

ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE AMÉRICA LATINA

Carlos M. Caravantes García
(Coord.)

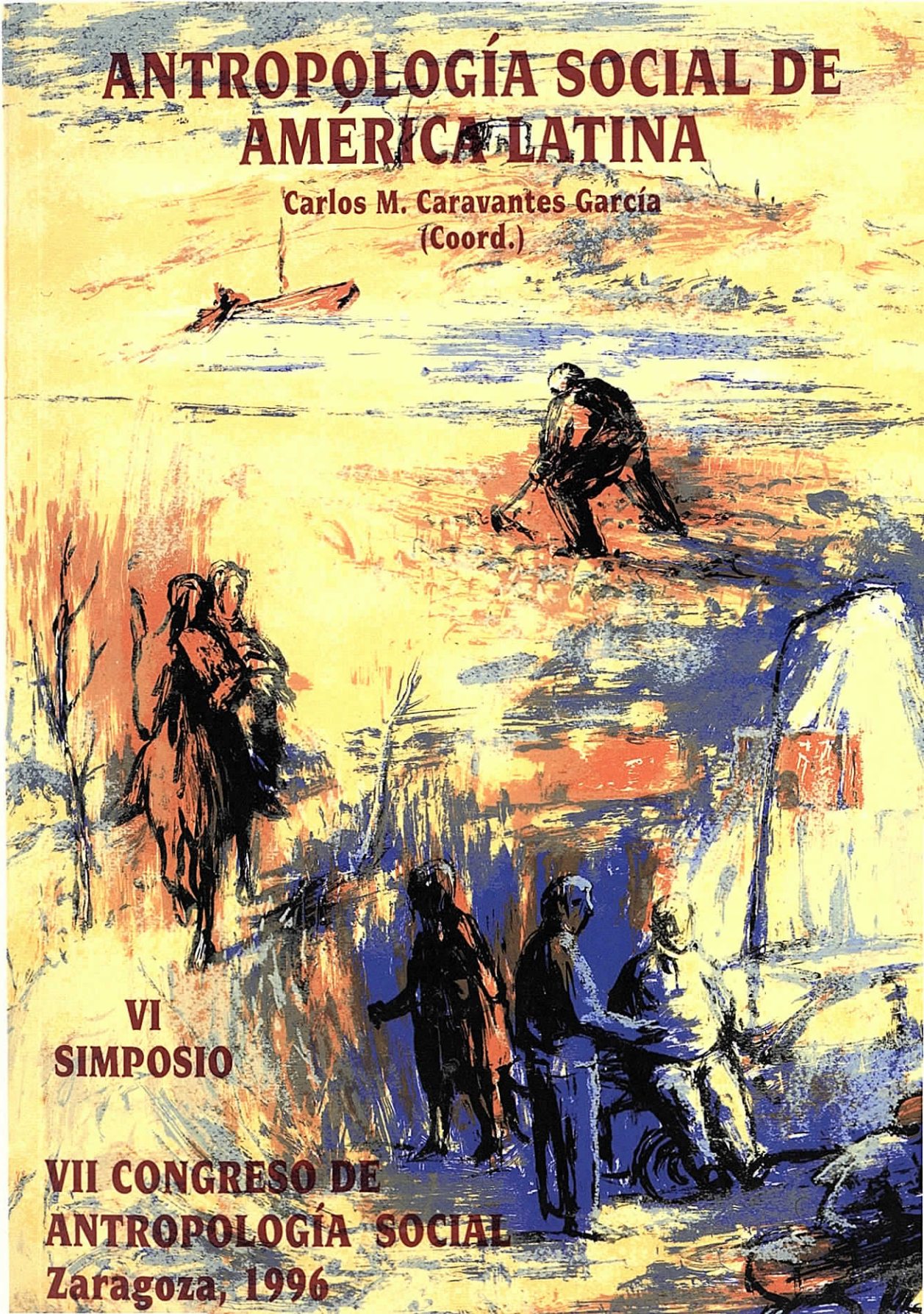
Carlos M. Caravantes García
(Coord.)

ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE AMÉRICA LATINA

VI
SIMPOSIO

VII CONGRESO DE
ANTROPOLOGÍA SOCIAL
Zaragoza, 1996

VI



VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Zaragoza
16 a 20 de septiembre de 1996

* * *



INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA



FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA
DEL ESTADO ESPAÑOL

**VI
SIMPOSIO**

**Antropología
Social de América Latina**

Coordinador
Carlos M. Caravantes García

© (de los textos): los autores.
© (de la edición): Instituto Aragonés de Antropología
Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español
C/ Domingo Miral, 4
Edificio Servicios
Universidad de Zaragoza
50009 ZARAGOZA

Depósito Legal: Z - 1195 - 96
ISBN: 84 - 921530 - 4 - 0 (Obra completa)
ISBN: 84 - 921530 - 1 - 6 (Volumen Simposio VI)

Diseño cubierta: Ignacio Fortín
Maquetación: Carlos González Sanz
Imprime: COMETA S. A.
Ctra. Castellón, Km. 3,400
Zaragoza

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE DEL VOLUMEN

Presentación	9
DIALÉCTICA NORTE-SUR, EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA	
Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão El negro en Brasil	15
Lola González Guardiola Estar allí, ¿de qué se trata al fin y al cabo?, en el contexto de las políticas neocolonialistas de cooperación y desarrollo	23
María Rosa Nuño Gutiérrez La población indígena ante los procesos de globalización y modernización en México	31
Montserrat Ventura i Oller El liderazgo indígena y la cooperación internacional	41
GÉNERO	
Pilar Alberti Manzanares Análisis de los factores constitutivos de la identidad de género y etnia. Un estudio de caso en zona indígena nahua	49
Begoña Enguix Grau ¿ME ESTÁS OYENDO INÚTIL? Poder masculino y respuesta femenina en México: Los casos de Paquita la del Barrio y Astrid Hadad	59
Paloma Fernández Rasines Género y Desarrollo. Matrifocalidad y "comunidades negras" en Ecuador	69

Liliana Suárez Navaz Movilizaciones colectivas de mujeres pobladoras en Santiago de Chile ..	79
VIOLENCIA Y/O CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL MEDIO SOCIAL	
Denise F. Brown Un espacio del colonialismo contemporáneo en la zona maya de Yucatán, México	93
Manuel Delgado Ruiz Violencia y ciudad. El intercambio de males en Medellín (Colombia)	101
Óscar Fernández Álvarez La organización de las Comunidades Negras de la Costa del Pacífico Chocoano, en Colombia	119
Francisco Ferrándiz "Malandros", africanos y vikingos: Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana	125
NEGOCIACIÓN DE LA IDENTIDAD	
Margaret Bullen Pueblo y poder: Resistencia popular entre inmigrantes andinos en la ciudad de Arequipa, Perú	141
Miguel Lisbona Guillén Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México	149
Mª Paz Pellín Sánchez Religiosidad popular en Venezuela. La noción del mestizaje	157
Andreu Viola Recasens CAUSACHUN COCA, WAÑUCHUN GRINGOS! Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)	165
CONTENIDO POR VOLÚMENES	177

PRESENTACIÓN

Aunque creo que esta introducción debe ser breve, por no robar la palabra a quienes son los auténticos autores de este volumen —los comunicantes en esta Mesa de Trabajo que nos ocupa—, no puedo dejar de expresar mínimamente algunas consideraciones.

Ante todo, quiero manifestar mi agradecimiento por la propuesta de coordinación que se me formuló desde la Junta Directiva de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, en esta primera vez que se plantea un Simposio sobre América Latina en el marco de los congresos nacionales. No estando siquiera en el Área de Conocimiento de Antropología Social (debí adscribirme al de Historia de América para que pudiera subsistir como Departamento, en la Universidad Complutense, el de Antropología de América, el primero de nuestra disciplina que se estableció en España), me consideré especialmente honrado por esta elección, a pesar del trabajo que supondría. No es frecuente, lamento constatarlo, un reconocimiento de este tipo entre colegas, aunque se lleven más de treinta años trabajando en esta especialización americanista de la antropología.

En diferentes ocasiones, he comentado un aspecto singular que distingue a la mayor parte de la antropología que se produce en y sobre América Latina. Se trata de su carácter aplicado, aun cuando generalmente no lo sea en su sentido monetario. En casi todos los autores que se ocupan, como antropólogos, de Latinoamérica hay un propósito de interacción con movimientos populares o con sectores intelectuales de actividad ideológica y política. Esta orientación:

1) facilita nuestra comunicación directa e inmediata con los científicos sociales, y no sólo con los antropólogos, especializados en alguno de los países de este subcontinente;

2) disminuye la relevancia de las lecturas profesionales que, en Europa o en Estados Unidos sobre todo, nos resultan imprescindibles para demostrar una capacitación teórica actualizada, convirtiendo, sin embargo, en necesaria la puesta al día sobre los asuntos económicos, sociales y políticos, y su repercusión en los medios de comunicación y en la opinión pública, de los países sobre los que trabajamos; y,

3) aumenta nuestro respeto y reconocimiento por científicos sociales latinoamericanos (como Guillermo Bonfil Batalla, Agustín Cuevas o Gregorio Selser, por citar sólo algunos triste y recientemente fallecidos), enormemente desconocidos en nuestras etnocéntricas y autocomplacientes predisposición y tradición teóricas, y que tan bien conocían, no obstante, la literatura especializada europea o norteamericana.

Este carácter de compromiso (¡hasta el término nos resulta avejentado!) con

nuestra realidad sociopolítica, fue, sin embargo, un componente esencial en los primeros congresos generales que realizamos (Reuniones de Antropólogos Españoles de Sevilla y Segovia, durante el franquismo, y Congresos de Barcelona, Madrid y San Sebastián). Ese compromiso del antropólogo incorporaba actuaciones de rebeldía frente a los que detentaban el poder académico y se despreocupaban de esas actividades y actitudes "no científicas". Perdido hoy, colectivamente, ese trasnochado carácter, nos sorprendemos al conocer que los jóvenes antropólogos se reúnen por su cuenta, en congresos paralelos, ¡y mucho más baratos!, para tratar de ser escuchados y de intercambiar resultados e inquietudes, con el deseo de no reproducir algunos de los comportamientos hegemónicos que nosotros hemos institucionalizado o hemos mantenido, aunque siempre manifestamos que los combatíamos.

* * *

En el Simposio que presento, se ofrece una importante muestra de la actividad investigadora que se realiza por españoles —casi sólo, obviamente— sobre América Latina. Las dificultades económicas han impedido que se pudiera invitar a muchos autores que hubieran aumentado la representatividad de este encuentro. Baste citar, para entender lo que quiero decir, algunos nombres de antropólogos españoles, o de origen español, que, en diferentes países latinoamericanos, gozan de la máxima autoridad: Xavier Albó (Bolivia), Bernarda Escalante (Venezuela), Manuel M. Marzal (Perú), Bartomeu Meliá (Paraguay), etc. Igualmente debo decir que, por distintas circunstancias, no nos han podido hacer llegar sus comunicaciones, en el plazo de cerrar este avance, una docena de investigadores, algunos de los cuales esperamos que las tengan dispuestas en la fecha de comienzo de este VII Congreso, y puedan presentarlas.

Las áreas de análisis o temas de estudio en las que he optado por agrupar, no sin un cierto desagrado, las dieciséis aportaciones recibidas y que, posiblemente, constituirán cuatro apartados en que cabría dividir la Mesa de Trabajo "Antropología Social de América Latina" son:

1.- Dialéctica Norte-Sur, en perspectiva antropológica:

Andrade Leitão, Maria do Rosário de Fátima: "El negro en Brasil".

González Guardiola, Lola: "Estar allí, ¿de qué se trata al fin y al cabo?, en el contexto de las políticas neocolonialistas de cooperación y desarrollo".

Nuño Gutiérrez, María Rosa: "La población indígena ante los procesos de globalización y modernización en México".

Ventura i Oller, Montserrat: "El liderazgo indígena y la cooperación internacional".

2.- Género:

Alberti Manzanares, Pilar: "Análisis de los factores constitutivos de la identidad de género y etnia. Un estudio de caso en zona indígena nahua".

Enguix Grau, Begoña: "¿ME ESTÁS OYENDO INÚTIL? Poder masculino y respuesta femenina en México: Los casos de Paquita la del Barrio y Astrid Hadad".

Fernández Rasines, Paloma: "Género y Desarrollo. Matrifocalidad y "comunidades negras" en Ecuador".

Suárez Navaz, Liliana: "Movilizaciones colectivas de mujeres pobladoras en Santiago de Chile".

3.- Violencia y/o construcción cultural del medio social:

Brown, Denise F.: "Un espacio del colonialismo contemporáneo en la zona maya de Yucatán, México".

Delgado Ruiz, Manuel: "Violencia y ciudad. El intercambio de males en Medellín (Colombia)".

Óscar Fernández Álvarez: "La organización de las Comunidades Negras de la Costa del Pacífico Chocoano, en Colombia".

Ferrándiz, Francisco: "«Malandros», africanos y vikingos: Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana".

4.- Negociación de la identidad:

Bullen, Margaret: "Pueblo y poder: Resistencia popular entre inmigrantes andinos en la ciudad de Arequipa, Perú".

Lisbona Guillén, Miguel: "Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México".

Pellín Sánchez, M^a Paz: "Religiosidad popular en Venezuela. La noción del mestizaje".

Viola Recasens, Andreu: "CAUSACHUN COCA, WAÑUCHUN GRINGOS! Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)".

Aunque, naturalmente, no es necesaria más presentación de estas dieciséis comunicaciones, porque son transcritas a continuación, deseo señalar algunos aspectos generales, que, al mismo tiempo, explicitan algunos de los criterios que he seguido para el reagrupamiento realizado. Me he permitido también destacar ciertos elementos que, sin pretender ofrecer ningún resumen ni subrayado especial de los aportes centrales de las comunicaciones, sugieran la riqueza de las reflexiones y conclusiones presentadas, a pesar de la severa limitación del espacio concedido a cada autor (como ciertos sectores de la izquierda expresan la idea de autor/autora).

En el primer conjunto he incorporado las contribuciones que trataban de la relación Norte-Sur, como el título indica. Entre ellas, como muestra de su diversidad de enfoques, cabe mencionar que una considera que la "cooperación" y el "desarrollo", en el contexto Norte-Sur, son nuevas formulaciones de la antigua relación de dependencia, que provocan, eso sí, la constitución de nuevas organizaciones y adaptaciones, y, consecuentemente, se replantea la actuación del antropólogo de una manera enormemente crítica; al mismo tiempo que otra, por el

contrario, censura la politización a la que se deja arrastrar alguna confederación nacional indígena. También se tratan, las determinaciones que impone la economía mundial globalizada o la perspectiva que suele considerarse en América Latina como de colonialismo interno. En este último caso, coexistiendo con un discurso político institucionalizado, que una de las autoras define de "democracia racial", se recogen expresiones que —en el mismo contexto cultural— muestran prejuicios racistas, como la asociación de un sector de la población "a la idea de criminalidad".

Más habitual en nuestros congresos es el grupo de comunicaciones que se refieren a las relaciones de género, con un destacable dominio de los elementos elaborados para desarrollar metodologías específicas en este área de análisis, y de las direcciones de investigación actualmente más fecundas en América Latina. Así se repiten, en varias de las contribuciones, conceptos como "feminización de la pobreza" o "empoderamiento", y enfoques como el de "lo público y lo privado" (incluso la consideración de alguna de las movilizaciones de mujeres como "prolongación" hacia el exterior del ámbito de lo privado), las "jefas del hogar" o las "necesidades". Creo que, sobre todo, plantean interrogantes tanto la revisión teórica de una bibliografía algo alejada, me refiero a la relativa a la construcción de la diferenciación sexual, como las sugerencias metodológicas de incorporación de la subjetividad.

El tercer agrupamiento es el menos homogéneo salvo en su referencia metodológica a la construcción o respuesta cultural a ambientes problemáticos. Dos de las comunicaciones, no centradas en ámbito urbano, formulan las diferentes ("étnica" y gubernamental) construcciones culturales de un paisaje (selva) y una singular respuesta organizativa. Las dos restantes se centran en ciudades caracterizadas por su violencia como respuesta cultural, para tratar de explicarla desde un modelo comunicacional, que la entiende como necesaria y sugiere su canalización, y, la otra, para exponer una reinterpretación cultural en clave religiosa.

Quizás atendiendo a la formulación de la convocatoria que se hacía de esta Mesa, el cuarto conjunto se refiere a la identidad no como esencia, sino como negociación, de modo más claro en las dos comunicaciones de los antropólogos, mientras que las antropólogas insisten en la perspectiva diacrónica de construcción de la identidad. En cualquier caso, parece que la trampa del lenguaje y de la propia historia de nuestra disciplina (identidad-antropología, identificación-psicología) dificultan la perspectiva exclusivamente agonística.

Para acabar, sólo me resta desear que sea posible una amplia discusión sobre, y desde, las diferentes propuestas que se nos han enviado, y las que puedan llegar, durante —por lo menos— el VII Congreso, en septiembre, en Zaragoza.

Madrid, marzo 1996

Carlos M. Caravantes

**DIALÉCTICA NORTE-SUR,
EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA**

EL NEGRO EN BRASIL

MARIA DO ROSÁRIO DE FÁTIMA ANDRADE LEITÃO
Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil
Universidad Complutense

Introducción

El tema de este artículo es la **democracia racial** en Brasil. Presento una sistematización de los factores que demuestran que este imaginario social está lleno de contradicciones. Por un lado, el negro no es rechazado, pero por otro lado, existen prácticas sociales que lo ponen en situaciones de inferioridad. El trabajo se centra más en los aspectos negativos, porque los positivos son valorados en lo cotidiano de los brasileños que niegan la posibilidad de otro tipo de prejuicio que no sea el de clase social.

Los brasileños en general no aceptan la idea de que haya racismo o algún prejuicio, que no sea de carácter económico, en su país. Además el axioma de igualdad universal es muy valorado y los argumentos están fundamentados en la inexistencia de discriminaciones que demuestren el rechazo de unos hacia otros. En pocas palabras, el texto, presentado a continuación, expresa la ideología dominante en Brasil con relación a la negritud:

«Nosotros, los bahíanos, tenemos una opinión invariable. La democracia racial brasileña se fundamenta en el repudio a cualquier beneficio como consecuencia del color de la piel,

considerando que ser distinto en cuanto a la epidermis no es nada al lado de una unidad superior, que es la unidad moral del pueblo en la unidad de la Patria» (AZEVEDO, 1955:176).

Esta idea de la democracia racial empezó con los abolicionistas, que valoraban la igualdad entre razas y que tenían la ilusión de un Brasil sin esclavos y sin racismo. Un país que dejaría de "importar" africanos, en el que crecería la población blanca con la inmigración y en el que se olvidarían los abusos que se habían cometido con los esclavos durante siglos.¹

Además, en lo que se refiere a la idea de democracia racial en Brasil, ésta fue muy expandida por Gilberto Freire en los años treinta del siglo XX, pero antes ya el abolicionista Joaquim Nabuco idealizaba la completa armonía entre esclavos y señores.

Por otra parte, Silvio Romero que valoraba la contribución del etíope en la sociedad brasileña, afirmaba: "la raza africana ha tenido en Brasil gran influencia, sólo inferior a la importancia de la portuguesa; penetró en nuestra vida íntima contribuyendo a la creación de nuestra psicología popular" (ROMERO, 1888:302). Además, afirmaba que "después de que el blanco pueda extraer del negro la ayuda que necesita,

el tipo caucásico dominará en el mestizaje, hasta volverse puro y hermoso como los europeos" (ROMERO, 1888: 307). Por lo que afecta a las mulatas aseguraba que "las más hermosas mujeres brasileñas, sea las chicas ligeras, fuertes, morenas, de ojos y pelo negro, en cuyas venas circula un poco de sangre africana" (COSTA PINTO, 1952: 203).

Sin duda, las mujeres mulatas, símbolos sexuales de Brasil, inmortalizadas en los cuadros de Di Cavalcanti, y los hombres mestizos² que formaron parte de la intelectualidad brasileña, contribuyeron mucho a concretar las argumentaciones que tratan del tema de la democracia racial en dicho país.

Por lo tanto, Florestan Fernandes asegura que los brasileños están entre los pueblos más tolerantes del mundo. Llama la atención sobre la idea de que **tolerancia no es igualdad**, al mismo tiempo que caracteriza esta negación del prejuicio, "el prejuicio de no tener prejuicio" (DEGLER, 1976:108).

Florestan Fernandes es uno de los investigadores de la negritud en Brasil. Forma parte de la generación de los años cincuenta, que siguieron el hilo de las investigaciones empezadas por Roger Bastides, que cuestionó la afirmación de que sólo existía un conflicto de naturaleza económica y que había total integración racial. Además, otros brasileños contribuyeron al nacimiento del debate sobre la cuestión racial, en dicho país, entre ellos: Costa Pinto, Oraci Nogueira, Otávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso...

Unos afirman que fueron buenas las contribuciones de los negros africanos para Brasil, otros también, pero con

algunas restricciones y algunos rechazan completamente que fuesen buenas las contribuciones. En este juicio social, contribuyeron varios factores: 1) la dependencia cultural y 2) la búsqueda del blanqueamiento.

La dependencia cultural

En Brasil el gran defensor de la degeneración, producida en el hombre, por el mestizaje fue el médico Nina Rodrigues, que irónicamente era mulato. Fue el principal precursor de la teoría racista en el Brasil de su época, de finales del siglo XIX, inicios del XX. Fue el primer brasileño en realizar un estudio etnográfico sobre el tema del "afro-brasileño". Fundó la *Revista Médico Legal* y era miembro de asociaciones médicas en Nueva York y en París. Además, realizó un largo trabajo de caracterización de los orígenes etnográficos africanos: identificó los grupos lingüísticos primarios; organizó fotografías y dibujos de objetos de arte "afrobrasileño" e investigó la asimilación de los africanos a su nueva tierra.

Nina Rodrigues escribió varios ensayos sobre el mestizaje: "*Antropología Patológica*"; "*Miscigenação, degenerescência e crime*" y "*Degeneração física e mental entre mestiços nas terras quentes*". No aceptaba la tesis del blanqueamiento y afirmaba que "consideraba poco probable que el tipo biológico de la raza blanca llegara a dominar en toda la población brasileña" (SKIDMORE, 1976:78). Igualmente, algunos extranjeros ayudaron a expandir la idea de que los mestizos eran seres inferiores:

GOBINEAU, Ministro de Francia en Brasil en el siglo XIX, afirmó que los

“brasileños eran feos, increíblemente feos: como monos” (SKIDMORE, 1976:47).

LOUIS AGASSIZ, en el siglo XIX, fue a Brasil en un viaje científico y relató que:

«cualquiera que dude de lo malo que produce el mestizaje, y que defienda eso, que vaya a Brasil. No podrá negar el deterioro que produce la unión de distintas razas. Aquí, más que en cualquier otro sitio del mundo, dicho mestizaje estropea las mejores cualidades del blanco, del negro y del indígena, dando lugar a un tipo indefinido, híbrido, deficiente en energía física y mental» (SKIDMORE, 1976:47).

LOUIS COUTY, en el siglo XX, expresó que “intenté probar que fue la colonización con los africanos esclavos lo que produjo todos los males a Brasil, e indiqué la colonización por los hombres libres de Europa como única solución al problema” (SKIDMORE, 1976:47).

Nina Rodrigues, al mismo tiempo que consideraba a AGASSIZ la gran autoridad en los temas de mestizaje, rechazaba la idea de Silvio Romero de que “el negro sirvió al blanco de arma y apoyo”, por lo tanto, no aceptaba que la unión del caucásico al etíope ayudaba a la adaptación en los trópicos (SKIDMORE, 1976:58).

En resumidas cuentas, es interesante observar el prejuicio en el discurso sobre el carnaval, a principios de siglo, en Brasil:

1901, «Me refiero a la gran fiesta del carnaval (...) al modo en que se ha africanizado, entre nosotros, esta gran fiesta de la civilización. Creo que el gobierno debería prohibir estos “ba-

tuques” y “candoblés”, (...) que producen ruidos, sin ton ni son (...), pues eso es incompatible con nuestro estado de civilización». 1902, «(...) ¿qué será del carnaval de 1902, en el caso de que la policía no prohíba que salgan a la calle estos “terreiros” donde se valora el fetichismo...?» 1903, «Si algún extranjero juzga Bahía por su carnaval, verá que ésta es como África y, para nuestra vergüenza, aquí han venido unos austriacos, que por supuesto apuntan todo lo que observan, para publicarlo en los periódicos de la culta Europa» (RODRIGUES, 1945:255-256).

La búsqueda del blanqueamiento

El ideal de blanquear la población demuestra que la piel blanca era más valorada. Muchos brasileños defendieron esta idea. Uno de los brasileños que puso especial énfasis en este objetivo fue Joao Batista de Lacerda, director del Museo Nacional Brasileño, que afirmó en su relato para el I Congreso Universal de Razas, Londres 1911, que “ya se han visto hijos de mestizos que presentan en la tercera generación, todas las características físicas de la raza caucásica” (MORITZ SCHWARCZ, 1993:92).

Otro defensor del blanqueamiento fue Martin Francisco Riberó de Andrada, político republicano que compartía la misma opinión que Lacerda. Para Andrada “la sangre caucásica era más fuerte y, en consecuencia, iba a dominar a la etíope (...). En Sao Paulo, por ejemplo, debido al clima y a otros factores antropológicos, la sangre negra desaparece en la quinta generación” (SKIDMORE, 1976: 83).

Efectivamente el ideal de blanqueamiento tenía como objetivo eliminar la sangre negra en territorio brasileño: con la abolición de la esclavitud, el cierre de la "inmigración" africana y, por otra parte, con el estímulo a la inmigración europea.

Los chistes y expresiones

Son muchos los chistes y las expresiones que infravaloran a los negros en Brasil. (PIERSON, 1945: 433) considera que no hay nada de negativo en este comportamiento. Por otra parte (DEGLER, 1976: 109-133) y (COSTA PINTO, 1952: 221) no comparten esta opinión. Dichos chistes y expresiones son tan fuertes y existen en tan gran cantidad, que les parecen difíciles de caracterizar como propios de la gracia de los brasileños.

Expresiones negativas:

- EL NEGRO NACE PARA SER PERRO Y VIVIR LADRANDO;
- EN SEGUIDA SE VE QUE ES NEGRO;
- EL NEGRO JAMÁS PODRÁ SER NADA;
- EL NEGRO BUENO YA NACE MUERTO;
- EL NEGRO ES JARRO MALO, NO SE ROMPE;
- EL NEGRO NO CANTA, GRITA;
- EL NEGRO CUANDO NO ENSUCIA AL ENTRAR, ENSUCIA AL SALIR.

Expresiones que demuestran aceptación, pero con algún rechazo:

- ¡QUÉ PENA! NO TIENE LA CULPA DE SER NEGRO;
- ES UN NEGRO DE ALMA BLANCA;

- ES NEGRO, PERO MEJOR QUE MUCHOS BLANCOS;
- ES NEGRO SÓLO POR FUERA;
- ES UNO ENTRE MIL.

Conclusión

El discurso de la democracia racial es distinto de la práctica en el comportamiento social. Los negros siempre están asociados a la idea de criminalidad. En Río de Janeiro se cuenta un chiste que refleja el estereotipo del negro criminal: dos hombres charlan y uno le dice al otro "cuando pasan dos blancos corriendo, pienso, que son dos atletas entrenando; cuando pasan dos negros corriendo, ya están huyendo de la policía".

Sobre este tema, en el periódico *EL PAÍS*, del 22 de mayo de 1994, me llamó la atención el artículo "MAMÁ, ¿EN EL CIELO TIENEN PAN?". Por supuesto, el contenido del artículo es conocido, trata de situaciones que forman parte de un cuadro de crisis de los años ochenta/noventa en Brasil. Lo novedoso en dicho artículo son las afirmaciones que asocian el prejuicio a la actuación de los escuadrones de la muerte. Así habla la gente entrevistada: "... hay que tener en cuenta el componente racista, porque la mayoría de los muchachos de la calle son negros"... "El 83% de las víctimas son negros". Según datos del IBASE, Instituto Brasileño de Análisis Sociales y Económicos, los 7.000 niños y adolescentes muertos entre 1987 a 1991 "eran en su mayoría negros y mulatos".

En este país, la concentración de poder político y económico en manos de unos pocos, contribuyó, junto con otros factores a la dependencia cultural y el servilismo del negro esclavo y después,

etc... En 1931 fue organizada el "Frente Negro Brasileño" FNB. Sobresalen en su estatuto los siguientes artículos:

«Art. 3º - La FNB, tiene el objetivo de valorar moral, intelectual, artística, profesional y físicamente al negro. Así como, garantizar la asistencia, la protección y la defensa social, jurídica, económica y del trabajo de la Gente Negra».

«ÚNICO - Para la ejecución del art. 3º, creará cooperativas económicas, escuelas profesionales de ciencia y artes, y campos de deportes (...);»

«Art. 4º - en la calidad de fuerza organizada, la FNB, también tendrá la función de Partido Político».

Los editoriales de la FNB eran publicados en el periódico *O Clarim d'Alvorada*. Otros periódicos y revistas negras del periodo eran: *Chibata*; *Cultura*, *A voz da Raça*.

Mientras el movimiento negro se desarrollaba en Sao Paulo, tuvo lugar el I Congreso Afrobrasileño que fue realizado en

Recife, en 1934, por influencia de Gilberto Freire. En el II Congreso en 1937, en Bahia, la FNB participó. En este momento, varios problemas fueron debatidos en estos encuentros, con el apoyo de investigadores nacionales y extranjeros, que hicieron también una solicitud para que fueran reconocidos los cultos africanos. Además organizaron "A Uniao de Seitas Afrobrasileira da Bahia".

En 1937, fue fundado en Recife, el Centro de Cultura Afrobrasileña, con el objetivo de realizar investigaciones sobre la negritud en este país.

En este momento existen varios grupos de resistencia que tuvieron gran desarrollo en los años setenta.

4. Nombre que recibía la vivienda de los esclavos.

5. La Ley Áurea, fue la que dictó la abolición de la esclavitud.

6. En castellano significa firmada.

Bibliografía

AZEVEDO, THALES DE. 1955. *As elites de cor - um estudo de ascensao social*. Sao Paulo, Companhia Editora Nacional.

BASTIDES, ROGER. 1969. *Las Américas negras - las civilizaciones africanas en el Nuevo mundo*. Madrid, Alianza.

—1959. *Brasil terras de contrastes*. Sao Paulo, Difusao Europea do Livro.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. 1983. "Sobre os silêncios da Lei. Lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX". *Cadernos UFCH. UNICAMP*, 4: 1-26.

COSTA PINTO, L. A. 1952. *O negro no Rio de Janeiro - relações de raça numa*

sociedade em mudança. Sao Paulo, Brasiliense.

FREIRE, GILBERTO. 1977. *Casa-Grande y Senzala*. Caracas, Yacucho.

DEGLER, CARL N. 1976. "Nem preto nem branco" - *escravidao e relações de raza no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro, Labor do Brasil.

MORITZ SCHWARCZ, LILIAN. 1993. *O espetáculo das raças - cientistas, instituições e questao racial no Brasil (1870-1930)*. Sao Paulo, Companhia das Letras.

PIERSON, DONALD. 1945. *Branços e Pretos na Bahia - estudo de contacto racial*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

RAMOS, ARTHUR. 1956. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro,

Livraria da Casa do Estudante do Brasil.

RIBEIRO, DARCY. 1976. *Los brasileños - teoría del Brasil*. Madrid, Siglo Veintiuno.

—1971. *El dilema de América Latina (estructuras del poder y fuerzas insurgentes)*. Madrid, Siglo Veintiuno.

RODRIGUES, ARTHUR. 1945. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

ROMERO, SILVIO. 1888. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Rio de Janeiro, Typ. Laemmert & C.

—1953. *Historia da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 5ª ed.

SKIDMORE, E. THOMAS. 1976. *Preto no Branco - raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

TUCCI CARNEIRO, Mª LUIZA. 1991. "Negros, loucos negros". *Revista USP*, pp. 146-151.

VILELA SANTOS, Mª JANUARIA. 1993. *Historia do Brasil*. Rio de Janeiro, Ática. (libro didáctico, EGB) 2º volume Historia de Brasil.

ESTAR ALLÍ, ¿DE QUÉ SE TRATA AL FIN Y AL CABO?, EN EL CONTEXTO DE LAS POLÍTICAS NEOCOLONIALISTAS DE COOPERACIÓN Y DESARROLLO

LOLA GONZÁLEZ GUARDIOLA

Esta ponencia pretende ser una reflexión, sin ánimo de conclusión, sobre el "Estar Allí" (en este caso, América Latina y más concretamente Bolivia) del antropólogo o/y la antropóloga, y el proceso de su trabajo en el contexto de las políticas de cooperación y desarrollo.

Como todos sabemos, la antropología nace y se desarrolla al abrigo de los procesos colonialistas de fines del siglo pasado. En este contexto muchos antropólogos pusieron sus conocimientos, métodos y técnicas al servicio de las potencias occidentales a las que pertenecían. A lo largo del tiempo muchos de ellos comenzaron a cuestionarse cuál era el papel que el antropólogo jugaba en las relaciones de los centros hegemónicos con la periferia. En este sentido, los profesionales de la disciplina han adoptado diversas posturas a lo largo del tiempo, desde los que han hablado de la muerte de la etnografía hasta quienes siguen desarrollando su trabajo a la manera tradicional.

Estamos, pues, ante un debate antiguo pero permanente, por lo tanto siempre actual, o al menos sería deseable que así fuese.

Además, hay que tener en cuenta la conciencia clara, que hoy en día se tiene,

de la importancia de la autoría en la obra antropológica. todos conocemos la obra de Geertz y otros autores donde se trata de estos temas. En ese sentido, destaca la especificación de los dos ámbitos de trabajo del antropólogo, definidos como el "Estar Allí" y el "Estar Aquí", siendo este último, por excelencia, el medio académico donde nos desenvolvemos la mayoría, amén de muchos y diversos encuentros "profesionales" como éste, con todas las imposiciones que ello conlleva. Dado que esta reflexión se realiza en este medio académico, expresamente dirigida a los componentes de la comunidad antropológica, es por lo que he preferido, en esta ocasión, no adoptar el papel de intermediación cultural dirigido a mi propio medio social, característico de la narración del acto etnográfico, y centrarme en el viejo problema, no resuelto, de nuestro papel "Allí", asumiendo explícitamente que nuestro discurso se dirige más a los americanistas que a los «americanos». Y he querido hacerlo resaltando un aspecto que yo considero fundamental en el contexto donde realizamos nuestros trabajos. Este aspecto es el que definen las políticas de cooperación y ayuda al desarrollo.

