos de los no-negros. En Salvador, tal sentido de comunidad ni siquiera existe en barrios donde los negros son mayoría abrumadora. En esta ciudad, todos los barrios de clase baja pueden ser considerados como comunidades negras de hecho (en muchas áreas los negros y los mestizos constituyen más del 95 por ciento de la población), pero no se ven a sí mismos como tales, son negros “en sí mismos”, pero no “para sí mismos”. Por ejemplo, aunque en Salvador los no-blancos constituyen casi el 80 por ciento de los votantes, los intentos de los candidatos negros de obtener votos sobre una base étnica han fallado casi siempre (C. Oliveira, 1991). Los líderes de las comunidades negras apelan difícilmente a sentimientos étnicos, su retórica se basa mucho más en la clase social o en la localidad. Los barrios en los que operan tienden a verse a sí mismos como comunidades de clase baja (fraca, pobre, de classe baixa). Dentro de los barrios hay muchas asociaciones vecinales que, fundamentalmente, unen a los habitantes de una sola calle o de una parte del barrio, y que proveen redes informales que se ocupan de los vagabundos locales, de los discapacitados mentales y de los niños abandonados. En los raros casos en que el problema del racismo ha sido debatido públicamente (a menudo a causa de nuestras preguntas), los miembros de estas organizaciones vecinales siempre enfatizan que su objetivo es unir a los habitantes de un área particular independientemente del color. Además, en el área de Salvador, hasta hoy el racismo no ha conducido a procesos mayores de movilización étnica, y nadie, excepto un pequeño grupo de militantes negros, habla en términos de mayoría y minoría (por los que los blancos constituirían una pequeña minoría). Tampoco el hecho de que la elite económica sea casi enteramente blanca es suficiente para explicar la emergencia de un sentimiento étnico. Claramente, uno necesita mucho más que una historia cultural compartida y una experiencia común de la pobreza, y a veces incluso de racismo, para que emerja un grupo étnico. El carácter episódico e incluso débil de la identidad negra de Bahía no significa que los temas de la pigmentación y el racismo desaparezcan del listado de las tensiones urbanas. En realidad, hay indicaciones de una posible intensificación de la identidad y sensibilidad negras en torno al

problema de la discriminación racial en los años venideros, ya que estos sentimientos son más fuertes entre los sectores más dinámicos de la población y aquellos más afectados por la “modernización”, como los jóvenes, los de más elevada educación, y los grupos con ingresos más altos. Los “pretos” se sienten relativamente intocados por tales discriminaciones: principalmente porque en su vida privada, en el trabajo, y durante su tiempo de ocio tienen menos encuentros con personas no negras. Los más jóvenes, y aquellos con mejor educación, son mucho más sensibles a la discriminación racial. Muestran más curiosidad, porque se encuentran en una etapa de la vida en la que se está formando su personalidad, y cuentan con un mejor bagaje para la exploración de la ciudad y de estilos más allá de las fronteras geográficas y simbólicas de sus propias comunidades vecinales. La nueva identidad étnica bahuina enfatiza algunos de los dilemas de las relaciones raciales brasileñas: un débil sentimiento de “comunidad negra”; una cultura negra rica y fuerte, que disfruta a veces de un completo reconocimiento oficial y en la que la participación no puede ser asociada con la identidad negra; una identidad negra que cristaliza sólo episódicamente o durante momentos rituales (fundamentalmente durante el carnaval, los ritos del candomblé, capoeira, las sesiones de samba y las de tambores); manifestaciones de racismo tanto sutiles como declaradas que coexisten con momentos de cordialidad inter-racial, una cordialidad que es concreta en los barrios de clase baja, y más simbólica en los de clase media, y, por último, pero no menos importante, la existencia de una democracia racial como expresada en el mito fundador de las relaciones sociales y raciales, un mito aceptado por la gran mayoría y que se reproduce a diario (Sheriff, 1994; Segato, 1996). De cierta manera, este mito refleja una realidad que merece un análisis antropológico y no puede ser tratado como si fuera una mascarada impuesta desde arriba para ocultar el racismo- como se asume a menudo entre cientistas sociales (Skidmore, 1974; Hanchard, 1994; Winant, 1994). En algunos terrenos, como la vida familiar y el tiempo libre, este popular mito coexiste con la relativización de las diferencias del color de la piel en las prácticas sociales, con momentos de intimidad extra racial y con la creación de estrategias individuales para manejar la apariencia física negra en la vida diaria.

La terminología de la pigmentación descrita arriba, y su articulación con los discursos raciales en los barrios de clase baja en los que nos hemos centrado, corresponde a un sistema de relaciones raciales basado en una compleja división racial-cultural del mercado laboral y del espacio urbano. Hay colocaciones y lugares que “pertenecen” a diferentes tipos raciales y a diferentes tipos de gente negra (educados y no, étnicamente asertivos y “cocos” -negros por fuera, blancos por dentro-, la clase baja y la clase media) (Sansone, 1992). Esta nueva división, que ha emergido en las últimas décadas, está ocupando el lugar del racismo explícito y a veces brutal que caracterizó las relaciones raciales en Bahía hasta tiempos recientes (Azevedo, 1955). En las últimas dos décadas, esta división racial-cultural se ha hecho más sutil y opera ahora a través de nuevas visiones naturalizantes de diferencias basadas en la pigmentación -que atribuyen a cada fenotipo características psicológicas y culturales específicas. En la publicidad televisiva nacional y regional, en las letras de la música pop, y también en los discursos populares sobre la seducción y la belleza, los pretos son a menudo asociados con la africanidad y la destreza física (en los folletos turísticos son retratados con cocos, selva, mar y playas, pero no con yates ni recepciones de hoteles lujosos); los mulatos y morenos con la brasilianidad, el ingenio y la sensualidad (la mayoría de los concursos de belleza durante el carnaval terminan con el triunfo de las morenas, o bien las muestran flanqueadas por pretas y brancas, sugiriendo que la brasilianidad reside en el medio); y los blancos, con el consumo lujoso (por ejemplo, coches ostentosos, apartamentos caros y moda de último minuto), la tecnología avanzada y el poder político (muchos políticos negros que buscan apoyo electoral todavía tienden a blanquear sus fotos en carteles y panfletos). Por eso, esas visiones incluyen tanto la cultura formal como popular, y operan desde fuera, por la acción de no-negros, pero también desde dentro, por la acción de la misma población negra. Así, muchos portavoces de la comunidade negra (que comprende sólo ciertos sectores relativamente pequeños y organizados del total de la población negra) enfatizan la “natural” diferencia de la gente negra: ellos tienen un alma más fuerte y son mejores bailarines. Semejantes “diferencias” intrínsecas, afirman estos portavoces, justifican un liderazgo y organización política negra separados. Como podemos ver, cada grupo contribuye a esta naturalización de la excelencia racial de diferente manera.

En el núcleo de esta visión habita la idea de que la gente negra se relaciona con la naturaleza de una manera específica, más genuina, sensual, corporal e incluso lúdica. El subentendido es que la gente negra todavía tiene a su disposición lo que la gente blanca ya no tiene: cercanía a la naturaleza y sentimientos intensos (relacionados con el erotismo, el sufrimiento, la amistad o el odio). Esta idea, tan vieja como la historia misma de los encuentros entre negros y blancos en Brasil, ha sobrevivido la inserción de la gente negra en la sociedad y, más específicamente, en el mercado laboral. Esta idea, al ajustarse a las contingencias presentes, se transforma en un importante discurso de la sociedad (pos)moderna, que se siente alejada de la naturaleza, y que también es prometeica -porque ha llevado demasiado lejos el control del cuerpo a través de la disciplina de la sexualidad, de la procreación y de la muerte- (véase Turner, 1983). De este modo, la sociedad brasileña parece necesitar más que nunca una categoría de *homo ludens* y/o “hombres emocionales”, reinventando así a la “gente negra” como un tipo sociopsicológico diferente, al tiempo que ofrece nuevos nichos para la valorización del cuerpo negro y de la negritud en el terreno del ocio.

Por supuesto, los negrófobos, tanto en la cultura formal (“la gente negra tiene una personalidad que no se acopla con las leyes de la técnica y la modernidad”) como en la popular (“coisa de preto” = todo lo que hace una persona negra, lo hace mal), contribuyen a la construcción del discurso racista. Quizá la principal diferencia con el pasado es que hoy, aquellos que podemos definir como negrófilos (Gendron, 1990), también contribuyen a esta construcción. Hay un número creciente de negrófilos intelectuales (antropólogos, artistas, intelectuales, extranjeros cautivados por el “karma” de Bahía) además de los negrófilos más vulgares. Los últimos se encuentran entre turistas blancos a la búsqueda de manifestaciones culturales y religiosas, y entre aquellos que van a la búsqueda de aventuras sexuales en Bahía.

Además, agregadas a esta construcción, se encuentran las imágenes de sí mismos de una parte de la población negra para quienes la gente negra tiene más *raça* (raza), *jinga* (brincos ágiles), *axé* (poder espiritual) y *suíngue* (habilidad para bailar). Estas auto-imágenes negras usan la noción de *baianidade*, que comprende una personalidad que es tanto lúdica como moderna y natural, y que se define en oposición a su antítesis, la atmósfera del exagerado São Paulo de las historias de emigrantes (fría, gris, demasiado rápida, poco hospitalaria). Los medios de

comunicación y la publicidad difunden estas imágenes, que son cada vez menos negrofóbicas, y crecientemente negrofílicas en naturaleza. Si hacer publicidad es, en la mayoría de las revistas, aún muy elitista, y muestra a duras penas una cara negra, en los últimos años las imágenes de personas negras o de símbolos asociados con el origen africano ha florecido en la publicidad de exteriores de Salvador. Por ejemplo, muchas campañas de salud preventiva se hacen en “estilo afro”, algunos autobuses van pintados con colores “africanos” (y una nueva compañía de autobuses se llama Axé), hombres negros tocando tambores con los torsos desnudos se han hecho omnipresentes en la publicidad para el gran público de servicios o productos que van desde la cerveza al banco del estado de Bahía, o la principal cadena de grandes almacenes. Hoy, es dentro de este contexto donde se redefine el lugar de la pigmentación en la división del trabajo y del espacio urbano.

Es importante reconocer tal variedad si queremos comprender las paradojas incrustadas en el sistema de relaciones raciales. Al menos en Brasil, en el área metropolitana de Salvador, las relaciones raciales son vistas por los actores como cosas que, después de todo, son dionisiacas. Los morenos o mulatos (y más todavía las morenas y mulatas) son el último grito nacional; las palabras sincretismo y mestizaje (mistura) forman parte del habla cotidiana. Aunque creciente, es sólo una minoría de la gente negra la que se define a sí misma como negra, y muchos de los que se definen a sí mismos como tales, no ven en ello una postura anti-blanca, sino más bien una proclamación del orgullo negro. Muy pocos creen en la polarización étnica, y casi nadie quiere medidas especiales para aligerar la pobreza, especialmente entre los negros brasileños (cf. Hasenbalg y Silva, 1993). Sin embargo, en el discurso del movimiento de los negros brasileños organizados -que es bastante pequeño- las relaciones raciales brasileñas son algo apolíneas -polarizadas, eternamente en conflicto, explícitamente racistas, sin cordialidad real, expresadas hipócritamente en blanco y negro- (véase Hanchard, 1994; para una reseña crítica de Hanchard: Fry, 1996).

De hecho, hay una tendencia hacia una creciente variedad de imágenes, discursos y prácticas raciales. Dentro de semejante variedad, la cordialidad y los nuevos sincretismos pueden desarrollarse junto con una nueva predisposición hacia el uso de la identidad negra para desafiar a los blancos y ciertos aspectos de la cultura y formas religiosas afro-brasileñas. El reto es pensar el color de la piel, las relaciones racia-

les y la (re)creación cotidiana del racismo, dentro de un nuevo, complejo, e incluso confuso contexto, que comprende elementos que, al menos en una primera instancia, parecen oponerse unos a otros. Por un lado, está el desarrollo de una nueva identidad negra y, en un sector más amplio de la población, de un cierto orgullo negro, incluso si no asume una forma contrastante. También hay una nueva búsqueda en la cultura afro-bahuinia, fundamentalmente en sus dimensiones religiosas, que se expresa a menudo en un intento de “re-africanizar” los cultos e íconos, eliminando toda huella de “mezclas”, en particular con el catolicismo popular (Agier, 1992). Por otro lado, hay nuevas formas de sincretismo cultural que vinculan las expresiones culturales negras con las religiosas, y ha surgido una nueva admiración por la gente negra. Hay una percepción más aguda, pero hay también un firme aumento del número de personas que se definen como mestizas.¹² Quizá podamos ver estos nuevos esencialismos y sincretismos como respuestas diferentes a los mismos problemas, y quizá también podamos considerar los productos de la “re-africanización” como construcciones sincréticas de un tipo más sofisticado. Esta complejidad modifica la manera en que -más que la pigmentación como tal- la combinación del color, la clase social, el nivel educacional, la edad y el género, crean diferencias en términos de opiniones, gustos y terminología sobre el color.

Conclusiones

Como han expresado muchos en diversos medios de comunicación, los cambios en la cultura negra de Bahía y su “re-africanización” son en realidad complejos: muestran tendencias internacionales e internacionalizantes, pero continúan llamando nuestra atención sobre los muchos secretos y especificidades de la vida brasileña.

Como vimos, la cultura negra bahuinia se enfrenta cada vez más a tendencias globalizantes. Se vincula cada vez más a lo que Paul Gilroy (1993) llama el Atlántico negro: la cultura negra internacional moderna que se está desarrollando a ambas orillas del Atlántico, en particular entre los negros anglo-parlantes de las Américas y en los países de la diáspora caribeña en Europa. Las cinco áreas en las que la globalización de las relaciones raciales y la cultura negra de Bahía es más obvia son la terminología racial, los ideales políticos étnicos, los gustos musicales, la “re-africanización” del sistema religioso afro-brasileño y el manejo en

público del cuerpo negro (moda, cabello y ciertos aspectos de mimetismo). Sin embargo, el ejemplo bahiano también demuestra que un nuevo uso de símbolos negros parcialmente “globales” no se asocia automáticamente a un aumento en la polarización étnica a lo largo de las líneas norteamericana y noroccidental europea. Hoy, los jóvenes negros de Bahía demuestran, entre otras cosas, que los símbolos étnicos pueden ser usados más fácilmente que en el pasado, no sólo diacríticamente, sino también para estimular la participación simbólica de un grupo específico en algunos sectores de la vida urbana moderna. Para ellos, diferenciarse a sí mismos con el uso de la etnicidad sólo puede ser un modo de participar en una sociedad que, en algunos terrenos, confiere capitales simbólicos a la extravagancia y creatividad artística (cf. Featherstone, 1991: 65-82; Harvey, 1993: 77-82).

Además, es importante considerar cuidadosamente la relación entre este intento de distinguirse uno mismo, simbólicamente, de otros, por el despliegue conspicuo de estilos durante el tiempo libre público, y la dura estructura de oportunidades en una ciudad del Tercer Mundo como Salvador. Obviamente, esta relación es bastante diferente, por ejemplo, de aquella de los jóvenes negros de clase baja de Washington D.C. Mientras que la pobreza está extendida entre los negros de los Estados Unidos, en Salvador la mayoría de la población no puede satisfacer adecuadamente sus necesidades básicas; el desempleo y el subempleo son históricamente incluso más altos que en la mayoría de las otras grandes ciudades de Brasil, y en la ciudad no existe siquiera el embrión de un estado de bienestar. A este respecto, aplicar a la realidad de Bahía los modelos interpretativos creados por el estudio de la población negra en los Estados Unidos puede ayudar a identificar procesos globales, pero puede también conducir a desdeñar la especificidad del Tercer Mundo brasileño. Esto no significa reducir la situación de los negros brasileños a un problema de clase social, como lo hicieron la mayoría de los intelectuales brasileños hasta hace algunos años, sino simplemente introducir un elemento de relativismo.

A pesar de la globalización, continúan existiendo algunas diferencias básicas entre la situación bahuinia y la situación de la cultura e identidad negras en la diáspora negra en Europa y en la comunidad negra de los Estados Unidos. El sistema de relaciones raciales en Brasil no ha estimulado, históricamente la etnicidad entre los negros, los nativos americanos o los inmigrantes -aunque sólo fuese porque en los últimos

cincuenta o sesenta años el discurso nacional sobre la raza ha enfatizado la existencia de una democracia racial y la creación de una raza brasileña por medio del “mestizaje”, y ha representado a Brasil como un país donde lo que importa es la clase social y no la raza- (cf. Da Matta, 1987: 58-85; Ianni, 1992: 115-142). Por eso, hay una importante diferencia con la situación de los Estados Unidos, donde se han impuesto marcadas divisiones raciales para imponer y justificar la desigualdad y construir una identidad nacional. En Bahía, el *habitus* étnico -la tradición popular en términos de relaciones raciales- refleja y reinterpreta en la vida cotidiana los discursos diferentes y distintivamente brasileños sobre la raza y el color de la piel. Es a través de este *habitus* étnico específico que los símbolos étnicos internacionales son reinterpretados y fusionados con símbolos locales.

Además, el ejemplo de la nueva cultura negra Bahuinia constituye una prueba más de que la cultura popular -y la cultura negra es una de sus formas- no es simplemente el resultado de querer conservar las tradiciones vivas, sino también la experiencia de la “modernidad” desde abajo. La cultura popular refleja tanto las tensiones locales como las globales. La nueva cultura negra Bahuinia no es la expresión de un tipo de comunidad negra norteamericana ni, simplemente, el producto de los medios de comunicación y la globalización. Es la reinterpretación de las relaciones raciales en el área del Recôncavo de Bahía dentro del proceso de democratización, internacionalización de la cultura joven y negra, el creciente turismo y el desencanto político, todo lo cual se combina con una larga crisis económica. Este proceso ha conducido a la redefinición del sistema de condición social asociado con la clase social y la pigmentación, e impone nuevas prioridades para las generaciones más jóvenes. La nueva popularidad de los símbolos negros o “africanos”, y su conspicuo uso en los terrenos del ocio y la religión, expresan, tanto conformismo -el deseo de pertenecer y de consumir- como protesta. Es uno de los medios a través del cual un sector de la población negra de Brasil trata de lograr una plena ciudadanía.

NOTAS

- 1 Livio Sansone es profesor e investigador del Centro de Estudios Afro-Asiáticos de Río de Janeiro.
- 2 Este capítulo se basa en el proyecto de investigación “clase y modernidad en la vida cotidiana de dos áreas de Bahía”, que forma parte del programa de investigación de la Fundación Ford, “El color de Bahía”, de la Universidad Federal de Bahía. El Consejo de Investigación Holandés para los Trópicos (WOTRO) y el Consejo Brasileño de Investigación (CNPq) también proveyeron fondos de investigación. El trabajo de campo realizado por Angela Figueiredo y yo mismo duró algo más de veinte meses. En cada una de las dos áreas hicimos observación participante, entrevistamos -usando cuestionarios- a más de 500 personas, y recabamos alrededor de 50 entrevistas de profundidad. El trabajo de campo y los datos cuantitativos fueron recabados entre 1992 y 1994 en un barrio de clase media baja en Salvador y en dos barrios de clase baja en el pueblo de Camaçari, a 55 kilómetros de Salvador.
- 3 Véase, por ejemplo, la polémica entre Frazier (1942) y Herskovits (1943) sobre las causas y orígenes de la cultura y ‘familia’ negras provocado por los trabajos de campo realizados en Bahía en los años treinta. En efecto, el estado de Bahía y la región en torno a su capital Salvador, ocupó un lugar fundamental en la formación de la antropología afro-americana (cf. Herskovits, 1943; Frazier, 1942). Inspirados por la búsqueda de ‘africanismos’ en el Nuevo Mundo, varios antropólogos (Herskovits, 1943; Pierson, 1942; Verger, 1957; Bastide, 1967) postularon a Bahía como una de las áreas en que la cultura negra había conservado en gran medida sus rasgos africanos.
- 4 Sobre las relaciones raciales en América Latina, analizadas en comparación con la situación en los Estados Unidos, véase a Pierson (1942), Tannenbaum (1946), Frazier (1942, 1968) y Wagley (1952). Para estudios más recientes, véase, entre otros, Degler (1972), Skidmore (1974, 1993), Rout (1976), Fontaine (1978), Whitten y Torres (1992), Hanchard (1994) y Winant (1994).
- 5 Para el registro de la pigmentación, los censos brasileños usan cuatro términos: branco (blanco), pardo (mestizo), preto (negro) y amarelo (significa literalmente amarillo, pero se refiere a los japoneses y chinos). En 1981, el ayuntamiento de Salvador contó un 24.28 por ciento de blancos, 17.27 por ciento de negros y 58.35 por ciento de mestizos. En 1989, este ayuntamiento totalizó un 22.2 por ciento de blancos, 13.6 por ciento de negros y 63.8 por ciento de mestizos. En ese año, el ayuntamiento de Camaçari contó un 17.8 por ciento de blancos, 11 por ciento de negros y 69.6 por ciento de mestizos. En ambas ciudades, el número de japoneses y chinos era muy pequeño.
- 6 En las últimas dos décadas, el Area Metropolitana de Salvador ha sido el área urbana con la tasa más alta de desempleo y subempleo de Brasil. Entre nuestros informantes, el desempleo era extremadamente alto: 44.2 por ciento en Salvador y 62 por ciento en Camaçari. La mayoría de aquellos que se declaran

a sí mismos como desempleados desarrollan actividades en la economía informal.

- 7 Capoeira es una combinación especial de baile y arte marcial que se originó entre los esclavos, posiblemente sobre la base de diferentes deportes de lucha africanos que ha resurgido con renovadas fuerzas en los últimos veinte años, en miles de academias y grupos practicantes en todo Brasil. En la última década, varias academias de capoeira han sido fundadas por expatriados (afro)brasileños en Europa occidental, Estados Unidos y Argentina.
- 8 En adelante, usaré los términos *preto* y *negro* entre comillas para referirme a aquellos que se definen a sí mismos como tales.
- 9 En Brasil, el ingreso se mide en salarios mínimos. En 1995, el salario mínimo era de aproximadamente 100 dólares norteamericanos. Muchos, en particular en las áreas rurales y en la región nordeste, ganan mucho menos que eso.
- 10 Alisarse el cabello y hacerse trenzas se puede hacer con productos y utensilios locales baratos, mientras que muchos de los productos que son necesarios para obtener una imagen más a la moda, como el pelo rizado y los mechones largos, son bastante caros, ya que se importan desde Estados Unidos o son producidos, bajo licencia, localmente. La imagen de los *hip-hoppers* brasileños (*funqueiros*), que fue creada en Río y que se extendió a Salvador, es una reinterpretación de videoclips, fotos de carátulas de discos y estilosas imágenes de los *getthos* negros norteamericanos propagados por las películas del director negro norteamericano Spike Lee.
- 11 Los músicos y cantantes de Bahía han jugado siempre un papel de fundamental importancia en la música popular brasileña. Desde los años sesentas, cuando se fundó el movimiento de música tropicalista, músicos y cantantes bahíanos como Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethania, Gal Costa y otros han llamado la atención nacional e internacional hacia Bahía como la cuna de un sonido tropical específico. De hecho, junto con Río, Bahía es clave en cualquier representación de la cultura brasileña, en Brasil y en el extranjero. Tales representaciones giran siempre en torno a la música, a los artefactos culturales negros y al carnaval. Sin embargo, incluso aunque los discos han comenzado a ser editados y producidos en Bahía y a pesar de que en los últimos años las músicas *axé* y *pagode*, basadas en Bahía, se han vendido bien a nivel nacional, tradicionalmente los centros de la industria musical brasileña han sido Río de Janeiro y São Paulo. En lo que se refiere a lo que se conoce como música negra Bahuinia (que no es toda la música que producen los negros, sino sólo aquella con un distintivo tiempo “africano”), que es básicamente percusiva, es de interés observar que sus bandas de tambores han sido invitadas a tocar junto a un importante número de artistas bahíanos y no-bahíanos. Pero en estas producciones, la mayoría de las cuales se encuentran en la categoría de música del mundo, la música de tambores Bahuinia es una especie de ritmo de fondo, nunca el ritmo base. Este ha sido el caso de los álbumes producidos por Paul Simon, David Byrne, Sergio Mendes y Sepultura. Recientemente, la banda Olodum tocó, otra vez, como colorido telón de fondo en la megaproducción del álbum de Michael Jackson, “They Don’t Care About Us”, que fue dirigida por Spike Lee.

- 12 En 1989, en el estado de Bahía los blancos constituían el 21.26 por ciento en el grupo etario de 0-17, y el 29.42 por ciento del grupo etario por encima de los 60 años. Como lo demuestran las cifras que siguen, en las áreas urbanas la disminución del número de blancos y de negros puros, y el crecimiento de los mestizos se ha acentuado. Cuando comparamos los datos de la prospección familiar nacional de 1989 (PNAD) con los resultados oficiales del censo de 1980, observamos que la proporción de aquellos definidos como negros (pretos) descendieron de 17.3 por ciento en 1980, a 10.0 ciento en 1989. En el mismo período, la proporción de mestizos (pardos) subió de 58.4 por ciento a 67.2 por ciento. La proporción de blancos (brancos) permaneció más o menos estable (24.3 por ciento en 1980, 22.4 por ciento en 1989). Debe enfatizarse que las prospecciones del PNAD son más seguras que las del censo, y que en Brasil la fiabilidad de los datos cuantitativos sobre el color de la piel es discutible.

Capítulo 8

ESTADO NACIONAL E IDENTIDADES ÉTNICAS EN PERÚ Y BOLIVIA

*Carlos Iván Degregori*¹

Introducción

Se ha vuelto común constatar la crisis de los estados nacionales. Estos se ven asediados desde arriba por las exigencias de la globalización y desde abajo por reivindicaciones regionales, étnicas, lingüísticas o religiosas. Dichas reivindicaciones expresan el fortalecimiento de identidades locales, muchas veces excluyentes, en desmedro de las identidades ciudadanas y/o nacionales. Con frecuencia, los movimientos étnicos han sido considerados como la punta de lanza de ese asedio desde abajo. Tomando como ejemplo los casos de Bolivia y Perú, este trabajo busca explorar la naturaleza y las dimensiones de ese asedio. Se discute en qué condiciones surgen movimientos étnicos y, cuando lo hacen, en qué medida obstaculizan la gobernabilidad o favorecen más bien la consolidación de la ciudadanía y la profundización de la democracia en la región andina.

El presente trabajo quiere contribuir a la reflexión sobre la consolidación de la democracia en países multiétnicos, constatando la subordinación y la resistencia de las poblaciones indígenas a lo largo de los siglos, así como la inequidad que arrincona a la mayoría de indígenas. Pretende, sin embargo, ir más allá, evitando construir sujetos étnicos homogéneos, radicalmente diferentes y contrapuestos a Occidente, cuya única actitud sería la resistencia frente a un Estado que en algunos estudios pareciera no haber cambiado prácticamente desde la Conquista. Porque si se enfatiza únicamente la confrontación se pier-

den de vista otras múltiples interacciones entre poblaciones indígenas y no indígenas que, aun cuando asimétricas, han creado espacios comunes que son al mismo tiempo terreno de disputa por la hegemonía y de negociación de poder. Por otro lado, el énfasis unilateral en la diferencia conlleva el peligro de ver a las poblaciones indígenas sólo como víctimas o, en todo caso, a verlas fundamentalmente como pueblos replegados sobre sí mismos, con sus energías concentradas en la reproducción de modos de vida prácticamente inmutables. En otras palabras, se corre el peligro de no advertir que las elites pueden ser las más empeñadas en la reproducción de la diferencia, y que los grupos subalternos, en este caso indígenas, pueden estar interesados más bien en romper las barreras de exclusión. Esto último no tanto para aculturarse ni para construir una identidad que sea como un espejo invertido de la cultura hegemónica, sino para incursionar en los espacios políticos y simbólicos de las elites universalizando sus particularidades dentro de los estados nacionales. A través de estos dichos grupos subalternos pugnan implícita o explícitamente por la ciudadanía y, al hacerlo, amplían el ámbito o incluso redefinen la concepción misma de ciudadanía.

Al observar Perú y Bolivia se constata que no en todas partes surgen movimientos que se autodefinen en términos étnicos. Además, allí donde lo hacen, no surgen de la misma manera ni presentan las mismas características ni tienen el mismo devenir. Así, mientras en Bolivia existen tales movimientos, en el Perú no los hay. Sin embargo, incluir el caso peruano permite ver cómo el factor étnico incide en la política aun sin la existencia de movimientos étnicos, y permite asimismo observar de modo más nítido otras formas de acción de las poblaciones indígenas.

El trabajo se concentra en los pueblos andinos, quechuas y aymaras, y trata de responder a las siguientes preguntas: ¿por qué surgen importantes movimientos étnicos en unos países y en otros no?, ¿desde qué perspectiva esos movimientos, y en términos más generales la irrupción de las poblaciones andinas en el escenario político, cuestionan al Estado nacional, si es que lo hacen?, ¿de qué manera inciden sobre la gobernabilidad y la consolidación democrática? Discutir estas interrogantes requiere una aproximación histórica que tome en cuenta las antiguas y complejas interrelaciones entre los estados y las poblaciones indígenas. Dentro de éstas, interesa destacar el papel de los nuevos sectores intelectuales, por la importancia que tienen en imaginar co-

munidades (Anderson, 1991), (re)inventar tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 1983) y formular proyectos.

I. El caso peruano

En 1821 los criollos proclamaron la independencia. José de San Martín afirmó entonces que: “de ahora en adelante los aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos; ellos son hijos y *ciudadanos* del Perú y serán conocidos como peruanos” (Anderson, 1991: 50). Como afirma Favre (1996: 26), para las elites liberales que tomaron a su cargo los nuevos países de la región, luego de la independencia: “el indio se convierte en ciudadano y deja de existir”.

Sin embargo, a pesar de las leyes liberales promulgadas hacia 1827 por Simón Bolívar, las antiguas barreras coloniales volvieron a levantarse intermitentemente, ahora para excluir a la población indígena de la ciudadanía. Primero fue el tributo indígena, que se mantuvo hasta 1854. Luego, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX fue la expansión de la gran propiedad terrateniente en los Andes y la consolidación de lo que en el Perú se llamó *gamonalismo*. El término hace alusión a los poderes locales que tenían en su cúspide a los terratenientes e incluían por lo general a jueces, abogados, policías, comerciantes, curas y maestros, entre otros. Estos poderes locales ubicados en los centros urbanos, estaban conformados por mestizos, o *mistis* en la versión quechuizada del término, casi siempre bilingües. Lo que distinguía al gamonalismo *misti* como sistema de dominación era su alto grado de privatización del poder, semejante a lo que Guerrero (1993: 83-102) denominó para el caso ecuatoriano “administración étnica”.

El apogeo del gamonalismo marcó la culminación del largo proceso de destrucción de las elites curacales, que hacia principios del siglo XX prácticamente habían dejado de existir. El lugar que ellas dejaron como intermediarias entre las dos repúblicas coloniales, lo ocuparon ahora los *mistis* como intermediarios entre el *hinterland* rural andino y los centros urbanos de la costa, especialmente Lima. La diferencia es importante porque mientras los curacas eran una elite endógena, los *mistis*, aun cuando pudieran tener biológicamente mucho de indígenas y/o ser culturalmente “aindiados”, constituyeron tendencialmente un sector de intermediarios *exógenos* a los pueblos andinos.

El título de la novela de Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, expresa de manera muy gráfica la situación a la que habían llegado dichas poblaciones durante el auge de la expansión latifundista a inicios del siglo XX: extranjeros en su propio territorio.