Históricamente, el fin teórico de los

procesos colonialistas parecía abrir una nueva etapa para la realización de los trabajos de campo, en la medida en que los contextos en que se realizaban habían cambiado sustancialmente. En el caso de los americanistas esta situación estaba superada de antemano, ya que los procesos descolonizadores se remontaban tiempo atrás. Sin embargo, la primera consecuencia de este hecho fue la formación histórica de un colonialismo interno donde grandes masas de la población seguían conservando su condición de súbditos de la oligarquía hegemónica, fundamentalmente en los países de mayoría indígena. En este sentido, la naturaleza de las relaciones sociales entre los que preguntan y miran y los que son preguntados y mirados, tal y como lo expresa Geertz, resultó menos alterada de lo que pudiera parecer.

Pero a esta circunstancia se le añadió, desde mediados de nuestro siglo, otro elemento esencial e instrumento de las relaciones de dependencia características entre el Primer y el Tercer Mundo. En efecto, el fenómeno de las políticas de cooperación encaminadas a lograr el desarrollo, al menos teóricamente, de las áreas más deprimidas ha condicionado sus procesos económicos, políticos y sociales y, en definitiva, la vida de millones de seres en el mundo. Es un hecho constatado que las distintas estrategias y políticas de desarrollo que se han aplicado en las últimas décadas no han surtido el efecto deseado, ya que si bien, en el momento actual, se realiza una evaluación positiva de la gestión macroeconómica en cuanto al control de los procesos infracionarios o a la recuperación del crecimiento económico, este dinamismo económico ha sido posible, histó-

ricamente, a costa de la justicia social e incluso de los procesos democráticos. Especialmente, la implantación de las políticas de ajuste, en la década pasada, han deteriorado las condiciones de vida de los sectores más desfavorecidos al reproducirse un modelo de crecimiento que conduce a la concentración de la riqueza, al aumento de la pobreza y, por tanto, a la ampliación de los sectores marginados y excluidos. Es importante destacar que este proceso de deterioro ha afectado de forma especial a las mujeres, que se han constituido en el colchón amortiguador de la crisis y sobre las cuales ha recaído, en gran medida, la responsabilidad de supervivencia de las unidades domésticas, lo que nos ha llevado a la elaboración y utilización de conceptos tales como el de "feminización de la pobreza" al ser las excluidas entre los excluidos. Sin embargo, su papel ha sido clave en las distintas estrategias seguidas por las políticas de desarrollo al ser consideradas, en muchos casos, como el vehículo ideal a través del cual canalizar las ayudas a partir de unos presupuestos más que discutibles. Así, por ejemplo, toda esta situación se tradujo históricamente, al menos en Bolivia, en que los montos de ayuda más importantes, desde 1955, en forma de donación alimentaria fueran canalizados a través de las mujeres, formándose asociaciones de estructura claramente vertical y jerárquica dependientes de agencias financiadoras privadas que administraban, a su vez, los fondos de agencias gubernamentales, fundamentalmente procedentes de Estados Unidos.

Estas políticas son sumamente complejas y están sometidas a permanentes redefiniciones y cambios por parte de

sus autores, lo que las ha sumido en un auténtico caos en el que se mezclan y confunden organismos internacionales, agencias financiadoras gubernamentales, agencias financiadoras privadas, Organizaciones No Gubernamentales de todo tipo y condición, y asociaciones diversas cuyas directrices políticas y económicas son variadas y guiadas por todo tipo de intereses. Éste no es el lugar de explicar su funcionamiento, por ello sólo quiero destacar un aspecto que me parece pertinente, en este caso, y es el paralelismo que se puede observar con nuestro campo de trabajo porque, también en este terreno, el Aquí y el Allá son dos caras de la misma moneda, que recién han sido conocidas socialmente, al menos en España, haciendo populares a las denominadas ONG,s (en este caso, las ONG,s del norte). Así, podemos hablar del "Boom de la Solidaridad", a partir de las campañas por el 0,7% y a partir de crisis como las de Ruanda, la ex-Yugoslavia, etc..., escenificado por todo tipo de "organizaciones sin fronteras" o similares y cuya estructura, vías de financiación y funcionamiento interno convendría conocer más a fondo. De esta manera oímos hablar de la solidaridad a todas horas en unos términos que opacan las auténticas relaciones de dependencia y que son concebidas socialmente como una nueva versión del "ropero de nuestras abuelas". Así, a pesar de que las ONG,s rehúsen el concepto de caridad y sus metas sean trabajar por el desarrollo de los pueblos necesitados, el impacto de sus programas es muy pequeño e incluso puede llegar a ser francamente perjudicial. Quiero especificar que con ello no pretendo criticar negativa y globalmente a

todas las ONG,s o a todos sus integrantes, muchos de ellos más conscientes que nadie de este problema, pero sí los presupuestos socio-culturales y el sistema económico y político que potencia y utiliza estas políticas de ayuda al desarrollo, entre otros fines, como una forma encubierta de estimular la exportación y el comercio exterior. Y todo ello sin entrar en cuestiones tan conflictivas como la utilización, "supuestamente" irregular, de fondos como los antiguos créditos FAD (Fondo de Ayuda al Desarrollo) que forman parte de nuestros Presupuestos anuales y que están destinados a ayudas al desarrollo para aliviar situaciones de pobreza y marginalidad.

Parecía que la creciente importancia, en las últimas décadas, de los medios de comunicación de masas así como los profundos cambios políticos ocurridos en el mundo, en los últimos años, imponían tendencias homogeneizadoras, uniformadoras de la realidad. Sin embargo, los conflictos surgidos y las tendencias xenófobas y racistas que se han hecho visibles, a raíz de estos cambios, nos lo han desmentido. Pero, además, han hecho que socialmente se conocieran lugares, pueblos y formas de vida, que sólo un reducido grupo de especialistas conocían. Esta traslación del conocimiento del Otro, en definitiva esta "intermediación cultural", por reducida, parcelada o errónea que sea, está siendo protagonizada mayoritariamente por las ONG,s, constituyéndose de esta manera en los primeros y más importantes "traductores" de otras realidades. Así, se están modificando los canales a través de los que se accede al conocimiento de la diversidad cultural de modo que se está generalizando para una gran parte

de la población ajena a otras realidades. Sin embargo, el cómo se está realizando esta labor requiere una lectura crítica, tanto desde un punto de vista teórico como práctico.

Este apunte es una observación en cuanto al Aquí. Pero, ¿qué ocurre Allí? ¿Nos afecta de algún modo el campo de la cooperación al desarrollo? Desde mi propia experiencia, la respuesta es indudablemente afirmativa. En primer lugar, porque está afectando directamente a los sujetos protagonistas de nuestros estudios, y en segundo lugar porque nos afecta también a nosotros, tanto en aspectos concretos de nuestro propio trabajo como a la hora de considerar sus actuaciones y los efectos que causan. Muchos de los Programas de Ayuda de los cuales dependen son concebidos con una estructura vertical y jerárquica y producen claros efectos de clientelismo y pasividad. Soy consciente de la heterogeneidad de las situaciones y de la imposibilidad de igualar lugares, pueblos, países o culturas tan diversos. Esta heterogeneidad es claramente percibida cuando, como en mi caso, se estudian los Movimientos de Mujeres en América Latina. Pero, por el contrario, sí es posible establecer un paralelismo entre los diversos programas y proyectos implementados en las diversas áreas latino-americanas, en la medida en la que los diagnósticos, las directrices, la financiación y las evaluaciones realizadas provienen, en su mayoría, del Primer Mundo con unos planteamientos estructuralmente similares, a pesar de sus aparentes diferencias.

Es precisamente mi especialización en estudios de género la que me lleva a conceder una importancia a todas las cuestiones referidas a la cooperación y

ayuda al desarrollo. Ello se debe, como ya he dicho, al crucial papel que las mujeres han jugado en las diversas estrategias del desarrollo, al constituirse, en un porcentaje importante, en "jefas de hogar" y tener la responsabilidad de la supervivencia familiar, aunque siempre consideradas en su rol de esposas y madres, y sólo recientemente más reconocido su papel de agentes económicos activos. Ejemplo de toda esta situación es una nueva iniciativa del Banco Mundial que ha creado en su seno el Grupo Consultivo para Ayudas a los Pobres cuya misión va a ser la de llevar a cabo la "estrategia de los micropréstamos", para la que naciones, bancos e instituciones donantes han prometido 200 millones de dólares. Tres cuartas partes de esta suma irán a instituciones para que sean otorgadas fundamentalmente a las mujeres. Dicha estrategia consiste en la concesión de pequeños créditos (aproximadamente de 100 dólares), para la puesta en marcha de microempresas que permitan lograr los mínimos básicos para la subsistencia. El Programa se basa en la idea de que los jefes de familia más pobres y más desposeídos del mundo son mujeres, y que la canalización de las ayudas a través de ellas servirá para promover el bienestar familiar, la educación, la mejora de las dietas y el cuidado de la salud. Esto implica un reconocimiento implícito, aunque no valorado (en función del desprestigio que afecta a los trabajos considerados femeninos), de la importancia de las mujeres como agentes económicos, así como de la importancia del trabajo doméstico y de su papel como socializadoras de sus hijos, cuidadoras sanitarias, de ancianos, etc... También influye

el hecho de que las mujeres son consideradas las mejores pagadoras en la devolución de los préstamos.

La crisis de los años 80 supuso la aparición de nuevos actores sociales, entre los que ocupa un lugar muy destacado el denominado Movimiento de Mujeres. También, y no casualmente, surgieron o cobraron mayor fuerza numerosas ONG,s de muy diversas procedencias con diferentes objetivos y poblaciones-meta. Son las ONG,s del sur. El entramado de relaciones entre ONG,s del norte y ONG,s del sur, así como las de éstas con toda la variedad de otros organismos financiadores, es muy complicado y, a veces, conflictivo por las diferentes visiones de lo que debe ser su trabajo. En cualquier caso cabe decir que estructuralmente se convierten en auténticos mecanismos de control social, aunque muchas de ellas no lo pretendan o incluso sus objetivos sean los opuestos. Hay que tener en cuenta que son las ONG,s del sur, conducidas habitualmente por sectores privilegiados en el seno de sus sociedades, quienes tienen la capacitación necesaria para la presentación de los proyectos que posteriormente han de ser revisados por sus homólogas del norte y, en última instancia, aprobados por los organismos financiadores de quienes, en definitiva, dependen las poblaciones-meta.

Sin embargo, esta clara percepción de las políticas de cooperación y desarrollo como una de las formas, quizás la más solapada y encubierta, de las relaciones de dependencia Primer/Tercer Mundo no impide reconocer que estas ayudas siguen siendo indispensables y reclamadas por los propios destinatarios. Así, en el verano de 1995, ha sido el propio Presidente de Bolivia, Gonzalo Sánchez

de Lozada, quien ha denunciado la intención del BID y del BM de cortar las cuotas asignadas por los países desarrollados antes de fin de siglo, así como las presiones ejercidas para solucionar el problema del narcotráfico sin ningún aporte de soluciones efectivas y con menor ayuda económica.

Es en todo este contexto en el que muchos de nosotros realizamos nuestros trabajos, si bien el grado de influencia de este fenómeno puede ser muy variable. En el caso de mi lugar de trabajo, es un aspecto insoslayable en la medida en la que ha sido un lugar propicio, por sus condiciones de pobreza y marginalidad, para la instalación de un número no fácilmente cuantificable (aunque numeroso) de ONG,s, así como de instituciones religiosas o pseudo-religiosas de origen diverso. Además se han creado en las últimas décadas asociaciones integradas por los propios pobladores, pero surgidas a instancia de las agencias donantes para la distribución de la ayuda. Dado el carácter asistencial que, tradicionalmente, ha caracterizado a estas ayudas nos encontramos con que un elevado número de personas, fundamentalmente mujeres, están relacionadas o pertenecen simultáneamente a varios grupos organizados a través de los cuales acceden a la donación alimentaria, la asistencia sanitaria o cualquier otro tipo de servicio del cual están privados. Es tal la importancia y la necesidad de acceder a cualquier tipo de asistencia que este fenómeno se ha trasladado a la acción política como medio de conseguir votos. Dada la heterogeneidad que caracteriza a las instituciones y organizaciones presentes no es posible realizar una consideración general ya que pode-

mos encontrar desde organizaciones que actúan según la óptica más conservadora y asistencialista del desarrollo, hasta aquellas que levantan sus voces críticas, intentan aplicar una nueva visión de lo que deben ser dichas políticas y luchan por potenciar la autonomía económica, política y personal de los sectores con los que trabajan.

Una de las consecuencias de la proliferación e instalación de los distintos agentes de la cooperación es la modificación de sus pautas culturales o la imposición, en el peor de los casos, de normas culturales ajenas que introducen graves distorsiones en el seno de las poblaciones a las que se dirige la ayuda. Frente a esta situación se alzan cada vez más voces, bien de los propios destinatarios, bien de sectores críticos o de los intermediarios del sur (ONG,s, antropólogos, organismos gestores diversos, etc...) que exigen su participación en el diagnóstico, diseño, gestión y evaluación de los programas de ayuda implementados.

Frente a estas situaciones tan complejas y tan alejadas de la realización de las monografías clásicas surgen múltiples preguntas. Pero es necesario ceñirse al aspecto que aquí se quiere comentar y que resalta la imposibilidad de obviar, en muchos casos, la dimensión de las políticas de desarrollo, en el contexto de las relaciones políticas y económicas internacionales. Así, en el proceso de reflexión-investigación, las preguntas sobre quién observa, qué, cómo, cuándo, dónde, por qué, nos sitúan el «estar aquí» en el momento mismo de «estar allí», ya que al evidenciarse las relaciones de dependencia, aunque no estén tipificadas y sean explícitas como en la época colonial, no es posible sustraerse

al propio cuestionamiento del rol que se está jugando en la realización del acto etnográfico, que nos enfrenta a nosotros mismos y a nuestra propia realidad. Además, son los propios sujetos con los que trabajamos los que nos interpelan sobre todas estas cuestiones, desde muchos ángulos y posiciones, al formar nosotros parte de las sociedades hegemónicas y ser, por tanto, otros posibles agentes de control. No existen respuestas fáciles a estas interpelaciones en el «estar allí», y tampoco es sencillo realizar la conexión textual en el «estar aquí». Y es que éste es un aspecto que no hace mucho tiempo que ha empezado a tomarse en consideración y que requiere la reflexión y el conocimiento de su funcionamiento interno. Si es cierto que el objetivo inmediato de la antropología es la ampliación de posibilidades del discurso inteligible entre gentes muy distintas entre sí, pero integradas en un mundo cada vez más interconectado a través de diferentes redes, es necesario profundizar en la importancia que cada vez más requiere todo lo relacionado con el mundo de la cooperación ya que sus agentes adquieren cada vez más un mayor protagonismo en el escenario social, tanto en el norte como en el sur, como intermediarios entre diferentes realidades, y sus actuaciones crean imágenes y expectativas sobre el mundo desarrollado y las personas que de éste provienen, de la misma manera que «aquí» sus mensajes crean imágenes sobre el «otro».

Si este hecho está bien, mal o regular; si debemos incorporarnos a esta tarea y aportar nuestro bagaje teórico y práctico o debemos exigir rigor en los análisis; si nos vamos a sentir interpelados o lo consideramos una labor

distinta en cuanto a sus fines y objetivos, será algo que deberemos discutir o que cada uno habrá de decidir personalmente, pero es innegable, desde mi

punto de vista, que no podemos permanecer ajenos a una realidad que se impone y a una labor social que nos incumbe.

LA POBLACIÓN INDÍGENA ANTE LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN Y MODERNIZACIÓN EN MÉXICO

MARIA ROSA NUÑO GUTIÉRREZ

Universidad Complutense de Madrid

En la historia reciente de la República la "modernización" se ha convertido en el discurso más recurrente del ejecutivo mexicano.

La modernización debería encuadrarse entre los modelos económicos neoliberales que comenzaron a ser impulsados hacia principios de los años ochenta por países con políticas de corte conservador, como las presididas en Estados Unidos por Ronald Reagan o Margaret Thatcher en el Reino Unido. El objetivo principal de este modelo es desestructurar a los estados con carácter proteccionista, para dar paso a la expansión del capital por medio de privatizaciones. Así la liberalización de la economía conlleva dentro del mercado una brutal competencia en lo que a productos, empresas e industrias se refiere, recayendo exclusivamente los beneficios sobre las grandes transnacionales. El proceso desembocará en una globalización a todos los niveles cuyos efectos tienden a crear fuertes desigualdades tanto en lo económico como en lo social e incluso en lo cultural, siendo los países dependientes quienes llevarán la peor parte.

En el marco del nuevo orden político tras la Segunda Guerra Mundial tiene lugar el nacimiento de instituciones tales como el FMI o el B.M. Si nos referimos a esta última hay que señalar que el Banco

Mundial "no es más que un instrumento al servicio de un modelo ortodoxo de crecimiento basado en la competencia y no en la cooperación... Este organismo condiciona su apoyo a la aplicación de políticas de ajuste que tienen un efecto desastroso sobre las poblaciones y el medio ambiente de los estados donde se aplica"¹.

Visto así la modernización es un arquetipo externo, ajeno a las particularidades y la vida interna de la nación. Pero no solamente eso, en la visión oficial, el modelo excluye a su contrario, es decir, la no modernización, la cual considera que se halla protagonizada por campesinos e indígenas que representan lo inamovible y lo tradicional.

Los pueblos indios ante el desafío de la modernidad

En 1917 se promulgaba en México una nueva Constitución creándose así el marco jurídico y legislativo bajo el cual habría de gobernarse el país que, en 1910 se levantó en armas. Se consolidaba *de facto* el deseo de poner en marcha un proyecto de Nación en el que toda la sociedad participara bajo las nuevas directrices y lo hiciera de manera más igualitaria y democrática.

Al proceso revolucionario —aparentemente unitario y homogéneo— se adscribieron todos los grupos étnicos y clases sociales del México imaginario y del México profundo cada uno de ellos animados por sus propios problemas, intereses y expectativas. Y así mientras los indios luchaban por la recuperación y obtención de nuevas tierras, la élite política lo hacía por la modernización del campo y del país, incorporando al México profundo por la vía de su negación: “México debía ser mestizo y no plural, ni mucho menos indio”².

Si bien la Revolución logró significativos cambios dentro del aparato legislativo e institucional, no alcanzó la misma transformación y modernización en la estructura productiva sustentada básicamente en el agro. Baste arrojar algunas cifras indicadoras: en el censo de 1930, el 68% de la población económicamente activa (3.6 de 5.3 millones de personas) obtenían sus ingresos de la actividad agropecuaria³.

Bajo el cardenismo el Estado adquirió un mayor compromiso en lo que a economía se refiere en tanto planteaba la necesidad de llevar a cabo una Reforma Agraria con objeto de superar el atraso tecnológico del agro y por tanto aumentar la capacidad productiva y elevar el nivel de vida de los diferentes estratos sociales, en especial de los más marginados. A este respecto podemos señalar que si en agricultura las tasas medias de crecimiento anual se fijaron para el periodo 1934–1940 en un 2.4%, tras el asentamiento de las bases estructurales de la agricultura, establecidas durante el cardenismo, el crecimiento durante el sexenio 1940–1946, saltó a 4.9 por ciento⁴.

De 1940 a 1965, México vivió una

importante expansión económica motivada en buena parte por las exportaciones de materias primas y productos tropicales cuyo principal demandante era Estados Unidos⁵. A partir de 1968 se inicia el ocaso de este modelo económico y comienzan a manifestarse los primeros cambios, en especial los referidos a la exportación de materias primas que son sustituidas por la producción de alimentos tales como cereales, granos forrajeros, ganado, frutas y hortalizas.

Las consecuencias para América Latina no se hicieron esperar. Países como México estancaron su crecimiento al verse excluidos del mercado de las exportaciones de materias primas tradicionales como el de la producción de granos o de ganado. A ello se sumó la falta de una política dirigida a paliar los problemas existentes en el campo como en la industria. En este último aspecto hay que señalar que a principios de los años setenta la industria carecía de un proyecto global de desarrollo. Por este motivo y ante la escasa promoción de la producción nacional, una serie de sectores fueron acaparados por la inversión extranjera y por la importación de tecnología, lo cual produjo una creciente dependencia externa en lo que a insumos y bienes de capital se refiere y por otra una disminución de la tasa de absorción ocupacional⁶. De esta forma Estados Unidos y Europa comenzaron a liderar una producción cuyos excedentes iban a parar a países dependientes. El impulso de las políticas neoliberales pujaba por la producción competitiva entre mercados, sobreviniendo la desestructuración de la ya maltrecha producción campesina de autosubsistencia, con lo cual se produjo la descampesinización y la migración⁷.

Ante los cambios estructurales de la economía a nivel mundial, México pierde dinamismo en su producción y a partir de 1973 se introduce en una ola inflacionista en la que el país se halla cada vez más lejos de encontrar un modelo de crecimiento en el que puedan converger los cada vez más antagónicos intereses económicos que desde la Independencia no pudieron disolverse y que son básicamente la agricultura capitalista productiva y la campesina.

La crisis de fines de los años setenta y la década de los ochenta motivó una política de ajustes a nivel económico la cual propició la caída del empleo, así como un amplio deterioro salarial⁸ y del nivel de vida, siendo su principal afectado los pueblos indios, que carecían de todo tipo de oportunidades de trabajo tanto en la ciudad como en el campo. La tierra, única fuente de sustento de los indios, cada vez se volvió más escasa a la vez que objeto de una demanda cada vez más insistente, entre otros motivos, por el crecimiento de la población.

Se inicia entonces un proceso de movilizaciones y protestas para reivindicar por un lado un nuevo reparto de tierras y por otro la devolución de aquellos fraccionamientos usurpados a manos de mestizos a quienes también les reclaman poner fin al despojo que hacían de sus recursos naturales. Como fórmula de presión se invaden parcelas y se genera en consecuencia un clima de violencia contra los pueblos indios a quienes se les acusa de subvertir la ley e ir contra la propiedad privada. El saldo hasta la fecha ha sido de cientos de muertos⁹ y de familias desalojadas por la fuerza. La represión tanta que el movimiento campesino queda desarticulado ante la intervención de un Estado

que ha puesto especial cuidado en producir la atomización de sus fuerzas. En contrapartida se impulsa la creación de organizaciones oficiales con objeto de mantener a los pueblos indios bajo control, limitando sus posibilidades de autonomía local¹⁰.

Así, el Estado de derecho de 1917 es, como se ha visto, suplantado en los últimos sexenios por el Estado de hecho el cual pasa por alto la Constitución y las leyes, a pesar de que en su discurso oficial siempre alude al componente ideológico de la Revolución.

Si la tierra fue y es una de las reivindicaciones más urgentes del campesino, éste se enfrenta a otros dos problemas más: el de la financiación y el de la comercialización. Durante los años setenta el Estado intervino en los procesos de producción con objeto de abaratar sus costos mediante créditos, seguros agrícolas, construcción de caminos, maquinaria... Lo mismo ocurrió con la comercialización de las cosechas, evitando así dejar al campesino a expensas de los intermediarios.

Sin embargo, ante la recesión económica de 1982, las cosas comenzaron a cambiar, tanto así que "si las dependencias oficiales contribuyeron en la década de los setenta con el 70% de los recursos financieros destinados al agro, su participación se redujo al 45 durante la década siguiente" (Monjardín, 1992: 159). Todo esto llevó a la quiebra a muchos agricultores quienes no contaban con recursos suficientes para cultivar. En cuanto a la comercialización, la acción reguladora del Estado debía mantenerse (asegurando precios de garantía realistas, capaces de absorber los costos de producción una vez retirados los subsidios) pero no lo hizo.

Durante los ochenta, los precios cayeron y cada vez estaban más lejos de los índices de precios al productor y de los precios de la canasta básica. El rezago de los precios de garantía se acentuó entre 1987 y 89 bajo los sucesivos pactos económicos promovidos por las autoridades para contener la inflación. Con Miguel de la Madrid el proteccionismo estatal termina, a la vez que se eliminan los precios de garantía¹¹, con lo cual la población dedicada al campo queda sujeta a los precios del mercado.

En 1991 y ante los dictámenes del neoliberalismo se envió al Congreso un proyecto de reforma al Artº 27 Constitucional. La modificación del artículo no sólo manifestaba que ya no había más tierras que repartir, sino que legalizaba los latifundios, facilitando la privatización de tierras ejidales y comunales. La intermediación del Estado ha terminado y los desequilibrios de la producción y distribución de la riqueza cada vez se sujetan más a los intereses transnacionales. Con esto se ha llegado al final de un sistema político regentado por el partido del Estado (PRI) que ha olvidado los principios rectores de la Revolución, que sigue manteniendo el mismo sistema de exclusión para los mismos estratos sociales, bajo las formas más antidemocráticas que puedan existir.

Los nuevos sujetos sociales ante la crisis y la desigualdad

El neoliberalismo deja la puerta abierta al capital transnacional cuyo máximo interés es penetrar en áreas que se han considerado marginales (por el tipo de población que en ellas habita) y poco controladas, pero con un gran potencial

económico, susceptible de ser explotado mediante la transferencia de recursos.

Esto nos lleva a cuestionar los elevados costes del nuevo modelo de desarrollo, que si bien insiste en la transformación de la economía y la política, deja de lado lo que podríamos llamar la participación social, en especial la de los pueblos indios, lo que equivale a decir que el Estado carece de proyectos que tiendan a estructurar el conjunto de la Nación sobre la base de la igualdad social. Hoy nos encontramos con una sociedad cada vez más polarizada y sin posibilidad de relación:

- Por un lado están todos aquellos que quedan bajo los lineamientos de la modernización y que responden al gran capital.

- Por otro, los campesinos, quienes continúan arrastrando las consecuencias de las políticas económicas que les excluyen. A lo que habría que añadir el fin de la tutela del Estado sobre las estructuras ejidales y comunales¹² que dejan totalmente desasistidas a las poblaciones campesinas con respecto a sus procesos productivos.¹³

De este contexto es de donde emergen los actores del nuevo movimiento indio bajo el cual tratarán de resistir y además de subvertir el orden impuesto por el poder institucional. Esto no quiere decir que durante las dos décadas anteriores no existieran organizaciones indias, al contrario. Por parte del Estado yacía la necesidad de mantener relaciones con los pueblos indios, los cuales quedaron agrupados bajo organizaciones de corte oficialista —como se dijo anteriormente—, cuya máxima era la incorporación del indio a la sociedad nacional, pudiendo de esta manera controlar los movimientos indígenas en especial los

independientes, los cuales eran combatidos con gran violencia.

A finales de los años ochenta la sociedad mexicana comienza a observar cada vez con mayor claridad la esclerotización que sufre en su interior el Partido Revolucionario Institucional (PRI), un partido que ha sido incapaz de resolver las necesidades de los diferentes colectivos, llámense ecologistas, sindicatos, movimiento obrero, indígenas, mujeres... que no ha respondido tampoco a las urgencias del sismo del 85, que ha reducido los márgenes de credibilidad que le quedaban ante el fraude electoral de 1988 y que ha incrementado su violencia tanto en el interior de su partido, como fuera de él.

El examen y la confrontación de todos estos acontecimientos han llevado a los pueblos indígenas a hacer más enérgicas sus demandas, en tanto exigen una respuesta a sus problemas sociales, así como al establecimiento de unas nuevas relaciones con el Estado. Los pueblos indios se constituyen de esta manera en nuevos sujetos políticos y sociales, los cuales se agrupan bajo una multitud de organizaciones, canalizando a través de ellas sus necesidades, captando nuevos aliados, lanzando sus acciones y teniendo como fin la búsqueda de soluciones alternativas a sus problemas¹⁴.

Las constantes violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas han llevado a estos últimos a la demanda ya no de la igualdad¹⁵ sino a la demanda por el respeto, a la diferencia y lucha por las nuevas formas de organización.¹⁶

En este sentido, se observa la intensificación de los movimientos sociales en pro de la defensa de los derechos humanos, teniendo un papel relevante las

ONG's y las CEB's (comunidades eclesiales de base) las cuales han presionado al gobierno mexicano con objeto de interrumpir la violencia y dar solución al rezago agrario y la desigualdad social.

Resultado de este proceso de movilización es el reconocimiento que los pueblos indios logran también a nivel internacional. Así en 1993 se declaró el "año internacional de los pueblos indios", se entregó el Nóbel de la Paz a la guatemalteca Rigoberta Menchú, o se proclamó en 1994 "la década de las poblaciones indígenas" por parte de la ONU, la cual tendrá validez hasta el año 2004.

A nivel nacional se crean diversas organizaciones independientes. Solamente hablaremos de dos, por ser éstas las que han tenido en los últimos años mayor significación. La primera es la surgida en 1990 bajo el nombre de Consejo Mexicano 500 años de resistencia india, negra y popular. El Consejo, considerado como la experiencia organizativa más importante de los pueblos indios, se inscribió dentro de la campaña continental en contra de la celebración del V Centenario y, a nivel nacional¹⁷, su lucha se centró en la defensa de los derechos humanos, la territorialidad, la autonomía, la democracia, así como el respeto a la diferencia.

El movimiento indígena alcanza su momento culminante el día 1 de enero de 1994, cuando México preparaba su camino hacia la modernización con la entrada en vigor del TLC, firmado con Canadá y E.E.U.U. En ese mismo día tuvo lugar el estallido de la rebelión de Chiapas a manos del EZLN. La crisis de la sociedad mexicana entraba también en escena.

El significado de esta rebelión es

doble: mientras por un lado se la debe entender como el intento de poner fin a la situación que arrastran los grupos étnicos del país (marginación, exclusión y pobreza) por otra, es la expresión de la inconformidad de un sector de la sociedad ante la política de globalización que impone un juego desigual entre regiones y grupos sociales.

Tras la rebelión una nueva experiencia organizativa: la CEOIC (Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas), nacida en 1994 y en la que confluyen todas las organizaciones de productores de Chiapas. Su lucha desde hace dos años se centra en la defensa del derecho por la tierra, por el respecto a la autonomía, así como al de sus organizaciones sociales, políticas y culturales.

La lucha hacia la soberanía indígena

Mientras el proceso de modernización se empeña en eliminar las diferencias y particularidades de los pueblos indios e intenta afianzarse por medio de la creación de convenios internacionales (como el TLC) o la modificación de leyes, (como el artº 27), con objeto de asegurar el buen camino a su proyecto, por otro lado los indígenas luchan en pro de sus derechos individuales y comunales, tomando conciencia de su pertenencia a un grupo étnico.

Entre los logros alcanzados por estos últimos está el haber ganado espacios dentro de la sociedad civil,¹⁸ o el de que sus demandas empiecen a ser recogidas por los partidos políticos con objeto de incluirlas dentro de los programas electorales.

Otra victoria significativa se produjo

en enero de 1992 cuando el ejecutivo dio vía libre a la modificación del artº 4. Por vez primera se produjo el reconocimiento de los pueblos indios y su cultura como parte integrante del país diciendo:

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

El triunfo logrado por la modificación del anterior quedó minimizado tras la reforma ese mismo año del artº 27.

Las repercusiones son de alcance si se tiene en cuenta que el Estado anuncia el fin del reparto agrario, a la vez que abandona al campesino a su suerte al negarle cualquier tipo de protección y aún más aduce que las tierras comunales y ejidales serán susceptibles de pasar a manos privadas. En definitiva, todo lo necesario para lograr la desintegración de las comunidades indígenas, las cuales se sustentan a través de su territorio.

En parte esto es resultado de la falta de entendimiento de la clase política que no comprende que la tierra comunal es algo más que un medio de producción, es la que da cohesión socio-cultural al grupo étnico.

Es desde este planteamiento que los pueblos indios se cuestionan acerca del proyecto de autonomía, la cual debe ser

concebida como fórmula para reconstituir la territorialidad¹⁹, lo que conlleva a su vez la recreación de la comunidad como ente sobre el que se sustenta su identidad. También conlleva un autogobierno lo que "exige una nueva distribución del poder, así como el reconocimiento de una entidad nueva y asignación a ella de ciertas facultades que hasta hoy, se encuentran reservadas a un gobierno central y sus expresiones locales" (D. Polanco, 1992: 63).

Podríamos seguir enumerando algunos otros logros alcanzados por los

pueblos indios, sin embargo, falta aún que éstos queden completamente consumados a nivel no sólo legal sino en la práctica.

Para terminar, solamente decir que a final del S. XX las demandas de los pueblos indios van más allá de lo puramente étnico a través de la reivindicación de un territorio, ya que éstos plantean el derecho a la diferencia y a ser considerados como sujetos políticos dentro de un sistema democrático que les iguale en la desigualdad económica y social que históricamente han venido padeciendo.

Notas

1. Estos son algunos argumentos dados al Banco Mundial por Pierre Galand (Secretario General de la ONG OXFAM-Bélgica) para explicar su renuncia al grupo de trabajo de las ONG'S de esa institución. Cita en el prólogo de Carlos Vaquero en el libro (*Desarrollo, pobreza y medio ambiente 1944: 12*).

2. Véase a (Guillermo Bonfil, 1990:166).

3. Ugo Pipitone, op cit., pp. 403.

4. Entonces la "estructura productiva sostenía una división internacional del trabajo, en la cual los países dependientes se orientaban a la exportación de bienes tropicales, mientras que los países desarrollados aportaban al mercado bienes de clima templado. Se trataba por tanto, de una división de trabajo centrada en las ventajas comparativas naturales, que tenía como característica esencial el hecho de que no enfrentaban a los países dependientes con los desarrollados en la competencia internacional" (Rubio, 1995: 21).

5. Comienzan a sustituirse por tejidos sintéticos algunas materias primas tradicionales como el henequén o el algodón. Otro ejemplo puede ser el azúcar que comienza a ser reemplazado por edulcorantes.

6. Véase a Daniel Bitrán: *Perspetivas de la industria mexicana. En México hacia el 2000*, pp. 173-174.

7. México es un país exportador de braceros, a pesar de que en Estados Unidos sean maltratados y que la segunda fuente de ingresos del país sean precisamente los trabajadores migratorios. Diario, *La Jornada*: 30.8.95.

8. "De diciembre de 1987 a mayo de 1995, el salario mínimo tuvo una pérdida acumulada en su poder adquisitivo del 58.4%. Además, el incremento en el precio de la canasta en el mismo periodo fue del orden del 581 %, en tanto que el salario nominal aumentó en 183%". Diario, *La Jornada*: 2.7.1995, pp.51.

9. En especial tanto en el centro como en el sudeste de la República es donde más se ha resentido la política de represión hacia los indígenas campesinos.

10. "El éxito del Estado mexicano era la combinación de prácticas políticas que crearon y recrearon la fragmentación en sociedades locales a través de intermediación política y la creación de identidades locales,

con una visión de la sociedad que englobó a la mayoría de la gente y les dio un lugar potencial dentro de la sociedad, pero siempre en relación a prácticas de explotación y dominación". (Aitken, 1994: 24).

11. Monjardín, *Los campesinos ante la crisis*. Op. cit. pp. 163.

12. Del Valle, José. "Perspectivas antropológicas. Foro sobre las Reformas al artº 27, ENAH". En *Cuadernos Agrarios*, N° 5-6. México, 1992.

13. A este respecto los campesinos se encuentran hoy en día en una situación de retroceso porque afecta a un mayor número de personas y porque han desaparecido los nichos de la economía natural autosuficiente que antaño protegieron a la gente de las grandes tormentas (Monjardín, 92: 143).

14. Estos pueden ir desde la solución a sus necesidades básicas (vivienda, trabajo, educación...) o la necesidad de poner fin a la violencia que el Estado ha venido ejerciendo sobre ellos, o el repudio a seguir siendo instrumentalizados por parte de los partidos políticos.

15. La demanda de igualdad estuvo presente a lo largo de las dos últimas décadas, pero los pueblos indios no aparecen como tales y pocas veces negocian desde su condición étnica sino que más bien lo hacen como productores, artesanos, migrantes... (Sarmiento, 92: 463).

16. Al respecto véase a Duran Ponte, 1992: 603).

17. El Consejo tuvo presencia en 23 estados de la República e impulsó propuestas a la Ley Reglamentaria del artículo 4º, así como al 27. Por sus filas pasaron más de 350 organizaciones y comunidades indígenas, además de un buen número de organizaciones urbano-populares, sindicales y otros sectores sociales. (Flores, 1995: 74)

18. El 29 de septiembre finalizaba la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia la cual significó una gran movilización social tanto a nivel nacional como internacional.

19. La territorialidad ha sido el primero de los puntos a tratar en las pláticas entre el gobierno y el EZLN a fines de 1995.

Bibliografía

AITKEN, ROB. 1994. "La enculturación de la política: Disputas políticas e identidades en Michoacán". En *Actas XVI Coloquio Antropología e Historias Regionales del Colegio de Michoacán*. Zamora, Michoacán, Noviembre 1994. Colegio de Michoacán. (Sin publicar).

BITRÁN, DANIEL. 1989. "Perspectivas de la industria mexicana". En GONZÁLEZ CASANOVA (Coord.) *México hacia el 2000*. México, de Nueva Sociedad, pp. 171-194.

BONFIL BATALLA, G. 1990. *México profundo*. México: Grijalbo

CASTELLANOS, A. y LÓPEZ RIVAS G. 1993. "Autonomía regional y globali-

zación neoliberal". En *Nueva Antropología*. México, Vol XIII, N° 44, pp. 27-42.

DEL VAL, JOSÉ. 1992. "Perspectivas antropológicas". En *Cuadernos Agrarios*. México, N° 5-6, mayo-diciembre, pp. 180-190.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR. 1992. "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Las reformas de la legislación agraria en México". En *Cuadernos Agrarios*. México, N° 5-6, mayo-diciembre, pp. 62-79.

DURAND PONTE, V. 1992. "Sujetos sociales y nuevas identidades". En DE LA GARZA (coord.): *Crisis y sujetos sociales en México*. Centro Investigaciones

Interdisciplinarias en Humanidades. México: Porrúa, pp. 586–606.

FLORES FÉLIX, J. 1995. *La revuelta por la democracia. Pueblos indios, política y poder en México*. Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Mimeo.

LÓPEZ MONJARDÍN, A. 1992. "Los campesinos ante la crisis: crónica de una derrota". En DE LA GARZA (Coord.): *Crisis y sujetos sociales en México*. Centro Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. México: Porrúa, pp. 143–177.

PARÉ, L. 1994. "Algunas reflexiones sobre el análisis de los movimientos sociales en el campo". En *Revista Mexicana de Sociología*. México, 2: 15–25.

PIPITONE, U. 1994. *La salida del atraso: un estudio histórico comparativo*. Centro

de Investigación y docencia económicas. México, F.C.E.

RUBIO, B. 1995. "Agricultura mundial, estructura productiva y nueva vía de desarrollo rural en América Latina (1970–1992)". En CARTON DE GRAMMONT (coord.): *Globalización, deterioro ambiental y reorganización social en el campo*. México: Juan Pablos Editor, pp. 19–58

SARMIENTO SILVA, S. 1992. "La lucha de los pueblos indios en la década de los ochenta". En DE LA GARZA (coord.): *Crisis y sujetos sociales en México*. Centro Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. México: Porrúa, pp. 447–479.

VAQUERO, CARLOS. 1994. (Comp.) *Desarrollo, pobreza y medio ambiente. FMI, Banco Mundial, GATT, al final del siglo*. Madrid, Talasa.

EL LIDERAZGO INDÍGENA Y LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL*

MONTSERRAT VENTURA I OLLER

Universitat Autònoma de Barcelona

Con la recuperación de la historia de las tierras bajas de América del Sur llevada a cabo fundamentalmente por arqueólogos (Lathrap, 1970; Roosevelt, 1980, 1993; Marcos, 1986, 1995) y antropólogos (Renard-Casevitz *et al.*, 1986; Salomon, 1980, 1986; Santos 1992), las sociedades amazónicas y de la costa del Pacífico han tomado entidad propia. Además de evidenciar su protagonismo en las redes de intercambio indígenas pre y post colombinas, se ha demostrado la influencia del mundo colonial en su proceso histórico. Sin embargo, de aquí no se debe inferir una adopción prematura de las formas de organización comunales, importadas en buena medida del mundo hispánico, como han señalado numerosos autores (cf. Gade, 1991; Golte, 1992; Urrutia, 1992 entre otros), y que en cambio se integraron formalmente en el mundo andino.

Algunas de esas sociedades fueron convertidas en reducciones o bien, como en el caso de los grandes cacicazgos amazónicos, se desintegraron rápidamente con el contacto colonial (Roosevelt, 1993) y se replegaron en zonas menos accesibles. Otras recibieron la influencia de las estructuras coloniales a través del gobierno indirecto por la vía de líderes indígenas designados desde el exterior, que actuaron de inter-

mediarios entre su mundo y los misioneros. Estos líderes adquirirían autoridad en las escasas visitas que recibían a lo largo de su vida por parte de los representantes eclesiásticos. No obstante, la mayoría de las sociedades indígenas de las tierras bajas mantuvieron, en los últimos cuatro siglos, el modelo de hábitat disperso, atomizado en unidades residenciales vinculadas por lazos de parentesco, en cuyo ámbito se desarrollaba la cooperación en las tareas colectivas de producción. Cada una de estas agrupaciones disponía de una figura de poder, muy a menudo el chamán; no existía una institución política de ámbito étnico, y las relaciones entre los distintos líderes podían ser conflictivas, como lo demuestran las luchas permanentes entre chamanes recogidas por la mitología y la historia oral.

El atomismo y la autonomía económica y política de las unidades residenciales de estas sociedades han generado el paradigma clásico del "individualismo" de las sociedades de las tierras bajas, que, al igual que el de la "comunalidad" de las sociedades andinas, ha constituido uno de los objetos clásicos de debate (cf. Rivièrè 1984; Segger *et al.*, 1979). Desarrollos recientes han rechazado el concepto de "fluidez", "flexibilidad" y "apertura a la manipulación individual" (Segger *et al.*, 1979)

por considerarlos etnocéntricos y poco adaptados al punto de vista indígena. De igual modo, el enfoque relativo a la ausencia de poder (Clastres, 1974, 1980; Abensour (Ed.), 1987) ha sido revisado por autores como Descola (1988), quien ha propuesto al chamán como figura de poder basándose en su capacidad de control tanto de este mundo como del más allá.

El presente estudio partirá del análisis del liderazgo indígena a partir del ejemplo del pueblo Tsachila de la costa del Ecuador. Ubicado en las tierras bajas del occidente andino, y con una población cercana a las dos mil personas, hasta mediados del presente siglo mantenía el modelo de hábitat disperso y fluidez de las estructuras políticas al que anteriormente aludíamos. A partir de los años cincuenta, con la construcción de la red de carreteras que cruzaban su región—Santo Domingo de los Colorados— y la unían a otras partes del país, se inició el contacto permanente con la sociedad nacional. Desde el año 1964, el entonces Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), promovió la colonización dirigida en esta zona. Entre los años 1954 y 1963 se organizaron la mayoría de las agrupaciones Tsachila en “comunidades”, dando lugar a un patrón de asentamiento más nucleado, recomposición de unidades residenciales, disminución y delimitación de su territorio e instauración de un sistema político basado en modelos ajenos. El año 1971 el Estado Nacional les otorgó el “Estatuto de la Tribu de los Indios Colorados”, creando la figura del “Gobernador de los Colorados” como máximo dirigente étnico. Los chamanes y antiguos líderes indígenas fueron progresivamente substituidos por los jóvenes

dirigentes de los cabildos. La economía actual, centrada en el cultivo del banano para el comercio, sigue basándose en la producción unifamiliar, mientras algunas tareas obligatorias como el arreglo de los caminos constituyen la únicas actividades “comunitarias”.

Como ya hemos analizado en otro lugar (Ventura, en prensa), y precisamente por lo anteriormente mencionado, los Tsachila se adaptan con dificultad a las nuevas estructuras comunales impuestas por la necesidad de defender su territorio. Es cierto que el nuevo marco organizativo proporciona los mecanismos para la construcción de una identidad étnica, pautada por los cánones difundidos por las organizaciones indígenas más politizadas como la CONAIE (Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), y consistente en una cierta idea esencialista de la cultura y la solidaridad comunitaria. Además, la nueva estructura política les permite, al menos sobre el papel, convertirse en interlocutores de las instituciones nacionales. Pero también es cierto que el liderazgo formal no se corresponde con el liderazgo real, donde, además de los representantes electos al Cabildo de las ocho Comunidades, y del Consejo de la Gobernación—la máxima autoridad étnica—, emergen otros personajes con poder de convocatoria interna y externa. Nos referimos a líderes educativos, promotores seguidores de los diferentes credos, personas escogidas desde el exterior por su formación como traductores, como músicos, o por su iniciativa individual enfocada a la divulgación de la propia cultura (museo etnográfico, grupos folklóricos), y, finalmente, a chamanes y curanderos

en diversos grados de formación, a quienes acuden tanto enfermos, como periodistas y científicos.

Este fenómeno reproduce el multilideraje histórico en la misma línea señalada por Chaumeil (1990) y Brown (1993) para las organizaciones indígenas amazónicas, aunque aquí no se trata de la duplicidad de liderajes —uno para el mundo exterior (dirigentes formales) y otro para la propia sociedad (chamanes)—, ni de una excesiva burocratización de la organización indígena, sino de la existencia de un determinado número de figuras con representación exterior y cierta influencia en la propia sociedad, que surgen de forma paralela a los representantes legales de las comunas. En el interior de las comunas, la influencia por ellos ejercida —tanto por su dominio de la propia cultura como por su capacidad de interactuar con la sociedad nacional— es ambivalente, dado que la mayoría detentan roles de reciente incorporación, aunque los chamanes siguen siendo personajes altamente respetados, y la totalidad de estos nuevos líderes disfruta de posiciones económicas relativamente holgadas en relación al resto de la comunidad, sin por ello exceder nunca los límites socialmente permitidos.

Este multilideraje contribuye a la construcción plural de la ideología identitaria, pero genera a su vez un problema hasta el momento no resuelto: la dificultad que encuentran los representantes de las organizaciones no-gubernamentales para el desarrollo (ONGD) para la aplicación de sus proyectos.

En Ecuador, existen gran cantidad y diversidad de ONGD. Pero si analizáramos las acciones de todas ellas, nos daríamos cuenta de que incluso aque-

llas especializadas en el trabajo con poblaciones indígenas, promueven proyectos de cooperación elaborados desde y para la “comunidad”, en cuya puesta en marcha la “participación comunitaria” es prioritaria, al igual que la existencia de un responsable del proyecto representante de toda la “comunidad”. Este hecho, fruto de la lógica preocupación por evitar que la cooperación internacional¹ genere diferencias económicas internas en los grupos receptores, muestra la dificultad que experimentan las ONGD para interactuar al margen de la ideología de la “comunidad”. ¿Cómo compaginar el diseño de sus acciones con sociedades de liderazgo formal débil y poca tendencia al trabajo comunal y a la propiedad colectiva? El resultado es claro y los Tsachila nuevamente constituyen un buen ejemplo de ello: todas las propuestas importantes de proyectos de desarrollo han sido rechazadas, por no presentar “garantías” de participación comunitaria².

La percepción de esta dificultad no es nueva. Debates informales promovidos por profesionales de la medicina y la agronomía, entre otros, preocupados por esta incompatibilidad, lo demuestran. No se trata de reflexionar en torno a una supuesta “inmadurez política” o a un “individualismo” entendido como egoísmo, sino de reconsiderar la realidad particular de estas sociedades y adaptarse a ella. Las estructuras comunitarias, tal como se las define actualmente, hace tiempo que se diluyeron en el mundo occidental. Para la antropología, hablar de comunidades en el mundo andino ya no implica referirse a los modelos generados por la utopía del cristianismo o el comunismo primitivo.

vos, ni tampoco a una realidad histórica o social, sino a una entidad jurídica (Golte, 1992). Con más razón, la cooperación internacional debe asumir que

esta estructura formal no sirve como referencia si no es secundada por la realidad de las sociedades indígenas en las tierras bajas sudamericanas.

Notas

*. Esta comunicación forma parte de una investigación sobre la construcción de la identidad étnica del grupo indígena Tsachila de la costa del Ecuador. Ha sido financiada y/o auspiciada, en distintos períodos, por los siguientes organismos: CIRIT (Generalitat de Catalunya), Laboratoire d'Anthropologie Sociale (CNRS/EHESS), Equipo de Investigación sobre Comunidades Andinas (Universitat de Barcelona), Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New York), Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador y la sede quiteña del Instituto Francés de Estudios Andinos.

1. Hablamos de cooperación internacional

por ser ésta quien más movimiento económico genera, independientemente de que parte de este capital sea gestionado por ONGD locales, las cuales, a su vez, actúan con los mismos parámetros que las primeras para el tema que nos ocupa. Un estudio reciente (Ortega Carpio, 1994) analiza la gran variedad de ONGD españolas e internacionales y muestra, sólo para Centroamérica, la enorme presencia y diversidad de la cooperación no gubernamental, fenómeno extensible al área sudamericana.

2. La Educación Bilingüe Tsachila constituye una excepción, por tratarse de una institución ligada al sistema de educación nacional y, en cierta medida, estructurada al margen de la dinámica local.

Bibliografía

ABENSOUR, M. (dir) 1987. *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Éd. du Seuil.

BROWN, M. F. 1993. "Facing the State, Facing the World: Amazonia's leaders and the New Politics of Identity". *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4):307-326.

CLASTRES, P. 1974 *La société contre l'État*. Paris: Éd. de Minuit.

—1980 *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Éd. du Seuil.

CHAUMEIL, J. P. 1990. "«Les nouveaux chefs...: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne»". *Problèmes d'Amérique Latine*, 96: 93-113.

DESCOLA, Ph. 1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science Politique*, 38(5): 818-827.

GADE, D. W. 1991. "Reflexiones sobre el asentamiento andino de la época Toledana hasta el presente". En MORENO YÁNEZ y SALOMÓN (Eds.): *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX*. Quito: Abya-Yala / MLAL, Tomo 1, pp. 69-90.

GOLTE, J. 1992 "Los problemas con las «Comunidades»", *Debate Agrario*, 14: 17-22.

LATHRAP, D. 1979. *The Upper Amazon*. London: Thames and Hudson.

MARCOS, J. 1986. "Intercambio a

larga distancia en América: el caso del spondylus". En MARCOS (Ed.) *Arqueología de la costa ecuatoriana: nuevos enfoques*. Quito: Espol/Corporación Editora Nacional, pp. 197-206.

—1995. "El mullo y el pututo. La articulación de la ideología y el tráfico a larga distancia en la formación del Estado Huancavilca". En ÁLVAREZ, ÁLVAREZ, FAURIA y MARCOS (Eds.) *Primer encuentro de investigadores de la costa ecuatoriana en Europa*. Quito: Abya-Yala, pp. 97-142.

ORTEGA CARPIO, M. L. 1994. *Las ONGD y la crisis del desarrollo. Un análisis de la cooperación con Centroamérica*. Madrid: IEPALA/ESEA.

RENARD-CASEVITZ, F. M., T. SAIGNES, A. C. TAYLOR 1986. *L'inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*. Paris: Éd. Recherche sur les Civilisations.

RIVIERE, P. 1984. *Individual and Society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROOSEVELT, A.C. 1980. *Parmana: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press.

—1993. "The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms". *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4), pp. 255-283.

SALOMON, F. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

—1986. "Yumbo-Nan: la vialidad indígena en el Noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborígen del camino de Pedro Vicente Maldonado". *Cultura*, Vol. III, 24b: 611-626.

SANTOS, F. 1992? *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala.

SEEGER, A., R. DA MATTA, E. VIVEIROS DE CASTRO, 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Antropologia. Boletim do Museu Nacional*, n.s., 32: 2-19.

URRUTIA, J. 1992. "Comunidades campesinas y antropología: Historia de un amor (casi) eterno". *Debate Agrario*, 14: 1-16.

VENTURA, M. en prensa. "La organización comunal en un grupo indígena de las tierras bajas. El caso Tsachila del occidente ecuatoriano". En CONTRERAS Y CHAMOIX (Eds.) *La gestión comunal de recursos en España y América Latina*. Barcelona: Icaria (publicación prevista para Marzo 1996).

GÉNERO

ANÁLISIS DE LOS FACTORES CONSTITUTIVOS DE LA IDENTIDAD DE GÉNERO Y ETNIA. UN ESTUDIO DE CASO EN ZONA INDÍGENA NAHUA

PILAR ALBERTI MANZANARES

Colegio de Postgraduados en CC Agrícolas. México.

Los estudios sobre la identidad de género y su relación con la identidad étnica aún son escasos en Antropología, si bien esta disciplina ofrece una importante producción acerca del tema de la identidad cultural. Debido a esta ausencia temática mi ponencia presenta una propuesta teórico-metodológica que denominaré "Teoría de los modelos genéricos", en la cual se trata de vincular los conceptos de identidad, género y etnia. Por ello el objetivo principal que anima esta investigación es indagar sobre nuevos soportes teóricos y metodológicos que sean útiles para la Antropología del Género.

La "Teoría de los modelos genéricos" que propongo la apliqué en campo durante el periodo comprendido entre 1992 a 1994 en la Sierra Norte de Puebla (México), municipio de Cuetzalan. Esta zona tiene una población predominantemente indígena de lengua nahua y totonaca, si bien los informantes seleccionados pertenecen al grupo nahua.

El planteamiento de partida surge básicamente de las siguientes preguntas: ¿En qué medida la base cultural influye en la construcción de la identidad de mujeres y hombres?, y, ¿hasta qué punto los propios individuos pueden modifi-

car esa base cultural identitaria? En este sentido se plantean cuatro elementos básicos de análisis. Por un lado encontramos la relación entre tipo ideal (Weber, 1990) e imaginario (Alberti 1994), y por otro lado tendríamos que considerar los conceptos de tradición y cambio. La interrelación entre estos componentes nos muestra un proceso complejo de la dinámica social, caracterizada por hechos y situaciones cambiantes que repercutirán en los individuos y en la construcción de su identidad.

Una aproximación al tema de los vínculos entre género y etnia necesita considerar el sustento de símbolos genéricos que se establecen en cada cultura, cómo se aprehenden dichos códigos, cómo se establecen las relaciones entre individuos de igual y distinto género y cómo se relacionan los géneros con el poder. La etnia sería el escenario sobre el cual los actores, los géneros, desarrollan la trama. Es cierto que el género atraviesa todas las culturas y sociedades, sin embargo, la manera de hacerlo es distinta y tiene diferente fuerza y alcance (Thüren, 1990). La determinación de estos factores a los que también se añade el de jerarquía sólo se puede conocer si

se ubican los códigos y las relaciones genericas en una etnia concreta.

Las desigualdades intergenericas e interétnicas pueden llevar a los individuos a buscar una respuesta que cambie esta situación a través de estrategias para protegerse; en este sentido, hablo de conciencia de género y conciencia étnica. Es decir, que permita a los sujetos cuestionar, en algunos casos, estas estructuras sociales que limitan sus acciones y su posibilidad de ser, derivando esto en actitudes de protesta y cierto cambio en la subjetividad, que especialmente en el caso de las mujeres, favorece una mayor autovaloración y lucha por sus derechos, pudiendo decir que desarrollan una conciencia de género y etnia.

Teoría de los modelos genericos

Es importante cuestionar los marcos teóricos imperantes hasta el momento y arriesgarse a plantear nuevas posibilidades que ayuden a entender los fenómenos sociales. En esta búsqueda los estudios sobre el género han presentado cuestionamientos importantes como en el caso de Gayle Rubin (1986), en lo que respecta al marxismo, estructuralismo y psicoanálisis por su miopía teórica ante la problemática de las mujeres en la sociedad, la producción y la psique. Otras autoras que han contribuido con sus planteamientos se pueden encontrar a lo largo de las dos décadas que han transcurrido desde los años 70 a los 90. Algunas de estas serían M. Rosaldo y L. Lamphere (1974), M. K. Martin y B. Voorhies (1978), S. Ortner y H. Whitehead (1981), P. Sanday (1986), K. Sacks (1982) y E. Leacock (1981).

Durante la década de los años 90 los estudios se han centrado en las expresiones del género, tanto desde la construcción de la feminidad como de la masculinidad (Badinter, 1992), así como sobre la sexualidad (Lozano, 1992, Castañeda, 1992) la relación entre clase, etnia y género (Cadena, 1992). Algunas publicaciones sobre la identidad de género en América Latina han sido realizadas por autoras como C. Sarti (1993), F. Riquer (1992), A. Martínez (1993) y M. Lagarde (1991) entre otras.

Emilce Dio Bleichmar (1985) apuntó desde la psicología el proceso seguido en la adquisición de la identidad de género, al igual que Nicole Claude Matieux (1991); si bien ambas utilizan términos diferentes, hacen referencia a contenidos semejantes. Para la primera autora, estas etapas serían: 1) la asignación de género, que se otorga al bebé en el momento de nacer a tenor del sexo biológico. Las personas que rodean al bebé se comportan de acuerdo a la significación que ese sexo tenga en su cultura, 2) la identidad de género, que se irá adquiriendo por la niña o el niño de acuerdo a cómo le tratan los demás y proyectando en ella o él el estereotipo generico que se espera asimilen una vez sean adultos, y 3) el rol de género, que sería el conjunto de prescripciones que premian o castigan los comportamientos de mujeres y hombres en tanto que se acercan o alejan de lo establecido socialmente. Matieux utilizará la terminología de identidad sexual, identidad sexuada e identidad de sexo para definir estas etapas.

Sin embargo, esta explicación no sería suficiente si no la contextualizamos en un tiempo concreto, un lugar determinado y en una sociedad dada, pues las

características que darán un sesgo u otro al sistema genérico vienen dadas por las pautas culturales, los códigos simbólicos, el tipo ideal y el etnomodelo cultural, así como por el imaginario de cada individuo. Por ello es importante conocer las normas y valores, la división genérica del trabajo, la elección y desempeño de cargos de poder, entre otros aspectos, así como la manera en que las mujeres y los hombres perciben todos estos aspectos.

El cuestionamiento de las estructuras desde una posición crítica favorece el cambio y es este cambio, así como el rechazo al mismo, lo que intento analizar con mi propuesta de la "Teoría de los modelos genéricos". Entendiendo que el cambio es un elemento que interactúa con la tradición y que la identidad étnica es una identidad colectiva a la que se liga la personalidad individual por medio de estereotipos sociales. Cabe señalar que esta identidad múltiple (colectiva e individual) no es cerrada, inmóvil, imperturbable y estática; por el contrario, se producen adaptaciones, traducciones, reacomodos y préstamos de otros contextos sociales en dos sentidos: de la etnia hacia afuera y de afuera hacia la etnia. Tradición y modernidad son dos constantes permanentes en el proceso de adquisición y desarrollo de la identidad de género.

Las mujeres y hombres indígenas dan valor a elementos de su tradición y a elementos de la modernidad, adquiriendo unos y rechazando otros. La pertenencia a un grupo étnico permite definir la pertenencia a un género y así, las mujeres se incluyen en una etnia y desde sus referentes simbólicos entienden a los otros, al mundo y a ellas mismas. Metafóricamente podría describirse este

proceso como la mirada a través de los cristales de la etnia.

Algunos autores y autoras han propuesto ciertos conceptos para analizar las relaciones de género en los procesos sociales. Por ejemplo R. W. Connell (1987) proponía el "modelo estructural de género", "sistemas u órdenes de género"; Britt-Marie Thüren (1990) añadía a la propuesta de Connell otros tres aspectos como son la fuerza, el alcance y la jerarquía de estas relaciones en el sentido de tener en cuenta el grado de importancia que tiene el género en una sociedad. M. J. Buxó (1990) propuso tres modelos más: el modelo vitrina, el modelo cristal y el modelo espejo. En estas propuestas se resaltan dos aspectos que retomaré en mi teoría de los modelos genéricos; estos serían: por un lado el papel central que juega la cultura de referencia y por el otro, la capacidad del individuo para seleccionar y priorizar los elementos que le son útiles para este proceso. Por ello, desde mi propuesta teórica, los factores constitutivos de la identidad de género y etnia serían: la base cultural expresada en el tipo ideal, el etnomodelo (Lagarde, 1993), o *habitus* (Accardó, 1986) y lo que denomino imaginario aludiendo a la imaginación, que recoge las aspiraciones que cada individuo va sintiendo a lo largo de su vida y van dirigidas a satisfacer metas propias, deseos e ilusiones y conseguir el éxito, el placer, el poder, el amor, etc.

De estos conceptos teóricos se desprende que, si bien es cierto que la cultura prefigura unas reglas de comportamiento colectivo e individual, también se puede verificar que los sujetos, interpretando esas mismas reglas, las modifiquen de acuerdo a sus motivaciones personales, en las que la subjetividad juega un papel importante.

La aplicación del tipo ideal y del imaginario del que hablo estarían en los dos modelos que propongo: Modelo Genérico Tradicional (MGT) y Modelo Genérico Mixto (MGM). En ambos se tendrán en cuenta los siguientes aspectos:

asigna a los géneros su lugar dentro de la etnia. Haría alusión a los principios constitutivos del modo de entender el mundo y las relaciones entre propios y extraños en relación a los géneros, así como a la percepción y conceptualiza-

Cuadro 1. Teoría de los modelos genéricos

TEORÍA DE LOS MODELOS GENÉRICOS	
MODELO TRADICIONAL MGT	MODELO GENÉRICO MIXTO MGM
COMPONENTES TEÓRICOS	
TIPO IDEAL	IMAGINARIO
Estructura de género y etnia: — trabajo — poder — cathesis Régimen de género y etnia: — fuerza — alcance — jerarquía	Subjetividad identidad posicional identidad estratégica

Los componentes considerados en esta propuesta no pretenden ser los únicos que den cuenta del rico universo en el que se manifiestan las relaciones de género, pero considero que son algunos de los más indicativos para este fin.

Modelo Genérico Tradicional (MGT)

Este modelo se definiría como el *corpus* normativo y comportamental que

define la posición genérica, el alcance de sus acciones, la jerarquía, las atribuciones, los derechos y las obligaciones. Se tienen en cuenta las prácticas cotidianas y festivas para conocer la forma en que desarrollan su papel genérico, tanto las mujeres como los hombres de una etnia concreta. El MGT alude a la estructura social y normativa, al tipo ideal y al etnomodelo.

Los indicadores que propongo para analizar el MGT son las normas de com-

portamiento colectivo e individual de ambos géneros, así como las transgresiones a esas normas; conocer la división genérica del trabajo, las tareas asignadas a las mujeres y hombres así como su valoración; conocer las reglas para elegir pareja, noviazgo, boda y matrimonio, tanto en una etapa anterior como en la actualidad. Esta comparación entre el pasado y el presente sirve para detectar los cambios y las permanencias en las relaciones de género. Es importante indagar sobre la elección y desempeño de los cargos de poder según los géneros, identificar las instituciones transmisoras de las normas y valores sociales, como por ejemplo la familia, la escuela y la religión.

Modelo Género Mixto (MGM)

Estaría constituido por aquellos elementos resultantes de la selección y criba de posibilidades, surgidas tanto desde la etnia como de fuera de ella, considerando a otros grupos étnicos, nacionales y extranjeros, efectuada por las mujeres y los hombres tomando en cuenta las circunstancias objetivas y subjetivas que confluyeron en la toma de decisiones de los actores. El MGM tendría como objetivo registrar los elementos del cambio, tanto en la mentalidad como en las prácticas de un grupo concreto, considerando que estos elementos han sido traducidos y, en un sentido momento, han sido asimilados como parte de la propia cultura étnica. La selección de estos factores no tradicionales está hecha por los propios individuos interesados, de acuerdo a sus necesidades y deseos, es decir, de acuerdo a su imaginario.

Las mujeres indígenas seleccionan estos elementos reelaborando su significado para hacerlos propios, los asimilan traduciéndolos al lenguaje simbólico de su cultura y se los apropian. En este modelo se pone de manifiesto el cambio y, por ello, tiene mayor peso el imaginario, en comparación con el tipo ideal. Sin embargo, el modelo propuesto por la etnia se conserva como base sobre la que se engarzan los elementos de cambio, o por el contrario, del rechazo al cambio, pues los individuos son los que deciden en un sentido o en otro. El concepto de imaginario que propongo partiría del propio sujeto para volver a él, en el sentido de que puede mostrarse el grado de asimilación alcanzado por una persona respecto a los deseos, pasiones y emociones pero también respecto a las frustraciones, disgustos, odios y envidias derivadas del éxito o fracaso del individuo y de los otros que lo rodean. Esta consideración de *cathesis* positiva y negativa constituiría la subjetividad.

Estudio de caso: las artesanías nahuas de Cuetzalan

En la investigación llevada a cabo en Cuetzalan con una organización de artesanías nahuas se pudieron apreciar elementos del MGT y MGM. Esta organización está compuesta por doscientas mujeres y unos veinte hombres, pertenecientes a seis comunidades del municipio de Cuetzalan del Progreso, en el estado de Puebla. El tipo de artesanía que realizan son piezas elaboradas en telar de cintura y bordado, que realizan las mujeres y utensilios domésticos fabricados con fibra de jonote, en cuyo procesado participan los hombres. El

origen de la organización se encuentra en 1985 cuando formaban parte de la cooperativa mixta Tosepan Titataniske. Sin embargo, será a partir de 1992 cuando decidan separarse de la cooperativa y constituirse en Sociedad de Solidaridad Social (SSS) independiente. Los motivos de la separación fueron el desvío de fondos financieros, conseguidos por las artesanas, hacia otros proyectos según decisión de la directiva de la cooperativa y el intento de manipulación de la misma en la elección de la representante de las artesanas en la comisión. El malestar vivido por las mujeres al ver que no se respetaban sus derechos, decisiones y recursos económicos derivó en la separación de la cooperativa y en la constitución de la triple S.

Considero que la separación y los motivos que la indujeron fueron los detonantes que canalizaron de manera visible un proceso de cambio en las actitudes y acciones de las artesanas que llevaban trabajado con una perspectiva de género desde hacía varios años.

Mi investigación se centró en conocer aspectos de la organización, así como de la vida cotidiana, de sus costumbres pasadas y actuales, sin olvidar el aspecto subjetivo. Los datos obtenidos nos dan información que puede ser explicada por el MGT y MGM. Varios fueron los niveles de análisis que propició la información de campo, pero en esta ocasión presentaré una síntesis de tres de los aspectos tratados: el trabajo, el poder y la *cathesis*.

Sobre la estructura de trabajo (ver cuadro) y teniendo en cuenta el MGT se concretó que las mujeres realizaban cuatro tipos de actividades: domésticas, agrícolas, sociales y artesanales. Algunas de las tareas más usuales domésticas eran y son el cuidado de la casa, obtención y prepa-

ración de alimentos, recogida de leña y agua, cuidado de los animales de traspato, elaboración y reparación de parte del vestuario de la familia, cuidado del marido, hijos, ancianos y enfermos, entre otras. La actividad agrícola es de gran importancia pues las comunidades estudiadas pertenecen al ámbito rural y la economía es de subsistencia; la labor de las mujeres en relación a la tierra incluye sembrar, cosechar, limpiar el maíz y los frijoles, cortar café, etc.

La actividad social y ritual es considerada como un medio de reproducción de la identidad colectiva, por lo que el trabajo que se adjudica a las mujeres se considera necesario. La tarea de los mayordomos, por ejemplo, no podría desarrollarse sin el trabajo de las esposas y familiares femeninos que se encargan de la elaboración de la comida, arreglos de la iglesia, atención a los invitados, compadres y músicos. Las mujeres también colaboran, al igual que los hombres, en las "faenas", que es la contribución de cada familia al mantenimiento de la comunidad (calles, drenaje, construcción de escuela, dispensario médico, etc.)

La artesanía es una actividad que se une a las muchas que se realizan pues supone un incremento del ingreso familiar. Las artesanas que pertenecen a la organización, además de su trabajo deben asistir a las reuniones, talleres de capacitación, salidas para comprar insumos o para vender sus productos.