Estado, movimientos sociales y nuevas identidades

Desde principios de siglo, la expansión del mercado y la modernización del Estado comenzaban a volver más porosas las fronteras interétnicas. Entonces se inició un fenómeno que no ha hecho sino acrecentarse en décadas recientes. Conforme las fronteras se volvían más porosas y las identidades étnicas se tornaban más fluidas, los escalones inferiores de la pirámide étnica comenzaron a volverse evanescentes, a difuminarse y desaparecer delante de los propios ojos de los observadores (véase Mayer, 1970; Fuenzalida, 1970). El “indio” aparecía siempre más lejos en el espacio o más atrás en el tiempo (Bourque y Warren, 1978). Para expresarlo en términos brutales: nadie quería ser indio.

No pretendo “naturalizar” un fenómeno detrás del cual se advierten fácilmente desgarramientos dolorosos y opresiones despiadadas. Constató un hecho y pregunto: ¿por qué? Desde una perspectiva que se ubica más en la larga duración, Abercrombie (1991: 96) da una respuesta para Bolivia, que ilumina también el trasfondo histórico del caso peruano: “el estigma que hace mucho tiempo atrás los europeos le impusieron a la ‘indianidad’ ha llegado a penetrar hasta la misma autoconciencia ‘india’”. Persisten, sin embargo, varias interrogantes: cómo y por qué llega a interiorizarse ese estigma; por qué en Bolivia y Ecuador —mas no en el Perú— llega un momento en que el estigma se convierte en recurso. Por otro lado, el propio caso peruano mostraría que la persistencia del estigma asociado a la “indianidad” no significa necesariamente resignación a la subordinación o carencia de identidad(es). A manera de hipótesis planteo tres razones más, que explicarían por qué aún hoy no surgen en los Andes peruanos movimientos sociales ni representaciones políticas que se autodefinan fundamentalmente en términos étnicos.

1. A lo largo del siglo XIX, y especialmente luego de la expansión latifundista, el término de “indio” se fue convirtiendo paulatinamente en sinónimo de campesino pobre y en muchos casos, de siervo. La lucha

de las poblaciones quechuas y aymaras contra esa servidumbre se tradujo en procesos de organización, que tuvieron un primer auge en la década de 1920 y luego se masificaron en las décadas de 1950 y 1960. Esas organizaciones tuvieron como objetivos centrales: a) la recuperación de las tierras usurpadas por la expansión latifundista, y b) la lucha por la educación, entendida como aprendizaje del castellano y de los elementos básicos de la “cultura nacional” con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollo-mestizos y así quebrar el monopolio de intermediación que ejercían los *mistis* (véase Degregori, 1986). En otras palabras, terminar con la servidumbre implicaba derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas. Eran los *mistis* los más interesados en la existencia de indios=siervos=otros, con el fin de mantener el monopolio de la administración étnica, con sus elevadas cuotas de privatización del poder. Ello significaba que, en el caso peruano, el reclamo por ciudadanía venía también de abajo y empalmaba en cierta medida con el discurso sobre “integración nacional” que comenzaba a emitir el Estado, otorgándole tintes democratizadores, antiterratenientes.

2. El Estado, por su parte, comenzó a distanciarse ya desde inicios de siglo del gamonalismo y del discurso oligárquico, asumiendo cada vez más una política indigenista. Según Favre (1996: 2), el indigenismo es la forma privilegiada que asume el nacionalismo en América Latina en el siglo XX. La política indigenista, a su vez, sería parte de una política más general de modernización de la sociedad y también el medio por el cual un conjunto de estados cuya misión se redefine y su campo de acción crece, buscan convertir a esas sociedades en naciones (1996: 78). Con ese fin y dentro de una concepción homogenizadora de nación, los estados desarrollaban políticas de integración nacional que implicaban el “blanqueamiento” cultural de las poblaciones originarias y debía culminar en la homogenización alrededor de la cultura criolla o mestiza. Sin embargo, en un contexto histórico en el cual predominaba la gran propiedad agraria tradicional, vinculada a formas de dominación oligárquicas excluyentes y a una ideología hispanista, el indigenismo como corriente de opinión y movimiento ideológico jugó en su momento un papel progresivo, y las políticas indigenistas estatales re-

presentaron el tránsito a nuevas formas de dominación más modernas y hegemónicas.

En la década de 1940 el indigenismo dejó de ser una política intermitente del Estado, que asumió más explícitamente el discurso de “integración nacional” como eje para la construcción del Estado nacional. Se creó, entre otros, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen, que sin revolución de por medio y a cargo más bien de gobiernos conservadores, nunca llegó a tener el presupuesto ni la fuerza que programas similares adquirieron en México. Sin embargo, esos programas expresaron el tránsito de una forma de dominación oligárquica excluyente a otra embrionariamente hegemónica. Entre 1958 y 1964 tuvieron lugar en el Perú importantes movimientos campesinos. Cientos de miles de hectáreas fueron tomadas por decenas de miles de campesinos agrupados en comunidades, sindicatos y federaciones. Sin embargo, el movimiento resultó sorprendentemente incruento porque, a diferencia de lo sucedido por ejemplo en Guatemala, el Estado no se jugó a fondo en defensa de la gran propiedad agraria tradicional.

Este proceso culminó en los quince años siguientes. En 1969, el denominado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, encabezado por el general Velasco Alvarado (1968-75), puso en marcha un extenso proceso de reforma agraria y promulgó medidas como la Ley de Comunidades Campesinas y la Ley de Comunidades Nativas, que involucraban a los pueblos andinos y amazónicos. Finalmente, la nueva Constitución de 1979 otorgó el voto a los analfabetos, que para entonces eran casi en su totalidad poblaciones indígenas a las cuales resulta más apropiado llamar ágrafas. Con siglo y medio de retraso, la proclama de San Martín se materializaba, sin que ello significara el fin de la reproducción de las diferencias ni de la discriminación étnica y racial.

Sin embargo, ya la política del gobierno de Velasco Alvarado resultaba difícil de encuadrar dentro del paradigma clásico de la “integración nacional”. Si bien en esos años se eliminó del vocabulario oficial el término “indio”, reemplazándosele por campesino, fue al mismo tiempo fuerte el impulso al pluralismo cultural desde el Estado, que entre otras medidas incluyó el reconocimiento del quechua como idioma oficial. Si éste no se hizo efectivo, no fue sólo por desidia gubernamental sino porque la reivindicación lingüística no era prioritaria en la agenda de las propias poblaciones quechuas. Podríamos decir que en el

lapso comprendido entre el gobierno de Velasco Alvarado y la Constitución de 1979, ciertas reivindicaciones étnico-culturales implícitas en las grandes movilizaciones del campesinado andino en las décadas previas, adquirieron dimensión *nacional*, dejaron el ámbito de la “legislación tutelar” para incluirse en un ámbito más universal y ciudadano. El Estado, sin embargo, no terminó de redefinir su papel frente a los pueblos andinos. El último cuarto de siglo en el Perú podría ser visto como una historia de sucesivas frustraciones en la consolidación de un estado nacional postoligárquico, que entre otros muchos cambios necesarios, reemplazara el paradigma de la integración nacional por otro que incluyera en lugar central el respeto a la diversidad. Pero nos queda exponer otra razón por la cual en el Perú (casi) nadie quiere ser identificado como indio o términos equivalentes.

3. Cuando entre las poblaciones de origen quechua y aymara surgieron núcleos capaces de imaginar comunidades, prefirieron imaginarlas sobre bases clasistas. En efecto, la expansión del mercado y los medios de comunicación, la multiplicación de las organizaciones campesinas, las recuperaciones de tierras, las grandes migraciones, hicieron que los pueblos andinos se complejizaran y diferenciaran nuevamente. En las últimas décadas dejaron de ser en su gran mayoría siervos y/o campesinos pobres. Aparecieron nuevas capas, capaces de elaborar discursos y proyectos. Me referiré sólo a dos, que a veces se superponen: dirigentes de los sindicatos y federaciones campesinas que proliferaron en los años 60 y 70; y jóvenes de ambos sexos, hijos o nietos de campesinos, que por esos mismos años accedieron ya no sólo a la castellanización que ofrecía la escuela primaria, sino a la educación secundaria y a la universidad.

Ellos encontraron, en primer lugar, que los criollos y luego los mestizos les habían expropiado buena parte de los mecanismos y el capital simbólico a partir de los cuales podían construir un *nosotros* indio. Ya desde el siglo XIX se advierte un proceso incipiente de apropiación por parte de la elite criolla de la tradición inca-imperial, dejándoles a los quechuas y aymaras de carne y hueso la tradición india-servil (véase Méndez, 1993).

En segundo lugar, ellos se encontraron con una situación en la que los partidos de la izquierda marxista peruana, la más campesinista de la región y por entonces mayoritariamente maoísta, les ofrecían un

proyecto alternativo. Los dirigentes campesinos quechua o aymarahablantes se encontraron con los pequeños partidos de izquierda, que por esos años se expandían con fuerza hacia el campo. La década de 1970 vio el auge de la Confederación Campesina del Perú (CCP), de orientación clasista, que tenía sus principales bastiones en el denominado Trapecio Andino, donde se concentra el más alto porcentaje de población quechua y aymara.² Por su parte, los jóvenes que accedían por entonces a la escuela secundaria encontraron un magisterio politizado, que difundía entre los estudiantes lo que Portocarrero y Oliart (1989) denominaron “la idea crítica”: una concepción radical y autoritaria de la sociedad peruana, en la cual las contradicciones clasistas ocupaban un papel central. Finalmente, quienes llegaban a la universidad se encontraban con lo que he denominado “la revolución de los manuales” (Degregori, 1990): la difusión en las universidades estatales de una versión sumamente esquemática y dogmática del marxismo.

La segunda mitad de la década de 1970 es clave para esta historia. En 1975 fue derrocado el general Velasco Alvarado y ese mismo año se desencadenó la crisis económica que, con altibajos, continuó hasta el colapso del Estado populista hacia fines de la siguiente década. El inicio de la crisis coincidió con el desarrollo de los movimientos sociales más importantes de la historia peruana contemporánea. Movimientos regionales, tomas de tierras, huelgas sindicales y magisteriales, culminaron en 1977 y 1978 con dos paros nacionales prácticamente unánimes, que contribuyeron en grado significativo a la transición democrática (1977-80). Pero fue en esos años, precisamente cuando el Estado populista y el paradigma de la integración nacional comenzaban a tocar sus límites y podrían haberse abierto espacios para un discurso étnico-cultural, que se selló una alianza entre los sectores más organizados y radicalizados de los movimientos sociales y la izquierda marxista. Esto se reflejó en la alta votación que la izquierda alcanzó a lo largo de la década de 1980, especialmente en el Trapecio Andino y en los distritos de Lima con la más alta concentración de migrantes andinos.

Construyendo la ciudadanía peruana: en el cruce entre clase, región y etnia

Según Carlos Franco (1992), la migración constituye la experiencia vital más importante común a una mayoría de peruanos. En efecto, en el último medio siglo el país dejó de ser predominantemente rural y hoy más del 70 por ciento de la población habita en las ciu-

dades. Si la migración ha jugado un papel tan importante, es pertinente salir del ámbito rural y observar la trayectoria de amplios sectores de migrantes andinos para tratar de entender mejor el actual proceso de redefinición de identidades y la ausencia hasta hoy de movimientos étnicos.

Debido a la correlación de fuerzas tremendamente adversas en la que se inició la “contraofensiva andina”, a nivel cultural predominó en los primeros tiempos de la migración lo que podríamos llamar la estrategia del disimulo, o del Caballo de Troya. La lengua y el vestido, los dos marcadores étnicos más visibles, fueron ocultados para evitar la estigmatización en las ciudades. Empero, dos hechos hicieron posible la superación de esa primera estrategia. A través de redes de parentesco que vinculaban ciudad y campo, los migrantes fueron consolidando cabeceras de playa cada vez más sólidas y extensas en los centros urbanos, sin perder sus raíces rurales/andinas (véase Golte y Adams, 1990). Por otra parte, a partir de la expansión del mercado, un sector de campesinos se fue diferenciando cada vez más del resto. Junto a los dirigentes sociales y los jóvenes educados de los que ya hablamos, estos “campesinos ricos” cada vez más vinculados a las ciudades donde sus hijos migran, constituyeron otro sector de punta que no imagina comunidades ni elabora discursos pero reformula conductas, relaciones sociales y pautas culturales. Una parte de ellos se ramificó hacia las ciudades donde engrosó la capa de microempresarios exitosos celebrados en *El otro sendero* (de Soto, 1986), sector similar al que Toranzo (1991) llama para Bolivia “burguesía chola”.³

Estos diferentes sectores conformaron la masa crítica para la formulación de un conjunto de manifestaciones culturales en el campo y las ciudades. En muchos casos lengua y vestido se perdieron, pero las redes de cooperación basadas en el parentesco extenso y el paisanaje, por ejemplo, se extendieron a los centros urbanos y de esta forma otros rasgos de la identidad estigmatizada tendieron a convertirse en recurso, utilizado tanto en el ámbito económico, por ejemplo en la construcción de empresas informales (Steinhauf, 1991; Adams y Valdivia, 1991), como en el cultural. Las fiestas andinas, por ejemplo, se expandieron con gran fuerza hacia las ciudades y se transformaron también en los propios lugares de origen rurales, a partir de las influencias que recogían en ellas. Estas fiestas deben ser entendidas no sólo como manifestación de la persistencia de estilos de vida y de un universo sim-

bólico tradicional, sino como reafirmadoras de la cohesión del grupo social (y ahora de las redes rural-urbanas) y como legitimadoras de liderazgos.

En conclusión, dejan de ser indios pero no se convierten en aculturados. Se habla en el Perú del surgimiento de una cultura chola (Quijano, 1980; Nugent, 1992), o de una cultura “chicha”, nombres que no dejan de tener connotaciones despectivas. Para evitar sesgos podríamos usar términos descriptivos y hablar de la(s) cultura(s) de las poblaciones de origen quechua y aymara que se desarrolla(n) principalmente en las ciudades e influye(n) cada vez más en los quechuas y aymaras que habitan en el campo.

Entre esos contingentes de migrantes y en esas redes ciudad-campo se va construyendo, embrionaria, frágil y con altibajos, una identidad de *ciudadanos peruanos*. Esta peruanidad nueva, diferente a la “oficial”, va surgiendo en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas, regionales y de género. En un estudio sobre migrantes (Degregori, 1986), encontrábamos que los pobladores de un barrio de Lima se autoidentificaban como pertenecientes a los sectores populares o como trabajadores (en menor medida como pobres) en oposición a las clases altas; se definían también como provincianos en oposición a los limeños; como serranos en oposición a los costeños; como cholos en oposición a los criollos tradicionales y/o simplemente como peruanos. Ya no es sólo el derecho a la tierra o a la educación. Ahora es el propio país, esa comunidad imaginada llamada Perú, la que se ha convertido en terreno de disputa.

Esto pudo suceder porque, como se dijo anteriormente, en el siglo XX el Estado peruano transitó de una dominación oligárquica excluyente a otra embrionariamente hegemónica. Tal vez el adjetivo más preciso, aunque parezca paradójico, sea: *débilmente* hegemónica. A diferencia de México, donde el paradigma asimilacionista de integración nacional se consolidó al punto que, cuando en los últimos años reaparecen movimientos indios lo hacen como “minorías étnicas”, en el Perú esa debilidad hizo que la integración y la aculturación no fueran tan eficaces y que las mayorías andinas/populares/provincianas se fueran apropiando del concepto Perú y le otorgaran otro contenido. Es lo que se ha dado en llamar “el nuevo rostro del Perú” (Matos, 1984), profundamente transformado por la irrupción andina/provinciana en todos los ámbitos de la vida nacional, que debió ser tenido en cuenta por el

flamante marco institucional nacido de la transición democrática y no lo fue de manera suficiente. A pesar de la abundante literatura⁴ sobre la regresión democrática en el Perú a partir de 1992, queda por precisar en qué medida la crisis actual de las instituciones, especialmente de los partidos políticos, tiene que ver con su incapacidad para remodelarse teniendo en cuenta ese nuevo rostro.