En general, el trabajo considerado como femenino no es compartido por los hombres, pues los roles genéricos están muy marcados y separados. En cuanto a la valoración del trabajo de las mujeres se encontró que era escasa y en algunas ocasiones no se consideraba tra-

bajo, ni por los hombres ni por las propias mujeres, a pesar de que la jornada laboral de ellas era superior a la de los hombres. Un factor que influye en la falta de reconocimiento es la ausencia de remuneración en su trabajo y días de asueto. El caso de las artesanas es distinto pues ellas dan valor a lo que hacen y ponen precio a sus productos.

Desde el punto de vista del MGM, referido al tema del trabajo y, en comparación con lo expuesto anteriormente, se observó que si bien existe una continuidad en el momento actual, también puede encontrarse cierto cambio en la mentalidad y acciones de estas mujeres. Algunas buscaron otras fuentes de trabajo remunerado como el servicio doméstico, artesanía, vendedoras de comida, flores etc, cuidado de niños, entrada en organismos oficiales, etc. Se observó una pérdida del miedo a salir solas, a decidir por ellas la solución que les parecía más adecuada y, sobre todo, se sintieron con ánimo para afrontar el mundo exterior, alejadas del ámbito doméstico.

La estructura del poder en lo referente a toma de decisiones, acceso a cargos directivos, derechos y obligaciones fue observado en tres ámbitos concretos: la comunidad, la religión y la organización. Desde la visión del MGT encontramos que en el escenario comunitario los hombres ancianos ocupan los cargos de presidentes auxiliares, mayores, topiles y alguaciles, mientras que las mujeres tienen vedados estos cargos. Sin embargo, para ellas existen otros puestos comunitarios como los de presidente, tesorera y secretaria de los comités de Telesecundaria y del DIF (organismo gubernamental de atención a la familia).

En el escenario religioso, las mujeres tienen una participación muy activa

incluyendo todos los rangos de edad. La religión es un componente de gran importancia en la configuración de la identidad étnica y genérica. El arreglo floral de las iglesias, la preparación de las comidas y bebidas, así como la atención a los invitados y otras personas en una fiesta donde su esposo es el mayor-domo, o en otras reuniones religiosas, son tareas de las mujeres sin las cuales no se podrían hacer las celebraciones.

En el ámbito de la organización de artesanas es donde se observa un cambio más notable y así pasaríamos a la visión del MGM sobre el poder. Al respecto los cambios han sido más profundos en la mentalidad de estas mujeres que en la práctica real, sin embargo, los resultados podrán comprobarse a futuro. Las mujeres que cuestionaron el poder dentro de la cooperativa mixta tuvieron que definirlo y, en ese ejercicio, resultó otro concepto del poder y de la autoridad, es decir, optaron por el poder como servicio, no como dominación, y en su organización quien ocupa un cargo directivo o de liderazgo debe hacerlo en beneficio del grupo. Sin embargo, éste es el nivel del discurso, el de los objetivos de la organización. Entre estos últimos se incluyen también los de priorizar la participación de las mujeres en todo el proceso de toma de decisiones, buscar la autogestión, conseguir que los cargos sean de elección popular y rotatorios para que todas las socias puedan acceder a ellos, y considerar que las líderes están al servicio del grupo. Esto sirvió de parámetro para medir el ejercicio del poder en la cooperativa mixta derivando en una actitud muy crítica por parte de las mujeres ante los abusos que cometió la directiva de la Tosepan. A pesar de tener otro concepto

del poder, entre las artesanas también se han dado casos en que las líderes han utilizado su cargo directivo en beneficio propio, pero han sido duramente criticadas por el resto de las compañeras.

Por último, abordo la estructura de *cathesis*, o el elemento subjetivo de la identidad de género y etnia. Desde la visión del MGT, algunas de las aspiraciones y deseos expresados por las mujeres y hombres están dentro de un planteamiento más tradicional al expresar su deseo de futuro en términos de querer ser una buena esposa, buena madre, poder ayudar a la familia y cuidar a sus padres cuando sean ancianos. Los hombres expresaron el deseo común de encontrar un mejor trabajo para mantener a su familia, luchar para que sus hijos no sufran, conseguir el bien comunitario y no tener el vicio de la bebida.

Respecto a las aspiraciones para el futuro de sus hijas e hijos muchas/os informantes coincidieron en desear que aprendieran las labores de la casa, que tuvieran un buen matrimonio y que fueran buenas madres. En cuanto al futuro deseable para sus hijos expresaron que tuvieran un buen trabajo y que no tuvieran vicios.

La estructura de *cathesis* según el MGM presenta los mayores cambios. Algunos expresados por las mujeres de la organización fueron que "antes no sabíamos como defendernos, ahora sí", reclaman sus derechos, sienten que organizadas tienen más valor, no dan tanta importancia a las críticas que reciben por "salir de la casa", no tienen miedo de hablar en público, opinan y

deciden, sienten mayor valor para oponerse a las decisiones del marido si no están de acuerdo, sienten la inquietud por estudiar y prepararse mejor, algunas están interesadas en los procesos políticos de sus comunidades y participan en ellos. El futuro que desean para sus hijas es que salgan y conozcan, que tengan trabajo para sostenerse, que se case si quiere pues el matrimonio ya no es una meta, y en todo caso se debe tener en cuenta la decisión de la joven (en estas comunidades los matrimonios eran establecidos por los padres)

Conclusiones

La propuesta presentada en esta investigación de la Teoría de los modelos genéricos y, en concreto, del Modelo Genérico Tradicional y el Modelo Genérico Mixto, pretende ofrecer un soporte teórico y metodológico para analizar los datos referentes al género y a la etnia, aspectos que han sido relacionados escasamente en los estudios antropológicos. Con esto se trata de poner la atención en aspectos fundantes de la identidad colectiva (étnica) e individual (género) entendiendo que en el proceso de adquisición y desarrollo de la misma juega un papel importante la base cultural y la opinión del sujeto. La subjetividad, el imaginario, desempeña un papel importante, un motor que puede propiciar el cambio o paralizarlo concediendo a los individuos, desde la teoría, un papel protagónico en el desarrollo del hecho social.

Bibliografía

- ACCARDO, A. 1986. *Initiation à la Sociologie de l'illusionisme social*. Bordeaux: Le Mascaret.
- ALBERTI, P. 1995. "Mujeres indígenas en organizaciones campesinas". En BARCELÓ, PORTAL Y SÁNCHEZ (coor.): *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*. México: UNAM-Plaza y Valdés, pp. 77-101.
- ALBERTI, P. 1994. "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica". *Antropológicas*, 10: 31-46. México:UNAM.
- ALBERTI, P. 1994. "Donde quiera que me paro soy yo. Mujeres indígenas desde una perspectiva de género". *Anuario de Estudios Americanos*, LI, 1:287-301. Sevilla.
- ALBERTI, P. 1992. "Mujer indígena y II Encuentro Continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular. Guatemala, 1991". *Revista de Historiografía y Bibliografía Americanista*. XLIX, 1:186-193, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos.
- BADINTER, E. 1992. *XY, la identidad masculina*. Madrid: Alianza Editorial.
- BLEICHMAR, E. 1985. *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*. Madrid:Adotraf.
- CADENA, M. 1992. "Las mujeres son más indias". En *Espejos y travesías. Antropología y mujer en los 90*. Ediciones de las mujeres 16:25-45. Santiago de Chile: ISIS.
- CASTAÑEDA, P. 1993. "El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nauzontecas". En GONZÁLEZ, S. (comp.): *Mujeres y relaciones de género en la antropología Latinoamericana*. México: El Colegio de México, pp. 121-140.
- CONNELL, R. 1987. *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.
- LAGARDE, M. 1990. *Los cautiverios de las mujeres*. México: UNAM.
- LAGARDE, M. 1993. "Identidad genérica y feminismo". Ponencia presentada al XIII Congreso Internacional de CC. Antropológicas y Etnológicas, México.
- LEACOCK, E. 1981. *Myths of male Dominance*. New York: Montly Preview Press.
- LOZANO, I. (Coor.) 1992. *Sobre el cuerpo y nuestra identidad. Sexualidad, maternidad voluntaria y violencia, una propuesta metodológica para grupos y promotoras*. México: Comunicación, intercambio y desarrollo humano en América Latina.
- MARTIN, K. y VOORHIES, B. (comp.). 1978. *La mujer, un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ, A. 1992. "La identidad femenina: crisis y construcción". En TARRÉS M. L. *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. México: El Colegio de México, pp: 65-84.
- MATIEUX, N. 1991. *L'anatomie politique: categorizations et ideologies du sexes*. Paris: Côte Femmes.
- ORTNER, S y WHITEHEAD, H. (eds) 1981. *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RIQUER, F. 1992. "La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social". En TARRÉS M. L. (comp) *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. México: El Colegio de México, pp: 51-64.
- ROSALDO, M. y LAMPHERE, L. (eds). 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

SACKS, K. 1982. *Sisters and Wives. The Past and Futur of Sexual Equality*. Illinois: University Press.

SANDAY, P. 1986. *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Barcelona: Mitre.

THUREN, B. M. "Del sexo al género,

un desarrollo teórico" *Antropología 2*: 31-55, Madrid: Asociación Madrileña de Antropología.

WEBER, M. 1990. "El uso de los tipos ideales en sociología". En BOURDIEUX P.: *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI. pp: 262-269.

¿ME ESTAS OYENDO, INÚTIL?* PODER MASCULINO Y RESPUESTA FEMENINA EN MÉXICO: LOS CASOS DE PAQUITA LA DEL BARRIO Y ASTRID HADAD

BEGOÑA ENGUIX GRAU

La preeminencia social de lo masculino sobre lo femenino es un hecho aún vigente y bien establecido. Aquí se intentará analizar las tensiones que originan las desiguales relaciones entre los géneros en un país tradicionalmente machista como México¹. Lo haremos mediante el análisis de las letras de las canciones de dos figuras femeninas de la canción mexicana: Paquita la del Barrio y Astrid Hadad. En un contexto marcado por el dominio masculino, estas cantantes transmiten un mensaje que ataca y subvierte, simbólicamente, esa dominación masculina en sus atribuciones más profundas.

El folklore cumple la función de proteger a los individuos y a la sociedad de la necesidad de manifestar abiertamente sentimientos a menudo hirientes y escindidos al dar la voz a tales sentimientos de un modo indirecto (Brandes, 1991: 17). Podemos considerar la canción mexicana como una manifestación folklórica, proceder a un análisis de sus letras e inducir las concepciones mexicanas sobre lo masculino, lo femenino y las relaciones de poder y conflicto que se establecen entre esos dos extremos. Frigolé (1995: 14) considera que a partir de la lógica del texto literario se puede esclarecer tanto la lógica del texto como

la de la realidad social y cultural (punto de referencia de la obra literaria) utilizando para ello un conjunto de referencias etnográficas complementarias entre sí sobre sistemas de creencias y valores, instituciones y situaciones estructurales. A través de las acciones y relaciones entre individuos o entre personajes se percibe la estructura social, los estilos de vida y valores diferenciados y sus interrelaciones². En el caso que nos ocupa, en lugar de una obra literaria, se tomará como referencia un texto musicado.

Hombres y mujeres: atribuciones culturales de los géneros

Gilmore (1994) afirma que la masculinidad es la forma aceptada de ser un varón adulto en una sociedad concreta. La verdadera masculinidad (o virilidad) parece ser diferente de la simple masculinidad anatómica y, por ello, un hombre debe probar que es viril. En cambio, la verdadera feminidad rara vez se ve involucrada en pruebas, demostraciones o confrontaciones con enemigos peligrosos: "la feminidad, más que como un umbral crítico que se atraviesa con pruebas traumáticas, una condición de

sí o no, se suele concebir como una aportación biológica que la cultura refina o incrementa" (Gilmore, 1994: 23). No existe una estructura profunda de la masculinidad, sino que "los ideales de masculinidad son una respuesta instrumental a las necesidades del grupo" (Gilmore, 1994).

Todas las sociedades distinguen entre lo masculino y lo femenino y todas proporcionan papeles sexuales aprobados para los hombres y las mujeres en edad adulta. Lo que varía es el contenido de dichos papeles, un contenido que está condicionado culturalmente y no biológicamente.³ Ortner (1981) afirma que existe una tendencia universal a relacionar al hombre con la cultura y a la mujer con la naturaleza. Como la labor de la cultura es la de controlar la naturaleza, el hombre se asigna el derecho de controlar a la mujer. Éste es el origen del dominio masculino o "situación en la cual los hombres tienen acceso altamente preferente, aunque no siempre derechos exclusivos, a aquellas actividades a las que la sociedad concede el máximo valor y cuyo ejercicio permite una forma de control sobre los otros" (Friedl, 1975: 7). Los hombres controlan el ámbito público mientras que las mujeres son recluidas en el ámbito de lo privado al cargo del bienestar de sus propias familias. Lo curioso es que, aunque las mujeres están restringidas por su sociedad, los hombres se sienten amenazados por ellas porque "la postura ideológica masculina otorga a la mujer una superioridad considerable... se considera a las mujeres como peligrosas y potentes" (Brandes, 1981: 218). Se considera, además, que "pueden más dos tetas que cien carretas" y que "las mujeres, cuando deciden imponer su volun-

tad, siempre acaban ganando" (Brandes, 1991: 101). Por ello, los Whiting creen que el dominio masculino es una reacción a la percepción del poder femenino (en Reeves, 1986: 212).

El imaginario estereotípico occidental asocia a la mujer con lo eclesiástico aparte de con lo doméstico⁴. Se supone que las mujeres están interesadas por su apariencia, son limpias, tranquilas, aprecian el arte y la literatura, son capaces de expresar ternura, son amables, habladoras, cautas, religiosas, evitan el lenguaje soez, tienen en cuenta los sentimientos ajenos y se caracterizan por necesitar imperiosamente la seguridad (Franklin, 1984).⁵ Los hombres, en cambio, aparecen asociados a la agresión y dominación sexual.⁶ Además, desde la época de la Ilustración, los hombres han asumido que existe una fuerte conexión entre la racionalidad y el sentimiento de identidad masculina. Han aprendido a apropiarse de la racionalidad como si se tratara de una cualidad exclusivamente masculina y negada especialmente a las mujeres.

Los chicos son más agresivos, autónomos y competitivos que las chicas porque tanto su familia como otras instituciones básicas de la sociedad apoyan el dominio de lo masculino sobre lo femenino, un dominio aprendido que representa al hombre como "macho, hombre potente, que jamás pierde los estribos, que mantiene un constante control sobre su entorno" (Bell, 1987: 260). A su vez, la ideología masculina localiza el poder, la voluntad, las emociones y la fuerza en sus genitales (Brandes, 1981: 230).

El hombre viril es, estereotípicamente hablando, poco emocional, objetivo, fácilmente influenciado, activo, mundano, directo y ambicioso. Es difícil herir

sus sentimientos, toma decisiones fácilmente, sabe separar los sentimientos de las ideas, no se preocupa por su apariencia, no llora nunca, es aventurero y opina que los hombres son superiores a las mujeres (Franklin, 1984: 5). Estas características van a ser la base de nuestro análisis, puesto que su relevancia, aunque puede ser relativizada, no ha desaparecido. Sin embargo, no hay que olvidar que también las mujeres pueden determinar que los hombres se sientan o no masculinos, ya que la identidad de género es una función de la interacción entre la autoidentificación y la identificación por parte de otros (Franklin, 1984).

La realidad mexicana

Casi todos los mexicanos viven en una familia. La familia como categoría cultural está construida ideológicamente sobre la base de los conceptos de género, autoridad, amor y respeto. En México, el varón es el símbolo de la autoridad, es quien manda en la casa. La aceptación de la autoridad masculina es tan absoluta que a un hombre que no sabe mandar se le llama "mandilón", "huevón" o cosas peores. En un sentido más profundo, el varón posee autoridad, además, porque la autoridad del mundo externo se encuentra mediada a través de él.

En una familia ideal, la organización depende del padre, muy trabajador y que no bebe demasiado. Cada quincena entrega su cheque a una esposa abnegada, sufrida y altruista, cuyos hijos cooperan y ayudan en la casa desde pequeños. El hombre tiene más prestigio, sueldo y jerarquía pero se le niega un salario suficiente para mantener a la

familia, por lo que las aportaciones del resto de los familiares son imprescindibles, aunque están simbólicamente desprestigiadas ya que se las considera complementarias (Selby, 1994). En el hogar, el trabajo está dividido según el sexo porque el hogar es un lugar privilegiado para la reproducción de las ideologías dominantes sobre los roles sexuales. El dominio de lo masculino sobre lo femenino hace que sea habitual que se produzcan episodios de violencia familiar dirigida, en la mayoría de los casos, de los hombres hacia las mujeres y los niños. También es habitual que las mujeres no sepan cuánto ganan sus maridos e, incluso, lleguen a afirmar que es lógico que sus maridos se guarden parte del dinero que ganan en ir al cine, ir a "tomar" o en "ver unas chicas por allí" (Selby, 1994: 133). Como recogen estos autores, los mexicanos explican que "a la mujer, ni todo el amor ni todo el dinero" (p.132).

No obstante, un país joven como México (su población tiene una edad media de 16 años) parece estar atravesando un proceso de cambio. Una de las mujeres entrevistadas por Selby (1994) declara que todo ha cambiado porque "ya sabemos replicar"; otra, en cambio, afirma que la conducta de los hombres en cuanto al consumo de alcohol y a la cuestión "de cuernos y golpes en la casa no ha cambiado en nada" (Selby, 1994: 255).

Muestra de este cambio pueden ser las bandas juveniles de mujeres que existen en Ciudad de México y en las principales ciudades de la frontera. Entre las componentes de estas bandas, es frecuente el consumo de alcohol, marihuana y cemento, el elogio y la alta valoración de la fuerza física y la agresi-

vidad, y la toma de decisiones acerca de con quién se mantienen relaciones sexuales (Barbieri y Oliveira, 1989: 50-51). Estas bandas adoptan conductas que, de una manera estereotipada, son asociadas a lo masculino y subvierten, así, el orden social. También existen organizaciones de vecinas que al sonido de un silbato corren a auxiliar a quien lo hizo sonar en señal de socorro. Ambos extremos son ejemplos de los límites que ponen las mujeres mexicanas a los malos tratos y a los abusos por parte de los hombres, aunque, como afirman Barbieri y Oliveira (1989: 61), en las prácticas cotidianas la erosión del machismo ha sido débil.

Folklore mexicano: tradición y rebeldía

En un país en el que es habitual que se prohíba la entrada en las cantinas a las mujeres (además de a músicos ambulantes, mendigos y portadores de armas de fuego), es lógico que el folklore esté marcado por el dominio masculino y la concepción estereotipada de lo masculino y lo femenino, como muestran algunos proverbios y narraciones pertenecientes a la tradición mexicana.

Hacia 1900 en Saltillo, un hombre llamado Hipólito pidió un baile a Rosita Álvarez, la más hermosa. Ella le rechazó rudamente y él le disparó tres tiros. Después, ella recomendó a sus amigas que fueran amables con los hombres (West, 1988: 129). Aunque existen muchas versiones de esta historia, el trasfondo de violencia sexual masculina permanece en todas ellas.

En otro cuento, al parecer de origen prehispánico, se nos relata la historia de una mujer infiel. El marido, viajante,

regresa a casa una noche alertado por su compadre. Aprovecha que el amante de su mujer está orinando por la ventana para cortarle el pene. La amante, desconcertada, ve cómo su amante muere desangrado. Le entierra debajo de su cama pero el hedor alerta a los vecinos y la encarcelan. El marido, que ha secado el pene con sal y limón, marcha a vender y, al volver, le lleva a su mujer la comida a la cárcel: unas tortillas y una "salchicha". Cuando él se va, la mujer se siente sedienta y empieza a beber sin medida, sin poder saciar una sed que la lleva a morir. Se dice que fue porque comió un pene humano tratado con sal⁷ (Sexton, 1992).

Si bien estas historias pueden considerarse representativas de las relaciones entre los sexos, algunos proverbios son todavía más explícitos⁸. Así, sobre la imposible bondad de la mujer se dice: "entre cien hombres he encontrado uno bueno; entre cien mujeres, ninguna" o "es más fácil encontrar un cuervo blanco que una mujer buena". También se dice que "cuántas veces, sollozando, se está riendo una mujer" o que "la viuda rica con un ojo llora y con el otro sonrío". La mujer, aunque no puede ser buena, debe ser virtuosa: "el tesoro de la mujer es la virtud", "no compres caballo de muchas fieras ni te cases con muchacha de muchos novios". No obstante, se reconoce que "gallina vieja hace buen caldo", un ejercicio de doble moral del que se puede deducir que una cosa es mantener relaciones con una mujer y otra muy diferente casarse con ella. Además de virtuosa, la mujer ha de ser bella: "la comida y la mujer por los ojos han de entrar", aunque "no hay bonita sin pero, ni fea sin gracia; con amor y aguardiente nada se siente". El hombre es el respon-

sable de cuidar a esa mujer porque “la mujer honesta nunca debe creerse sola” y de mantenerla bajo su protección y vigilancia, ya que “el que presta la mujer para bailar o el caballo para torear no tiene que reclamar”. El lugar de la mujer queda claro pues “la mujer en sus quehaceres, para eso son las mujeres”.

Respecto al modo de tratar a las mujeres, los proverbios mexicanos son muy explícitos: “¿las quieres enamoradas?, que se sientan desgraciadas” y “al caballo con la rienda, y a la mujer con la espuela”. Una de las cosas que más llama la atención de estos proverbios es no sólo su anclaje en el imaginario tradicional, sino también su similitud con las creencias sobre los géneros en nuestro país.

Esta imagen de la mujer como ser dominado coexiste en México con el mito de la mujer fuerte, de Adelita, que sirve a su hombre pero bien puede tomar su rifle si cae en la batalla. En esta línea podemos ubicar a Paquita la del Barrio y Astrid Hadad.

Paquita vive en la colonia Guerrero, donde posee un local, “Casa Paquita”, en el que actúa regularmente y desde el que ha saltado a la escena internacional. Ella escoge las canciones que canta en función de sus letras, las adapta y hace suyos los temas con los que se identifica. Son precisamente las letras de sus canciones las que han llevado a llamarla “la cantante de la guerra de los sexos”.

El caso de Astrid Hadad es distinto, pues su transgresión reside más en su puesta en escena que en sus canciones. Ella puede aparecer ataviada con un traje de buzo, como la Estatua de la Libertad o luciendo modelos que representan máscaras aztecas (lo que acompaña con un “soy un monumento nacio-

nal”). En algunas de sus canciones porta una falda con efigies de la Virgen de Guadalupe e incluso llega a adornar unos zapatos de tacón de aguja rojos con espuelas y a disparar al público con balas de fogueo de la pistola que lleva al cinto. Todo ello aderezado con frases sarcásticas acerca del machismo mexicano (al que responde con un “¡yo soy hembra de a de veras!, si me echan un lazo respondo a balazos. Si me echan un grito, de enmedio los quito”) y sobre la política y la realidad mexicanas.

Ambas artistas van acompañadas por conjuntos musicales masculinos, cuyos miembros sirven de contrapunto y refuerzo a sus chanzas.

En general, la canción mexicana es excesiva y trágica y existe un prototipo de mujer mexicana traicionada y desgraciada. Como se afirma en el libro de Selby (1994: 101), “todos los mexicanos nacen culpables, no por su condición de pecado original sino por falta de respeto a sí mismos”. Esto es especialmente acusado en el caso de las mujeres. Por ello, no es de extrañar que las canciones que hoy tratamos giren principalmente en torno a los polos marcados por el amor y el desamor, por la traición y la desgracia.

En las letras de las canciones que hemos analizado subsiste la ambivalencia social hacia lo femenino. Por ejemplo, Paquita, se rebela contra el dominio masculino pero al tiempo acepta la sumisión femenina, como cuando afirma que “la vida como un perro pasaré, sin hablarte y sin llorar, sin un reproche, siempre tirada a tus pies de día y de noche” (“Como un Perro”)⁹. Por otro lado, esta mujer que puede ser sumisa por amor afirma su propia identidad, desprecia a los hombres y afirma no

estar en venta ("yo no soy letra de cambio ni moneda que se entrega a cualquiera como cheque al portador" en "Cheque en Blanco"). Se trata de un desprecio provocado, fruto del desengaño. Por ejemplo, afirma "pero que mal te juzgué, si te gusta la basura, pero mira qué locura, pero para ti está bien" ("Cheque en Blanco").

Existe, en la vida, un mal camino y un buen camino marcado por el amor verdadero, idea que constituye la reproducción de la idéntica teoría social. El mal camino viene definido por una vida de vicios, promiscuidad, alcohol y traición. Es el caso de Valentino, al que metieron seis balazos y que era "alegre y alocado, valentón y enamorado... por andar el mal camino de los vicios lo perdí" ("Lo llamaban Valentino"). También es mal camino el de los "Besos Callejeros", al que Paquita responde al decir: "y qué me importa saber que tú tienes una en cada esquina, si eso son amores de la mala vida". Esta actitud tradicionalista, que contrasta fuertemente con otras ideas presentes en sus canciones, llega a su máxima expresión en "Ni un Cigarro": "en ti pudo más la indecencia y el vicio, preferiste aumentar del mundo el desperdicio y ahora que se fue tu perversa juventud, ni un cigarro te doy porque un cigarro ahora vale mucho más que tú". Lo novedoso está, no obstante, en el tono: ninguna mujer se atrevería a hablar así a un hombre, con tanto desdén, a no ser que fuera una mujer, como es el caso, que se sintiera mucho más fuerte y segura que el hombre al que se dirige.

Sin embargo, el punto de partida de cualquier relación masculino-femenino parece ser la sumisión de lo femenino, es decir, lo estereotipado. Así, Paquita

llega a afirmar "como una pordiosera me arrastré a tus caprichos, aguanté tus malos ratos, tus infamias y traición" ("Más Hombre que Tú"). Astrid Hadad es quien mejor nos muestra la situación de una mujer mexicana sometida a la violencia masculina y doméstica que, en el fondo, y según se deduce de sus canciones, consiente. El porqué de este consentimiento de los episodios de violencia doméstica no es un misterio: en muchos casos, la dependencia emocional y/o económica de la mujer, su falta de autoestima, hacen imposible la separación. Como ejemplo tenemos la canción "Me Golpeaste tanto Anoche": "... por eso me voy. Después que llegas tan tarde, llegas todavía a insultarme y no tienes razón... pero si me pides que me quede yo me quedo. Hazme lo que quieras, pero dame más cariño. Yo por otra noche de tu amor soy una adicta. Pégame en la cara, hiéreme en el cuerpo, pero no me dejes". La interiorización femenina de la sumisión a lo masculino aparece también en "El Calcetín" (Hadad): "como si fuera un calcetín me pisas todo el día, en el suelo me traes arrastrada por tu amor. Como si fuera un calcetín, tírame cuando esté rota, que en las cosas del amor no hay manera de zurcir".

El profundo dolor de la mexicana sólo tiene dos salidas: la bebida y la muerte. El consumo de alcohol es un rasgo cultural vinculado a lo masculino en la mayoría de sociedades. No obstante, el consumo de alcohol entre las mujeres es frecuente. Se trata de un consumo privado, doméstico, no socializador y vinculado con el descontento y, por tanto, muy distinto del consumo masculino y festivo de los camaradas masculinos. La conexión entre tragedia y alcohol es

muy clara en "La Tequilera" de Hadad: "borrachita de tequila llevo siempre el alma mía para ver si se mejora de esta cruel melancolía... como buena mexicana sufriré el dolor tranquila. Al fin y al cabo mañana tendré un trago de tequila"¹⁰. La muerte es una salida más radical pero no por ello menos presente en la canción mexicana. En este sentido destaca "Por un amor", canción que tanto por su letra como por su música, pausada y desgarrada nos remite a lo dramático del amor: "tengo un amor, en mi vida dejó para siempre amargo dolor. Pobre de mí, esta vida mejor que se acabe, no es para mí"¹¹.

El tema de la maldad femenina, presente en los proverbios y asociada a la mujer desde el mito de Eva, aparece también en una canción de Hadad que se burla de ella al tiempo que la reivindica como algo positivo: "mala porque no me quieres, mala porque no me tocas... mala como el orden, la decencia, como la buena conciencia, mala por donde la mires, mala como una endodancia, mala por naturaleza, de los pies a la cabeza, mala, mala, mala, pero bonita" ("Mala"). Aparece aquí también la belleza femenina no sólo como una virtud sino también como un rasgo capaz de atenuar los efectos negativos de la maldad.

Otros rasgos estereotipados son cuestionados seriamente. Paquita muestra que ni la promiscuidad ni la invitación a mantener relaciones sexuales son patrimonio masculino, retomando con ello la imagen occidental de la mujer como ser muy sexualizado. La mujer también puede buscar un "amor pasajero" o desear un "amor aventurero" ("Amor Aventurero"); puede perfectamente invitar a pecar: "invítame a pecar, quie-

ro pecar contigo, no me importa pecar si pecas tú conmigo... invítame a pecar, invítame o te invito" ("Invítame a Pecar"). Lo curioso de este tema, y otros similares, es que son renovadores pero, además, tradicionales, al mantener la conceptualización de la relación sexual como pecado. Un caso similar presenta "Cuál de los Dos"; Paquita pide consejo a Dios porque no sabe con cuál de sus dos amantes quedarse: "uno me da su amor, con toda su pasión, con toda su ternura, otro me da placer y siento enloquecer viviendo su aventura... si pecadora soy, ayúdame Señor, yo quiero redimirme; desconcertada estoy y tú dime, Señor, a cuál debo servirle". Esta mezcla de tradición y subversión que casi da en ilógica es una particularidad de esta cantante, cuyo punto de partida es, siempre, la tradición. La duda que plantea es una subversión, pues en el imaginario occidental, que vincula lo masculino con lo sexual y lo femenino con el amor romántico, la mujer no debería poder elegir.

La mayor reacción ante el poder masculino la encontramos cuando Paquita expone la necesidad de control de la propia vida, de autoafirmación de la mujer y la contrasta con la cobardía y la traición masculina. La mujer fuerte que responde a la traición masculina con una venganza terrible es capaz de arrancar los ojos "para dejarte en tinieblas, te voy a arrancar el alma para que así a nadie quieras; has de vivir en las sombras... así me cobro la infamia de tu maldita traición, así me curo la herida que traigo en el corazón... he de burlarme de ti igual que tú te burlaste cobardemente de mí" ("Me Seguirás por las Sombras"). Su venganza no conoce límites: "arrástrate a mis rodillas, te quiero

ver llorando sangre, vas a pagar lo que me hiciste... como perro suplicarás pidiéndome compasión y no la tendré de ti; te aplastaré como a un gusano y ya después te enterraré en el pasado" ("Arrástrate"). Es una mujer muy alejada de la mujer sumisa que llora su dolor en silencio. Lo que se hace, se paga; pero siempre es una venganza que responde a una ofensa previa: "te supliqué amargamente, recuerdo que tú te burlaste; te vi partir con tu amante, cuánto sufrí y mi dolor no respetaste" ("Arrástrate").

Surge también la imagen de la mujer alegre que finge tristeza, presente en el imaginario tradicional y en el mito de "la viuda alegre". Es el caso de "Cuando Tú te Alejes de mí": "fingiré que estoy sufriendo, te diré que no me dejes, que no puedo estar sin ti... cuando ya me des la espalda soltaré la carcajada y daré gracias a Dios". La mujer como dueña de su propio destino puede afirmar "que se vayan al diablo con su honor y sus leyes, yo he de ser como soy" ("Sé") o "no te doy la libertad y no vuelvas a decir que has dejado de quererme porque siempre te diré que aunque tengas otro amor no te doy la libertad" ("No te Doy la Libertad").

El desprecio por el hombre siempre se expresa mediante el ataque a una de las características más vinculadas a lo masculino: la valentía. Uno de los insultos más frecuentes en las canciones de Paquita es "cobarde". Es cobarde el hombre que destroza la vida de una mujer al no darle lo que desea ("hay un cobarde que mi vida destrozó... yo quería un amor limpio y sincero" en "Arrabalera"); también es cobarde el hombre que no defiende a su mujer ni su honor, el que llora y el que calla: "quiero siempre a mi lado un hombre

que sea hombre, no un cobarde como tú. Un hombre que se juegue, si llega la ocasión, la vida en defenderme y en defender mi honor. Un hombre que sea hombre, que sepa responder y no llore cobarde igual que una mujer... cobarde, que sólo te crees valiente cuando te encuentras borracho y estás frente a una mujer" ("Cobarde"). La mujer espera del hombre que sea un hombre en el sentido tradicional del término (es "Más Hombre que Tú": "me siento muy dichosa, no soy una cualquiera porque ya tengo un hombre que es más macho que tú"). Si no lo es, la mujer puede tomar medidas y, por ello, al hombre cobarde se le desprecia: "no vuelvas a mi casa que no te quiero ver, hoy siento la vergüenza que yo fui tu mujer... porque mi corazón se ha hecho para un hombre más digno y con valor" ("Cobarde").

Es una mujer fuerte quien hace frente al hombre, y no otro hombre; esta mujer puede retar a su antiguo amante y defender al nuevo: "desquítate conmigo, con él nunca te metas porque de otra manera te las verás conmigo" ("Desquítate Conmigo"). Pero incluso en este caso, se explicita que la reacción femenina está motivada por una infidelidad previa: "después que no pudiste serle fiel a mi cariño, reclamas sin derecho lo que sabes que has perdido" ("Desquítate Conmigo"). De hecho, escuchando las canciones de Paquita uno puede llegar a pensar que en México es imposible encontrar un amante fiel. En este caso, la novedad reside en la respuesta femenina a la infidelidad masculina, a la que se responde o con la venganza o con la misma moneda. Un ejemplo paradigmático de esta última situación es su canción más famosa: "Tres Veces te Engañé". En ella

comenta cómo “tontamente” había sido fiel a un hombre que la dejaba continuamente, hasta que le engañó tres veces: “la primera por coraje, la segunda por capricho, la tercera por placer”. Lo asombroso no es que admita el adulterio, sino que después de haberlo cometido rechaza el perdón y se afirma como única responsable de su futuro: “después de esas tres veces no quiero volverte a ver... ¿me estás oyendo, inútil?... dices que me quieres y que me perdonas, pero lo que tú hagas no me importa ya. Hoy me siento libre, me siento importante, y de lo que pase yo

me encargaré”. Una opinión similar aparece en “La Mensa” de Hadad: “si no me quieres me lo puedes demostrar... no te imagines que me voy a conformar, pues con otro daré el changazo, pero para vestir santos no me he de quedar”.