En todo caso, con las instituciones políticas en crisis, la nueva correlación cultural aparece de manera oblicua en la arena política. Incluso en la votación por la izquierda, más allá del discurso clasista se expresaban elementos étnicos. Dividida la izquierda en 1989, sus votantes se inclinaron mayoritariamente por Alberto Fujimori, que obtuvo sus mejores resultados precisamente en el Trapecio Andino. En esas elecciones se advirtió que el voto por Fujimori incluía un componente de rechazo a la elite blanca/criolla que rodeaba a su rival, el escritor Mario Vargas Llosa, y de identificación con el candidato *nikkei*. Por un lado, en tanto hijo de migrantes no-blancos, Fujimori aparecía más cercano a las experiencias y dificultades de las mayorías, especialmente las que acababan de adquirir el derecho al voto. Por otro lado, en tanto ingeniero exitoso, aparecía más cercano que el escritor cosmopolita a las aspiraciones de esas mayorías que valoraban más el tractor en el cual hacía campaña Fujimori, que la pluma elegante de Vargas Llosa.⁵ Para las elecciones de 1995, casi todos los candidatos buscaron incluir en sus fórmulas presidenciales a los nuevos actores sociales: cholos, provincianos, mujeres, microempresarios exitosos. Mas otra alianza, frágil pero real, se había establecido para entonces entre Fujimori e importantes sectores andinos rurales y urbanos. Además del éxito en la lucha contra la inflación y contra Sendero Luminoso, jugó un papel en esta alianza la utilización sistemática de algunos símbolos culturales. Así, Fujimori podría ser llamado “el hombre de los mil trajes”, pues no hay poncho, *chullo*, *cushma*, sombrero o atuendo étnico que no haya vestido en sus constantes viajes por todo el país.

De esta forma, entre las tareas pendientes para la consolidación democrática en el Perú se encuentra la necesidad de traducir en demandas concretas e incorporar en instituciones lo que hoy aparece más a nivel de símbolos y gestos. Porque si bien la estrategia del Caballo de Troya permitió importantes avances a las poblaciones andinas, no tiró abajo las murallas simbólicas del *ancien regime* oligárquico: las carcomió, las resquebrajó, las replegó al *habitus* y a la vida cotidiana, pero no

impidió que persistiera una suerte de *picking order* en el cual quienes penetraron dentro de las murallas, o tienen la ilusión de haberlo hecho, se sienten superiores a quienes se quedaron en el umbral o no pudieron o no quisieron entrar, aun cuando estén unidos a ellos por redes rural-urbanas muy tupidas.

Tal vez, en este sentido, la interacción de diferentes identidades -regionales, clasistas, étnicas, ciudadanas y de género- teniendo como eje una ciudadanía respetuosa de la diversidad, constituya una mejor plataforma para conquistar derechos democráticos, incluyendo temas como el pluralismo lingüístico y cultural, así como para la lucha contra la discriminación étnica y racial, evitando los callejones sin salida a los cuales parece conducir la preeminencia unilateral de las identidades étnicas en otras partes del mundo. “Cuando las identidades se multiplican, las pasiones se dividen”, afirma Walzer. Teniendo en cuenta la experiencia de Sendero Luminoso y la violencia a la cual ha conducido su extremo “reduccionismo clasista”, en el caso peruano estas palabras suenan sensatas.

II. El caso boliviano

Las semejanzas históricas entre Perú y Bolivia son grandes. Sin embargo, desde muy temprano también se advierten diferencias. Hacia principios de siglo ambos países mostraban una estructura económica fundamentalmente agraria y minera, una presencia dominante del latifundio tradicional en las zonas rurales y una estructura política oligárquica, con menos del 10 por ciento de la población adulta habilitada para votar y una mayoría indígena considerada como lastre por las elites criollas. Sin embargo, antes que la expansión del mercado y la modernización del Estado alcanzaran proporciones significativas, dos hechos marcaron decisivamente la historia boliviana. El primero fue la Guerra del Chaco (1932-1935), que enfrentó a Bolivia contra Paraguay en el conflicto más sangriento de América del Sur en el siglo XX y terminó en una debacle boliviana. El segundo, la revolución nacional de 1952. La guerra dejó al desnudo la incompetencia y corrupción de las elites gobernantes y las Fuerzas Armadas, provocando un proceso de radicalización de los trabajadores mineros, las clases medias urbanas, sectores del Ejército y del campesinado. Además de una significativa corriente indigenista, nacieron por entonces los partidos modernos de

centro e izquierda, principalmente el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de orientación populista/nacionalista⁶. Para los campesinos quechuas y aymaras, que habían sido llevados por la fuerza para pelear en una guerra que no era suya, por un país que no sentían suyo, el Chaco resultó un lugar de encuentro y expansión de horizontes. En Perú, la expansión del mercado y de los medios de comunicación, la modernización del Estado y sobre todo las grandes migraciones a las ciudades, fueron los factores estructurales que abrieron la posibilidad de romper localismos, expandir redes organizativas y asumir una perspectiva nacional. El Chaco fue una inmersión temprana y violenta en esos procesos. En los años de postguerra se multiplicaron las organizaciones campesinas más allá de la comunidad, especialmente entre los quechuas de los valles interandinos de Cochabamba, con una economía mercantil más desarrollada y menos asfixiados por el latifundio tradicional (Dandler, 1969).

Por su parte, el Estado consolidado alrededor de la oligarquía minera y latifundista a partir de 1880, comenzó un acelerado proceso de resquebrajamiento. Entre 1936-39 y 1943-46, durante efímeros gobiernos militares dirigidos por oficiales de la llamada Generación del Chaco, se produjeron los primeros intentos estatales por incorporar a las poblaciones quechuas y aymaras a la vida política. En 1942 y 1943 se realizaron los dos primeros congresos indígenas de habla quechua, apoyados por diversos sindicatos obreros y universitarios (Rivera, 1984: 63). En mayo de 1945, el gobierno del general Villarroel convocó al Primer Congreso Indígena Nacional. El evento se celebró en La Paz y congregó a más de mil dirigentes (Klein, 1982: 219). La ciudadanía paceña se mostró: “visiblemente conmovida y atemorizada por la irrupción de centenares de *mallkus*, *jilaqatas* y alcaldes indios de todo el país, que por primera vez desde principios de siglo ingresa[ba]n libremente a la Plaza Murillo dando vítores al *tata* Villarroel y a sus dirigentes...” (Rivera, 1984: 64). Un año después, sin embargo, Villarroel era linchado en esa misma plaza por una turba enfurecida, y los partidos representantes del viejo orden, unidos en la denominada “Concordancia”, recuperaban por última vez el poder (Klein, 1982: 221). Más que los decretos promulgados por Villarroel luego del Congreso Indígena, que no significaron una amenaza mortal para el sistema latifundista, lo que permitió a los partidos conservadores retomar el poder apoyados por un levantamiento popular en La Paz fue esa súbita irrup-

ción del otro en una ciudad que se percibía históricamente sitiada, antes de que el mercado, las migraciones, las vías de comunicación, acercaran ciudad y campo y cambiaran actitudes y percepciones.

La revolución de 1952

Seis años más tarde, ese proyecto se convirtió en realidad con el triunfo de la revolución nacional de 1952, la más importante en América Latina desde la revolución mexicana en 1910. La insurrección, que culminó con el derrumbe del Estado oligárquico y de sus Fuerzas Armadas, fue dirigida por el MNR, parte de la pléyade de partidos populistas/nacionalistas que surgieron por esos años en América Latina, en alianza con la Central Obrera Boliviana (COB), y con el apoyo de un campesinado ampliamente movilizado, especialmente en las zonas quechuas de Cochabamba.

Para todos los sectores sociales de Bolivia, la revolución de 1952 significó un punto de viraje radical. El nuevo Gobierno nacionalizó la gran minería, que proporcionaba el grueso de las divisas del país y era la base fundamental de poder de los llamados “barones del estaño”, que hegemonizaban el Estado hasta 1952. Para el campesinado indígena, que constituía la mayoría de la población, la revolución significó: sindicalización, ciudadanía y tierra. Ya en la década previa habían conquistado el derecho a sindicalizarse, pero después de 1952 los sindicatos se convirtieron en parte de la nueva estructura de poder. Por otro lado, un campesinado en su abrumadora mayoría analfabeto adquirió a partir de entonces el derecho a voto, multiplicando por cinco el número de electores (Klein, 1982: 232). Por último, en 1953 se promulgó la Ley de Reforma Agraria, que en los años siguientes significó el fin de los latifundios tradicionales.

A partir de 1952, en el lenguaje oficial los indios pasaron a denominarse campesinos. Ese cambio en la terminología reflejaba el programa de las otras dos fuerzas victoriosas en 1952. Para el MNR se trataba de construir una nación homogénea, mestiza, dentro del paradigma de la “integración nacional” por entonces en auge, cuyo mayor ejemplo era el México post-revolucionario. Para la COB, fortalecida por la estatización de la minería, el objetivo era construir la alianza obrero-campesina que transformaría la revolución nacional en socialista. Pero no se trató sólo de un cambio de nombre o una mera manipulación. Hoy,

cuando el respeto a la diversidad es ampliamente reconocido, los objetivos homogenizadores de las políticas de integración nacional resultan no sólo injustos sino arcaicos. Pero en la época de los barones del estaño y de los latifundios “semifeudales”, la revolución de 1952 abrió nuevas perspectivas para las poblaciones quechuas y aymaras. Además, si bien desde un principio la revolución boliviana se ubicó en el horizonte de las revoluciones nacionales, tuvo un primer momento clasista muy intenso, que se prolongó hasta más o menos 1956. Según Rivera (1984: 88): “Sindicalización a escala masiva y milicias obreras y campesinas [fueron] la forma contundente del nuevo poder de las masas en la arena política post-revolucionaria”.

En los años siguientes el MNR fue derivando hacia posiciones más moderadas, reforzadas por la reconstrucción de las Fuerzas Armadas y el apoyo de los Estados Unidos (Klein, 1982: Cap. 8). Sin embargo, fue capaz de consolidar al mismo tiempo su alianza con el campesinado y aislar a la COB, aprovechando la orientación “obrerista” de dicha organización y su subestimación del campesinado al que consideraba una fuerza “pequeño burguesa”. Pero la clave de la alianza entre Gobierno y campesinos fue la entrega de tierras dentro del marco de la reforma agraria.

En 1964, las tensiones entre el MNR y la COB, así como la división dentro del propio MNR, precipitaron un golpe militar. Pero no fue el viejo ejército derrotado y desmantelado en 1952 el que tomó el poder, sino otro que se ubicaba dentro del horizonte de la revolución nacional y que, reconociendo la nueva importancia estratégica del campesinado indígena, se cuidó mucho de seguir impulsando la reforma agraria. Más aún, René Barrientos, el general golpista de 1964 era un mestizo quechuahablante de Cochabamba. A través de una retórica populista y la intensificación del reparto de tierras, Barrientos logró sellar el llamado Pacto Militar-Campesino (PMC), que perduró aun después de su muerte en un accidente aéreo en 1968. El Pacto subsistió durante gobiernos militares de izquierda (1968-71) y aún en los primeros años del gobierno derechista del general Bánzer, que tomó el poder en 1971.

Transcurridas más de dos décadas desde la revolución de 1952, recién Bánzer creyó que le era posible prescindir del apoyo campesino. El contexto económico se le presentaba muy favorable. Los precios de los minerales estaban en alza en el mercado internacional; nuevos ya-

cimientos descubiertos en el Oriente permitían la exportación de gas a Brasil y Argentina; en la región oriental de Santa Cruz se desarrollaba una pujante agricultura comercial y una burguesía modernizante; incluso un sector manufacturero comenzaba a perfilarse en La Paz (Klein, 1982: 254). Así como en la década de 1860 el Estado pudo prescindir del tributo indígena a partir de los ingresos del guano, el salitre y la minas del Altiplano, así en la década de 1970 el Gobierno decidió prescindir del apoyo campesino. A inicios de 1974, entre otras medidas el Gobierno decretó un alza de precios de artículos de primera necesidad, que afectaban significativamente a un campesinado más articulado al mercado a raíz de la reforma agraria. En Cochabamba, bastión del PMC y al mismo tiempo la zona andina más mercantil, los campesinos bloquearon carreteras exigiendo diálogo con el presidente. Pero los tiempos habían cambiado. Esta vez la protesta fue respondida por el Ejército y la Aviación, que bombardeó a los campesinos movilizados.

El katarismo

La masacre de Cochabamba marcó el principio del fin del Pacto Militar-Campesino. Pero esa ruptura no fue la oportunidad propicia para que la COB y la izquierda ganaran a su lado al campesinado, como hubiera podido pensarse, sino para la irrupción de un nuevo protagonista en la escena sindical y política boliviana: el *katarismo*. Bautizado en honor a Túpac Katari, el rebelde aymara del siglo XVIII, el katarismo se gestó desde fines de la década de 1960, especialmente en la ciudad de La Paz. Surgió entre migrantes aymaras, especialmente maestros y estudiantes sensibles a la discriminación que a pesar de dos décadas de prédica integracionista subsistía en la capital.

En grado significativo, el katarismo es hijo de la revolución de 1952 y no puede explicarse sin ella. Con la revolución el campesinado conquistó tierra, educación y derecho a voto, que junto con las migraciones y la expansión del mercado permitieron el surgimiento de “sectores capaces de imaginar comunidades”, para usar las mismas palabras que utilicé al referir el caso peruano. Pero a diferencia de Perú, cuando la revolución de 1952 toca sus límites, la intelectualidad aymara urbana no encuentra los espacios simbólicos y los escenarios sociales indígenas tan densamente poblados por discursos y actores no-indígenas.

En efecto, si bien importante, especialmente en la post-guerra del Chaco, el indigenismo, entendido como discurso urbano sobre los “pueblos originarios”, no alcanzó en Bolivia, al menos no tan temprano, la abrumadora presencia que llegó a tener en su vecino norteño, con organizaciones pro-indígenas, grupos literarios, revistas, artistas, escritores, abogados, agrónomos. Un partido peruano, el APRA, fue una de las fuentes de inspiración ideológica del MNR. Pero el APRA ubicó la simbología indigenista en el centro mismo de su identidad, mientras el MNR, tal vez porque a partir de 1952 se convirtió en gobierno, prefirió centrarse en medidas políticas concretas -la reforma agraria, por ejemplo- que en la conquista del imaginario indígena. Símbolos tiwanakotas aparecen en el discurso emenerrista, pero Túpac Katari, por ejemplo, no ocupa un lugar prominente en el panteón de la revolución de 1952. Por el contrario, Túpac Amaru fue convertido en símbolo máximo del gobierno revolucionario que encabezó el general Velasco Alvarado (1968-75). Y en lo que se refiere a la izquierda socialista, en el Perú la figura fundamental fue José Carlos Mariátegui (1895-1930), acusado después de su muerte por la III Internacional de indigenista y “populista” debido al énfasis que puso en el análisis del entonces denominado “problema del indio”. En la izquierda boliviana, por su parte, más que personajes ocupan lugar central dos acontecimientos. El primero, la elaboración de las Tesis de Pulacayo, enarbolas por el proletariado minero en 1946, con su énfasis central en la construcción de la alianza obrero-campesina y su fuerte influencia trotskysta. El segundo, la Asamblea Popular que funcionó en el local del Congreso de la República entre junio de 1970 y agosto de 1971, durante el gobierno del general Torres: “uno de los gobiernos más extraordinarios de la historia boliviana” (Klein, 1982: 250). La Asamblea, sin embargo, fue “brutalmente obrerista”. En la década de 1970, cuando se expande el katarismo, el campesinismo maoísta es una fuerza marginal en Bolivia, mientras que en el Perú lo abraza la mayoría de la izquierda.