Como podemos observar, un modo de hacer frente al dominio masculino sin perder la dignidad ni el buen humor puede ser cantar en su contra. Poner al descubierto las contradicciones sociales, las debilidades humanas, masculinas y femeninas, y de esa manera llegar a subvertir una situación indeseada o injusta.

Notas

*. Esta frase, que ha hecho famosa a Paquita la del Barrio, va dirigida evidentemente a los hombres. Se trata de una llamada de atención que la cantante intercala en sus canciones y dirige al público.

1. Los símbolos y sentimientos de machismo presentan a los hombres como sexualmente superiores, autónomos y dominantes sobre las mujeres. El machismo es un código de autosuficiencia, honor y autonomía masculina (Gilmore, 1986).

2. Según este autor, “lo realmente importante es relacionar las lógicas específicas de un sistema social y cultural y de una obra literaria y ver cómo la lógica de esta última invierte, refuerza, pervierte, denuncia, etcétera, la lógica del primero” (1995: 19).

3. Como bien es sabido, existen también algunas sociedades, muy pocas, que reconocen una tercera categoría sexualmente intermedia: es el caso de los *berdache* cheyennes, los *xanith* omaníes y los *mahu* tahitianos, entre otros. No obstante, el punto de partida de estas categorías siempre son los polos masculino y femenino.

4. Como afirmó Joseph Pleck en 1981, “los roles y las normas sexualmente estereotipa-

dos no son innatos desde el punto de vista psicológico, sino imposiciones debidas a las expectativas a las que la sociedad somete a los miembros de uno u otro género” (en Bell, 1987: 262)

5. Las mujeres fueron consideradas como criaturas especialmente sexuales hasta que, entre los siglos XVII y XIX, esta idea dejó paso a una concepción de la mujer como un ser menos sexual que el hombre. Cott (en Caplan, 1987) vincula esta mutación del mito de Eva en el mito de María con el auge de la cristiandad evangélica que tuvo lugar entre los años 1790 y 1830. El cambio fue tan pronunciado que, a mediados del siglo XIX, los médicos consideraban que “el deseo sexual en la mujer está dormido, si es que existe” (W. R. Greg, 1853, en Caplan, 1987).

6. Según un estudio realizado en EE.UU. el 35% de los hombres afirmó que cometería una violación si supieran que no iban a ser ni descubiertos ni castigados (en Franklin, 1984).

7. En el folklore maya, es un motivo habitual que se dé a alguien a comer carne humana para castigarlo.

8. Todos los proverbios han sido extraídos

del libro de John O. West (1988). *Mexican-American Folklore*. Little Rock: August House.

9. Los discos de Paquita la del Barrio no incluyen las letras de las canciones. Todas las citas textuales han sido transcritas directamente.

10. A pesar de que las canciones de Astrid Hadad remiten a la tragedia y a la desgracia, esta cantante ha adaptado la música tradicio-

nal mexicana incluyendo motivos del rock y de ritmos animados que contrastan fuertemente con las letras y les hacen perder el tono melodramático.

11. En la película "La Reina de la Noche" Lucha Reyes interpreta varias veces esta canción. Esta cantante traicionada y trágica acabó suicidándose pues no veía más salida a su inmenso sufrir.

Bibliografía

BARBIERI, T. Y OLIVEIRA, O. 1989. *Mujeres en América Latina. Análisis de una Década en Crisis*. Madrid: IEPALA.

BELL, D. 1987. *Ser Varón*. Barcelona: Tusquets.

BRANDES, S. 1981. "Male sexual ideology in an Andalusian town". En ORTNER Y WHITEHEAD (eds.): *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRANDES, S. 1991. *Metáforas de la Masculinidad*. Madrid: Taurus.

CAPLAN, P. 7ed.). 1987. *The Cultural Construction of Sexuality*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

FRANKLIN, C. 1984. *The Changing Definition of Masculinity*. Nueva York: Plenum Press.

FRIEDL, E. 1975. *Women and Men: an Anthropologist's View*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

FRIGOLÉ, J. 1995. *Un Etnólogo en el Teatro*. Barcelona: Muchnik editores.

GILMORE, D. D. 1986. "Mother-son intimacy and the dual view of women in Andalusia: analysis through oral poetry". *Ethos*, 14: 3.

GILMORE, D.D. 1994. *Hacerse Hombre. Concepciones Culturales de la Masculinidad*. Barcelona: Paidós.

ORTNER, S. Y WHITEHEAD, H. 1981. *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.

REEVES, P. 1986. *Poder Femenino y Dominio Masculino*. Barcelona: Mitre.

SELBY, H. ET AL. 1994. *La Familia en el México Urbano. Mecanismos de Defensa frente a la Crisis (1978-1992)*. México D. F.: Regiones.

SEXTON, J. (ed.). 1992. *Mayan Folktales*. Nueva York: Doubleday.

WEST, J. 1988. *Mexican-American Folklore*. Little Rock: August House.

Discografía

PAQUITA LA DEL BARRIO
1993. *Me estás oyendo, inútil?* BCN Records (CD doble).
1994. *Libro Abierto*. Orfeón Videovox.

1995. *Mar y Cielo*. BCN Records.
ASTRID HADAD
1994. *Ay!* (sin datos sobre la compañía discográfica editora).

GÉNERO Y DESARROLLO: MATRIFOCALIDAD Y “COMUNIDADES NEGRAS” EN ECUADOR

PALOMA FERNÁNDEZ RASINES

Dpto. de Filosofía de los Valores y Antropología Social
Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea

Más de una veintena de grupos étnicos de origen andino y amazónico pueblan la República del Ecuador. No obstante su gran diversidad, la comunidad indígena constituye un oponente en el orden simbólico y también en el político, unificado ante una mayoría “blanco-mestiza” en términos de poder. La población de origen africano, inmigrante obligada durante la colonia, constituye una minoría que ha desarrollado estrategias propias de integración social. El estudio que se presenta¹ parte de la observación participante en el entorno mediato e inmediato y se apoya en el análisis cualitativo de relatos de vida recogidos de informantes que integran esta minoría, hombres y mujeres inmigrantes en Quito procedentes de las regiones de Costa y Sierra del país.

En este contexto, interesa conocer las implicaciones de las relaciones interétnicas en la construcción de los sistemas de género durante el proceso de modernización. El estudio se focaliza en el barrio de La Bota, ubicado en el área periférica de la ciudad de Quito y creado en los años de la reforma agraria como efecto de las migraciones internas que proceden especialmente de las áreas rurales de la sierra.

El área suburbana de El Comité del Pueblo, a la que pertenece el barrio de La Bota, se origina hacia el año 1973 tras diez años de una presión popular memorable². El Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador (PCMLE) convocaba entonces para la movilización a personas que habían llegado a la ciudad de Quito y ocupaban arriendos en condiciones de hacinamiento. El objetivo aducido era lograr terreno urbanizable en propiedad para la mayoría de estas personas que no disponía de los recursos con que acceder a una compra regular. Según datos reportados, en el barrio viven actualmente unas 3000 “familias”. La composición étnica se distribuye entre una mayoría “blanco-mestiza”, seguida de la “comunidad negra”³ en una proporción significativamente mayor a la que se estima oficiosamente para el conjunto del país.⁴ La proporción de indígenas es muy escasa y se ha considerado no significativa. Las personas que han sido informantes principales entendían que mi trabajo era saber de “la vida de la gente morena”, así que me contactaron con otras personas que eran consideradas y se autoconsideraban pertenecientes a lo que llaman “la raza more-

na". Sólo he recogido testimonios de dos mujeres que se escapan a esta supuesta categoría étnica. No he visto una definición clara en términos fenotípicos, si bien se sabe que "los negros son los más pobrecitos" y que son "revoltosos". Se dice que tanto como muestran amabilidad, pueden resultar temibles ante una provocación. Se dice que son valientes y fuertes, hombres y mujeres. Relatos de tradición oral ilustran por qué "los negros son vagos". Este atributo expresa pereza pero también itinerancia e indeterminación en las actuaciones.

Entre el clientelismo político y la interlocución de una misión católica, la lucha popular en este barrio ha ido ayudándose de ciertos organismos gubernamentales y no gubernamentales de dentro y fuera del país, para irse dotando de servicios básicos como son el tendido eléctrico, el agua potable y la línea telefónica. El pavimentado es parcial y los servicios de eliminación de aguas residuales y de aguas fecales son muy escasos, se estima su cobertura en menos de un 20%. Los testimonios señalan que la política comunitaria basa ahora su convocatoria en la consecución de estos servicios. Es conocida la participación de las mujeres en el trabajo comunitario. En este caso, su participación junto con una significativa representación política como interlocutoras ha sido también reconocida aunque discretamente (CPAP y PC, 1990). Una vez que la política partidista ha caído en descrédito y que la organización comunitaria se ha debilitado tras sucesivas excisiones, las mujeres han encontrado un espacio asistencial en el seno de las nuevas confesiones religiosas que han ido consolidando su red de influencias en el barrio a partir de finales de los 80.

Cuando una vecina, integrante de uno de los comités zonales del barrio, me informaba acerca del número de familias, le insté a explicarse. Por tal se entendía la familia nuclear, entidad jurídica en la que por defecto la jefatura recae en el marido o compañero de la madre. En la práctica este concepto resulta muy poco operativo, cuando menos para esta realidad en concreto. Para apreciar la dinámica de interacciones se precisan categorías menos cerradas, donde personas y grupos aparezcan como agentes transformadores. El hogar es, entre otros, un concepto integrador en el que tienen lugar las relaciones de poder. En este caso, el hogar no se limita a un espacio físico ni tiene ubicación concreta. Entiendo por hogar las interacciones que se dan en torno a una olla de arroz y / o una tina con ropa para lavar. Esto encuentra justificación en la dinámica económica y también en el terreno mágico o expresivo del ritual. Habitualmente son las mujeres madres quienes "levantan la olla" cada día, conocen quién aporta, quién participa de la misma y en qué medida. Lavar ropa ajena es venta de fuerza de trabajo, así que las prendas propias y ajenas no se mezclan. Son también las mujeres quienes pueden provocar la contaminación del alimento cocinado de modo directo o indirecto. Las mujeres evitan compartir los lugares en que reposa o se seca la ropa.

Estudios realizados en el país por profesionales con experiencia en consultorías para organismos que planifican el desarrollo⁵ tratan, aunque no monográficamente, la "jefatura femenina de hogar". Las mujeres jefas de hogar se contemplan como una catego-

ría discreta que atiende, en la mayoría de los análisis cuantitativos, a criterios de conyugalidad. El método estadístico tiene sus limitaciones al respecto. Son muchos los hogares en La Bota en que las mujeres ejercen la jefatura. Considero que una mujer es jefa de hogar cuando reporta explícitamente que puede prescindir de cónyuge o bien cuando tiene a su cargo criaturas fruto de más de una unión. Según estos criterios, la mayoría de estas mujeres resultan ser jefas de hogar.

“En la mayoría de los casos, al menos en nuestro medio, en nuestra piel, en nuestra raza morena, por lo general las riendas las lleva la mamá, la mujer en el hogar. Ella es la que muchas veces cría a sus hijos sola. Porque la mayoría de los casos, o sea, el caso que me pasó a mí, no es sólo a mí. A la mayoría de personas morenas que... viene un hombre, le conquista, le embaraza y se va”.
(Marcela)

El argumento de este testimonio que se repite en otros relatos ilustra uno de los atributos del estereotipo asignado a “la raza morena”. A través de la observación participante no he visto que la jefatura de hogar sea característica peculiar de las madres “negras”. Son muchos los hogares dirigidos por mujeres, independientemente de la posición social, el fenotipo o la procedencia. Interesa, no obstante, considerar cómo las relaciones interétnicas han provocado este tipo de estructura de hogar a través de etiologías particulares. Un estudio de Phillips señala las implicaciones que ha tenido para la vida de las mujeres el proceso de modernización en el sistema agrario. Cuando esta autora se refiere a la región

de la sierra, no incluye otra minoría étnica que la indígena sin especificación. No puedo sospechar que la participación de la “comunidad negra” e indígena sea indistinta dentro del complejo de relaciones de producción habidas en el sistema de la hacienda serrana tradicional. El huasipungo, como tipo de intercambio de trabajo más extendido, producía una división sexual del trabajo en la que las mujeres tenían un rol insustituible. El trabajo de éstas servía para cumplir las obligaciones más variadas en el seno de las relaciones de poder con el hacendado, la Iglesia católica y el Estado. El sistema de pongas o prestación de servicios a la Iglesia a través del trabajo de las mujeres ha tenido vigencia hasta 1959. La huasicamía o el servicio personal en la casa de la hacienda era un trabajo obligado para las mujeres. La abolición de este deber se menciona en las demandas campesinas a partir de los años 60. La Reforma Agraria tiene lugar a partir de las leyes de 1964 y 1973 con el objeto de eliminar los obstáculos que entorpecían la acumulación capitalista en el campo. Esto no afectó a la concentración de la tierra, puesto que la redistribución no fue real. La ley de Cooperativas incipientes discriminó a las mujeres, dado que no podían asociarse ambos cónyuges y en todo caso el marido tenía la autoridad para arbitrar el permiso a la mujer para asociarse. Las tierras se adjudicaron al jefe de la unidad huasipunguera, al hombre, quedando excluidas las mujeres del acceso a la propiedad (Phillips, 1986). Estos y otros condicionantes produjeron una migración progresiva del campo hacia las ciudades y concretamente a la ciudad de Quito, demandante de fuerza de trabajo. Los testimonios corroboran que

en los años 60 se acusó un movimiento migratorio importante desde las tierras de origen. Los hombres eran requeridos sobre todo en el sector de la construcción y las mujeres llegaban en su mayoría a trabajar fundamentalmente para el servicio doméstico.

Siguiendo con la contextualización histórica, la relevancia del factor étnico puede apreciarse a partir de un estudio realizado por Castro. Este autor analiza los datos de un censo sobre la población de Quito realizado en el año 1840 en el que aparece segregación entre "blancos", "indios" y "negros". Si bien parecen muy discutibles las conclusiones a las que llega, resulta interesante analizar los datos de los que parte, recogidos tras poco más de una década de que fuera promulgada la ley de manumisión (Castro, 1990). Según los datos, la proporción de "personas negras" representa el 8,2% sobre el total. Entre los hombres casados son más los libres que los esclavos. Entre las mujeres casadas la relación es levemente inversa. Uno de cada tres hombres ya se ha emancipado mientras que dos de cada tres mujeres aún son esclavas. Mientras los hombres no casados se han emancipado en mayor medida, las mujeres no casadas están distribuidas igualmente entre libres y esclavas. Según puede inferirse, la Ley de manumisión de 1824 afectó de modo diferente a los hombres que a las mujeres. Cabe sospechar que las mujeres no casadas, en mayor proporción, no vieron un cambio en su situación de subordinación frente a los patronos de la mayoría "blanco-mestiza". Según los testimonios la condiciones de vida de las mujeres que trabajan como "internas" en el servicio doméstico no han conocido mejora hasta la pasada década de los 80.

"Muy mal trato, siempre-siempre fue así. Tal es que yo no tenía nombre. Nunca me llamaban por mi nombre. Tal es que a mí no me hace mella que me digan negra. Al menos, cuando mi patrona estaba brava, mi nombre era solamente: negra desgraciada, negra infeliz. Ése era mi nombre: negra esto, negra el otro..." (Gracia, 60 años)

"Me daban todo. Sí mejoró mi trato, pero cuando se alocaba la abuelita... Yo les decía papá, mamá a ellos, porque así me enseñaron que les diga. La mamá de ellos era ya mayor y era bien cascarrias. Me ortigaba de pronto cuando se enojaba, pero igual eran más buenos que los otros. Me daban ropa, me cuidaban, me exigían que sea aseadita, entonces sí mejoró ahí la vida". (Mari, 34 años)

Tras el paréntesis histórico y volviendo a la conceptualización de la jefatura del hogar, entiendo que la mujer jefa de hogar ocupa una centralidad desde su rol como madre. Estudios que investigan algunas comunidades afro-americanas en los EE.UU. lo hacen desde la perspectiva de la matrifocalidad. Según Tanner, la matrifocalidad se perfila a través de dos constructos: a) Sistemas de parentesco y filiación en que el rol de la madre es estructural, cultural y afectivamente central y en los que esta centralidad es legitimada. b) Lo anterior coexiste con una relación relativamente igualitaria entre los sexos y donde hombres y mujeres son ambos importantes actores en las esferas económica y ritual (Tanner, 1979). Por otra parte, según Stack, se dan ciertos patronos en la red matrifocal: fronteras domésticas elásticas, convivencia de tres generaciones, autoridad de las mujeres en el hogar y

espectativa de que el hombre-progenitor aporte al grupo de su madre (Stack, 1979). Desconozco en profundidad lo que Tanner entiende por relación relativamente igualitaria entre los sexos. La realidad observada encuentra reflejo en el primer constructo que propone y podría explicarse más adecuadamente desde la tesis de Stack. No obstante, la autoridad de las mujeres en el hogar es algo que ellas reportan supeditada a la de los hombres. No se otorgan este atributo de forma explícita, si bien aparecen referencias a esto en las expresiones del orden mágico. Por otra parte la poligamia, especialmente la poliginia simultánea, el abuso sexual interétnico y la movilidad residencial son factores muy recurrentes para la conformación de este tipo de hogares.

La maternidad, entendida como facultad reproductiva, expresa un rol positivamente sancionado desde la subjetividad de hombres y mujeres. Así parece que estas mujeres hacen uso temprano de esta facultad, en vistas a ser reconocidas como sujetos agentes en su comunidad. Ser madre⁶ supone para ellas un rol indicativo de prestigio, para el que han sido debidamente adiestradas y que creen ejercer con toda propiedad. En los casos en que las mujeres afirmaban haber sido raptadas, vendidas o entregadas desde niñas para trabajar como "domésticas", se observa una tendencia a valorar positivamente el hecho de que gracias a ello habían aprendido las tareas relativas muy temprano y con la exigencia que demanda un estado de bienestar deseable. De los casos estudiados sólo una mujer afirmaba ser "madre por accidente", haber preferido no haberlo sido y sin embargo decía poner su vida al servicio de sus

dos hijas. Para las tres generaciones estudiadas, puede verse que la percepción subjetiva de la maternidad no varía en gran medida. No obstante, la extensión de los medios contraceptivos ha supuesto un cambio en la conducta de algunas mujeres en edad inferior a los treinta años. La opción de retrasar y planificar el rol se plantea para las mujeres que han logrado otro tipo de reconocimiento social, habitualmente a través del trabajo remunerado o de la educación, aunque la intervención del marido, si lo hay, suele ser decisiva. Las mujeres mayores de esta edad, prolongan su maternidad a través de la crianza de menores que la descendencia deja a su cargo. Las labores relativas a la crianza y el mantenimiento del grupo doméstico aparecen como funciones propias de las mujeres en tanto que éstas han sido adiestradas para ello. En todo caso, la dependencia del hombre hacia la mujer pasa por la valoración positiva de estas funciones. Cocinar, lavar y zurcir la ropa, entre otras labores, forman parte de un complicado oficio que aprendido por un hombre a tiempo resulta clave para no depender de las mujeres. Ahora bien, el adiestramiento moral de menores, corresponde principalmente a las madres y ésta es una función al parecer intransferible, aunque se espera de los hombres que hagan uso y abuso de la autoridad en casos extremos y sobre todo en la crianza de varones menores. Estos hombres resultan en la práctica intercambiables.

Una mujer, figura emblemática en el barrio, es llamada "la mamá de La Bota". En su relato interpretaba que tal título le viene de haber intervenido entre los hombres para resolver peleas en ámbitos de sociabilidad, desde su

gran corpulencia y "con razonamientos"; y por haber sido requerida por la comunidad para actuar de portavoz ante las instancias de la administración, por su "don de palabra". Esta mujer no ha parido nunca, tiene un niño en adopción y hace más de diez años que no tiene compañero. El título que la comunidad le otorga parece albergar un contenido importante.

En opinión de estas mujeres, la pareja se elige "por amor". Afirman que en ello no interfieren factores como el económico, el paisanaje, la etnicidad o la confesión religiosa. Algunos testimonios contemplan no obstante estos dos últimos factores como determinantes. De entre las mujeres reportadas que conviven con un hombre ninguna de ellas expresa que él suponga un referente afectivo importante. Mientras afirman que "por los hijos" darían la vida, admiten que "él puede irse cuando quiera". En la práctica, la salida del compañero se admite si ha sido provocada por parte de la mujer o de su grupo consanguíneo y se acepta con resignación o se combate cuando surge como iniciativa de abandono del hogar por parte del hombre. Las mujeres esperan de los hombres con los que conviven que "hagan respetar la casa", y que "ayuden"⁷ a la economía del grupo. Las mujeres esperan de los hombres como progenitores que "reconozcan a sus hijos y que se acuerden de ellos", y eso supone que les den sus apellidos y que de tarde en tarde les visiten y aporten algún bien o servicio aunque su contenido sea más representativo que material.

"No le quiso dar el apellido, o sea, no dijo nada sino que él acató lo que la familia le dijo. Dijeron que ellos no

querían tener un lunar en la familia, porque era morena. Así que le obligaron a él a casarse con una de la misma posición". (Caridad)

Los relatos ilustran recurrentes casos de discriminación negativa en el matrimonio interétnico, así como en el acceso a un empleo. Una mujer hará lo conveniente si logra "blanquear la raza", lo que implica buscar un progenitor de fenotipo considerado más estético, esto es, el estereotipo blanco. Por su parte, este hombre obrará sobre lo esperado si no reconoce a las criaturas que se derivan de esta relación hipogámica. Una mujer me contaba que "por suerte" para ella quedó embarazada tras la violación por parte de un hombre "blanco de ojos azules" que más tarde no reconoció a la niña que fue su primera hija. Ella mostraba que era mejor así, que él pertenecía a otro mundo. Si un hombre tiene la oportunidad de casarse con una mujer de un fenotipo considerado superior, esto será motivo de orgullo para su parentela. En este caso, probablemente la familia de la novia haga lo imposible por evitar la unión o por destruirla cuando sea de facto. Un hombre contaba que su mujer le había pedido el divorcio porque la familia no aceptó nunca "que se casara con un negro" y se lamentaba sobre todo de que no habían tenido criaturas porque según supo después, ella estaba controlando su fertilidad sin que él fuera partícipe de tal planificación.

Algunas mujeres ven en la madre y las hermanas de su compañero unas difíciles rivales. En estos casos, la autoridad simbólica de esta maternidad afín parece más poderosa que la de la maternidad consanguínea. Afirmaciones como que "él los negocios los hace con su

mamá" o "la hermana es la que le hizo el maleficio", parecen mostrar cómo el linaje consanguíneo interviene en las relaciones de afinidad a través de la autoridad conferida a las madres en el ámbito del ritual. En algunos casos son las suegras y las cuñadas quienes "le trabajan"⁸ al hombre de su linaje para evitar o propiciar una separación de su compañera, según consideren conveniente. En vista de esto, la poliginia no parece un ejercicio tan autónomo por parte de los maridos móviles sino que podría apreciarse como una forma de expresión del sistema matrifocal. Es sabido que los hombres son "mujeriegos" y las mujeres dicen que es algo que "hay que perdonar" y "vivir con ello". Al parecer, la poliginia simultánea presenta serios conflictos conyugales sólo cuando el hombre "se despreocupa" del hogar compartido, esto es, cuando además de prolongar las ausencias deja de colaborar económicamente.

La generalidad de los hombres afirman que su madre es un referente afectivo fundamental y esto es un motivo de orgullo público. En distintos testimonios se afirma que ser hombre, en contraste con ser mujer, pasa por la facultad para "ayudar" y "hacer respetar" a la madre y a las hermanas en todo momento. Un hombre, tenga o no descendencia, si ha perdido a su referente materno o está lejos de las mujeres que lo representan, puede hacer ostentación de su pena y es objeto de condolencia. Me cuentan que cuando el marido está contrariado a menudo bebe con otros hombres hasta emborracharse y busca la casa de su madre. Esto no aparece como algo reprochable. De otro modo, para la mayoría de estas mujeres la relación con su procreadora ha sido cargada de con-

flictos. No obstante, es común que hayan puesto su proyecto de vida en espera mientras cuidaban de la vejez de ella, por asignación, pero con la idea del deber cumplido. En varios relatos aseguran: "mi mamá era bien grosera con nosotras", o "yo creo que no me quería mi mamá". No obstante, en casi todos los casos afirmar que de no haber sido por el trabajo de su madre, "la familia" no hubiera sobrevivido.

Finalmente queda señalar que a estas mujeres el rol de madre les confiere una potencialidad para ejercer la jefatura del hogar. Si las instancias que planifican el desarrollo consideran a estas mujeres como agentes gestoras, se verá conveniente que puedan tener acceso a la propiedad, ser sujetos de crédito, ser formadas adecuadamente, diseñar proyectos productivos y demandar los servicios en base a las necesidades cuya resolución implique una transformación en la estructura de dominación. Se requiere una planificación participativa en que las mujeres vayan entrando en el proceso que en América se traduce ya literalmente como "empoderamiento". En esta línea, un enfoque antropológico puede ayudar a prevenir posibles desencuentros. Las "comunidades negras" en Ecuador son integrantes de una minoría maldita y degradada en el orden simbólico. Las mujeres que pertenecen a esta minoría merecen por tanto una atención específica en tanto que subsidiarias de una discriminación doblemente negativa, consecuencia de su condición étnica y su condición de género. Como señala Cuví, las políticas dirigidas a las mujeres en Ecuador durante la década de los 80 son muy diversas y muy censurables, aunque en conjunto se considera positivo que el

enfoque de género haya llegado a integrarse en el discurso de las instituciones (Cuví, 1992).

“Las necesidades deben ser reveladas no solamente como hechos “administra-

bles” que pueden ser atendidos o tratados con los medios ya existentes, sino como la expresión de relaciones de poder y como demandas para cambiar las modalidades de atención hacia los grupos subordinados”. (León, 1991: 171)

Notas

1. Este trabajo surge en el marco de una tesis doctoral titulada: “Género y Desarrollo: «Mujeres negras». Jefas de hogar en Ecuador” que se realiza bajo el auspicio de una beca predoctoral del Gobierno Vasco.

2. Contado por el Comité Pro-Agua Potable y Progreso comunitario en una sistematización del proceso de consecución del servicio de agua potable (CPAP y PC, 1990).

3. Los términos empleados en la distribución étnica son lógicamente arbitrarios y cobran significado relativo por oposición. Así, una persona es “negra” o “morena” cuando se reporta como tal en oposición a otra persona que no reporta su fenotipo por considerarlo implícitamente normativo.

4. Actualmente las encuestas oficiales, como son el Censo de Población y la Encuesta Permanente de Hogares, no contemplan desagregación étnica. Según dato reportado en una entrevista con Walter Congo, asesor de la Comisión de Asuntos Afroecuatorianos al Congreso, la población “negra” con derecho a

voto es de 650.000 personas, esto es, un 13,3 % de la población mayor de 19 años según el censo de 1990. Otras fuentes oficiosas apuntan a un 9% sobre la población total del país, las mismas que me informaron sobre un 40% relativo a La Bota.

5. (Mauro, 1992); (García y Mauro, 1993); (Rosero y Davila, 1989).

6. Califico como madre o figura materna a aquella mujer que habiendo parido o no, ejerce las funciones de crianza de menores. Para estas criaturas, estas mujeres que les cuidan son reconocidas como madres, aunque la terminología con que se dirijan a ellas varíe en función de las relaciones de parentesco o de mercado.

7. El término “ayuda” aparece para significar exclusivamente solidaridad en el aspecto económico. “Hacer respetar la casa”, forma parte del rol esperado de un hombre, cuya presencia reviste de prestigio un determinado hogar de cara a la comunidad.

8. Hacerle maleficio o hechicería.

Bibliografía

CASTRO, A. 1990: “La población negra en el Quito de 1840”. En SAVOIA, R. (coord.): *El negro en la historia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

CPAP y PC. 1990: *Comité del Pueblo N° 1. Historia de una gran conquista*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

CUVI, M. 1992: “Las mujeres en el discurso y la práctica estatal en los años 80”. En VV.AA.: *Entre los límites*

y las rupturas, las mujeres ecuatorianas en la década de los 80. Quito: CEPLAES.

GARCÍA, M. y MAURO, A. 1992: *El orden de adentro y el orden de afuera: Unidades domésticas urbanas, reproducción y políticas sociales*. Quito: CEPLAES.

INEC. 1991: *V Censo de Población y IV de Vivienda 1990*. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

LEÓN, M. 1991: "Políticas estatales y municipales dirigidas a las mujeres en el Ecuador. Una visión comparativa". *Cuaderno de Desarrollo Local*, Quito: 1991.

MASSIAH, J. 1984: *La mujer como jefe de familia en el Caribe: Estructura familiar y condición social de la mujer*. París: UNESCO.

MAURO, A. 1993: "A Case Study: Gender, Industrialization and the Labor Force in Ecuador". Quito: CEPLAES, (Preparado para U.S.- A.I.D. Sin publicar).

PHILLIPS, L. 1986: "La mujer, el desarrollo rural y el Estado ecuatoriano". En

LEÓN, M. (edit.): *La mujer y la política agraria en América Latina*. Bogotá: s. XXI.

ROSETO, R. y DAVILA, M. 1989: *La situación de las mujeres pobres en Ecuador*. Quito: UNICEF.

STACK, C. 1974: "Sex Roles and Survival Strategies in an Urban Black Community". En ROSALDO Y LAMPHERE (edit.): *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

TANNER, N. 1974: "Matrifocality in Indonesia, Africa and Among Black-Americans". En ROSALDO Y LAMPHERE (*op. cit.*).

MOVILIZACIONES COLECTIVAS DE MUJERES POBLADORAS EN SANTIAGO DE CHILE*

LILIANA SUÁREZ NAVAZ
Stanford University

En las dos últimas décadas, grupos marginados y pobres de casi todos los países latino-americanos han participado en una movilización colectiva y sin precedentes a través de miles de organizaciones de base. Estos movimientos sociales han supuesto un desafío para políticos y académicos. El grupo social implicado es conocido en Latino América como *clases populares*, un término vago con el que se hace referencia a la heterogénea población que vive en los barrios pobres especialmente segregados. Su forma de organización, el objetivo de sus asociaciones y de sus exigencias sociales y políticas son extraordinariamente originales y dinámicas y han resistido la acomodación a modelos previos de movilización popular.

Uno de los rasgos que más han llamado la atención en la década de los 80 es el hecho de que la mayor parte de los miembros de estas organizaciones populares son mujeres. Cautivados por este nuevo modelo de organización colectiva, científicos sociales e investigadoras feministas han tratado de explicarlo dentro de un marco teórico que, en la práctica, tiende a reificar y deshistoricizar este fenómeno. El hecho de que la mayoría de los participantes sean mujeres, aunque ampliamente reconocido, ha

sido explicado de forma restringida desde la perspectiva del papel social de las mujeres como madres y esposas y/o de su extrema privación económica.

Ambos factores son, entendidos propiamente, realmente relevantes para una explicación de la movilización de las mujeres. Pero son claramente insuficientes. Porque, ¿cómo explicar, por otro lado, la ausencia de la organización colectiva de mujeres en incontables instancias a lo largo y ancho de ese mundo en el que encontramos simultáneamente la extrema pobreza y los papeles tradicionales de la mujer? Estas explicaciones reducen la movilización de las mujeres a una visión homogénea y más bien funcional de la mujer latinoamericana, y fracasa a la hora de proporcionarnos una explicación histórica y basada en el género sobre las prácticas de las mujeres como *actores sociales activos*. Una consecuencia de tales análisis es la perpetuación del papel socialmente asignado de la maternidad, haciendo caso omiso de las cambiantes condiciones históricas bajo las que tiene lugar la elaboración de los contenidos que informan las prácticas de las mujeres.

En este breve artículo presento algunas conclusiones sacadas de un estudio de caso en Santiago de Chile. Analizaré

las motivaciones que hay detrás de la movilización como reflejo de la información que proporcionaron las mujeres, señalando los contextos globales en que deben ser entendidas dichas informaciones.

Espero ilustrar el complejo y heterogéneo proceso de movilización de las mujeres mediante un análisis de tipo histórico de una de las primeras organizaciones populares urbanas que comenzaron a actuar en Santiago de Chile tras el golpe de 1973. La evidencia de esta complejidad sólo puede ser totalmente percibida cuando consideramos el espacio social como una arena *multidimensional* estructurada por un conjunto de factores múltiples e interdependientes que son operativos en prácticas ordinarias tales como la posición socio-económica, el sexo, las influencias ideológicas, el lugar de residencia, el contexto político, etc.

El caso de los movimientos populares de mujeres en Chile

La mayor parte de las organizaciones urbanas de mujeres en Santiago de Chile surgen en las áreas periféricas de la ciudad y están generalmente conectadas a un territorio específico, las llamadas *poblaciones*¹. Las *poblaciones* son barriadas de bajas rentas segregadas espacialmente del centro de la ciudad que han surgido como resultado tanto de políticas estatales de reasentamiento como de ocupaciones espontáneas de pobladores marginales. El grupo socio-económico que habita estas *poblaciones* son denominados *pobladores* en Chile y son parte de las clases populares que forman la llamada "marginalidad urba-

na". No obstante, encuentro irónico el uso del término "marginal" referido a una población que alcanza hasta el 50% de la población en muchas ciudades de América Latina.

En las dos últimas décadas, Chile ha sido testigo de una participación sin precedentes de *pobladoras* en miles de organizaciones urbanas conocidas en Chile como *Organizaciones Económicas Populares* (O. E. P.), que han estado muy determinadas por dos factores: primero, por el contexto territorial y socio-económico a los que pertenecen las *pobladoras*, y, en segundo lugar, por el dramático cambio que tuvo lugar tras el golpe de estado militar que tuvo lugar en 1973.

Desde 1973, las OEP se han convertido en una de las estrategias de supervivencia colectiva más importantes de Santiago. Más aún: han llegado a reinventar las esferas públicas suprimidas por la violenta represión que trajo consigo la dictadura militar. El proceso de organización de las *pobladoras* no se hizo sobre el vacío. La mayoría de las OEP tenían al principio una fuerte dependencia de la iglesia católica, que fue en Chile el primer bastión de resistencia al régimen. Feministas e izquierdistas clandestinos (por mediación de varias ONG) también interactuaron con las *pobladoras* e influyeron en sus discursos y prácticas².

Este artículo está basado en el trabajo de campo que llevé a cabo en Santiago de Chile en 1991. Dirigí mi atención sobre uno de los tipos más importantes de organizaciones populares, los *talleres productivos*. Los *talleres* son generalmente grupos cooperativos de producción artesana cuyo número de miembros oscila entre los 5 y 10 para los de menor tamaño, y de 40 a 50 para los grupos mayores

y mejor establecidos. El grupo de *talleres* que estudié es conocido como *Talleres de Conchalí*, uno de los primeros grupos que se organizó tras el golpe de Pinochet convirtiéndose en una importante referencia para miles de grupos que desde entonces se crearon. Para mi análisis del proceso de movilización de las mujeres manejo tanto relatos orales que recopilé en Santiago, como en testimonios sobre los primeros momentos de su proceso organizativo recopilados en una etnografía inédita.³

Los *talleres* son la forma más extendida de las OEP. Aunque el nombre "Organizaciones Económicas Populares" sugiere que tienen una función exclusivamente económica, no es el caso de la mayor parte de OEP conocidas en Santiago. Muchas OEP y en concreto los *talleres productivos* en los que baso mi investigación, enfatizan principios cooperativos y democráticos, dirigidos no sólo hacia un modelo de producción eficiente, sino también hacia el libre intercambio de conocimientos y apoyo, con especial atención sobre cuestiones relacionadas con el género. Las multidimensionales formas de opresión y marginación que han vivido las *pobladoras* y que estuvieron en la raíz de su movilización, dieron lugar a modos de organización con objetivos y estrategias más amplios que los de las organizaciones políticas y sociales tradicionales.

El proceso de movilización; interpretación de la "necesidad" de las mujeres

Los *Talleres Productivos* de Santiago de Chile son muy complejos y heterogéneos, aunque los testimonios muestran una alusión recurrente a lo que las

pobladoras entienden como *la necesidad*. De las entrevistas y sondeos que en profundidad he realizado entre más de cien mujeres de los *talleres*, casi el 90% de ellas explican la causa de su movilización en relación con *la "necesidad"*. Esto coincide con lo descrito por otros investigadores (ver Díaz, 1990; Schkolnik & Teitelboim, 1988; Valdés, 1985, 1988). Aunque este término ha sido generalmente interpretado como necesidad económica o como responsabilidades asignadas al género, mi hipótesis es que esta *necesidad* debemos entenderla como un concepto complejo que va más allá de una necesidad puramente económica o de una razón fundamental guiada por la condición de ser mujer. Aquí me interesa proporcionar información sobre lo que esa *necesidad* significa para las mujeres implicadas en la movilización, mostrando cómo es definida por la intersección entre un contexto histórico específico de represión violenta y de crisis económica, y la división sexual del trabajo y los papeles tradicionales de las mujeres en la esfera de lo doméstico.

Respecto al nivel económico, el empobrecimiento de las clases populares y el impacto diferencial que sobre las mujeres ha tenido la economía de mercado, deben ser tenidos en cuenta para explicar por qué tantas mujeres se incorporan a los *talleres*. En este sentido, es crucial entender que la *necesidad* económica que las impele a organizarse está marcada por su determinación de género.

En una economía dependiente y subdesarrollada como la de Chile, el aumento del número de mujeres en el mercado oficial de trabajo es más resultado de las exigencias que conlleva el empobrecimiento que del incremento de oportunidades de trabajo para ellas. Dos

razones importantes explican la creciente participación de las mujeres en la fuerza laboral: primero, el compensar los trabajos perdidos por sus maridos u otras pérdidas de ingresos; segundo, mantener los hogares, de los cuales son ellas cada vez más las únicas sustentadoras. El aumento de hogares con mujeres como cabezas de familia en Latino América ha sido descrito como una tendencia estructural a largo plazo, denominada feminización de la pobreza⁴.

No obstante, los trabajos para mujeres en el mercado oficial del trabajo son limitados debido a la tradicional división del trabajo, a la falta de formación profesional de las mujeres y a la extendida discriminación sexual que hay en el sistema social. Además, las mujeres reciben salarios más bajos que los hombres por realizar el mismo trabajo, a la vez que todavía siguen cargando con las responsabilidades del trabajo doméstico. Muchas mujeres no pueden penetrar más que en el sector extraoficial de la economía⁵ —al que pertenecen la mayoría de las OEP— porque éste les ofrece horarios flexibles y no les exige cualificación profesional. La *necesidad* que impulsa a las mujeres a integrarse en los *talleres* es, ante todo, *específica del género*: los *talleres* ofrecían a las mujeres una oportunidad para obtener una preparación profesional que necesitaban y también una fuente de ingresos compatible con sus responsabilidades domésticas.

Al mismo tiempo, la plática de las mujeres sobre sus motivaciones para unirse a los *talleres* revela una honda conexión entre necesidad y violencia: las mujeres hablan de *la necesidad* y de *la violencia* como si éstas tuvieran vida propia, encarnadas y caracterizadas como

personajes pavorosos que invaden sus vidas. Me refiero aquí al uso de la *necesidad* y de la *violencia* como sujetos activos en algunas frases, lo que sugiere la percepción de la situación como dominadas por fuerzas poderosas que escapan a su control: “Cuando llegó la violencia, tuvimos que escondernos” o “la necesidad estaba siempre presente, al comer, al ir a la escuela, al ir a comprar... Ni en la cama deja una de sentirla”.

De hecho, el contexto político en el que nacieron estos *talleres* sugiere que estas estrategias colectivas están determinadas no sólo por el contexto económico, sino también por una nueva relación entre el estado y las clases populares. Durante el gobierno socialista de Allende, la recesión económica también era muy fuerte. Los *pobladores* tenían que hacer cola durante horas para obtener su ración de comida (de una entrevista personal con una *pobladora*), y la distribución de los subsidios se demoraba enormemente debido a la carencia de recursos. Sin embargo, el gobierno de Allende sostuvo activamente los comités de los sin casa y otras organizaciones populares que actuaban en las *poblaciones*... Por ello, el nacimiento de los *talleres* tras el golpe militar no puede explicarse sólo apelando a la necesidad económica. Durante los primeros meses tras el golpe, las *pobladoras* experimentaron la represión, añadida a la carestía. Como apunta una *pobladora*:

“El año del golpe empecé a plantearme algunas cosas: el 13 de septiembre (dos días después del golpe), los almacenes estaban llenos de mercancía... ¡Nos habían mentido!...⁶ Probablemente siempre he sido una luchadora, aunque no me había dado

cuenta de ello. Como empecé a trabajar a los 12 años a causa de la *necesidad*, con el mismo sistema en que una ha sido criada... una piensa que todo lo que hace es natural.

Hasta que mataron a un muchacho aquí cerca... y ví a la madre como loca, vagando con las ropas del niño... mi hijo estaba a su lado, también a él le podían haber matado... y entonces empecé a dudar y comenzó en mí la inquietud. Otra *señora* estaba allí y decía: "esto no puede continuar, estamos con *necesidad*, miren, en la *población* hay un grupo de mujeres, vamos a informarnos". Nos unimos, nos informamos por nosotras mismas y empezamos a luchar por el día a día... Empezamos a enterarnos de más casos, uno, dos, tres, todos los días. ¿Por que éste hombre pide pan?, ¿por qué ese niño vagabundea?, ¿por qué esa mujer se ha prostituido?... Todos podíamos llegar a lo mismo, debido a la necesidad diaria. Nos organizamos y decidimos que era lo primero, y lo primero era la comida, así que discurrimos algo para conseguir comprar comida y comenzamos a hacer *arpilleras*"⁷ (Angelo: 52-3).

En este testimonio aprendemos de ésta mujer que pasaba necesidades antes del golpe: era madre soltera y trabajaba fuera y dentro de casa. Pero la dictadura cambió "sutilmente" la *necesidad*, confrontando a esta mujer con la *violencia* ejercida en su barriada por las fuerzas del régimen dictatorial, forzándola a unirse a gentes como ella, a otras mujeres. Algunos investigadores han interpretado estas organizaciones como una muestra de un nuevo tipo de solidaridad de clase (e. g. Razeo *et al.*, 1990).⁸ Yo argumento que no se trata aquí precisamente de esa cándida solidaridad entre

gentes de la misma clase o sexo, sino una conjunción histórica concreta que impone amenazas muy concretas sobre ellas, uniéndolas y forjando una compleja solidaridad.⁹ De esta manera, tanto las fuerzas económicas como las políticas convergen en la *necesidad* que sienten las mujeres, obligándolas a organizarse.

El hecho de que los hombres no encuentren estos proyectos tan atractivos, confirma que las fuerzas concernientes al género han de ser tenidas en cuenta a la hora de interpretar cómo son experimentadas la violencia y la privación. En primer lugar, la participación de los hombres en las primeras organizaciones urbanas estuvo muy mediatizada por las acciones políticas de base durante el período pre-dictatorial. Las mujeres también compartían esta tradición organizativa, pero la mayoría de los estudios sobre la movilización urbana anterior al golpe señalan que las mujeres, en general, no estaban de acuerdo con el énfasis político dado al *movimiento poblacional*, y que se sentían excluidas del nivel organizativo (Castells, 1983). En segundo lugar, los hombres no padecían la extrema carencia de capacitación profesional que caracteriza a la mayor parte de las mujeres, ya que muchos de ellos habían trabajado en los centros industriales que fueron cerrados tras el golpe. Tuvieron, por tanto, una respuesta más individual a la crisis económica, concentrando sus esfuerzos en encontrar trabajo. Por último, a los hombres les resultaba duro aceptar la ayuda de la Iglesia u otras ONGs porque podía poner en entredicho su papel de proveedores de la unidad doméstica. Aunque también las mujeres que se encontraban en una extrema situación de pobreza hablaban

de la "vergüenza" que implicaba aceptar su situación y la ayuda de otros, la respuesta de la mayoría de los hombres ante situaciones similares era más extrema, e intentaban mantener su dignidad ocultando su pobreza y su impotencia para mantener a su familia¹⁰.

Los sociólogos han explicado la aplastante presencia de las mujeres en las organizaciones colectivas en razón de su papel reproductivo como *madres* (Álvarez: 51, Chuchryc: 159, Valdés 1988: 17). No cuestiono el poderoso simbolismo que la figura de la madre tiene en los países latino-americanos, así como en otras comunidades hispánicas. De hecho, la autoridad moral de esta figura fue una de las principales razones del triunfo de la *Agrupación de Madres Democráticas*¹¹ como un símbolo nacional e internacional de resistencia a la dictadura, muy parecido al más conocido de *Madres de la Plaza de Mayo*, en Argentina. No obstante, en el caso de los *talleres* y otras OEP, el pensar en una maternidad esencial común a todas las mujeres como la razón principal que está tras su movilización, resulta profundamente confundente.

Parte de la confusión se genera a partir de una sencilla falacia lógica: la de tomar una parte por el todo, amalgamando una mera faceta de la experiencia de la mujer con la totalidad de la misma. Es cierto que, en realidad, las mujeres justifican su participación en base al hecho de ser "buenas" madres, tal como me contaba una de las mujeres de los *talleres*: "Veía las necesidades de mis niños, la impotencia de mi marido... No podía quedarme en casa sin hacer nada, así que cuando me enteré de esta oportunidad, la aproveché". Sin embargo, no es ésta la única razón de la movi-

lización de las mujeres, como hemos visto.

Cuando las mujeres legitimaban su participación en estrategias colectivas con ese ser "buenas" madres, obtienen de la "maternidad" un poderoso recurso discursivo que les resulta accesible en términos de su posición social, para legitimar sus acciones. La mayoría de las mujeres hacen alusión a la oposición que muestran sus maridos cuando salen de casa: sólo apelando al "sagrado deber" de la maternidad, sancionado por la Iglesia, podían negociar decisiones personales con sus maridos y familias. Pero el uso de este recurso simbólico no basta para explicar cómo se organizan. Porque, ¿cómo podríamos explicar entonces el hecho de que la mayor parte de las mujeres nunca salen del espacio social que les es asignado, incluso en la pobreza extrema?

La participación de tal número de mujeres en los *talleres*, así como en otras OEP, está más relacionada con la estructura social propia de un capitalismo dependiente y subdesarrollado y el marco ideológico sexista dominante que con el papel de la mujer en el ámbito de la reproducción o con su identidad como madres. El hecho de que en Chile la aplastante mayoría de los miembros de las OEP sean mujeres, debería relacionarse con la tradición histórica de la acción colectiva popular y con la *necesidad* de hacer frente unidos al sistema represor que agudizó su marginación económica y política. No ha sido únicamente la consecuencia de cambios en las estructuras sociales tradicionales, como el incremento de hogares con cabezas de familia femeninas. La pobreza y marginalidad son realmente importantes para la movilización de las mujeres en una

participación colectiva que desafía a la estructura familiar, pero esto *solamente* se da en circunstancias históricas concretas. Nosotros, como investigadores, no deberíamos dar por supuesta una vinculación mecánica entre pobreza, sexo y movilización; primero, porque es empíricamente falso y segundo y más importante, porque reduce a las mujeres pobres a ser meras marionetas en manos de las fuerzas económicas y del género.

Entonces, el problema con el énfasis hecho sobre la maternidad, como el elemento crucial en la explicación de la participación colectiva de las mujeres es que tiende a reificar su papel reproductor como madre y criadora de los hijos. La *necesidad* a la que se referían las mujeres no puede ser reducida a sus responsabilidades en el mundo reproductor, como se entiende en algunos análisis feministas de las organizaciones populares de las mujeres (Benería & Roldán 1987; Álvarez 1990; y otros). Este reduccionismo ha llevado a veces a una identificación dos significados muy diferentes de la reproducción (i.e. la reproducción social y la que va ligada al trabajo en el entorno doméstico) que deberíamos evitar. Los investigadores a menudo evalúan la participación de las mujeres en las OEP como una mera reproducción del papel tradicional de la mujer. Ciertamente es que la mayoría de las OEP guardan relación con la producción y el consumo "domésticos", como por ejemplo los empleos normalmente asociados a lo "femenino", como cocinar, tejer, coser, etc. Esto, sin embargo,

puede explicarse como la construcción de los papeles de la mujer *tanto* en el ámbito productivo *como* en el reproductivo, más que como el papel de la mujer *en* la familia, como madre y esposa¹².

De hecho, las responsabilidades de las mujeres no se limitaban a una serie de *funciones*, sino más bien a un *espacio social*, un "adentro" que ha sido definido como opuesto al espacio social del hombre¹³. El que muchos de los *talleres* estén localizados en las cercanías de donde habitan las mujeres, les facilita el acceso a su gestión. Quizás esta partición del espacio social, que cruza la dicotomía productivo/reproductivo, es otra explicación de la participación de las mujeres en los *talleres*, hipótesis que se apoya en el énfasis que las mujeres ponen en una estrategia *local* de supervivencia.

Sólo un análisis histórico del modo en que las mujeres se han apropiado y han redefinido —si es que ha sido así— su papel social daría crédito a su gestión. Como ya he mostrado en otro lugar (Suárez-Navaz 1992), muchas mujeres de los *talleres* con las que realicé el estudio aprendieron a cuestionarse las desigualdades sociales desde el punto crucial de la clase y el sexo, algo que a menudo percibían como "natural" en el pasado. Por medio de sus nuevas prácticas organizativas han creado nuevos espacios que se han convertido en una fuente de adquisición de poder personal, social, político y económico. Por precarios que puedan ser estos espacios, no puede ignorarse su potencial para el cambio social.

Notas

*. El presente texto es traducción de Chuaquín Polo Marco a partir del original de la autora titulado: "*Popular Women's Collective Mobilization in Santiago de Chile*".

1. *Población* es el nombre chileno que se da a las barriadas periféricas existentes en casi todas las metrópolis latino-americanas; son conocidas como *favelas* en Río de Janeiro o Sao Paulo, *pueblos jóvenes* en Lima, *villas miseria* en Buenos Aires, *ranchos* en Caracas o *tugurios* en Colombia y Centroamérica.

La existencia de estas barriadas de baja renta segregadas espacialmente es el resultado de la acelerada urbanización que los países latinoamericanos sufrieron en los 60. Las políticas nacionales, diseñadas para proteger el desarrollo de la industria nacional, causaron una fuerte concentración de los medios de producción en las ciudades, dando como resultado una masiva emigración rural hacia los centros urbanos. Sin embargo, las masas de inmigrantes no lograron encontrar un lugar en el sistema socio-económico; fueron excluidos, abandonados a la búsqueda de su subsistencia dentro del área urbana. En los ochenta, la llamada "década perdida", la crisis económica acentuó la incapacidad del sistema para absorber la mano de obra sobrante y disminuyó aún más las pocas oportunidades de ascenso e integración social característica de la ciudad latino-americana de los sesenta. Así, la periferia urbana adoptó indefinidamente ese *status* provisional al tiempo que continuaba creciendo y reproduciendo los modos de supervivencia que le caracterizaban desde el principio.

2. El ala progresista de la iglesia católica en Chile creó la *Vicaría de la Solidaridad*, que se convirtió en el centro de coordinación de las conocidas C. E. B. (*Comunidades Eclesiásticas de Base*). Por medio de ellas, la Iglesia patrocinaba organizaciones "populares" de

supervivencia en sanidad, nutrición y vivienda, de donde nacieron muchas OEP. Desde entonces, otras ONG se unieron a los esfuerzos de la Iglesia en apoyar estas organizaciones populares proporcionándoles asesoramiento técnico, financiando talleres educacionales, etc. Para un análisis más detallado ver Suárez-Navaz, 1992.

Estos esfuerzos conjuntos de las *pobladoras* y los recursos de apoyo externos dieron lugar a un enorme crecimiento de las OEP en Santiago de Chile; de 495 en el año 1982, a 1200 en el 1985, y 2.259 en 1989. Uno de cada 23 habitantes de Santiago de Chile fueron ayudados o estaban involucrados por alguna de estas OEP en 1980 (Razeto, 1990).

3. E. Larreaux, 1982. Durante mi trabajo de campo en 1991, tuve la oportunidad de conocer a muchas de las mujeres entrevistadas por Larreaux a finales de los setenta. Esta feliz coincidencia hizo posible el análisis histórico que realicé en mi Tesis de Maestría.

4. En Chile los hogares dirigidos por mujeres, ya sean madres solteras o cabezas de familia, alcanzan el 40% en las barriadas más pobres (Molina, 1989:21). Este fenómeno también es importante en el mundo desarrollado, en particular entre mujeres de color en EEUU. Las mujeres afro-americanas y chicanas de los EEUU son un buen ejemplo de las conexiones existentes entre la mujer del primer y el tercer mundo. Esta conexión tiene más que ver con un empobrecimiento de clase que con una tendencia por su condición de mujer. Al igual que Mohanty, sostengo que este fenómeno, señalado por lo general como una de las principales causas de la *feminización de la pobreza*, debería analizarse en el contexto histórico concreto de la explotación de la mujer y no como una tendencia universal propia de su sexo (ver Mohanty, 1991).

5. La mayoría de los investigadores han seguido la definición que la P. R. E. A. L. C.

da de la economía informal o sumergida, que afirma que ésta "la integran aquellos empleados de pequeñas empresas no modernizadas y trabajadores independientes, excluyendo a los profesionales universitarios y los del servicio doméstico". Esto da lugar a una subestimación de la participación de la mujer en este sector, debida a la exclusión de las labores domésticas. En Chile, igual que en el resto de la región, todos los trabajos domésticos eran realizados por mujeres (alcanzando el 8% de la fuerza laboral en Latinoamérica). Y a pesar de que el servicio doméstico es excluido de las estadísticas sobre la fuerza laboral informal de la economía, las cifras más recientes de Latinoamérica muestran un impresionante crecimiento del número de mujeres en este sector en concreto y en el de la economía informal, en general (ver *Inter-American Development Bank Report*, 1990 y P.R.E.A.L.C. Newsletter, Abril 1992).

6. Ahora sabemos que los problemas de distribución de alimentos en tiempos de Allende era parte de la estrategia para minar el apoyo de los pobladores al régimen, una estrategia que fue totalmente eficaz.

7. Las *arpilleras* siguen siendo aun hoy el principal producto de los *talleres productivos*; son tejidos bordados en los que se representan situaciones corrientes en la vida de las mujeres. Mientras que al principio estas *arpilleras* tenían mucho contenido político, con imágenes de la represión, de las manifestaciones de mujeres portando mensajes como "basta de represión", etc; ahora se han hecho comerciales, convirtiéndose en diseños más neutrales, aunque algunas de ellas todavía reflejan la pobreza de las *poblaciones* y temas relacionados.

8. Razeto, en una lectura hecha en el "Taller Internacional sobre la Democratización", organizado por T. Karl y P. Schmitter en Santiago de Chile en 1991 en el

que yo participaba, se mostró desilusionado acerca del potencial y alcance de este tipo de solidaridad. Esta postura es consecuencia de querer explicar las organizaciones populares según categorías teóricas tradicionales tales como la constitución consciente de *clase*.

9. De una población total de diez millones, más de 30.000 personas fueron asesinadas en los primeros seis meses de gobierno militar; 200.000 fueron encarcelados o llevados a campos de concentración; más de un millón de chilenos tuvieron que exiliarse por la fuerza a causa de la persecución política o de amenazas económicas (Lareaux: 36).

10. Sin embargo, parece que el relativo éxito de las organizaciones de mujeres ha incitado a más hombres a participar en este tipo de cooperativas. El último informe sobre las O. E. P. hecho por el equipo del P. E. T. (*Programa de Economía del Trabajador*) señala que incluso a pesar de que las mujeres siguen siendo una gran mayoría, se observa una nueva tendencia, la del aumento de la participación de los hombres y los jóvenes desde 1985 (ver Razeto, L., 1990: 17). Respecto al porcentaje de mujeres de las O.E.P., no existen buenas estadísticas en las que figure la participación en relación al sexo, excepto los datos recopilados por C. Hardy en su *Organizarse para Vivir*. Según éste, había 789 O.E.P. integradas sólo por mujeres (707) o por una mayoría de mujeres (82); sólo 84 tenían más hombres que mujeres (datos de 1986).

11. Ver Navarro 1989 para el caso argentino. En Chile, este grupo fue el primero que se formó tras el golpe, el 1 de octubre de 1973. Le siguieron otros, como la "Asociación Chilena de Familiares de Detenidos y Desaparecidos", en 1974; la Asociación de Familiares de Prisioneros Políticos, de los Exiliados y de los Ejecutados por motivos políticos. Todos estos grupos tenían una base social más mezclada y no eran una respuesta a una situación económica, sino más bien a la

represión política (ver Chuchrik: 157-8). Muchos autores, indudablemente impresionados por el coraje y el "éxito", basado en su papel de madres, aplicaron el mismo tipo de razonamiento fundamental a todos los heterogéneos fenómenos de la organización popular de las mujeres. Sin embargo, cada grupo tiene su propia y particular identidad colectiva, objetivos y estrategias, y ello es muy importante para distinguir unas de otras. Esto no significa que sean incompatibles; de hecho, he conocido a muchas *pobladoras* que participaban en ambos tipos de grupos simultáneamente.

12. El problema de este punto de vista ha sido claramente mostrado por Collier y Yanagisako (1987): "tras la distinción entre la esfera productiva y la reproductiva hay una dicotomía significativa simbólicamente y

experimentada institucionalmente propia de nuestra cultura (occidental) que distingue entre la producción de personas y la producción de cosas". Al representar a a mujer reproduciendo el papel reproductivo, estos autores imponen en su explicación un argumento biológico prefijado, asumen una conexión natural y biológica entre madre e hijo que no es universal, y esto lo demuestran las *pobladoras* (ver su crítica a la dualidad productiva o reproductiva 20-25).

13. Algunos de los testimonios compilados por Valdés en su análisis cualitativo de la vida de las *pobladoras* se han hecho eco de esta distinción. Esta hipótesis recibe la inspiración teórica del trabajo realizado por J. Collier en España (*From Duty to Desire*, a punto de publicarse y del artículo escrito por ésta y S. Yanagisako, 1987).

Bibliografía

ÁLVAREZ, S. E., 1990. *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*, Princeton: Princeton University Press.

ANGELO, G., 1986. *Pero Ellas son Imprescindibles*, Santiago: CEM.

BAÑO, R., 1985. *Lo Social y lo Político, un dilema clave del movimiento popular*, Santiago, FLACSO.

BENERÍA, L. & M. ROLDÁN, 1987. *The Crossroads of Class and Gender*, Chicago: The University of Chicago Press.

BLONDET, C., 1990. "Establishing an Identity: Women Settlers in a Poor Lima Neighborhood", en JELIN (ed.).

CASTELLS, M., 1983. *The City and the Grassroots*, Berkeley: University of California Press.

CHUCHRYK, P. M., 1991. "Feminism Anti-Authoritarian Politics: the Role of Women's Organizations in the Chilean Transition", en JAQUETTE (ed.).

COLLIER, J. F. & S. YANAGISAKO, 1987. *Gender and Kingship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.

DÍAZ, X., 1990. *Talleres Productivos de Mujeres*, Santiago: CEM.

ECKSTEIN, S. (ed), *Power and Popular Protest*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

FRAZER, N., 1989. *Unruly Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

GARRETÓN, M. A., 1989. "Popular Mobilization and the Military Regime in Chile: The Complexities of the Invisible Transition", en ECKSTEIN, S. (ed).

HARDY, C., 1985. *Los Talleres de Conchalí*, Santiago: PET.

— 1987. *Organizarse para vivir: Pobreza Urbana y organización popular*, Santiago: PET.

INTER-AMERICAN BANCK, 1990. *Report. Special Section on Working Women in Latin America*. Washington: IADB.

JAQUETTE, J. (ed.), 1991. *The women's Movement in Latin America: Feminism and Transition to Democracy* Boulder: Westview Press.

JELIN, E., (ed.), 1991. *Women and Social Change in Latin America*, London: UNRIDS and Zed Books.

LARREAUX, E., 1982. *Les ateliers de fabrication d'arpilleras au Chili*, master thesis, mimeo.

LEVINE, D. H. y S. MAINWARING, 1989. "Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences", en ECKSTEIN, S. (ed).

MOHANTY, C. T., 1991. "Under Western Eyes", en MOHANTY ET AL. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

MOLINA, N., 1989. *Lo femenino y lo democrático en el Chile de hoy*, Santiago: Vector.

NAVARRO, M., 1989. "The personal is Political: Las Madres de la Plaza de Mayo", en ECKSTEIN, S. (ed).

PREALC. 1992. *Newsletter*. April, Santiago: PREALC.

RACZYNSKY, D. AND C. SERRA-

NO, 1985. *Vivir la Pobreza*. Santiago: CIEPLAN-PISPAL.

RAZETO, L. 1990. *Las organizaciones económicas populares: más allá de la subsistencia*, Santiago: Programa de Economía del Trabajo, PET.

SCHILD, V., 1991. *Disordering Differences: Women and the Popular Movement in Latin America*, Comunicación presentada en el XVI Congreso LASA, Washington D. C. April 4-6.

SCHKOLNIK, M. AND TEITELBOIM, B., 1988. *Pobreza y Desempleo en Poblaciones: la otra cara del modelo neoliberal*, Santiago: PET.

VALDÉS, T. y M. WEISTEIN., 1989. *Organizaciones de Pobladoras y construcción Democrática en Chile*, Santiago: FLACSO.

VALDÉS, T., M. WEISTEIN y M. MALINARICH, 1988. *Las coordinadoras de Organizaciones Populares: Cinco Experiencias*, Santiago: FLACSO.

VALDÉS, T., 1988. *Venid, Benditas de mi Padre: Las Pobladoras, sus Rutinas y sus Sueños*, Santiago: FLACSO.

— 1985. "La Mujer en Sectores Populares Urbanos", en CHATEAU, J. (ed.) *Espacio y Poder: Los Pobladores*, Santiago: FLACSO.

**VIOLENCIA Y/O CONSTRUCCIÓN CULTURAL
DEL MEDIO SOCIAL**

UN ESPACIO DEL COLONIALISMO CONTEMPORANEO EN LA ZONA MAYA DE YUCATÁN, MÉXICO

DENISE F. BROWN

Universidad Iberoamericana

Introducción

Durante todo el año de 1990, aparecieron notas frecuentes en el periódico local de Yucatán, México (*El Diario de Yucatán*) sobre un conflicto para tierras en la parte oriental del Estado de Yucatán, frontera con el Estado de Quintana Roo. En este breve ensayo, se analiza este conflicto como una muestra del encuentro de dos sistemas culturales de percepción, organización y uso del espacio. Se plantea que los espacios sociales y el paisaje cultural son claves para el entendimiento, tanto de situaciones de contacto cultural, como de situaciones de colonización y procesos de dominación política. Primero se hará una descripción breve del reportado "conflicto", seguida por la contextualización temporal o histórica del mismo, terminando con la propuesta de una dialéctica espacial que existe en la zona entre un paisaje político-cultural y un paisaje económico-cultural pertenecientes cada uno a esquemas culturales distintos.

Descripción del conflicto

El conflicto está reportado en el periódico yucateco *Diario de Yucatán* (*D de Y*)

en 51 artículos en el transcurso de un año. Desde enero de 1990, en la retórica periodística se maneja como "el problema limítrofe entre Xcan y Nuevo Xcan". El primer poblado se localiza en el Estado de Yucatán y el segundo, siendo pueblo vecino, está en el Estado de Quintana Roo, México. Se hace referencia en los artículos del periódico a la necesidad de resolver conflictos entre los ejidatarios de los dos pueblos y de llevar a cabo un intercambio de "polígonos" ejidales para reestablecer los "límites"¹. La resolución de este conflicto había sido dictada por medio de un convenio firmado tres años antes por los gobernadores de los dos estados. Dicho arreglo, llamado "la triple permuta", consistió "en otorgar a los ejidatarios de Xcan las 7.000 ha que poseen los de Nuevo Xcan y reclaman como suyas, restituyéndoles a éstos una extensión similar de tierras del ejido de Valladolid, a quienes les entregarían la misma extensión de terrenos nacionales cercanos al área de conflicto" (*D de Y*, 17 agosto). La primera acción oficial dentro de este convenio por parte de los gobiernos estatales, era la de llevar a cabo la medición y los estudios topográficos de las tres áreas en cuestión, acción que provocó una reacción inmediata y nega-

tiva por parte de los ejidatarios de Valladolid. Es precisamente en este momento cuando se pueden reconocer fácilmente, en los reportes de los hechos, a los dos distintos grupos de intereses que se ven involucrados en este asunto: los gobiernos estatales, por un lado; y los agricultores mayas por el otro.

Se plantea aquí que los argumentos presentados por este segundo grupo de intereses se modifican durante el transcurso del año, y que por lo mismo, el conflicto se puede dividir en dos fases. La primera fase comprende la presentación de datos y principios que reflejan el concepto básico de espacio y territorio manejado por los mayas de esta región. Mientras en la segunda fase del conflicto, los argumentos de parte del grupo representando intereses mayas locales se ajustan al concepto de espacios políticos, y al manejo de poder, que caracterizan el acercamiento de los protagonistas políticos: los gobiernos de los estados de Yucatán y de Quintana Roo, y la Secretaría de la Reforma Agraria.

Durante la primera etapa de la argumentación, las fuentes oficiales, que incluyen las oficinas de los gobernadores respectivos y los representantes de las Delegaciones de la Reforma Agraria en los dos estudios, hacen referencia a la zona de la triple permuta como "sólo selva" en donde "no hay infraestructura, ni asentamientos humanos" (*D de Y*, 30 enero), o, por lo menos, en la que no existen asentamientos "regulares" (*D de Y*, 5 junio), según sus reportes. Ya para el mes de junio, señalan que no ha habido protestas de habitantes de la zona, según ellos, porque sólo existe un asentamiento en la tercer área de la permuta. Se refieren a la urgencia de "delimitar la superficie que cederá el ejido de

Valladolid" (*D de Y*, 6 junio), y en septiembre, de la necesidad de "hacer los planos topográficos y mediciones" (*D de Y*, 18 sep). La precisión dentro de sus referencias al uso y ocupación de la zona por la gente maya local parece haber sido considerado poco importante, pues la descripción de parte de las fuentes oficiales varía de la mención a que no exista ningún asentamiento humano en esta sección del ejido de Valladolid, en febrero (*D de Y*, 5 feb), al reconocimiento de un asentamiento en junio (16 junio), a la consideración de que haya 25 personas habitando en forma "irregular" la zona (*D de Y*, 23 junio), y, para septiembre, la estimación de que habitan la zona "entre 11 y 12 familias" (*D de Y*, 18 sep). Sin embargo, la zona del "conflicto", que está percibida por los oficiales como pura selva, siguiendo los reportes periódicos, tampoco se percibe como un recurso manejado por los agricultores locales, quienes, según las mismas fuentes "no cuentan con determinados terrenos para trabajar, pues lo mismo siembran y cosechan en un lado que en otro" (*D de Y*, 18 septiembre). La terminología oficial reportada en el periódico crea una clara representación de la zona del ejido de Valladolid como un paisaje natural, vacío de gente, y sin uso: es decir, una superficie disponible para, y apropiable por, el gobierno. En estos sectores de la sociedad regional y nacional, y dentro de esa cultura, en ningún momento se toma en serio el razonamiento reflejado en la retórica de los ejidatarios de Valladolid, que contrasta fundamentalmente con los argumentos presentados arriba.