De esta manera, cuando en ambos países el populismo se encamina a su crisis final, su relación con las poblaciones indígenas difiere. En Bolivia la ruptura del PMC expresa el deseo estatal de distanciarse de las poblaciones indígenas, mientras los nuevos grupos radicales criollo-mestizos se desenvuelven de espaldas a ellas. En el Perú, el discurso y la acción indigenista del Estado se intensifican, mientras por su

flanco izquierdo nuevos grupos radicales se vuelcan al trabajo político entre el campesinado andino.

Así, los nuevos intelectuales aymaras encontraron su “espacio aéreo” relativamente despejado y en la elaboración de su discurso recibieron más bien el apoyo de sectores de la Iglesia Católica, de ONGs y de sacerdotes vascos y catalanes (Calla, 1993: 61), es decir, provenientes de lugares donde las reivindicaciones étnico-culturales son centrales. En noviembre de 1973 dirigentes de asociaciones aymaras se trasladan a las ruinas de la que fuera capital del primer imperio andino y lanzan el *Manifiesto Tiwanaku*. Si bien trata de mantener el balance entre un punto de vista clasista y uno étnico, el Manifiesto ubica las reivindicaciones étnico-culturales en un lugar central: “no se han respetado nuestras virtudes ni nuestra propia visión del mundo y de la vida [...] no se ha respetado nuestra cultura ni comprendido nuestra mentalidad” (en Rivera 1984: 133).

En los años siguientes, cuando el gobierno de Bánzer entra en su etapa más represiva, el discurso katarista se legitima en la lucha antidictatorial y el katarismo se expande velozmente entre las organizaciones campesinas, desplazando a desprestigiados dirigentes emenerristas. Sin embargo, si bien la COB no copa el espacio simbólico, en el terreno político y social su presencia es demasiado abrumadora como para ser ignorada. Los sectores más vitales del katarismo se cuidaron de moverse entre las reivindicaciones étnicas y clasistas, de “mirar con los dos ojos” y “caminar con los dos pies”,⁷ tratando de comprometer a la COB en una alianza, *pero en sus propios términos*. El escenario donde se dio este proceso de unidad y lucha fueron los sindicatos campesinos, donde la izquierda avanzaba también en medio de la descomposición de las organizaciones vinculadas al PMC. La ruptura del campesinado con el Gobierno culminó en 1979 con la creación de la Central Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Su sólo nombre revela la profunda huella del clasismo en el movimiento campesino. Los kataristas respetaron el nombre y la forma de organización sindical, pero la tiñen de contenido étnico-cultural en polémica abierta con el discurso marxista.

Los kataristas se embarcaron en una estrategia cultural hegemónica, que educa a la izquierda, al movimiento obrero y a los bolivianos en general. Con un desparpajo que desde el marxismo ortodoxo debe haber sido visto como insolencia, quienes estaban predestinados a ju-

gar el papel de coro o segundo violín de la vanguardia proletaria se rebelan y reclaman un papel tanto o más protagonista en la historia.

En los años de la transición democrática (1978-82) y en los primeros años del gobierno de centroizquierda de la Unidad Democrática Popular/UDP (1982-85) el katarismo se encuentra en su mejor momento como movimiento social, pero fracasa cuando intenta incursionar en el nuevo escenario político. Debilitado por sucesivas divisiones, nunca sus diferentes candidaturas llegaron a sumar más del 3 por ciento de votos. Para explicar estos resultados, Albó (1996a: 334) destaca la falta de recursos financieros, la débil organización, las divisiones y los rasgos localistas. Sin negar estas razones, vale mencionar otras⁸:

1. Excesiva ideologización. Cuando pasa de las reivindicaciones sindicales/comunales y el discurso cultural a la propuesta nacional, el katarismo se revela demasiado ideológico. Influyen en esta ideologización la fuerte presencia intelectual, reforzada por la relación con ONGs; la influencia izquierdista y cristiana, con su propensión a las “ideologías pesadas”. El propio Albó (1994: 72) advierte la necesidad de pasar “de un sueño utópico a una confrontación política prosaica”.
2. Un anclaje social y sobre todo una simbología y un “horizonte utópico” demasiado rurales, precisamente cuando el país en general pero también quechuas y aymaras se vuelven cada vez más urbanos, comienzan a desarrollar otras necesidades y otro imaginario. Incluso en el campo, corrientes importantes del katarismo se retraen de los sindicatos y se concentran en el fortalecimiento de ayllus y comunidades, precisamente cuando la propia realidad rural se complejiza y, además de los ya antiguos sindicatos, surgen cooperativas, clubes de madres, y en los pueblos medianos y pequeños aparecen comités cívicos (Urioste, 1989: 233-4).
3. Subestimación de la democracia representativa y/o enorme dificultad para moverse en el nuevo escenario político abierto por la transición democrática. En la década anterior, no sólo el katarismo sino la casi totalidad de corrientes que se expresaban en la CSUTCB consideraban que la caída de la dictadura sería producto de una arremetida revolucionaria. Incluso durante el gobierno de la UDP, la vacilante democracia aparecía como un recodo en el camino a la revolución inmi-

nente. Luego vinieron la hiperinflación y la crisis del Gobierno udepista, que tuvo que convocar a elecciones presidenciales adelantadas en 1985; el triunfo de un MNR reciclado como alternativa neoliberal y el ajuste económico siguiente. Estos acontecimientos marcaron el fin del Estado populista de 1952 y la consolidación de otro modelo signado por la reducción del papel del Estado, privatización e informalización de la economía, elecciones y democracia representativa.

4. Dificultad para incursionar en el mundo de la “informalidad”. Si la política había cambiado, ello tenía que ver no sólo con la transición democrática sino también con las transformaciones sociales producidas luego del colapso del Estado populista y el ajuste estructural. Los despidos masivos y las privatizaciones debilitaron los sindicatos y favorecieron el crecimiento explosivo del denominado “sector informal”. En ese sentido, el katarismo es también hijo de la revolución de 1952, que dio a Bolivia una estructura de clases mínimamente definida: los kataristas sabían moverse en el mundo de las comunidades y los sindicatos, y sabían enfrentarse al Estado benefactor y al imperialismo cultural. Pero les fue difícil entender el mundo en apariencia caótico que crecía con la informalidad.

De movimiento social a horizonte cultural

Paradójicamente, en el momento de su mayor debilidad política y sindical, el discurso katarista llega a influir más que nunca a amplios sectores de un país preparado para ese mensaje por la migración, la urbanización, la expansión del mercado y los medios de comunicación, que no lo habían homogeneizado pero sí *articulado*, acercando a sus diferentes componentes sin uniformizarlos. De esta manera, en la década de 1990 las reivindicaciones centrales levantadas por el katarismo: diversidad cultural, inclusión de las poblaciones originarias en el escenario político y redefinición del Estado boliviano, penetran al conjunto de la sociedad. El camino desbrozado por los kataristas se abre ahora como un abanico y los temas de su agenda avanzan por vías a veces inesperadas. Así, por ejemplo:

1. Los grupos étnicos de menor peso demográfico, agrupados en la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonia de Bolivia

(CIDOB), tomaron la posta de los aymaras y quechuas como punta de lanza de los movimientos sociales indígenas. Ya la Asamblea del Pueblo Guaraní, instalada en 1987, había servido de inspiración para la propuesta de una Asamblea de las Nacionalidades. Pero el punto de viraje lo constituyó la Marcha por el Territorio y la Dignidad, organizada por la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), que en 1991 recorrió 700 km hasta llegar a La Paz. Los grupos amazónicos y guaraníes hicieron suya buena parte del discurso cultural katarista y aportaron a su vez sus propios símbolos y reivindicaciones, como por ejemplo, el respeto a territorios ancestrales.

2. Nuevos partidos “cholos” irrumpieron en el escenario político y crecieron rápidamente, en especial entre migrantes urbanos de origen aymara y quechua. El colapso del estado populista hacia 1985 arrastró en su caída a la COB, adicionalmente debilitada por el ajuste económico, y en cierta medida al katarismo, que no logró ocupar los espacios abiertos por el encogimiento de la izquierda. Pero justo entonces, desde el otro extremo del espectro ideológico, surgieron dos nuevos partidos, Conciencia de Patria (CONDEPA) y Unión Cívica Solidaridad (UCS).

El katarismo tuvo dificultades para calibrar la importancia de estos partidos. Es que si bien apelaban a una base social similar, sus perfiles no podían ser más contrapuestos: intelectuales, institucionales e ideologizados los kataristas; empresariales, personalistas y pragmáticos los *outsiders* cholos, que insurgen con el propósito explícito de participar en elecciones. De allí se desprenden las dificultades del katarismo para incursionar en el mundo urbano informal, y sus reticencias ante los mestizajes, ante lo que Canclini (1995) llamaría “culturas híbridas” o lo que, refiriéndose específicamente a Bolivia, Toranzo (1991: 13) llama un *ch’enko* sociocultural. Son populistas, demagogos y paternalistas, carecen de programas coherentes y no avizaron una revolución, pero recogen una serie de símbolos y temas que fueron lanzados primero por el katarismo e incorporan otros, surgidos de la experiencia de los migrantes urbanos. Más aún, en medio de las conmociones sociales que acompañaron el derrumbe del Estado populista y el ajuste neoliberal, Fernández encarnaba posibilidades de ascenso social y Palenque ofrecía identidad con raíces andinas a quienes difícilmente

podían sentirse representados por la Confederación de Ayllus, que por entonces proponían importantes sectores kataristas.

3. En 1993, Víctor Hugo Cárdenas, uno de los líderes históricos del katarismo y dirigente del MRTK-Liberación, fue elegido vicepresidente de Bolivia en alianza con el MNR. Su elección marcó un doble punto de viraje: de sectores del katarismo que deciden pasar del sueño utópico a la confrontación política; y de los partidos tradicionales que profundizan su apertura a las demandas étnico-culturales.

Esa apertura se había advertido ya desde el gobierno del Acuerdo Patriótico encabezado por Jaime Paz Zamora (1989-93), que apoyó la educación bilingüe intercultural, dialogó con los participantes en la Marcha por la Dignidad y el Territorio de 1991, insistió en el valor cultural de la hoja de coca, reconoció algunos territorios indígenas en el Oriente, ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas y logró que Bolivia sea sede del Fondo de Desarrollo Indígena creado por el BID (Albó, 1996a: 337). Evaluando la nueva sensibilidad de amplios sectores bolivianos, expresada por ejemplo en el avance electoral de los partidos “cholos” en 1989, el MNR da simplemente un paso más al aliarse con el MRTKL. Y al hacer alianza de gobierno con la UCS luego de su victoria. Pero es un paso de gran importancia simbólica, que culmina el sorprendente viraje del MNR, de cabeza de una revolución populista/estatista y un proyecto de país homogenizador en 1952, a punta de lanza de una revolución privatizadora neoliberal (1985-89) y de un proyecto de país pluricultural a partir de 1993.

Como candidato a la presidencia en 1989, Cárdenas había obtenido una votación muy escasa. Podría pensarse que, aparte del simbolismo, su aporte electoral a la alianza con el MNR era prácticamente nulo. Sin embargo, las cifras que presenta Albó son convincentes. El binomio Sánchez de Lozada (MNR) y Cárdenas obtuvo 34 por ciento de los votos -cifra excepcional en Bolivia- 14 por ciento más que su inmediato seguidor entre 14 candidatos. Más aún, el MNR en alianza con el MRTKL triunfó en La Paz por primera vez desde la transición democrática (1982), derrotando incluso a CONDEPA.

Los resultados de 1993 le dieron la razón a Urioste cuando, al criticar la actitud de ciertas ONGs que evitaban cualquier relación con el

Estado, añadía: “Muchos campesinos desean formar parte de la estructura de poder estatal: aún dentro de este estado anticampesino...” (1989: 243). La alianza MNR-MRTKL fue capaz de recoger ese deseo de participación y representación de sectores campesinos y migrantes, que ninguno de los dos miembros de la alianza era capaz de satisfacer aisladamente. Podríamos decir, usando la metáfora del propio Víctor Hugo Cárdenas, que para interpretar la realidad actual de Bolivia es necesario un tercer ojo, además del étnico y el clasista: el ojo ciudadano. Como en Perú, también en Bolivia el reclamo de ciudadanía vendría también de abajo y no sería sólo imposición estatal.

Si vemos lo sucedido en los cuatro años de gobierno de Sánchez de Lozada, teniendo en cuenta las correlaciones políticas internas y el contexto internacional, en lo que se refiere a los derechos indígenas el balance resulta alentador. El Gobierno ha promulgado leyes fundamentales, especialmente una Reforma Educativa que propugna la educación bilingüe intercultural; y la Ley de Participación Popular, que incorpora a las organizaciones y autoridades tradicionales, incluyendo los ayllus, dentro de una nueva estructura de poder local que ha multiplicado el número de autoridades municipales electas por sufragio universal y con ello, por primera vez en la historia republicana, el número de concejales indígenas y campesinos: más de 400 en 1995. Esto mostraría en qué medida, sea por convencimiento, conveniencia, o por el peso no sólo demográfico sino político, social y cultural de las poblaciones originarias, las elites tienen que tomar en cuenta sus reivindicaciones y simbología.

Conclusiones

De lo expuesto sobre Perú y Bolivia, concluimos que la expresión y el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural antecede y trasciende los movimientos étnicos propiamente dichos, y los sujetos estrictamente indígenas. En el caso específico de la región andina, incluye por ejemplo estratos denominados “cholos”. Cuando se desarrollan movimientos étnicos en la región, cuestionan al Estado-nación en algunos de sus rasgos más obsoletos: básicamente el centralismo, la ideología de la Integración Nacional y la ideología de Seguridad Nacional. Por lo general, lo cuestionan desde lo que se puede llamar “la otra modernidad” (Franco, 1992). En otras palabras, los estados nacionales,

que se consideraron portadores de la modernidad y la civilización se ven cuestionados por poblaciones que hasta hace poco consideraban “arcaicas” o primitivas, desde un contexto y una sensibilidad “postmodernas”, por movimientos que se apoyan en determinados aspectos del actual proceso de globalización (véase Brysk, 1994).

Por consiguiente, si los movimientos étnicos amenazaran la gobernabilidad, más que por una voluntad masiva de confrontación radical sería por la inflexibilidad y la incapacidad de los estados para reestructurarse efectivamente y no sólo en sus declaraciones, asumiéndose como representantes de “la unidad de la diversidad”, así como para revertir la persistente inequidad económica que mantiene a la mayoría de indígenas en la pobreza. Sin embargo, los estados comienzan a incorporar algunas demandas indígenas, en parte tal vez porque ellos no resultan antagónicas con el modelo neoliberal actualmente hegemónico (Favre, 1996: 123).

Por su parte, si bien algunos ideólogos indianistas contraponen la democracia formal con la democracia comunitaria, los movimientos étnicos han aprovechado por lo general la reciente oleada de transiciones democráticas, que “ha creado el espacio legal para la expresión de nuevas identidades ya que el recurso de la represión se ha hecho más problemático, si bien está ciertamente lejos de estar completamente ausente” (Yashar, 1996: 98). Para algunos, esto ha significado pasar del “sueño utópico a la prosaica confrontación política” (Albó, 1994: 72).

En ese tránsito, el camino por recorrer es todavía muy grande y combina las reivindicaciones étnico-culturales con otras, especialmente el combate contra la inequidad, que pueden ser impulsadas por coaliciones que trascienden los sujetos indígenas pero los incluyen en lugar destacado. Así, a diferencia de otras partes del mundo, los movimientos étnicos y/o la expresión visible de la diversidad étnica juegan por lo general un papel importante en la ampliación y consolidación de la democracia en los países de la región.