Por su parte, los agricultores mayas describen la zona como habitada por ellos desde hace muchos años. Según los

reportes en el periódico de enero de 1990, ellos señalan que son "tierras donde tenemos nuestras viviendas" (*D de Y*, enero 23). En una reunión de los afectados en el mes de febrero, asisten "delegados y representantes" de 19 asentamientos mayas en la zona: Punta Laguna, Santa Rita, Yokdzonot Laguna, Buenavista, Santa Rosa, Esmeralda, Banco Cenote, Santa Rufina, Guadalupe, Yohactun, Kancabchen, Xanlah, Chuanyah, Chan Che, Laguna Luz, San Felipe, Rancho Ceiba, Chan San Francisco y Kom Ha (*D de Y*, 5 febrero). En junio, precisan los ejidatarios mayas de la zona de la permuta que se está hablando de "7.000 hectáreas de montes altos con maderas duras como cedro, chacte, chechen, y tzalam, además (de)... asentamientos, con sembradías y animales domésticos" (*D de Y*, 15 junio). Estas apreciaciones no concuerdan con los datos ofrecidos por las fuentes oficiales descritos anteriormente; por ejemplo, con una descripción de la zona como "sólo selva". Un reportero del periódico confirma haber observado personalmente en la zona "numerosas casas rústicas en las cuales habitan los ejidatarios con sus familias, incluso tienen sembrados árboles frutales y cuentan con animales domésticos como gallinas, cochinos, y algunas colonias de abejas" (*D de Y*, 5 feb). Estas observaciones atestiguan un patrón de asentamientos de alguna forma establecidos, considerando, por ejemplo, el hecho de haber encontrado a los habitantes cultivando árboles, que son especies de lento desarrollo biológico, mismo que implica la planeación y la expectativa local de que los asentamientos fuesen ocupados durante largos periodos, hasta por generaciones. Los portavoces de los afectados de la zona

declaran que la acción de la permuta afectará a "21 asentamientos y 150 familias" (*D de Y*, 19 junio).

A pesar de los datos sobre el uso, la percepción y la ocupación permanente de la zona por parte de los agricultores mayas, y a pesar de las numerosas reuniones y protestas, las dependencias gubernamentales en los dos estados al aparecer, se niegan modificar su propia percepción de la zona como "deshabitada" (*D de Y*, 23 junio), haciendo referencia sólo a "superficies" (*D de Y*, 12 julio), y "extensiones iguales de terreno" (*D de Y*, 17 agosto, 18 sep), no diferenciadas, destinadas inevitablemente a la repartición. Estas últimas protagonistas en el conflicto niegan, a la vez, la existencia de protestas organizadas por parte de los agricultores mayas, calificando las expresiones de no conformidad de estos últimos como relacionadas con "un reducido grupo" (*D de Y*, 6 junio) de agricultores, como "hechos aislados (de) grupos disidentes dentro del ejido" (*D de Y*, 16 junio), originando de "dos o tres ejidatarios", atribuyendo sus acciones a un "fondo político" (*D de Y*, 12 julio, 18 sep).

Hasta este momento en el conflicto de 1990, se observa que los agricultores mayas están arguyendo básicamente que sus derechos de tenencia fundamentales en la zona se basan en el hecho de que el área ha sido ocupada por ellos durante generaciones, que es una zona habitada, dentro de la cual ellos manejan tanto los árboles de la selva, como árboles frutales, animales domésticos y áreas de cultivo.

Esta línea de argumentación se modifica en el mes de julio de 1990, cuando los mayas del ejido de Valladolid solicitan un amparo legal, demandando que

sean excluidos de un conflicto en el cual se consideran "ajenos", pues se trata de un problema de límites entre otros dos ejidos: los de los pueblos de XCan y de Nuevo XCan. Aquí se abre una segunda etapa en el desarrollo del conflicto, en la cual las instancias gubernamentales empiezan a responder directamente a la situación legal del amparo. La retórica de la discusión se reubica claramente en el foro del poder y de las áreas de competencia dentro de los departamentos del gobierno. Inmediatamente, a los dos días de la solicitud de amparo por parte de los mayas, el portavoz del gobierno de uno de los estados descuenta esa acción como relacionada con "un grupo inconforme... pequeño (que) no tiene suficiente peso para anular el convenio" (*D de Y*, 12 julio). Además, en agosto todavía enfatiza un representante de la Secretaría de Reforma Agraria que los de la zona del ejido de Valladolid "no tienen ninguna razón para oponerse a la triple permuta" (*D de Y*, 23 agosto). Sin embargo, esta misma Secretaría, hasta esas fechas protagonista en el debate, fuente de información sobre los agricultores de la zona, y responsable oficial de los ejidos de la zona, ahora se retira totalmente del conflicto, negando "su participación en el supuesto despojo" de tierras (*D de Y*, 22 agosto, 5 sep). La resolución del conflicto recae en manos de los gobiernos estatales correspondientes, y, a su vez, en el Secretario de la Reforma Agraria al nivel federal. Finalmente, en los últimos días de octubre, se presenta una nueva y modificada propuesta de solución al problema de límites entre los ejidos de Xcan y Nuevo Xcan, en la cual los segundos recibirán una extensión de tierras nacionales dentro del Estado de Quintana Roo, sin

involucrar al tercer ejido de Valladolid, en donde aparentemente se mantiene, para principios de 1991, el *status quo* en cuanto los límites, la calidad y la cantidad de sus terrenos. En resumen, la segunda estrategia de argumentación, basada en las estructuras y canales del sistema nacional mexicano, aplicándose presiones legales y políticas, tuvo buenos resultados para los agricultores mayas de Valladolid. El convenio original de la triple permuta se descarta, y se reemplaza por otro arreglo entre los dos pueblos, los dos ejidos, y los dos estados.

Discusión

Se propone que este conflicto ilustra la confrontación de dos conceptos distintos, y culturalmente determinados, de espacio: un concepto manejado por los agricultores mayas de la región, y el otro manejado por el sistema formal gubernamental mexicano. El análisis de los dos acercamientos demuestra propósitos distintos e implícitos en cada caso, dependiendo de los contextos histórico-económicos.

La zona del conflicto está localizada, como ya se ha mencionado, en la frontera entre los estados mexicanos de Yucatán y Quintana Roo. En primer lugar es importante entender el proceso de establecimiento de esta frontera que definió la separación del Territorio de Quintana Roo del Estado de Yucatán en 1901. En breve, la llamada *guerra de la castas* en Yucatán, que empezó en 1847, causó una drástica baja en la población de esta región, según cálculos oficiales de la época. La población de la región de Chemax, incluyendo el pueblo de XCan,

llegó a 15.000 habitantes en el periodo inmediatamente anterior a la guerra de las castas. Sin embargo, para principios del siglo veinte, la población de la región había bajado a menos del 20% de este número, con una reagrupación de la población en la zona oriente de la península (ver Brown 1993).

En los mapas oficiales de la época, la zona oriente está registrada como bajo el control de los mayas rebeldes, o sea de los llamados *cruzob*. Al aparecer, la línea divisoria que forma el nuevo Territorio de Quintana Roo marca el límite de la zona *pacificada*, separando al territorio bajo control del gobierno del territorio en conflicto. En esta zona, desde el siglo pasado, el gobierno había perdido el control de la población, de las comunicaciones, de los recursos, y de la organización política del paisaje. Prácticamente fue percibida, tanto por los mayas como por los mexicanos, como una zona maya. Hasta la fecha, se conoce como la *frontera* de la zona maya de la Península de Yucatán, marcando el límite del control efectivo del sistema político-económico dominante mexicano. Por lo tanto, representa una zona sujeta a sus procesos y esfuerzos de colonización en términos de someter el área a la dominación política del estado. Así pues, el estado afirma y reafirma su control y poder sobre la región.

El repartimiento de las selvas de la zona en dotaciones ejidales representa una incorporación de la tenencia de los recursos de la zona dentro del esquema oficial. A la vez, los intentos de disponer de estos recursos, ejerciendo e imponiendo decisiones sobre ellos desde los centros de poder, como Mérida o Chetumal, refleja los deseos de control del estado sobre el paisaje. El caso del

conflicto entre Xcan y Nuevo Xcan, y el intento de disponerse de tierras del ejido de Valladolid por parte del gobierno, es una expresión de este poder y de la necesidad de afirmarlo (Carter 1987).

En segundo lugar, la línea política entre los dos estados es irregular en esta zona, a pesar del hecho de que no influyen barreras de tipo topográfico naturales en la definición original de la frontera. En este paisaje plano, son los límites de las dotaciones ejidales a las poblaciones mayas locales, lo que ha confundido los límites entre los estados, y por lo mismo, la división de los poderes políticos oficiales. Una de las interpretaciones del conflicto de la triple permuta, según informantes locales, fue la urgencia por parte de los dos estados de enderezar la frontera política. Lo anterior bien podría explicar las presiones que las autoridades estatales pusieron sobre los ejidatarios de Valladolid, y la dotación ejidal que originalmente provocó una irregularidad en la frontera política. Los tres pasos de la propuesta permuta, hubieran resultado en la regularización de la frontera, tanto en el área de XCan, como en el área de Punta Laguna, dentro del ejido de Valladolid. Sólo una vez en las noticias, en mayo de 1990, fue mencionada la existencia de un "problema limítrofe entre los dos Estados" (*D de Y*, 3 mayo). Sin embargo, es la única explicación obvia para la inclusión del ejido de Valladolid en el convenio original de 1988. Esto implica que al fondo del supuesto conflicto entre las dos comunidades mayas hubiese una exigencia sumamente política, entre las dos entidades estatales y sus respectivos territorios.

La tercera consideración para el entendimiento de los conceptos espacia-

les de fondo en este supuesto conflicto entre dos comunidades mayas en la frontera de dos estados, se refiere al manejo de los espacios y a la percepción del paisaje por los mayas de la región. Los habitantes mayas de esta zona practican agricultura de roza, tumba y quema. En este sistema agrícola, exitosa práctica agrícola común en zonas selváticas del mundo, el agricultor aclara áreas reducidas del bosque tropical para aprovisionarse de espacios aptos para la siembra de cultivos: en el caso de los mayas yucatecos, predominando el maíz. Estos espacios se llaman *col* en la lengua maya yucateco, distinguiendo el área destinada temporalmente a la milpa del *kax*, o selva. El *col* se apropia de la selva durante un máximo de tres años, para luego ser reforestado naturalmente hasta recuperar su vegetación arbórea en un periodo mínimo de 15 a 20 años. Este sistema agrícola está considerado como "extensivo", debido a que requiere de grandes extensiones de selva para sostener a cada agricultor. Sin embargo, las áreas de vegetación secundaria, en vías de recuperación de su vegetación selvática, representan un paquete de recursos fundamentales para la subsistencia de los habitantes de esta zona, incluyendo un sinnúmero de plantas, animales y hongos que sirven de fuente de alimentos, medicinas, materiales de construcción, combustible, además de recursos con valor comercial, como son el chicle y las maderas preciosas y semi-preciosas.

La distribución en el espacio dentro del bosque tropical, de los asentamientos humanos, de los campos agrícolas, de los recursos naturales, y de las redes de sendas que comunican la zona, comprende un conocimiento complejo y

completo de la zona por parte del habitante maya. Este conocimiento representa su apropiación del área (Ardener 1989, Ingold 1987). La selva, que puede representar para el *no* maya un paisaje natural uniforme, representa lo contrario para los habitantes. Para ellos, la selva es un conjunto complejo de recursos, culturalmente reconocidos, manejados y utilizados dentro del sistema de conocimiento tradicional, en el tiempo y en el espacio, formando un paisaje cultural con un fondo explícitamente económico para el habitante de esta zona. Todo esto está reflejado en la retórica de discusión dentro del debate descrito anteriormente.

Se plantea aquí, a base de lo anterior, que al fondo de este supuesto conflicto se encuentra una política colonial basada tanto en la definición de espacios políticos y en la expresión del poder y del dominio políticos, como en la regularización de entidades políticas en la zona, todo aquello acomodado en una estrategia colonialista (Dirks 1992). A la vez, se plantea que la respuesta de parte del grupo dominante dentro de la zona, es decir, de parte de los mayas, por lo menos durante la primera fase del conflicto, fue basada en su concepto del paisaje cultural-económico de la zona. Es en la segunda fase del conflicto que los argumentos planteados por los mayas giran hacia una visión política del paisaje. En el momento que se adopta, por parte de los agricultores de la zona, una postura política dentro del sistema dominante a nivel estatal y nacional, es decir, con la solicitud de un amparo, en este momento logran parar la acción agresiva de parte del gobierno, y a su vez, mantener de alguna forma la dominancia de su concepto de

espacio. Así es que ni se pudo imponer la solución deseada por parte de los organismos gubernamentales, ni se pudo enderezar la frontera política entre los dos estados.

Conclusión

Espacios políticos y territorios, espacios cósmicos y metáforas ecológicas, espacios sociales y patrones de asentamiento, todos representan la construcción de un mundo de significados y relaciones culturales, que están plasmados sobre el paisaje natural. El arqueólogo, el antropólogo, el historiador, el geógrafo y el planificador urbano, todos debemos enfocarnos tanto en los aspectos físicos y concretos de los fenómenos

espaciales de una cultura, como en los procesos culturales que los generan. El objetivo principal de este análisis ha sido ilustrar el conflicto fundamental de valores, en cuanto los conceptos y el uso de espacio, entre los mayas yucatecos y el sistema formal mexicano, no maya. Se ha argumentado que el conflicto de términos espaciales, expresado en forma concreta con el conflicto de tierras, atestigüa que el proceso de colonización de la zona maya continúa hasta el presente. Es decir, la colonización de la zona maya no se da por terminada, y que es por medio del análisis de la retórica o discurso precisamente en la frontera física y cultural entre los poderes coloniales y el blanco de su colonialismo, que los propósitos y esquemas de los dos sistemas se puede discernir.

Notas

1. El *ejido* es un tipo de tenencia de la tierra en el cual no se tiene la propiedad sino la posesión y usufructo, quedando los derechos de propiedad en manos del estado. Esto se modificó con cambios en la

Constitución Mexicana introducidos en 1992, posteriormente al conflicto descrito en este ensayo. Los *ejidatarios* son agricultores con derechos a parcelas dentro de área del ejido.

Bibliografía

ARDENER, E. 1989. "«Remote areas»-some theoretical considerations". En CHAPMAN, M. (ed.): *Edwin Ardener, The Voice of Prophecy and other Essays*. Oxford: Basil Blackwell.

BROWN, D. F. 1993. *Yucatec Maya Settling, Settlement and Spatiality*. PhD. Dissertation, University of California.

CARTER, P. 1987. *The Road to Botany Bay, The Explanation of Landscape and History*. Chicago: University of Chicago Press.

D de Y. 1990. *Diario de Yucatán*. Mérida, Yucatán.

DIRKS, N.B. 1992. "Introduction: Colonialism and culture". En DIRKS, N.B. (de.): *Colonialism and Culture*. New York: Comparative Studies in Society and History Books.

INGOLD, T. 1987. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Iowa City: University of Iowa Press.

VIOLENCIA Y CIUDAD EL INTERCAMBIO DE MALES EN MEDELLIN (COLOMBIA)

MANUEL DELGADO RUIZ
Universitat de Barcelona
Institut Català d'Antropologia

Violencia e intercambio en marcos urbanos

Desde la perspectiva comunicacional que está siendo empleada de manera creciente a la hora de planificar o simplemente de pensar lo urbano, la ciudad es cada vez menos entendida como una sustancia supuestamente homogénea y cada vez más, en cambio, a la manera de una densa red de relaciones crónicamente precarias, una proliferación de centralidades —muchas veces invisibles y móviles—, una trama de trenzamientos sociales efímeros y un conglomerado de componentes grupales e individuales al que sólo logra mantener cohesionado el constante flujo de imágenes, de información, de recursos, de bienes, de servicios, etc. Así concebida, la ciudad deviene dominio de la dispersión y la heterogeneidad. En su seno habitan —pero también pululan o merodean— multitud de microsociedades, el tránsito entre las cuales es a veces abrupto y se ve interrumpido por todo tipo de intersticios, inmediatamente colonizados a su vez por una población flotante de marginados y desertores. Es por ello que una antropología urbana como la que inaugurara en los años treinta la Escuela

de Chicago —Park, Burgess, Wirth—, no podía sino especializarse en atender estructuras líquidas, ejes que organizan la vida social en torno suyo, pero que no son casi nunca instituciones estables, sino una pauta de instantes, ondas, situaciones, ritmos, confluencias, encontronazos, fluctuaciones, un territorio sin límites estáticos, permeable, que constantemente se infla y se retrae.

Lo que resulta sorprendente es que tales presupuestos al mismo tiempo teóricos y operacionales, que tienden a interpretar lo urbano como un dispositivo todo él hecho de empalmes y desempalmes, de travesías e intersecciones, no hayan desmentido el tópico vulgar que se figura la violencia como una presencia intrusa en la ciudad, una energía perversa que ha logrado irrumpir desde el submundo o el exterior para desbaratar una supuestamente natural armonía ciudadana. Lejos de aceptarla como una potencia ajena —los violentos son siempre “ellos”, y la violencia una de las figuras predilectas de la alteridad—, una lectura informacional como la que hoy orienta hegemonícamente las reflexiones en torno a la ciudad debería reconocer que la violencia podría aportar una variante de esa sociabilidad regida por

la lógica del tráfico constante y la fluidez ininterrumpida en que lo urbano podría hallar sus marcas de singularidad.

Las ciencias sociales estarían en condiciones de aportar dos grandes líneas teóricas, perfectamente articulables entre sí, en torno a esa tarea que la ciudad le asigna a la violencia de constituirse en algo así como una invisible red de transportes urbanos, mecanismo que permite la producción de nudos entre instancias copresentes pero incomunicadas entre sí. De Emile Durkheim y su escuela debería adoptarse el axioma de que la violencia es un recurso cultural extremo que puede ser convocado en cuanto la sociedad percibe el peligro de verse disuelta por las tendencias centrípetas y centrífugas que experimenta, es decir como un vehículo que permite, en última instancia, mantener al tiempo unidos y separados los fragmentos irreductibles que la conforman. A George Simmel, por su parte, se le debe una sociología de las socialidades que atiende las expresiones más elementales del vínculo social —la conversación, el lenguaje corporal, la comunicación no verbal, las puestas en escena de la cotidianidad—, que incorporan con frecuencia la violencia física en sus concreciones “cuerpo a cuerpo”. Ambas tendencias consideran que los intereses —económicos, étnicos, religiosos, políticos, personales...— con frecuencia hostiles, inasimilables y en tensión constante que someten a continua negociación los términos de su convivencia en un mismo marco social, permanecen unidos por aquello mismo que los separa. Para tal fin, instrumentan instancias de mediación pacífica que, caso de fracasar, dan paso a la violencia, incluso a la gue-

rra civil, como mecanismo de emergencia destinado a garantizar su cohesión y evitar la disolución del *socius*.

Tanto la perspectiva estructural-funcionalista surgida del sociologismo de Durkheim —sobre todo a partir de sus correcciones: análisis de red, teorías del conflicto y de la acción como la microsociología de Simmel y las tendencias con ella emparentadas: interaccionismo simbólico, etnografía de la comunicación, etc.—, coinciden en que la violencia interior a una sociedad actúa a la manera de una modalidad de comunicación basada en el principio intercambiario, precisamente porque, por causa de su doble condición de signo y valor, el acto de agresión no puede existir para otra cosa que para ser transferido y circular. En efecto, la violencia no es nunca la potencia caótica e irracional que se supone, sino que —como lo demuestra la frecuencia con que se da ritualizada y sometida a protocolos— funciona igual que un lenguaje, cada una de cuyas unidades conductuales es un signo instalado en un sistema codificado, que se integra en mensajes dotados de sus correspondientes pares emisor-receptor. Por otra parte, afirmar que la acción violenta es un valor implica reconocer que constituye una modalidad de moneda para todos los usos, con la que se pagan o se cobran deudas. Esto último, a su vez, podría ser puesto en relación con la institución cultural de la venganza, esto es, el canal que abren los individuos y los grupos sociales para permutar a través suyo ofensas y contraofensas. Las relaciones humanas no sólo se fundamentan en el intercambio continuo de prestaciones y dádivas, sino también en el no menos inevitable intercambio de agravios. Se intercambian bienes, pero

también, por así decirlo, males. Toda afrenta infringida implica un débito pendiente —“me las pagarás todas juntas”, se dice—, cuya satisfacción puede aceptarse como pago una equivalencia en esa moneda franca que es el daño físico. A su vez, como los objetos regalados, los insultos y las injusticias también parecen poseídas de una fuerza que obliga a su devolución, un espíritu que, a la manera del *hau* melanesio al que se refería Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*, siempre quiere regresar allí de donde partió. Por ello, toda agresión destinada a hacer daño supone, de un modo u otro, un “ajuste de cuentas”, la regularización de una desigualdad en el juego de las reciprocidades. Con una peculiaridad, que es la que a veces hace tan difícil la cancelación de los circuitos por los que transitan las ofensas calculadas en valor-violencia: la devolución del ultraje-don siempre se hace con intereses. El daño se restituye con usura.

La ciudad deviene un escenario de privilegio en que verificar todos estos postulados, según los cuales, en definitiva, una teoría de la violencia no podría ser otra cosa que una variante de la teoría general de la comunicación. Porque es en esencia fluctuante y segmentaria, la violencia urbana se adapta perfectamente al carácter intrínsecamente turbulento y contradictorio de la ciudad como lo demuestra el cuidado con que se dota de escenificaciones festivas que recuerdan la disponibilidad de la fuerza como fórmula de interacción a la que recurrir en caso de peligro inminente de ruptura o de fusión excesiva. Frente a esa realidad que hace de la *urbs* una entidad hasta cierto punto anterior y resistente a lo político, que es sobre todo el resultado de la sociedad urbana sobre

sí misma y que puede recurrir a la violencia como forma de cohesión, la *polis* intenta una y otra vez convertir la urbanización en politización, es decir en control centralizado sobre la confusión, la opacidad y los esquemas paradójicos que organizan la ciudad. Pero sucede que en sus intentos por imponerse como alternativa ventajosa a la violencia no puede confiar sólo en el autoritarismo. Para ser aceptado, el arbitraje político necesita generar o movilizar afectos identitarios específicamente ciudadanos, que disuadan a los sectores enfrentados de comunicarse mediante la violencia o que les convenzan de restringir su voluntad de luchar al campo de los simulacros incruentos, como los que implican la fiesta o la competición deportiva.

La alternativa a la violencia urbana sería, entonces una *community spirit*, un “amor civil”, que hiciera lo que hace la violencia y aquello para lo que la administración política no se basta: asegurar la circulación, el transporte y el intercambio entre secciones sociales descoyuntadas, esto es aquello mismo que posibilita la ciudad, entendida no como conjunto de habitantes y habitáculos, sino como mercado de correspondencias entre identidades e intereses incompatibles y con frecuencia antagónicos.

La circulación de violencia en Medellín

Lo expuesto hasta aquí haría explicable que en las ciudades del mundo llamado desarrollado, la violencia aparezca en lo que antes hemos llamado espacios intersticiales, y precisamente además para que dejen de serlo. Dicho de otra manera: la violencia es el recurso

que permite completar la trama de comunicación entre segmentos allí dónde el consenso pacífico y la mediación política han fallado. En las ciudades de lo que se conoce como el Tercer Mundo esos vacíos que interrumpen la fluidez, ámbitos intermedios de los que la administración gubernamental se ha retirado —o nunca han llegado a estar—, son mucho mayores. Es más, pueden afectar la totalidad de la red, que queda completamente a merced de los sistemas no gubernamentales de mediación disponibles, entre ellos la violencia civil.

Acaso éste sea el caso de Medellín, la capital del departamento colombiano de Antioquia, que ocupa el Valle de Aburrá con sus en torno a 1.700.000 habitantes. Desde el primer cuarto del siglo pasado Medellín fue creciendo a partir de un diseño que pretendió ponerla al servicio de una naciente burguesía asociada a la industria textil, y de ahí barrios de la ciudad que todavía conservan algo de su viejo esplendor, como Manrique, Restrepo Isaza o Berlín. A principios de este siglo la Sociedad de Mejoras Públicas abrió un concurso público bajo el epígrafe "Medellín Futuro", adjudicado finalmente en 1913, y que pretendió aplicar un criterio de planeamiento racional capaz de proporcionar un desarrollo armónico de la ciudad hasta mediados de los 30. La interferencia de intereses privados, la irrupción masiva del automóvil y un crecimiento demográfico imprevisto dieron al traste con el proyecto, sustituido por otro, aprobado en 1950 —el Plan Piloto para la ciudad de Medellín—, que fue elaboración de los urbanistas Paul L. Wiener y Josep Lluís Sert y que se dejaba guiar por los principios racionalistas y progresistas de la Carta de Atenas. El modelo de ciudad

que había prevalecido hasta mediados de siglo —calles estrechas, sin apenas parques ni zonas verdes y más bien desvinculada de su propia infraestructura vial—, daba paso a otro, de carácter mucho más tecnocrático y funcional, que ampliaría las avenidas —la de Junín, por ejemplo—, irá abriendo paseos —algunos no cristalizados, como la Rambla de las Flores— y zonificará la ciudad, todo ello orientado por la preocupación del corbusierismo por la estética y la higiene pública. Junto con estas medidas de orden arquitectónico y urbanístico, se intentó generar una identidad urbana específica, para lo que se organizaron todo tipo de campañas de exaltación de la ciudad, consistentes en la erección de monumentos y la celebración de teatralizaciones públicas consagradas a exaltar la civilidad (cf. Bolívar, 1994).

Entre los propósitos principales de Wiener y Sert estuvo el de adecuar el centro de la ciudad a funciones que fueran, en efecto, las de un auténtico centro urbano. Esto implicó el proyecto de un núcleo al que se asignaba una doble eficacia, al mismo tiempo pragmática y simbólica, consistente en hacer de la zona escogida un espacio susceptible de albergar la actividad administrativa propia de una ciudad moderna, sin por ello dejar de constituirse en un espacio para la manifestación espontánea de la vida social y, a partir de ahí, instituirse en punto de apoyo para sentimientos de unidad y energía ciudadanas. El lugar elegido para la creación del centro moderno de la ciudad fue el barrio de La Alpujarra, lo que implicó modificar la configuración urbana y los usos sociales de todo el sector de Guayaquil, ocupado hasta entonces por la estación

de ferrocarril, una plaza emblemática —la de Cisneros—, un mercado y un conglomerado de bares, comercios y pequeñas pensiones. Guayaquil era, sin duda, el lugar del intercambio de bienes de consumo perecedero, pero no menos el lugar de las grandes concentraciones populares. Como consecuencia de un proceso en cuyo detalle no podemos entrar aquí, pero que ha merecido un meritorio trabajo de García Villegas (cf. 1993), el proyecto racionalista de Wiener y Sert acabó convirtiéndose en objeto de una colosal especulación urbanística, entre cuyas consecuencias estuvo la aparición de un centro administrativo aséptico y con una débil utilización social, y la expulsión o la desactivación de aspectos fundamentales de la cultura popular urbana que habían adoptado aquella zona como la de sus mejores despliegues. Se truncaba así la posibilidad de un centro urbano capaz de devenir espacio para las escenificaciones de la sociedad civil, función que sólo muy relativamente han llegado a cumplir el parque Berrio, en torno a la escultura “La Gorda”, de Botero.

En cualquier caso, y al margen de la cuestión del centro administrativo de La Alpujarra, que traicionaba en todos los sentidos las ideas al respecto de Wiener y Sert, lo cierto es que el Plan Piloto quedó desnaturalizado en gran medida a causa de circunstancias que sus autores no habían podido prever. Su proyecto calculaba la población de Medellín en 1960 en unos 300.000 habitantes y todas las anotaciones de su plan remitían a un ritmo de crecimiento moderado, al tiempo que daban por supuesto una mejoría paulatina pero sustancial en el nivel de vida de los habitantes de la ciudad. En 1950 ya se

había alcanzado esa cifra de habitantes y Medellín, como otras muchas ciudades latinoamericanas, comenzó a experimentar un crecimiento caótico que desbordaba toda la planeación urbanística formulada. A partir de finales de los 40, una masa de campesinos acudió a la ciudad buscando no sólo trabajo, sino también un refugio de la conflictividad política que se había apoderado de toda Colombia durante ese periodo conocido como la Violencia, entre 1948 y 1958, y que supuso en la región Antioquia la expulsión de miles de familias de sus tierras. Se produjo entonces un crecimiento desordenado, basado en la especulación de las empresas constructoras, en la verticalización del centro, en la anexión de poblaciones cercanas y en la generación de multitud de barrios salvajes que fueron ocupando las laderas al Norte de la ciudad. Ésta vio su antiguo centro urbano —excelente expresión que fue del estilo vernáculo, el *aldeano* o *paisa*— literalmente arrasado por grandes torres de oficinas y por anchas vías rápidas —carreras Bolívar, Carabobo, Palacé—, sin lugar para los peatones y que apenas dejaron rastro del antiguo esplendor arquitectónico de la ciudad. Tal dinámica de destrucción quedó rematada por el espantoso trazado del viaducto del metro aéreo, un proyecto español que ha dividido como de un hachazo Medellín y que ha dado cuenta de lo poco de equilibrado y bello que había sobrevivido en el núcleo histórico de la ciudad (cf. Morales, 1993).

La ciudad está dividida administrativamente en seis grandes Zonas —Suroriental, Suroccidental, Centroriental, Centroccidental, Nororiental, Noroccidental— y 16 Comunas. Al margen de esa distribución oficial, se

contabilizan un total de 219 barrios singularizados, lo que da una idea del nivel de fragmentación identitaria, en una ciudad cuyos habitantes no emplean nunca el término *medellinenses* para autoidentificarse, sino el de *paisas*, denominación que comparten con la globalidad de antioqueños. Dicho de otro modo: no existe ninguna palabra específica que se utilice con normalidad para designar la condición de vecino de Medellín.

La ciudad queda provista de un centro deshabitado durante la noche, y que en el día es virtualmente ocupado por una población transeunte procedente de los barrios más pobres, que baja a pasear, de compras, a trabajar o a dedicarse a la venta ambulante, aunque de ella se venga a decir con frecuencia que se desplaza sobre todo para delinquir. En la Zona Suroriental quedan situados los barrios residenciales —Poblado, Los Naranjos, El Castillo—, con fincas y bloques de acceso restringido y custodiados por servicios de seguridad privados, donde viven acuarteladas las clases poderosas, en gran medida enriquecidas por el narcotráfico. En el diseño de estas zonas residenciales prima lo que Silva ha llamado el “sentido de castillo”, para referirse a la manera como las fincas y los barrios ricos de las ciudades colombianas adoptan el modelo de las fortificaciones militares (Silva, 1992: 75). Contrastando con esas zonas privilegiadas, u otras ocupadas por las clases medias y altas de la ciudad —Laureles, América—, en el lado opuesto de la ciudad, al norte, se localizan dos grandes asentamientos pobres, formados por aluvión en las últimas tres décadas: la Comuna Nororiental y la Comuna Noroccidental, nombres con los que se designa lo que en realidad son dos

Zonas administrativas, ocupadas por siete Comunas y 65 barrios autoidentificados. Estas comunas que se extienden en las laderas del valle, al norte de la ciudad, cobijan a gran parte de las cerca de 85.000 familias consideradas oficialmente como de estrato social “bajo-bajo”, y también un buen número de las 150.000 personas catalogadas como viviendo en condiciones de pobreza absoluta. Ambos sectores —en los que se acumula el 47 % de la población medellinense, con una densidad de 550 habitantes por hectárea— crecieron sin servicios y a partir de la acumulación no planificada de construcciones de latas y cartón, que generaron una especie de urbanismo pirata, consecuencia de la autogestión de sus pobladores y la manera espontánea como los lotes de terrenos se distribuyeron y trazaron sus límites.

Por referirnos al caso de la Comuna Nororiental —la más conflictiva, sin duda—, se trata de una zona formada por cuatro comunas, habitadas por unas 500.000 personas —el 26,4 % de la población total de Medellín, la mayor concentración humana de la ciudad— y distribuidas en 40 barrios (cf. Estudio..., 1994). A las barriadas más antiguas —Berlín, San Isidro, Palermo, Bermejál, Prado Centro, Sevilla, San Pedro—, fundadas entre 1900 y 1930, se le añadieron en los años 30 y 40 lo que se conoce como “barrios piratas normalizados”, en los que el asentamiento se produjo por loteo y sin planificación, a base de ranchos construidos con desechos y de una sola habitación. A partir de 1950 empiezan a ocuparse las zonas más altas con lo que la planificación municipal clasifica como “barrios de invasión”, que se levantan en los extremos de las

Comunas 1 y 2, y que forman la Comuna 4, que ocupa lo que hasta entonces fue el vertedero de la ciudad. Todavía más precaria fue la incorporación de nuevos barrios entre 1964 y 1977, periodo en que la población del núcleo nororiental se incrementó en un 38,2 % frente al 17,1 del resto de la ciudad. Aparecieron así los barrios de Avanzada, Carpineo, Carambolas, El Compromiso, San José la Cima 1 y 2, La Esperanza 1 y 2, Bello Horizonte, Villa Roca y La Cruz, que sólo desde septiembre de 1992 son reconocidos por la Administración.

Otros datos sociológicos podrían ser de interés. Según los datos del Plan de Acción Social de 1992, el índice de desempleo en la Comuna Nororiental era en 1990 del 17,3%, de los que el 46,9% son jóvenes menores de 30 años, en un país en que no existe nada parecido al seguro de paro. Un 53,8% de la población activa de la zona vive de la economía informal. De los 160.588 niños y jóvenes en edad de estudiar registrados sólo el 52,7 % aparece matriculado en algún centro. En 1990 el 17% de jóvenes entre 12 y 30 años ni estudiaba, ni trabaja, ni buscaba empleo, y el índice de escolaridad es el más bajo de las grandes ciudades colombianas. El alcantarillado y los servicios de agua, teléfono y electricidad ofrecen una cobertura de tres cuartas partes de las casas. La mayoría de viviendas de los barrios más al norte son aprovechadas por familias de entre 6 y 10 personas, concentradas en una o dos habitaciones, que en muchos casos incluyen la cocina, el lavadero y las letrinas. La mortalidad infantil se calcula de un 17,8 %. Los servicios de policía en las dos comunas del Norte se producen de forma muy espo-

rádica, entre otras cosas por lo comprometido que resulta para las fuerzas de seguridad del Estado acceder a estos barrios, en los que rigen normas jurídicas no formales y en las que las únicas instituciones reconocibles en tanto que tales son los centros de acción comunal, la escuela primaria y las diferentes iglesias instaladas en la zona (los datos están extraídos de Naranjo, 1992).

La imagen de la ciudad de Medellín ha sido asociada en los últimos años a la violencia. Antioquia, el departamento del que es capital, ha sido el que mayor índice de masacres ha conocido desde 1980 a la actualidad. La propia ciudad ha sido la que ha conocido mayor número de muertes violentas en Colombia. Mientras que en el conjunto del país la tasa de homicidios era en 1990 de 8,6 por cada 10.000 habitantes, en la ciudad de Medellín ascendía a 22,6. Unos cuarenta mil jóvenes han sido asesinados en la década entre 1983 y 1993. Los actores principales de la violencia en Medellín son las bandas juveniles, las milicias populares, el gansterismo vinculado al narcotráfico, la policía y el Ejército, sobre todo a través de las actuaciones ilegales de escuadrones de la muerte o "grupos de autodefensa", pero también a individuos que deciden que la eliminación o el daño infringido a otro es una forma adecuada de resolver contenciosos privados (los datos relativos a la violencia en Medellín proceden de Uribe y Vásquez, 1995: 63-85; ver también Vargas, 1994).