NOTAS

- 1 Carlos Iván Degregori es profesor e investigador del Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
- 2 El Trapecio Andino comprende los departamentos de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno.
- 3 Desde la década de 1950 términos como “cholo”, “cultura chola” o “proceso de cholificación” han dado lugar a una abundante literatura sociológica y antropológica. En términos muy simples, “cholos” serían los hijos e hijas de quechuas o aymaras que han pasado por la escuela y han tenido una experiencia urbana. A partir de allí, son culturalmente “mestizos” pero mantienen rasgos culturales indios que se modifican y combinan con rasgos urbanos criollo-mestizos o directamente transnacionales. En el lenguaje ordinario la palabra puede tener un sentido despectivo, pero también de orgullo o de cariño, dependiendo de quién la utilice, y en qué contexto. En las últimas décadas, se usa en muchos casos como sinónimo de “peruano”.
- 4 Véase, entre otros Cotler (1994) y Stokes (1996).
- 5 Sobre el factor étnico en las elecciones de 1990, véase Degregori (1991).
- 6 También surgieron el Partido Obrero Revolucionario (POR), trotskysta, y el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), stalinista. Los oficiales jóvenes, por su parte, formaron logias nacionalistas, algunas de las cuales convergerían años después con el MNR.
- 7 “Mirar la realidad con los dos ojos” es una frase del dirigente katarista Víctor Hugo Cárdenas, quien llegaría en 1993 a la vicepresidencia de la república (en Albó, 1996a: 327).
- 8 Acontecimientos como el triunfo de Alberto Fujimori en Perú en 1990 o el éxito de la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador (CONAIE) en las elecciones ecuatorianas de 1996, vuelven insuficientes las dos primeras razones expuestas por Albó.

Capítulo 9

CONSTRUYENDO LA ETNICIDAD: RUMBOS Y DIMENSIONES

Kees Koonings y Patricio Silva

De cara al inicio del nuevo milenio, la actual realidad mundial nos muestra un fuerte auge de la etnicidad como marco de las relaciones, identidades y estrategias sociales. De esta manera, la etnicidad irrumpe con fuerza y pasa a convertirse en un mecanismo recurrente en la búsqueda de autenticidad y de pertenencia sociocultural y psicológica. Esto ocurre en un momento en que la globalización, los efectos fragmentarios de las fuerzas de mercado, y la erosión de los estados nacionales han puesto en jaque los marcos de referencia convencionales de la estructura social moderna. En la América Latina también hemos presenciado durante las dos últimas décadas el surgimiento de la etnicidad y de la movilización étnica como tal. Hasta fines de los años 70, esto había constituido un fenómeno relativamente desconocido, lo cual ciertamente no deja de ser sorprendente, dada la supuesta diversidad étnica que se habría generado a partir de la época colonial. Probablemente sería un anacronismo el hablar de la etnicidad en el contexto colonial (cf. Baud *et al.*, cap. 2). Durante buena parte de los siglos XIX y XX las elites dominantes (blancas) han usado la marcación étnica para justificar y reproducir los patrones de estratificación social. Si bien es cierto que han surgido movimientos con componentes étnicos, sus objetivos han estado más bien dirigidos hacia el logro de su emancipación como clase o a la adquisición de la plena ciudadanía en la esfera nacional. De esta manera, podemos constatar que solo en las dos últimas décadas la etnicidad en América Latina ha adquirido una expresión más manifiesta.

Por otra parte, se ha hecho evidente que la etnicidad representa un fenómeno marcadamente dinámico. Lo que observamos es que surgen constantemente nuevas formas de expresión o de movilización de naturaleza étnica. Por definición, estas formas siempre se ubican en la esfera de la “autenticidad”, relacionándose a identidades y relaciones sociales (por medio de lazos compartidos de origen, historia, territorio, comunidad, cultura o universo simbólico) y poseyendo una gran variedad de contenidos y contextos. Es por eso que hablamos de la etnicidad como construcción sociocultural: grupos étnicos, identidades étnicas y estrategias étnicas son construidas por actores sociales (tanto desde “adentro” como desde “afuera” de un grupo o categoría). Para esto, se utilizan elementos de “materia prima cultural” (de identidades y clasificaciones) y se hace uso de las presiones (oportunidades y limitaciones) que se generan en el contexto social. Los ensayos reunidos en este libro, en parte, ilustrado la gran variedad de construcciones étnicas que existen en la actualidad en América Latina. Mas ¿cuáles son sus elementos distintivos? ¿Es posible sistematizar esa gran diversidad de experiencias étnicas?

En este sentido, ya hemos identificado en la introducción la existencia de cuatro dimensiones que en nuestra opinión podrían facilitar el análisis de manifestaciones concretas de la construcción étnica. En la primera de estas dimensiones se encuentra la búsqueda de la identidad individual o microsociedad por sobre la identificación y movilización colectivas. La segunda dimensión se refiere al contraste existente entre la constitución de comunidades locales versus la constitución de categorías nacionales o transnacionales. La tercera dimensión se centra en la distinción entre la competencia por recursos económicos y la lucha por la conquista de espacios simbólicos. La cuarta y última dimensión se refiere a la forma en que se puede llevar a cabo la construcción étnica y a los orígenes y las características de los ingredientes a ser utilizados para este cometido. Esto puede ocurrir a través de la revitalización de elementos históricos o por medio de la “invención de tradiciones”, es decir, a través de la historicidad de elementos nuevos o híbridos. A continuación, intentaremos ubicar los estudios de casos presentados en este libro en torno a las cuatro dimensiones de la construcción de la etnicidad ya señaladas.

Estrategias individuales y colectivas

Ya hablamos en la introducción de “categorías étnicas” (en línea con Hutchinson y Smith, 1996), las cuales serían formas de construir la etnicidad de una manera más latente, o al menos sin pasar a ser objeto de un voluntarismo colectivo. Sin embargo, varios ejemplos analizados en este libro parecieran indicar que estas construcciones étnicas también pueden servir de base para la reformulación de posiciones individuales en las sociedades (urbanas) de masas. Así la etnicidad se constituye en un atractivo ingrediente para la gestación de estrategias individuales de autodefinición y de movilidad social. Quizás el ejemplo más evidente en este sentido es la dinámica reformulación del lenguaje y de los símbolos culturales que se da entre la población negra en Salvador, Brasil. Allí, particularmente la juventud ha empleado el universo simbólico “afro” para redefinir su posición en la sociedad, sobreponiéndose de esta manera ante una estigmatización histórica negativa de “color” y una posición de clase desfavorable. No obstante, el valor de esta nueva identidad reside principalmente al nivel del individuo y su inserción en el mundo primordial de la vida urbana cotidiana. En forma parecida, las artesanas urbanas amaras en La Paz y El Alto eligen, ocultan o manipulan conscientemente a la etnicidad para ponerla al servicio de estrategias particulares de sobrevivencia económica, en un esfuerzo por insertarse bajo mejores condiciones a la sociedad urbana moderna. Por otro lado, vemos que si bien los practicantes de la medicina indígena en La Paz utilizan sus conocimientos médicos, ellos a su vez han intentado articular su *expertise* con el discurso más amplio y colectivo de la etnicidad aymara. Esto ha constituido la base para la formulación de acciones colectivas destinadas a facilitar la adaptación del aymara al contexto de la informalidad y de la pobreza urbana.

En otros casos, la dimensión colectiva se expresa en términos aún más claros. Este es el caso del resguardo de Muellamués en Colombia, en donde se hace evidente que el control al acceso a la tierra, -aunque ocurra a través de familias campesinas individuales- sólo se hace posible por intermedio de la adhesión consciente a las prácticas que ritualizan la tradición colectiva. De igual forma, las poblaciones indígenas mayas en Guatemala o los atacameños en Chile realizan esfuerzos por formular estrategias colectivas de índole étnica. Esto ocurre ya sea a través de la vinculación de la reconstrucción comunitaria a nociones

panmayistas emergentes para lograr atraer la atención y el apoyo de la llamada “cooperación internacional” o en base de una combinación de posiciones de clase y de comunidad, respectivamente. En la práctica, no será motivo de sorpresa que a menudo confluyan la dimensión individual y colectiva. En el caso de la lucha simbólica y social en torno a la Fiesta del Yamor, en Otavalo, Ecuador, se observa que la insistencia de la población indígena por participar de igual a igual junto a los sectores mestizos en dicha fiesta corresponde tanto a su deseo de incorporarse como individuos en la sociedad local como a la necesidad de establecer una estrategia colectiva que les permita presentar con fuerza sus propios planteamientos en la construcción de una sociedad multicultural en este país andino.

Lo local, lo nacional y lo global

Se ha acostumbrado a considerar a la etnicidad como algo que se gesta a nivel local, al nivel de las llamadas comunidades locales “tradicionales”. Asimismo, la formación de los estados nacionales y las presiones generadas por la globalización son a menudo vistas como fuerzas destructoras de la etnicidad. Sin embargo, la abundante literatura reciente ha dejado en evidencia que estas fuerzas no logran acabar con la etnicidad, sino que al contrario la ubican en un contexto más amplio y proveen a la construcción étnica de materias primas adicionales. En efecto, los polos de lo local, lo nacional y lo global sirven como “marcadores de diferencias” en el terreno étnico, al momento en que los diferentes niveles interactúan entre sí. Por ejemplo, los casos de la construcción de la etnicidad en el resguardo de Muellamués en el sur de Colombia, en las aldeas campesinas mayas en el altiplano guatemalteco, durante la Fiesta del Yamor en Otavalo, Ecuador, o en las comunidades rurales, los campamentos mineros, y los barrios populares de la región atacameña en Chile, poseen a primera vista una dimensión estrictamente local: a saber, responden a las exigencias de la vida comunitaria y a la regulación de los conflictos internos. Sin embargo, estos casos no dejan de articularse con contextos más amplios. De esta manera, la autonomía territorial de los resguardos colombianos no hubiese sido posible sin la consolidación de los intereses étnicos en la política y en la legislación colombiana. Estos intereses han sido arduamente defendidos por movimientos de índole nacional que han sabido construir

alianzas estratégicas al nivel de la sociedad política nacional. Los proyectos de “desarrollo local indígena” en Guatemala quizás no hubiesen podido lograr un desarrollo tal auspicioso sin la adecuada recepción de sus llamados de ayuda por parte de la comunidad internacional de la cooperación. En el caso del conflicto en torno a la fiesta otavaleña, éste obtuvo de inmediato y por intermedio de los medios de comunicación nacionales una singular importancia en el debate político a nivel nacional sobre las bases multiculturales de la ciudadanía y de la democracia.

Varios ejemplos presentados en este libro dejan en evidencia la importancia de la construcción de la etnicidad en las diferentes formas de incorporación de grupos o categorías a la sociedad nacional. La población rural e informal urbana en el Perú trata de evitar la clasificación de indígenas en su aspiración a incorporarse plenamente a la ciudadanía nacional. Pero su “peruanidad” no es la misma de las elites y de las clases medias blanco-mestizas convencionales. A saber, estos sectores sociales subalternos, en la construcción de su peruanidad “chola”, entrelazan elementos de origen regional y de clase social que tradicionalmente no son étnicos y que tampoco se encuentran subordinados a los paradigmas dominantes de la nacionalidad. Sin embargo, tanto en Bolivia como en Guatemala y Ecuador, el nuevo paradigma de la multiculturalidad ha estimulado fuertemente la formulación de categorías étnicas “nacionales” que sirven como vehículo para la incorporación de poblaciones, anteriormente marginadas o reprimidas, a la vida ciudadana y democrática. El caso de la juventud de Salvador, Brasil, nos muestra el poder de las identificaciones transnacionales en el marco de un universo cultural negro globalizado, para la reformulación de identidades individuales. Estas identificaciones no solamente sirven como punto de referencia para la vida urbana cotidiana sino que además ayuda a los esfuerzos para redefinir el valor de la “cultura negra” en el ámbito regional y nacional.

Recursos económicos y simbólicos

El enfoque de la etnicidad como “estrategia” que empleamos en otra ocasión (Baud *et al.*, 1996) sugiere que muchas veces la construcción étnica sirve para alcanzar metas relacionadas al control de importantes recursos de carácter económico. En el presente libro se pueden

encontrar diversos ejemplos que apuntan claramente a la existencia de este tipo de relación. El control y la distribución de la tierra es de suma importancia en la construcción de la etnicidad en el resguardo colombiano de Muellamués. El fomento de un modelo de desarrollo económico propio para las comunidades rurales guatemaltecas (que además logran acceso a recursos financieros importantes de entidades donantes internacionales) aparece como una fuerza catalítica en el surgimiento de la etnicidad maya. En La Paz y El Alto, los componentes étnicos constituyen la base de estrategias de ingreso de artesanas y curanderos.

Sin embargo, sería erróneo si despreciáramos el valor de lo simbólico. Ya hemos hablado del uso de los nuevos símbolos negros en la definición de los espacios de identidad y de no-discriminación entre la juventud afro-brasileña. También en el caso de Otavalo el objetivo principal de la parte indígena de los habitantes de esta ciudad ha sido la emancipación de su cultura para lograr una equivalencia simbólica frente al sector mestizo dominante. Es importante subrayar el hecho que esta lucha emancipadora es el resultado del excepcional éxito económico obtenido por esta población indígena; éxito que a su vez se ha basado en el ingenioso uso de la simbología indígena en la mercadotecnia de sus productos. Este éxito ha puesto de relieve la subordinación cultural de las expresiones simbólicas de los indígenas. Es justamente esta situación la que se ha vuelto inaceptable dado el auge económico del sector indígena y su importancia para la economía y el imagen de la ciudad. De esta manera, se ha buscado con energía la confirmación simbólica de este valor como medio para codificar y confirmar las nuevas relaciones materiales emergentes.

Lo simbólico también forma parte del debate sobre multiculturalismo, democracia y ciudadanía. La lucha simbólica puede ser importante en sí misma para lograr el reconocimiento de equivalencia social, pero también sirve para fomentar estrategias dirigidas a la apertura de espacios políticos y al acceso al poder público del Estado. El caso más claro es el boliviano, en donde un discurso nítidamente indígena ha servido para construir un importante movimiento político que ha facilitado a las masas el tan añorado anhelo de “participar en el Estado”. Algo semejante pareciera suceder con los atacameños en el norte de Chile, si bien estos se manifiestan de una forma mucho menos explícita y asertiva. Ellos pasan a enfatizar su identidad étnica para fortalecer tanto su identidad cultural específica como su condición de chilenos.

La “historia oficial” y la “tradición inventada”

Esta dimensión es posiblemente la más problemática y controversial dentro del debate sobre la etnicidad. Como ya hemos indicado en diversas ocasiones, para los protagonistas de cualquier movimiento, estrategia o construcción étnica, no existe ninguna duda con respecto a la autenticidad de lo étnico. Es justamente esta característica la que constituye el núcleo central del fenómeno étnico. En otras palabras, desde la perspectiva de los protagonistas, los elementos simbólicos y culturales a los cuales adhieren son “inajenables”, es decir, son propios, de ellos y para ellos. Ahora bien, para una percepción de tales características se hace fundamental la afirmación de la historicidad de la etnicidad. Contra mar y marea defienden la autenticidad histórica de su identidad étnica y de sus derechos étnicos. Esta exigencia se ha visto fuertemente fortalecida por la incorporación de criterios de autenticidad histórica comunitaria y hasta “precolombina” en el reconocimiento de los derechos de grupos étnicos en las legislaciones nacionales y la aceptación del carácter multicultural de las sociedades en cuestión.

Ante la tremenda fuerza de esta “verdad histórica”, toda iniciativa académica dirigida a señalar las dificultades evidenciales que presenta el “primordialismo étnico” pasa casi de antemano a ser rechazada. De esta manera, los estudios científicos que subrayan la existencia de una práctica de incorporar diversos elementos (y a menudo bastante modernos) en la construcción de la etnicidad, no suelen ser muy bienvenidos. En los diferentes capítulos hemos encontrado varios ejemplos en esta dirección: la apelación a la legislación nacional y a las prácticas coloniales en la administración ritual de la tierra en el resguardo colombiano; la adopción de los cánones de la medicina científica moderna para propagar el valor de la medicina popular aymara; la incorporación de nociones y conceptos clave del discurso moderno de la cooperación para el desarrollo en los proyectos étnicos de las comunidades mayas; la incorporación de la industria cultural negra internacional para fortalecer las raíces “africanas” de la juventud negra en Bahía.

Nuestras observaciones referentes a las construcciones étnicas solo representan un llamado de cautela para no perder de vista los factores socioeconómicos, políticos y culturales que también se encuentran relacionados a este fenómeno de la etnicidad. La crítica al primor-

dialismo se hace necesaria para identificar las variedades excluyentes, intolerantes, racistas y reaccionarias de la construcción étnica. Obviamente, tampoco los sectores académicos poseen todos los instrumentos adecuados y necesarios para poder establecer en forma terminante la distinción entre los elementos “verdaderamente” históricos u originales y los elementos “inventados” o híbridos. Lo que más bien se debería hacer es simplemente reconocer que toda historia se está reescribiendo constantemente, para lo cual se hace uso, se reutiliza y se combina elementos de diversos orígenes y antigüedad. Debido a esto, no tiene sentido, por ejemplo, el intentar establecer de que los elementos rituales en “La Danza para Sembrar la Tierra” en Muellamués son más o menos auténticos que las constantes referencias que los locales hacen a la Ley 89 de 1890. Y tampoco resulta de gran relevancia el señalar la popularidad de la capoeira, la danza marcial de los esclavos en el Brasil, o lo relativo al panteón Yoruba del candomblé, como realidades más propias y originales que el valor que les atribuyen los jóvenes negros de Salvador a los rastafarians o a la música de Michael Jackson. En nuestra opinión, los polos opuestos de esta última dimensión son prácticamente inseparables en la dinámica de la construcción étnica entendida como fenómeno social contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

Abercombie, Thomas

- 1991 "To be Indian, to be Bolivian: "Ethnic" and "national" discourses of identity" en Greg Urban y Joel Sherzer, eds., *Nation-States and Indians in Latin America*, pp. 95-130. Austin: University of Texas Press.

Adams, Norma y Néstor Valdivia

- 1991 *Los otros empresarios: Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.

Adams, Richard

- 1995 *Etnias en evolución social*. Ciudad de México: Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.

Agier, Michel

- 1990 "Espaço urbano, família e status social: O novo operariado baiano no seus bairros" *Cadernos CHR* 13: 39-62.
1992 "Ethnopolitique - Racisme, status et mouvement noir a Bahia" *Cahier d'Études Africaines* (EHESS) 32(1): 1-24.
1996 *La mise en scene de l' identité: Anthropologie du carnaval afro-bahien*. París: Fayard.

ALAI (Agencia Latinoamericana de Información) (1996) *Por el camino del arco iris: Ensayos y testimonios*. Quito: ALAI.

Albó, Xavier

- 1980 *Khitépxtansa: ¿Quiénes somos?* La Paz: CIPCA.
1994 "And from Kataristas to MNRistas? The surprising and bold alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia" en Donna Lee Van Cott, ed., *Indigenous Peoples and democracy in Latin America*, pp. 55-81. Nueva York: Inter-American Dialogue/St. Martin's Press.
1995 *Bolivia Plurilingüe: Guía para planificadores y educadores* (Vol. 2). La Paz: UNICEF/ CIPCA (Cuadernos de investigación 44).
1996a "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia" en Pablo González Casanova y Marcos Roitman, eds., *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, pp. 321-366. Ciudad de México: La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.
1996b *La búsqueda adentro: Artículo Primero No 1/96*. Santa Cruz: CEJIS.

Anderson, Benedict

- 1991 *Imagined Communities: An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso (2a ed.) [1983].

Araujo Pinto, Osmundo

- 1994 *O suíngue da cor: A globalização da cultura na Massaranduba (Salvador) e interpretações locais sobre diversidade étnica*. Salvador: Universidade Federal da Bahia (tesina no publicada).

- Azevedo, Thales de
 1955 *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: CIA.
 1966 *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bacelar, Jeferson
 1989 *Etnicidade: Ser negor em Salvador*. Salvador: Yanama.
 1993 *A luta na liberdade: Os negros em Salvador na primeira metade deste século*. Salvador: Universidade Federal da Bahia (mimeo).
- Barth, Fredrik
 1959 *Political Leadership Among Swat Pathans*. Londres: Atholone.
 (ed.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*. Londres: Allen & Unwin.
 (ed.) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. [1969]
- Bastide, Roger
 1967 *Les Amériques noires*. París: Payot.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus
 1996 *Quebrando el silencio: Organizaciones del pueblo maya y sus demandas*. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Baud, Michiel, Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva
 1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala.
- Berghe, Pierre van den
 1995 "Does race matter?" *Nations and Nationalism* 1(3): 359-268.
- Blakemore, Harold
 1977 *Gobierno chileno y salitre inglés 1886-1896: Balmaceda y North*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1991 *Pensar nuestra cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Borah, Woodrow
 1985 "El status jurídico de los indios en Nueva España" *América Indígena* 45(2): 257-276.
- Bourque, Susan y Key Waren
 1978 *Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities*. Amherst: University of Massachusetts (Occasional Papers Series, Program in Latin American Studies).
- Brysk, Alison
 1994 "Acting globally: Indian rights and international politics in Latin America" en Donna Lee Van Cott, ed. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 29-51. Londres: MacMillan.
- Buechler, Hans y Judith Maria Buechler
 1996 *The World of Sofia Velásquez: The Autobiography of a Bolivian Market Vendor*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bustamante, Teodoro *et al.*
 1993 *Los indios y el estado-país: Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Calla, Ricardo

- 1993 "Hallu hayllisa huti: Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia" en Alberto Adrianzen *et al.*, eds., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, pp. 57-81. Lima: IFEA/IEP.

Canclini, Néstor

- 1988 "Cultura transnacional y culturas populares: Bases teórico-metodológicas para la investigación" en Néstor Canclini y R. Roncagliolo, eds., *Cultura transnacional y culturas populares*. pp. 17-76. Lima: IPAL.
- 1993 *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- 1995 *Hybrid Culture: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press.

Chaves, Milciades

- 1983 *Desaparece en Nariño el indígena por fenómeno de campesinización*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Chaves, Milciades, I. Colorado, E. Zuleta y C.J. Duica

- 1959 *Estudio socio-económico del departamento de Nariño*. Bogotá: Ministerio de Trabajo.

Chaves, Milciades y Eduardo Zúñiga

- 1986 *Realidad y perspectivas de los indígenas del Sur de Colombia; reflexiones sobre los resguardos indígenas de Nariño*. Pasto: Colciencias.

Clifford, James

- 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, Abner

- 1969 *Customs and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P.

- 1989 *The Symbolic Construction of Community*. Londres: Routledge.

Collao, Sigfrido y Robert Sepúlveda

- 1992 *Situación educacional y migracional de la población emigrante a la ciudad de Calama, de cuatro pueblos atacameños del río Loa superior*. Antofagasta: Universidad de Antofagasta (Tesis de licenciatura. Ciencias de la Educación).

Colmenares, Germán

- 1972 *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Bogotá: Universidad del Valle.

Cornell, Stephen y Douglas Hartmann

- 1998 *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Cotler, Julio

- 1994 *Política y sociedad en el Perú: cambios y continuidades*. Lima: IEP.

Crandon-Malamud, Libbet

- 1991 *From the Fat of our Souls*. Berkeley: University of California Press.

- Dandler, Jorge
 1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucureña*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- De Vos, George A.
 1995 "Ethnic pluralism: conflict and accomodation" en Lola Romanucci-Ross y George A. De Vos, eds., *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, pp. 15-47. Walnut Creek: Altamira Press.
- De Vos, George A. y Lola Romanucci-Ross
 1995 "Ethnic identity: A psychocultural perspective" en Lola Romanucci-Ross y George A. De Vos, eds., *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, pp. 349-379. Walnut Creek: Altamira Press.
- Degler, Carl
 1971 *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Nueva York: MacMillan.
- Degregori, Carlos Iván
 1986 "Del mito de Inkarrí al "mito" del progreso: Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional" *Socialismo y Participación* 36: 49-56.
 1990 "La revolución de los manuales: La expansión del marxismo-leninismo en las Ciencias Sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso" *Revista Peruana de Ciencias Sociales* 2(3): 103-126.
 1991 "El aprendizaje de brujo y el curandero chino: Etnicidad, modernidad y ciudadanía en las elecciones de 1990" en Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone, eds., *Elecciones 1990: Demonios y redentores en el nuevo Perú*, pp. 69-142. Lima: IEP.
 1993 "Identidad étnica: Movimientos sociales y participación política en el Perú" en Alberto Adriánzen et al., eds., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, pp. 113-133. Lima: IFEA/IEP.
- (ed.) (1996) *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP /UNSCH.
- Devés, Eduardo
 1997 *Los que van a morir te saludan: Historia de una masacre: Escuela Santa María de Iquique, 1907*. Santiago. LOM Ediciones [1988].
- Ediap Berrios, Luis
 1974 *Seis años de labor en el desarrollo agrícola de San Pedro de Atacama*. Antofagasta (mimeo).
- Eller, Jack y Reed Coughlan
 1993 "The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments" *Ethnic and Racial Studies* 16(2): 183-202.
- Eriksen, Thomas Hylland
 1993 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Fals Borda, Orlando
 1959 "El vínculo con la tierra y su evolución en el Departamento de Nariño" *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 10(41): 9-15.

- Favre, Henri
 1996 *L'indigénisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Featherstone, Mike
 1991 *Consumer Culture and Postmodernism*. Londres: Sage.
- Feliz, A.S.
 1998 *Monografía de Otavalo*. Otavalo: Editorial IOA.
- Fernandes, Florestan
 1964 *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática.
- Figueroa Ibarra, Carlos
 1991 *El recurso del miedo*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Fontaine, Pierre-Michel
 1985 "Transnational relations and racial mobilization: Emerging black movements in Brazil" en John Stack Jr., ed., *Ethnic Identities in a Transnational World*, pp. 141-162. Westwood (Conn.): Greenwood Press.
- Fox, Richard G. y Orin Starn, eds.
 1997 *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Franco, Carlos
 1992 *La otra modernidad: Imágenes de la sociedad peruana*. Lima: CEDEP.
- Frazier, Franklin
 1942 "The negro family in Bahia, Brazil" *American Sociological Review* 4(7): 465-478.
 1968 "A comparison of negro-white relations in Brazil and the United States" en Franklin Frazier, ed., *On Race Relations*, pp. 82-102. Chicago: University of Chicago Press. [1944]
- Friede, Juan
 1972 *El indio en la lucha por la tierra: Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Bogotá: La Chispa.
- Fry, Peter
 1996 "Povo negro. A cinderela negra" *Revista USP* 28: 122-135.
- Fuenzalida, Fernando
 1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo" en Fernando Fuenzalida et al., *El Indio y el poder en el Perú*, pp. 15-87. Lima: IEP.
 1976 "La estructura de la comunidad indígena tradicional" en José Matos Mar, ed., *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gálvez, Víctor et al.
 1997 *¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas*. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Geertz, Clifford
 1963 "The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states" en Clifford Geertz, ed., *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, pp. 105-157. Nueva York: Free Press.

- Gendron, B.
1990 "Fetishes and motorcars: Negrophilia in French modernism" *Cultural Studies* 4(4): 141-155.
- Genovese, Eugene
1974 *Roll Jordan Roll*. Nueva York: Pantheon.
- Gilroy, Paul
1987 *There Ain't No Black in the Union Jack*. Londres: Hutchinson.
1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Giraud, M. y C.V. Marie
1987 "Insertion et gestion socio-politique de l'identité culturelle: Le cas des Antillais en France" *Revue Européenne des Migrations Internationales* 3(3): 31-47.
- Golte, Jurgen y Norma Adams
1990 *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- Gómez del Corral, Luz Alba
1985 *Relaciones de parentesco en las relaciones de producción en la comunidad indígena de Muellamués*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Groot de Mahecha, Ana María y Eva María Hooykaas
1991 *Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacinas en el Altiplano Nariñense*. Bogotá: Banco de la República.
- Grosby, Steven
1994 "The verdict of history: The inextinguishable tie of primordiality - a response to Eller and Coughlan" *Ethnic and Racial Studies* 17(2): 164-171.
- Guerrero, Andrés
1993 "De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990" en Alberto Adriánzen *et al.*, eds., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, pp. 83-101. Lima: IFEA/IEP.
- Guimarães, Antônio Sergio
1993 "Operários e mobilidade social na Bahia: Análise de uma trajetória individual" *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 22(8): 81-97.
- Guzmán Böckler, Carlos
1986 *Donde enmudecen las conciencias*. Ciudad de México: CIESAS-SEP.
- Hale, Charles R.
1997 "Cultural politics of identity in Latin America" *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590.
- Hall, Stuart
1992 "The new ethnicities" en J. Donald y A. Rattansi, eds., *Race, Culture and Difference*, pp. 252-259. Londres: Sage.
- Hampe Martínez, Teodoro
1985 "Continuidad en el mundo andino: los indígenas del Perú frente a la legislación colonial (siglo XVI)" *América Indígena* 45(2): 357-390.

- Hanchard, M.
 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo*. Princeton: Princeton University Press.
- Hannerz, Ulf
 1991 "Cosmopolitans and locals in world culture" *Theory, Culture & Society* 7: 237-251.
- Harris, Marvin
 1964 *Patterns of Race in the Americas*. Nueva York: Walker and Company.
 1970 "Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity" en Norman Whitten y John Szwed, eds., *African-American Anthropology*, pp. 76-86. Nueva York: The Free Press.
- *et al.*
 1993 "Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography in Brazil" *Social Forces* 72(2): 451-462.
- Harris, Olivia
 1987 *Economía étnica*. La Paz: HISBOL.
- Harvey, David
 1993 *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola.
- Hasenbalg, Carlos
 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hasenbalg, Carlos y Nelson do Valle Silva
 1993 "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil" *Estudos Afro-Asiáticos* 25: 141-159.
- Hebdige, Dick
 1979 *Subculture: The Meaning of Style*. Londres: Methuen.
- Herskovits, Melville
 1943 "The negro in Bahia, Brazil: a problem in method" *American Sociological Review* 8(7): 394-404.
- Hettne, Björn
 1996 *Internationella relationer*. Lund: Studentlitteratur.
- Hidalgo Ledehue, Jorge
 1982 "Descomposición cultural en Atacama en el siglo XVIII: Lenguas, escuela, fugas y complementariedad" en *Simposio: Culturas Atacameñas*. San Pedro de Atacama: Universidad del Norte.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds.
 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoekstra, Rik
 1993 *Two Worlds Merging: The Transformation of Society in the Valley of Puebla, 1570-1640*. Amsterdam: CEDLA.
- Hoetink, Harry
 1967 *Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants*. Nueva York: Oxford University Press.
- Horowitz, Donald
 1985 *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

- Hurtado, Javier
 1986 *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Hutchinson, Harry
 1957 *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*. Seattle: University of Washington Press.
- Hutchinson, John y Anthony D. Smith
 1996 "Introduction" en John Hutchinson y Anthony D. Smith, eds., *Ethnicity*, pp. 3-14. Oxford: Oxford University Press.
- Ianni, Otávio
 1970 "Research on race relations in Brazil" en Magnus Mörner, ed., *Race and Class in Latin America*, pp. 256-278. Nueva York: Columbia University Press.
- Keith, M. y Malcolm Cross
 1992 "Racism and the postmodern city" en M. Keith y Malcolm Cross, eds., *Racism, the City and the State*, pp. 1-30. Londres: Routledge.
- Klein, Herbert
 1982 *Bolivia: The Evolution of a Multi-ethnic Society*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kloosterman, Jeanette
 1994 "Het geheugen als strategie: de autoriteitsstaf van het cabildo van Muellamués" en E. Hitters y W. de Vos, eds., *Promotie-onderzoek aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen* (Jaargroep 1991), pp. 137-162. Utrecht: ISOR.
 1995 *Inheemse identiteit: "tussen romantiek en werkelijkheid". Het recht op zelfbeschikking en land in het resguardo Muellamués, Zuid-Colombia*. Utrecht: ISOR.
- Kottak, Conrad
 1992 *Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village*. Nueva York: Random House.
- Latcham, Ricardo A.
 1926 *Chuquicamata: Estado Yankee (Visión de la montaña roja)*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
- Lindert, Paul van
 1996 "Bolivia: politieke, economische en sociale verhouding in de hoge Andes" en Kees Koonings y Dirk Kruijt, eds., *Democratie en dictatuur in Latijns-Amerika*, pp. 169-187. Amsterdam: Thela.
- Lockhart, James
 1992 *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- López, L.E.
 1995 "Reformas del Estado y política lingüística en Bolivia" *América Indígena* 55(3): 18-33.
- Löwenthal, David
 1972 *West Indian Societies*. Londres: Oxford University Press.

- Maggie, Yvonne
 1991 *A ilusão do concreto: Uma introdução à discussão sobre sistema de classificação racial no Brasil*. Caxambú: Ponencia presentada al 15o. Congreso Anual de la ANPOCS (Octubre).
- Mallon, Florencia
 1992 "Indian communities, political cultures and the state in Latin America, 1780-1990" *Journal of Latin American Studies* 24: 35-54.
- Martínez Borrero, J
 1998 *Detrás de la imagen: Un estudio sobre la iconografía popular en el Azuay*. Quito: Editorial del Banco Central de Ecuador.
- Martínez Peláez, Severo
 1989 *La patria del criollo*. Ciudad de México: Ediciones en Marcha.
- Matos Mar, José
 1984 *Desborde popular y crisis del Estado: El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.
- Matta, Roberto da
 1987 *Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Mayer, Enrique
 1970 "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas" en Fernando Fuenzalida *et al.*, *El Indio y el poder en el Perú*, pp. 88-152. Lima: IEP.
- McFarlane, Anthony
 1985 "The transition from colonialism in Colombia, 1819-1875" en Christopher Abel y Colin M. Lewis, eds., *Latin American Economic Imperialism and the State: The Political Economy of the External Connection from Independence to the Present*, pp. 101-124. Londres: Athlone Press.
- Meier, P.
 1996 *Artesanos campesinos: Desarrollo socioeconómico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*. Quito: Editorial del Banco Central de Ecuador.
- Meish, L.
 1987 *Otavalo: Weaving, Costume and the Market*. Quito: Editorial Libri Mundi.
 1995 *We sell more tapes when we play "el condor pasa": Otavalo musicians on the world stage*. Washington D.C.: Ponencia para el 94o Congreso Anual de la American Anthropological Association.
- Melucci, Alberto
 1989 *Nomads of the Present*. Londres: Hutchinson Radius.
- Méndez, Cecilia
 1993 *Incas sí, indios no: Apunte para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.
- Mintz, Sidney
 1970 "Foreword" en Norman Whitten y John Szwed, eds., *African-American Anthropology*, pp. 1-16. Nueva York: The Free Press.
- Montoya, Aquiles
 1993 *La nueva economía popular: Una aproximación teórica*. San Salvador: UCA Editores.

- 1994 *La nueva economía popular: Una aproximación empírica*. San Salvador: UCA Editores.
- Moreno Yáñez, S. y J. Figueroa
- 1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala.
- Moreno Navarro, Isidoro
- 1991 "Identidades y rituales: Estudio introductorio" en J. Prat *et al.*, eds., *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- Mörner, Magnus
- 1967 *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little Brown.
- Nugent, Guillermo
- 1992 *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Ebert.
- Núñez, Orlando
- 1995 *La economía popular asociativa y autogestionaria*. Managua: Ciprés.
- Oliveira, Francisco de
- 1987 *O elo perdido: Classe e identidade de classe*. São Paulo: Brasiliense.
- Oliveira, Cloves
- 1991 "O negro e o poder - os negros candidatos a vereador em Salvador, em 1988" *Cadernos do CRH* (suplemento): 94-116.
- Oro, Pedro
- 1994 *As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação*. Upsala: ponencia presentada a la ICA (julio).
- Ouweneel, Arij
- 1990 "Atepeme and Pueblos de Indios. Some comparative theoretical perspectives on the analysis of the colonial indian communities" en Simon Miller y Arij Ouweneel, eds., *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, pp. 1-40. Amsterdam: CEDLA.
- Pachón, Ximena
- 1981 "Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas" *Revista Colombiana de Antropología* 13(20): 299-326.
- Paerregaard, Karsten
- 1997 *Linking Separate Worlds: Urban Migrants and Rural Lives in Peru*. Oxford: Berg.
- Palenzuela, Pablo
- 1995 "Culturas del trabajo: Una aproximación antropológica" *Sociología del Trabajo* 24: 3-28.
- Palmié, Stefan
- 1994 *Santería in Miami*. Upsala: ponencia presentada a la ICA, julio de 1994.
- Patterson, Orlando
- 1973 "Reflections on the fate of blacks in the Americas" en Lee Rainwater, ed., *Black Experience: Soul*, pp. 201-254. New Brunswick: Transaction Books.
- Pauwels, Gilbert
- 1983 *Dorpen en gemeenschappen in de Andes: Socioculturele veranderingen bij de Boliviaanse Aymara*. Leuven: Acco.

- Peterson Royce, Anya
 1982 *Ethnic Identity, Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pierson, Donald
 1942 *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pinto Vallejos, Julio
 1994a "La transición laboral en el norte salitrero: La provincia de Tarapacá y los orígenes de la cuestión social, 1870-1890" en *Trabajadores mineros: Vida y Cultura*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pinto Vallejos, Julio
 1994b "Minería e industrialización: La economía del norte chileno y los inicios de la industria nacional, 1850-1914" en *Minería americana colonial y del siglo XIX*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pizarro, Crisóstomo
 1986 *La huelga obrera en Chile 1890-1970*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.
- Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart
 1989 *El Perú desde la escuela*. Lima: IAA.
- Quemé Chay, Rigoberto
 1995 "La producción y los mayas" *Actualidad*. Quetzaltenango: CUO (Revista del Departamento de Investigaciones Económicas y Sociales).
- Quijano, Aníbal
 1980 *Dominación y cultura: Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Rappaport, Joanne
 1988a "History and everyday life in the Colombian Andes" *Man* 23(4): 718-739.
 1988b "La organización socio-territorial de los Pastos: una hipótesis de trabajo" *Revista de Antropología* 4(2): 73-103.
 1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1994 *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rival, Laura
 1997 "Modernity and the politics of identity in an Amazonian society" *Bulletin of Latin American Research* 16(2): 137-151.
- Rivera Flores, Francisco
 1993 "La marginalidad, vínculo entre la etnicidad y la globalidad: El caso de San Pedro de Atacama, Chile" en Héctor Muñoz y Rossana Podestá, eds., *Contextos étnicos del lenguaje: Aportes en educación y etnodiversidad*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
 1994 "Identidad en el laberinto: La búsqueda del sentido étnico en San Pedro de Atacama" *Estudios Atacameños* 11. San Pedro de Atacama. Universidad Católica del Norte.

Rivera, Silvia

- 1984 *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara-quechua 1900-1980*. Lima: CSUTCB/HISBOL.

Rogilds, Flemming

- 1993 "Youthnicity: a bridge between young immigrants and Danes" *Migration* 18: 63-76.

Romoli, Kathleen

- 1977-1978 "Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI" *Revista Colombiana de Antropología* 21: 11-57.

Roosens, Eugene E.

- 1982 "Etnische groep en etnische identiteit: Symbolen of concepten?" en J.M.M. van Amersfoort y H.B. Entzinger, eds., *Immigrant en samenleving*, pp. 63-81. Deventer: Van Loghum Slaterus.

- 1989 *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Londres: Sage.

Rout, Leslie B., Jr.

- 1976 *The African Experience in Spanish America, 1502 to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rubio, Gonzalo

- 1972 "Colombia indígena" *América Indígena* 32(4): 1091-1109.

Safford, Frank

- 1991 "Race, integration and progress: elite attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870" *Hispanic American Historical Review* 71: 1-33.

Salomon, Frank

- 1988 "Un complejo de mercaderes en el norte andino bajo la dominación de los Incas" *Revista de Antropología* 4(2): 107-125.

Sánchez, Enrique G.

- 1986 "Movimientos campesinos e indígenas (1960-1982)" en *Historia de Colombia*, pp. 1775-1795. Bogotá: Salvat.

Sánchez, Enrique G.

- 1994 *Ethnic rights in the new Colombian constitution*. Amsterdam: CEDLA (ponencia no publicada).

Sánchez, Enrique, Roque Roldán y M.F. Sánchez

- 1992 *Bases para la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS)*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

- 1993 *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la constitución política de Colombia de 1991*. Bogotá: Disloque Editores.

Sánchez, Hugo A., ed.

- 1984 *Aspectos geográficos del sector nariñense*. Bogotá: IGAC.

Sanjek, Richard

- 1971 "Brazilian racial terms: some aspects of meaning and learning" *American Anthropologist* 3(5): 1126-1143.

Sansone, Livio

- 1992a "La circolazione delle persone in un'area della periferia: tre casi nei Caraibi" *Studi Migrazione/Etudes Migrations* 29(105): 134-147.

- 1992b "Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia: Algumas primeiras impressões" *Estudos Afro-Asiáticos* 22: 143-174.
 - 1993 "Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças geracionais" *Estudos Afro-Asiáticos* 23: 73-98.
 - 1994 "The making of black culture. From creole to black: The new ethnicity of lower-class Surinamese-creole young people in Amsterdam" *Critique of Anthropology* 14(2): 173-198.
 - 1997 "The new blacks from Bahia: local and global in Afro-Bahia" *Identities* 3(4): 457-493.
- Schermerhorn, Richard
- 1970 *Comparative Ethnic Relations*. Nueva York: Random House.
- Schlessinger, P.
- 1987 "On national identity: some conceptions and misconceptions criticised" *Social Science Information* 2(26): 219-264.
- Segato, Rita
- 1996 *The colour-blind subject of myth or where to watch Africa on television*. Gainsville: ponencia para la 45a Conferencia Anual del CLAS, University of Florida, febrero de 1996.
- Serrano, Vladimir
- 1993 *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*. Quito: Abya-Yala/CEDECO.
- Sheriff, Robin
- 1994 *Woman/slave/saint: a parable of race, resistance and resignation from Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (ponencia no-publicada del Núcleo da Cor, IFCS).
- Shils, Edwards
- 1981 *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Silva, Paula Cristina da
- 1996 *Negros à luz dos fornos: Representações de trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana*. Salvador: EDUFBA.
- Skidmore, Thomas
- 1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York: Oxford University Press.
 - 1993 "Bi-racial USA vs. multi-racial Brazil: is the contrast still valid?" *Journal of Latin American Studies* 25(2): 373-386.
- Sklair, Leslie
- 1991 *Sociology of the Global System*. Nueva York: Harvester Wheatsheaf.
- Slicher van Bath, B.H.
- 1989 *Indianen en Spanjaarden: Een ontmoeting tussen twee werelden*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Smith, Anthony D.
- 1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Nueva York: Basil Blackwell.
 - 1991 *National Identity*. Londres: Penguin.

- Solaún, M. y S. Kronus
 1973 *Discrimination without Violence: Miscegenation and Racial Conflict in Latin America*. Nueva York: Wiley.
- Sollors, Werner, ed.
 1989 *The Invention of Ethnicity*. Nueva York: Oxford University Press.
- Soto, Hernando de
 1986 *El otro sendero*. Lima: El Barranco.
- Spicer, Edward H.
 1971 "Persistent cultural systems: A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments" *Science* 174: 795-800.
- Spitzer, Leo
 1989 *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo
 1992 "La cuestión étnica: Algunos problemas teórico-metodológicos" *Estudios Sociológicos* 10(28): 93-121.
 1994 "Indigenous rights: some conceptual problems" en Willem Assies y A. Hoekema, eds., *Indigenous Peoples' Experiences with Self-Government*, pp. 9-31. Copenhagen: IWGIA (Documento 76).
- Steinhauf, Andreas
 1991 "Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de Sanka y Colcha" *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 20(1): 93-114.
- Tannenbaum, F.
 1946 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Nueva York: Knopf.
- Toranzo, Carlos
 1991 "A manera de prólogo: Burguesía chola y señorialismo conflictuado" en Fernando Mayorga, ed., *Max Fernández: La política del silencio*, pp. 13-29. La Paz: ILDIS/Facultad de Economía UMSS.
- Triana, Adolfo
 1980 *Legislación Indígena Nacional*. Bogotá: América Latina.
- Turner, Bryan
 1983 *Religion and Social Theory*. Londres: Heinemann.
- Urban, Greg y Joel Sherzer, eds.
 1991 *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Uribe, María Victoria
 1978 "Documentos del siglo XVIII referentes a la Provincia de los Pastos: problemas de interpretación" *Cultura Nariñense* 112: 3-28.
- Urioste, Miguel
 1989 "Provocaciones para continuar la discusión" en Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, *CSTUCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, pp. 229-261. La Paz: CEDLA.

- Uruburu, Sonia
 1985 *En busca de males: Palacio de la realeza indígena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Venicz, Liesbeth
 1991 *Wachten op de boot: Een studie naar de overlevingsstrategieën van een groep Haïtiaanse migranten in Santo Domingo*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam (tesinta no-publicada, Departamento de Antropología).
- Valdospinos Rubio, M.
 1986 *El Yamor entre la leyenda y la sonrisa*. Otavalo: Editorial Inti-Raymi.
- Van Cott, Donna Lee, ed.
 1994 *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York: Inter-American Dialogue/St. Martin's Press.
- Verger, Pierre
 1957 *Note sur le culte des orisa et vodun*. Dakar: IFAN.
- Viana, Hermano
 1988 *O mundo funk carioca*. Río de Janeiro: Zahar.
 1995 *O mistério do samba*. Río de Janeiro: Zahar.
- Wade, Peter
 1995 "The cultural politics of blackness in Colombia" *American Ethnologist* 22(3): 341-357.
 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- Wagley, Charles
 1957 *Plantation America: A Cultural Sphere*. Kingston: Caribbean Studies Symposium.
- (ed.)
 1952 *Race and Class in Rural Brazil*. París: UNESCO.
- Walton, J. y D. Seddon
 1994 *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment*. Oxford: Blackwell.
- Went, R.
 1996 *Grenzen aan de globalisering*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Whitten, Norman y John Szwed
 1970 "Introduction" en Norman Whitten y John Szwed, eds., *Afro-American Anthropology*, pp. 23-62. Nueva York: The Free Press.
- Whitten, Norman y A. Torres
 1992 "Blackness in the Americas" *Report on the Americas* (special Issue: The Black Americas) 25(4): 16-22.
- Winant, Howard
 1994 *Racial Conditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wright, Winthrop R.
 1990 *Café con Leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.
- Yashar, Deborah J.
 1996 "Indigenous protest and democracy in Latin America" en Jorge I. Domínguez y Abraham F. Lowenthal, eds., *Constructing Democratic Governance:*

Latin America and the Caribbean in the 1990s - Themes and Issues, pp. 87-105. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Yujra Mamani, Carlos

1996 *Nuestra cultura nativa es impresionante*. La Paz: Qullana Uta.

Zantwijk, Rudolph. van

1965 *Lastdragers en hoofden: De sociale en culturele eigenheid van een Taraskische gemeenschap*. Amsterdam: Rototype.

Zapata Schaffeld, Francisco

1992 *Atacama. Desierto de la discordia*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Zuidema

1962 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: Universiteit Leiden (tesis de doctorado no-publicada).

Zúñiga, Eduardo

1978 *Evolución de la propiedad y transformación del indígena en campesino*. Pasto: Universidad de Nariño.