En las Comunas Nororiental y Noroccidental se desató desde principios de los 80 una cruenta guerra territorial entre distintas *galladas* o pandillas juveniles, enzarzadas en un combate de "todos contra todos". Las *galladas* o *parches* surgen de relaciones de

amistad y vecindad, muchas veces a partir de grupos de juego.

Sus actuaciones violentas son de orden delictivo, pero ante todo tienen relación con un poderoso sentido del espacio propio (cf. Jaramillo, 1994a). El número de bandas registradas alcanzó en Medellín el de 150, integradas por unos tres mil jóvenes de unas Zonas en las que se concentra el 48,7 de la población joven de Medellín, de edades comprendidas entre los 12 y los 17 años (cf. Bernal, 1993). Las pandillas suelen evolucionar hacia bandas cada vez más especializadas, de las que, a su vez, se reclutan los temidos *sicarios* —herederos de los antiguos *chusmeros* o *paveadores*, pero también de los *pájaros*, a sueldo de intereses políticos—, asesinos y secuestradores profesionales al servicio de los narcotraficantes, especializados en lo que García Márquez llamó “crímenes rituales” y que alcanzaron a convertirse en una verdadera institución para amplios sectores de la población: el *sicariato*.

Los barrios que conforman las dos Comunas del norte de Medellín alcanzaron desde el principio un elevado nivel de autoorganización, impulsada desde las políticas del Partido Comunista, desde grupos cristianos comprometidos y, luego, desde el Frente Patriótico, y consistieron en “formas organizativas con un pensamiento cívico-comunitario de base, que viene fortaleciéndose por la vía de la institucionalización autodirigida que permite... la constitución de entes no gubernamentales con propósitos integrales, que articulan entre sus reivindicaciones importantes la democracia participativa, la renovación política y la defensa de la identidad cultural y territorial” (Naranjo, 1993: 43). Desplazando

esta consciencia de que era preciso suplir las tareas de mediación propias de un Estado ausente al campo del mantenimiento del orden público, las Comunas Nororiental y Noroccidental, así como barrios como Villa del Socorro, Santa Cruz, Moravia y otros, vienen dotándose desde 1988 de grupos militarizados —las Milicias Populares, vinculadas a las FARC, al ELN o a veces de generación espontánea—, que encuadran entre 3.000 y 5.000 hombres y a los que se ha asignado diferentes tareas: vigilar los límites de las barriadas populares, a las que no tiene prácticamente acceso la policía; proteger a los vecinos y a los propios empleados de los servicios públicos de las bandas juveniles, de los escuadrones de la muerte y de los *sicarios*, y, por último, actuar como instancia de arbitraje en los contenciosos entre vecinos o incluso en el seno de las propias familias, es decir cumpliendo labores paraestales y de moralización pública: “Se interviene para impedir las golpizas a las mujeres y a los niños, pero también para hacer que las madres de familia cumplan con su deber en vez de dedicarse a andar la calle” (Jaramillo, 1994b: 27).

El auge del narcotráfico convirtió a los grandes industriales de la cocaína —Pablo Escobar, Gustavo Gaviria, la familia Ochoa— en verdaderos mecenas, que encargaban la construcción de polideportivos en barrios populares y generaban empleo, tanto legal como clandestino. Es más, los potentados de la droga encabezaron un movimiento nacionalista tanto a nivel colombiano, en contra del intervencionismo norteamericano, como a nivel antioqueño, con la recuperación de las viejas imágenes estandarizadas de la ideosincracia de la

"raza *paisa*": las caballerizas, la finca, el *carriel* —un bolso típico— y el sombrero tradicional. Como señala Amando Silva, "para unos sectores de Medellín los narcos son hermosos, son bellos, hay que repetirlos, hay que imitarlos" (Silva, 1993: 107). El narcotráfico supuso la posibilidad de acceder mágicamente al mundo de la ostentación y el consumo. Después de un periodo de complicidad y tolerancia, basado en la esperanza de que la narcoburguesía impulsara un relanzamiento industrial de la nación, en 1989, a raíz del asesinato del liberal populista Luis Carlos Galán, el Estado le declara la guerra a los cárteles del tráfico de drogas, lo que desencadena en Medellín una situación de auténtica guerra civil, con decenas de muertos diarios —especialmente policías: 182 en el primer semestre de 1990— y la colocación periódica de coches-bomba indiscriminados, todo lo que condujo a una situación de permanente estado de sitio que empezó a aliviarse a partir de la muerte de Pablo Escobar a manos de la policía, el 2 de diciembre de 1993 (sobre las culturas del narcotráfico en Medellín, cf. Salazar y Jaramillo, 1991).

A partir de 1980 hacen su aparición escuadrones de la muerte, formados por miembros de las fuerzas de seguridad y del Ejército, y que actúan contra miembros de las milicias, de los partidos de izquierda, de las bandas juveniles o del sicariato, así como contra funcionarios acusados de corrupción, o simplemente contra marginados —prostitutas, vagabundos, gamines— a los que agrupan bajo el epíteto de *desechables*, y que son por ello merecedores de supresión física. Los más activos han sido, entre otros, la Asociación pro-defensa de Medellín, Amor por Medellín y Aburrá Tranquilo.

Entre 1990 y 1992 el número de víctimas de estos grupos parapoliciales en tareas de "higienización social" fue de 483. El departamento de Antioquia y el Valle de Aburrá concentran el 50 % de "acciones de limpieza" registradas en Colombia en el lustro 1988-93 (cf. Medina y Téllez Ardilla, 1994).

Estos distintos protagonistas de la violencia organizada —a los que, como se apuntaba, hay que añadir los sujetos que practican una especie de violencia informal para dirimir conflictos privados en la vida cotidiana (cf. Vargas, 1993)— no conforman una clasificación compartimentada e impermeable. El narcotráfico y las bandas paramilitares han demostrado abundantes conexiones, y, por su parte, sicarios, miembros de bandas juveniles y militantes de izquierda pueden coordinarse en organizaciones complejas y versátiles —los *combos*— con el fin de llevar a cabo acciones concretas (cf. Costelo, 1994). Por su parte, la higienización social que practican los grupos parapoliciales no es, en esencia, distinta de la que se deriva de la preocupación miliciana por moralizar la vida en los barrios. En general, los actores de la violencia —bandas, narcotraficantes, milicias, policía— viven una situación de guerra generalizada de unos contra otros y entre sus fracciones internas, con asiduidad en relación directa con el control sobre el territorio.

Toda la problemática relatada hasta aquí puede ser homologada con la que registran numerosas ciudades de América Latina, por mucho que la violencia en Colombia más que triplica la que registran otros países, como México o Brasil. A la masificación, la miseria, la inseguridad y el desempleo, se añaden,

agudizando en el plano de lo simbólico el agudo deterioro de lo real, la precariedad de los referentes identitarios, el desarraigo, la desestructuración de las formas tradicionales de participación, el desactivamiento de los sistemas de representación vigentes hasta entonces. "En rigor esa masa no tenía un sistema coherente de actitudes ni un conjunto armonioso de normas. Cada grupo tenía las suyas. La sociedad no poseía ya un estilo de vida sino muchos modos de vida sin estilo" (Romero, 1976: 84). Al tiempo, "la masa, marginal durante mucho tiempo, invadía el centro de la ciudad y lo resignificaba imponiendo la ruptura ostensible de las formas de «urbanidad»... desafiando radicalmente el orden, las exclusiones y los privilegios pues su deseo más secreto era acceder a los bienes que representaba la ciudad" (Barbero, 1994: 6). En tal contexto, marcado por la proliferación de todo tipo de desajustes, la aparición de la violencia como forma de ocupación de los vastos y numerosos espacios intersticiales era perfectamente previsible, y, mucho más allá incluso de la apariencia puramente depredadora que a veces adopta, cumple a la perfección su tarea de atenuar las discontinuidades, propiciando intercambio donde antes había fragmentación.

A esa contribución a la dinámica general de las metrópolis latinoamericanas Medellín añadía factores especiales, que se detectan en la base misma de los dinteles de violencia que ha conocido la ciudad en un período reciente de su historia. Aquí los recorridos de la violencia son más intensos y, en su amplitud, civilizan ya no aquél o aquel otro espacio urbano asilvestrado, sino la práctica totalidad de una urdimbre urbana que sólo la violencia ha conseguido cubrir en

toda su amplitud. La debilidad de las marcas políticas y de los itinerarios oficiales que asocian un punto con otro libraron la casi totalidad del territorio urbano a la poetización a que la violencia le somete, con su propia memoria de atentados y con la promesa cierta de muertes inminentes. En Medellín cada asesinato deja una inscripción invisible, una anotación en un interminable libro de contabilidad, en el que cada cuenta que se salda origina a su vez una nueva deuda.

Violencia y territorio en Colombia

De los colombianos reconocía hace poco su presidente, Ernesto Samper, lo mismo que aquí se pretende establecer: "Hemos utilizado la violencia como forma de relación social" (*El País*, 26 de febrero de 1995). Informes oficiales han insistido en esa normalización de la violencia en la vida cotidiana de los colombianos, como aquél que elaborará una Comisión de Estudios sobre la Violencia, nombrada por el presidente Barco, según el cual Colombia es "un país en el que lo violento aparece como normal en el quehacer político" (cit. Restrepo, 1992: 151). Otros autores han hablado de cómo Colombia ha sido, a lo largo de toda su historia, un ejemplo de "construcción social violenta" (Uribe y Vásquez, 1995). Un antropólogo cuyas observaciones sobre la vigencia del pensamiento de Benjamin acerca de la violencia han tenido a Colombia como su referente, Michael Taussig, hacía notar:

"¿Qué significa definir una situación como la que existe hoy en Colombia

como *caótica*, dado que el caos es cotidiano, no una desviación de la norma, y, en un sentido político estratégicamente importante, es un orden desordenado tanto como un desorden ordenado?" (1995: 32).

Las razones de esa particularidad diferencial —un estado de emergencia permanente, en el que la violencia es lo normal— son de orden sociológico, histórico y cultural. La tradición de la violencia en cualquiera de sus variantes —política, delincencial, estatal, étnica, de clase, etc.— no ha sido sino la consecuencia de una casi permanente crisis de legitimidad del Estado, que ha desautorizado o simplemente hecho inviable su pretensión de hacerse con el control monopolístico de la fuerza. Lo que Medellín conoció a partir de los 50 fue la traslación al marco urbano de un problema de larga duración, que el país había arrastrado desde prácticamente su independencia, sobre todo por el desprestigio continuado de lo político y su legalidad. Mientras que el resto de países latinoamericanos conoció una prevalencia del unicentrismo estatalista, Colombia —como sucederá luego en el caso de ciudades como Medellín— apareció dominada por un multicentrismo, por la hegemonía del localismo y por la influencia de instancias paralelas y a veces antagónicas de poder. No se trata ya sólo de la importancia de lo regional —con departamentos de fuerte personalidad, como la propia Antioquia— sobre lo nacional, sino de que, de espaldas a la administración estatal, fue una red de solidaridades primarias la que ejerció las labores de mediación. Fueron los gamonales, las clientelas, los compadrazgos, el caciquismo y, por supuesto, las fami-

lias extensas a los que se encomendó la tarea de constituirse en fuentes de auto-ridad y referentes para la identidad.

Lo único que permitió hacer sociedad en Colombia fue la guerra. Los límites del espacio colombiano fueron en todo momento los límites impuestos por la propia acción bélica y la integración territorial no pudo ser más que militar, de tal manera que la única experiencia de lo nacional se ha venido confundiendo con la de la del conflicto armado. Por su parte, los excluidos —los indios, los cimarrones, los insurrectos, los bandidos— acabaron organizando amplísimas zonas exentas de la acción de la Iglesia y del Estado, que funcionaban como territorios liberados y que eran defendidos por las armas. De hecho, fue a una modesta fracción de la ciudadanía que se pretendió satisfacer mediante los pactos políticos del criollismo dominante y el bipartidismo, una tónica que ha continuado hasta hoy mismo y que cristaliza en los ya aludidos altísimos niveles de abstención que registran las convocatorias electorales. Por lo demás, a esa fragmentación que hacía inexistente cualquier cosa parecida a una sociedad civil, se le adaptaba una no menos delirante atomización de la propia administración pública, ella misma tan desinstitucionalizada e inorgánica como el resto del conjunto, movida por impulsos descoordinados y que da cobijo a continuas actuaciones ilegales de la policía y el ejército, dando pie al fenómeno de los llamados eufemísticamente "incontrolados".

Ni siquiera la propia oposición armada que representa la guerrilla escapa de esa tendencia a la fragmentación, como lo demuestra el hecho de que gran parte de las actuaciones violentas tengan que

ver con contenciosos entre los propios grupos guerrilleros e, incluso, entre fracciones encontradas que pugnan por la hegemonía en una misma organización (Pizarro, 1991). No en vano, algunos autores han señalado esa tendencia a la atomización en el frente insurreccional como el obstáculo que ha impedido que una sólida tradición de violencia revolucionaria, con un notable apoyo popular en ciertas zonas, se haya traducido en éxitos políticamente estratégicos. Es decir, si realmente la violencia pudiera ser entendida, como se propone aquí, en términos de una moneda para todos los usos, tendríamos que la atomización de sus usos políticos, la dispersión y el derroche con que es usada, han impedido esa acumulación primero y esa lógica inversora después cuyos resultados hubieran podido ser de verás determinantes en la conquista del Estado. Eso puede ser perfectamente explicitado en el análisis que algunos autores han propuesto. Así, Peter Waldmann escribe: "El hecho de que los conflictos se desarrollen simultáneamente con mayor o menor violencia, en varios planos de la estructura política, impide que se concentren los frentes en dos polos claramente opuestos, que se acumulen las agresiones y se produzca una explosión violenta, es decir, una auténtica revolución" (1986: 26).

Como ha descrito María Teresa Uribe, la violencia, "aunque parezca paradójico, más que disgregar y descomponer las identidades nacionales, ha contribuido a reforzarlas pues los sentidos de pertenencia se han construido en la dialéctica de lo igual y de lo diferente. Las luchas, las violencias, las sucesivas guerras reforzaron las identidades locales y también las colectivas a través de los

partidos, los sectarismos y la exclusión del contrario. La liquidación del otro mediante el recurso de la violencia interpartidista actuó como eje estructurante de la nacionalidad colombiana, como hilo grueso con el que se anudaron, desigual y conflictivamente, los poderes locales y regionales; donde residió y se reprodujo el control social" (Uribe, 1993: 56; sobre la violencia en la Colombia de las última décadas, véase también, en ese mismo sentido apuntado: Germán Palacios, 1990; Neira, 1987, y Pécaut, 1987). Nada de lo que sucede en Medellín en relación con la violencia había dejado de demostrar antes su eficacia configuradora en la historia del país. La dinámica de urbanización calcó el propio proceso de construcción de la nación colombiana y, sobre todo, repitió sus insuficiencias y su recurso frecuente al enfrentamiento como fórmula de mediación: el proceso de urbanización fue automáticamente un proceso de urbanización de la violencia. En el hoy mismo de la capital de Antioquia no hay nada inédito. Los territorios de la marginación, de los que se imagina que procede el peligro y en los que no se puede penetrar impunemente, se desplazan desde las selvas, los manglares o las cordilleras a los barrios periféricos, como los que conforman las Comunas Nororiental y Noroccidental, o se reproducen en el inmenso espacio-intervalo que es ya el propio centro comercial de Medellín. Tampoco son nuevas las guerrillas, que se reeditan en la ciudad bajo la forma de las milicias y que hacen de la larga tradición de lucha contra el poder gubernamental "una referencia inscrita en la memoria colectiva" (Uribe, *op. cit.*: 75), sólo que en los marcos urbanos la acción militar ha sido sustituida

por una preocupación mucho más central por el control virtualmente administrativo sobre los territorios, en este caso los barrios populares. La privatización de funciones cuya exclusividad estatal apenas nadie discute en otros países contrasta con la continuada debilidad de lo público-administrativo que caracteriza la vida colombiana desde el siglo pasado y que se repite ahora en Medellín. A los compadrazgos, las redes de parentesco o el caciquismo le han sucedido otras formas urbanas de solidaridad primaria: el vecindario, los nuevos caudillajes y clientelismos, las bandas, las asociaciones civiles, etc. No es casual, en ese sentido, que las violencias no se hayan producido en la Comuna Nororiental en los barrios de migración reciente o aluvional —lo que haría pertinente una explicación de la violencia como consecuencia de un desajuste adaptativo o como un síntoma de caos—, sino en barrios consolidados (Manrique, Castilla, San Javier, Belén), ocupados por familias en muchos casos de estrato medio, y que han encontrado en la violencia una modalidad lo suficientemente eficiente de estructuración. La inviabilidad, o cuanto menos las dificultades en orden a proveer un soporte simbólico capaz de generar sentimientos de adscripción a una sociedad mayor, acontece en Medellín como antes lo hizo con respecto del conjunto de la nación colombiana. Y, por sobre todas esas repeticiones, la de la circulación de agravios y desagravios violentos como estrategia de cohabitación, que hace lo que nadie ni nada, salvo ella, parece en condiciones de hacer: posibilitar el intercambio o, lo que es lo mismo, la sociedad.

Es esa función que aquí se remarca de

la violencia como un recurso cultural al servicio, en última instancia, de una estructuración sólida de lo social que no se ha podido encontrar por otros mecanismos, la que explica el diferencial que Medellín expone en sus formas de violencia. Mientras que en las zonas rurales de Colombia, en las que el núcleo central de la violencia tiene que ver con la conflictividad política y sindical, la forma de actuación lesiva más frecuente es la masacre, es decir la ejecución de un grupo de personas inermes, en las ciudades —y sobre todo en el valle de Aburrá—, las muertes se producen con preferencia individualmente —persona a persona—, e interviniendo en ciclos en que las motivaciones directa o indirectamente personales son un móvil frecuente. En el caso de la violencia de las bandas o de las organizaciones armadas de izquierda, ésta se ejerce para abatir enemigos explícitos a los que se va a buscar, pero no menos como la consecuencia de lo que es una auténtica vigilancia de fronteras, parte de una preocupación central por el mantenimiento bajo control de porciones territoriales a veces muy limitadas: ya no barrios, sino a veces manzanas, esquinas o locales.

Por lo demás, las prácticas espaciales que han caracterizado la colonización aluvional del valle de Aburrá por parte de los inmigrantes que, procedentes de las zonas campesinas, iban llegando a Medellín, no han sido muy distintas de aquéllas que marcaron la irregular construcción de Colombia como nación dotada de un Estado. También en Medellín la violencia fue la sustancia con la que se vino a garantizar una continuidad en el espacio social que ni el Estado —débil o inexistente—, ni la sociedad civil —en extremo atomiza-

da— estaban en condiciones de garantizar. La realidad que han venido a representar los barrios de las comunas norteñas de la capital de Antioquia no es muy distinta de aquella que implicaron las llamadas “repúblicas independientes”, amplias zonas del país (Riochiquito, Dida, El Pato, Alto Ariari, Alto Sumapaz) que, objeto de la “colonización armada” de la guerrilla, quedaron completamente al margen del control gubernamental. En Medellín hizo aparición en clave urbano-local una dinámica de “nuevas fronteras”, común a todo el proceso de estatalización-modernización de América Latina, pero —como había ocurrido en Colombia desde mediados del siglo XIX— había sido imposible una integración entre un núcleo central apenas perceptible y sin prestigio y una enorme periferia malformada, pluriforme, heterogénea y desarticulada. El espacio de la *polis* en Medellín resultó tan ineficaz a la hora de aglutinar a la *urbs*, como lo había sido el Estado colombiano en relación con la sociedad civil que en teoría debía administrar. La proliferación de espacios intersticiales, difusos y discontinuos, con un alto nivel de conflictividad y para los que la violencia era el único resorte de vinculación disponible, acabó resultando tan inevitable en las transformaciones espaciales que ha conocido la ciudad de Medellín en las últimas décadas como en las que había experimentado con anterioridad el conjunto del territorio estatal colombiano a lo largo de su historia. El resultado han sido espacios urbanos en los que la autorganización civil ha suplido con creces al Estado y en la que han hecho su aparición fórmulas no institucionales de control sobre la fuer-

za física. La diferencia entre el proceso específico de Medellín y el colombiano en general ha sido, en todo caso, la creciente despolitización tanto de las formas de violencia como de las formas de autorganización comunal que el vacío estatal ha producido y cuyo resultado han sido “repúblicas independientes urbanas”, como la de Versalles 2, en la Comuna Nororiental (cf. Sánchez, 1995).

¿Cómo se plantean los sectores más activos de la sociedad colombiana, y la antioqueña en particular, la superación de lo que, siendo en realidad una solución —es decir una forma de resolver contenciosos— es vivido como un problema? Merece la pena detenerse en un argumento en ese sentido: aquél que, más allá de medidas de desarrollo económico, de control democrático sobre el Estado y de iniciativas de redención social, percibe la urgencia de tejer una trama de conciencias identitarias, un orden moral que permita sustituir la comunicación violenta por civilidad. En una revista cercana a los movimientos de izquierda que intentan organizar a los pobladores de la Comuna Nororiental de Medellín —en este caso la Corporación Centro Con-vivir), podía leerse en el capítulo de lo que debía hacerse para acabar con la violencia:

“(Es precisa una acción que) promueva la convivencia y la reconciliación, eduque y estimule una manera de pensar y de vivir de tipo civilista, entendida ésta como una acción alternativa a la guerra..., realizando pactos como camino hacia la construcción de una ética civil para la zona” (“Un plan participativo”, *Con-vivir*, 2, mayo-octubre 1992, pp. 27-28; un resumen sintetizado de este tipo

de orientaciones en la práctica civil: Naranjo, 1994).

He intentado mostrar cómo en el Medellín de ahora mismo puede verificarse cómo la violencia tiende a construir mallas suplementarias en los espacios en que la red de las socialidades aparece cortocircuitada y ni las instituciones políticas ni un "espíritu cívico" aparecen capaces de garantizar el tránsito entre las instancias que se han mostrado incompatibles, sean intereses económicos, etnias, clases, fracciones políticas o religiosas, familias o individuos. Esa sería la función central de los conductos invisibles por los que fluctúa la violencia: mantener al mismo tiempo unidos y separados multitud de subgrupos oscilantes y efímeros, así como segmentos corporativos autosuficientes, en un marco que repite en la ciudad el mismo esquema de vinculación débil que conocían las sociedades segmentarias y de linajes: inconexión entre fragmentos, plurijerarquización, ausencia o inoperancia del poder político centralizado, etc. Tal mecanismo quedó perfectamente resumido por Claude Lefort, en un comentario sobre la conclusión del ya mencionado *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss:

"La comunión humana presentida es proclamada con frenesí; por poco que una amenaza aparezca, sólo la matanza puede evitar el fracaso" (Lefort, 1988: 26).

A un nivel menor, todas las ciudades registrarían esa violencia intersocial que en Medellín conoce su exaltación y que lleva a cabo la labor de asegurar la buena conducción entre los com-

ponentes de la sociedad, sólo que el intercambio de daño lesivo entre segmentos sociales mal ajustados no está lo bastante generalizado como para que los medios de comunicación puedan imaginarlo como otra cosa que periférico, parte de una melodramática zona oscura de la ciudad. Eso es así gracias tanto a que no existe un amplio desacato de las prerrogativas del poder político sobre la fuerza física, al tiempo que un adecuado control sobre los medios de producción del significado ha logrado imbuir a los ciudadanos de aquel espíritu cívico del que depende que la elección de las formas no gubernamentales de consenso se incline, en gran medida al menos, en favor de las pacíficas. Se llega así a una conclusión: no puede ser tan sólo la reclamación estatal del monopolio sobre la fuerza lo que resuelva y ocupe el lugar del intercambio de violencia. La represión policial y militar en marcos urbanos se ha demostrado más como una contribución positiva al circuito de agravios y desagravios lesivos que como su solución, y eso es así porque el Estado acaba actuando como uno más de los segmentos que basan su asociación en el infrigimiento mutuo de daños. Más bien es el sentimiento de adscripción identitaria, la comunidad ni que sea parcial de conciencias o, como ahora se prefiere, de experiencias, lo único que puede ocupar con verdadera eficiencia esos mismos canales que había abierto y por los que antes circulaba la venganza.

Lo que hasta aquí se ha razonado tiene como objetivo contribuir a una reconsideración de la violencia, entendida no como una entidad abstracta que, extraña al orden social, irrumpe inopinadamente en su seno para des-

truirlo, sino, al contrario, como un recurso cultural disponible que, en determinados casos, pueda justamente hacer lo contrario, es decir, crear sociedad. La violencia entonces no es ya el "problema" que se supone, sino una solución. Y una solución a la que se recurrirá siempre que la comunidad que la usa —y la sufre— no encuentre

alternativas que hagan lo que ella hace: al mismo tiempo, unir y mantener separados los segmentos incompatibles o antagónico copresentes en una misma sociedad. En el caso de Medellín, sus ciudadanos viven con horror una evidencia: la de que la violencia no siempre destruye las ciudades. A veces puede ser su requisito.

Bibliografía

- BARBERO, J. M. 1994. "Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación". Comunicación al VII Congreso de Antropología en Colombia. Medellín, junio 1994. Texto mecanografiado.
- BERNAL, J. ET AL. 1993. *Ser joven en Medellín*. Medellín: Región.
- BOLÍVAR, E. 1994. "Circuitos Ceremoniales y Festivos: Planos y Discursos". Comunicación al VII Congreso... Texto mecanografiado.
- COSTELO, P. 1994. "La banda, el combo y otras bagatelas". *Relecturas*, 18 (junio): 50-52.
- Estudio de reordenamiento urbano, Comuna Nororiental*. 1992. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- GARCÍA VILLEGAS, M. 1993. "El derecho y la distribución del espacio en Medellín". En *La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas*. Bogotá: Uniandes: 197-234.
- GONZÁLEZ ARIAS, J. J. 1992. *El estigma de las repúblicas independientes, 1995-1965*. Bogotá: Cinep.
- JARAMILLO, A. M. 1994a. "Marginalidad y delincuencia en el Medellín reciente: Entre lo imaginario y lo real". En *Seminario Medellín: actores urbanos y proyectos de ciudad*. Medellín, noviembre 1994. Texto mecanografiado.
- 1994b. *Entre la guerra y la paz. Milicias populares en Medellín*. Medellín: Región.
- LEFORT, C. 1988. *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*. México: FCE.
- MORALES, J. 1993. *La proxemia urbana de Medellín*. Medellín: Concejo de Medellín.
- NARANJO, G. 1992. *Medellín en zonas*. Medellín: Corporación Región.
- 1994. "Estado y proyectos de ciudad: 1960-1994". En *Seminario Medellín: actores urbanos y proyectos de ciudad*. Medellín, noviembre 1994. Texto mecanografiado.
- NEIRA, E. (Ed.). 1987. *La violencia en Colombia: cuarenta años de laberinto*. Bogotá/Calí: Universidad Javeriana.
- PALACIOS, G. (Ed.). *Ensayos sobre la crisis colombiana*. Bogotá: Cercec.
- PECAUT, D. 1987. "Crise, guerre et paix en Colombie". *Problèmes de l'Amérique Latine*, 84: 4-28.
- PIZARRO LEONGÓMEZ, E. 1991. "La insurgencia armada: raíces y perspectivas". En LEAL Y ZAMOSC (Eds.): *Al filo del caos: Crisis política en la Colombia de los años 80*, Bogotá: Tercer Mundo Editores: 411-445.
- RESTREPO, L. A. 1992. *Proceso histórico de los derechos humanos en Colombia*. Bogotá: Instituto Luis Carlos Galán.

ROMERO, J. L. 1976. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.

SALAZAR, A. y JARAMILLO, A. 1991. *Las subculturas del narcotráfico*. Bogotá: Cinep.

SÁNCHEZ, A. M. 1995. *Tiempo de comunidad y de memoria*. Tesis doctoral. Universidad de Antioquia, Medellín. Texto mecanografiado.

SILVA, A. 1992. *Imaginario urbanos. Bogotá y São Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá: Tercer Mundo Editores.

—1993. "Imaginario urbanos en América Latina". En RUEDA (Ed.), *Los imaginarios y la cultura popular*, Medellín: CEREC/CODER.

TAUSSIG, M. 1995. "El terror como lugar común: la teoría de Walter Benjamin de la historia como estado de sitio". En *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa: 25-55.

URIBE, M. T. 1993. "Legitimidad y

violencia: una dimensión de la crisis política colombiana". En GIRALDO (Ed.), *Rasgando velos. Ensayos sobre la violencia en Medellín*, Medellín: Editorial Universitaria de Antioquia.

URIBE, M. V. y VÁSQUEZ, T. 1995. *Enterrar y callar*. Bogotá: Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, 2 vols.

VARGAS, A. 1993. "Violencia en la vida cotidiana". En *Violencia en la región andina. El caso de Colombia*. Bogotá: Cinep.

—1994. "Los ejes de los conflictos en el mundo urbano colombiano. Violencias y criminalidad". En *Seminario Medellín: actores urbanos y proyectos de ciudad. Medellín, noviembre 1994*. Texto mecanografiado.

WALDMANN, P. 1986. "La violencia política en América Latina". En VV.AA.: *Procesos de reconciliación nacional en América Latina*. Bogotá: Instituto de Estudios Liberales.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES NEGRAS DE LA COSTA DEL PACÍFICO CHOCOANO, EN COLOMBIA

ÓSCAR FERNÁNDEZ ÁLVAREZ
Universidad de León

1. Introducción

El Chocó Colombiano es, prácticamente, la región del mundo con mayor diversidad de especies vegetales por metro cuadrado. La riqueza ambiental de la selva tropical del Chocó se basa en la biodiversidad, una de la mayores del planeta. A esto se le agrega una de las mayores precipitaciones de lluvias del mundo (de 4.000 a 10.000 mm por año), con un enmarañado sistema hidrológico con una enorme cantidad de ríos, afluentes, esteros, pantanos que se suman a casi 1.400 kilómetros de manglares y 1392 kilómetros de costas sobre el Pacífico. Contiene tres grandes cuencas hidrográficas, la del río Atrato, la del río San Juan y la del río Bando. El valle del San Juan es una de las regiones más ricas en recursos maderables y mineros.

Su población es de 320.000 habitantes aproximadamente. Está constituida principalmente por la etnia negra (afrochocoanos). También por mestizos y por los grupos indígenas Embera, Wuanan y Tules. La mayor parte de su población se encuentra ubicada a las orillas de los ríos y afluentes, que utilizan como principal vía de comunicación. Su capital, Quibdó, a 40 metros sobre el nivel del

mar, cuenta con aproximadamente, 115.000 habitantes.

A lo largo de la historia nacional colombiana, los negros han poblado varios miles de hectáreas de bosque húmedo tropical. Esta experiencia ha brindado amplios conocimientos sobre los sistemas de vida en la selva, los ríos, el mar y los poblados, base de la especial relación étnica y productiva que entre las comunidades y el medio ambiente ha permitido la conservación de los ecosistemas del litoral Pacífico.

El movimiento de negritudes en Colombia, etnia mayoritaria en la zona chochoana, objeto de la presente comunicación, se origina y orienta en el trabajo que realizan las organizaciones populares de base negras, las que les representan ante el Estado, la empresa privada y otras organizaciones no gubernamentales y demás organizaciones sociales.

El movimiento tiene una característica especial que lo diferencia de otros movimientos populares y que le da una mayor fuerza de identidad, solidaridad y proyección histórica común, como es el hecho de ser un grupo étnico: el pueblo negro. Tiene derechos territoriales, políticos, económicos, sociales, y de autodeterminación cultural, reconocidos

a nivel constitucional y en la Ley 70 de 1993.

El movimiento es por tanto étnico, pero además es gremial, porque defiende intereses comunes, ya sea de los areneros, pescadores, campesinos, vendedores ambulantes, chanceros, carpinteros, agricultores, etc. Y además es popular, porque se identifica con otros sectores marginados del país, como los indígenas, los pobladores urbanos, etc.

2. "Nuestra cultura es una sola, en el campo o en el poblado"

La mayoría de las familias que viven en los poblados y cabeceras municipales a lo largo y ancho del litoral Pacífico, son gente campesina y trabajadores en sus propias fincas y en bosques comunitarios por temporadas, según los ciclos de lluvias y de producción. Alternan los trabajos de rebusque en los pueblos y ciudades con la agricultura, la minería, la pesca, etc.

Igualmente hacen parte de los troncos familiares tradicionales en las diferentes regiones, ríos o costas. También conservan los derechos herenciales y los de las comunidades.

De muchas maneras han llegado a reproducir la cultura tradicional en ciudades y poblados, por ejemplo en la forma lineal de los barrios populares que siguen el curso de los ríos o quebradas. Esta tradición se ve claramente en la Fiesta de San Pacho en Quibdó, la cual se celebra cada día en un barrio diferente entendido éste como una calle larga, no como un conjunto de manzanas.

También conservan en la parte urbana valores tradicionales sobre el uso del espacio, dejando como fondo o respaldo

de los lotes urbanos, de forma simbólica, las paliaderas, los patios traseros y las goteras de uso familiar y colectivo que sirven para cultivar alimentos, plantas medicinales, criar animales, etc.

No es extraño encontrar en estas ciudades, familias negras recogiendo hojas, hierbas o frutos, que los demás consideran malezas, para ser usadas en prácticas de medicina tradicional. Si bien es cierto que la oferta de productos forestales está en el campo, no lo es menos que la demanda mayoritaria de los mismos y la más grande población de nuestra región se concentra en las ciudades.

Han tratado de conservar las estructuras tradicionales de parentesco en el poblamiento de los barrios; así los de un río determinado se agrupan en un barrio por familias o por región de origen.

Continúan practicando sus rituales en relación con la vida y la muerte (rituales de parto, sociales, raiceros y religiosos, los gualíes o cigualos, velorios, novenas, alumbramientos, etc.) "que hacen parte de nuestra espiritualidad colectiva como individual".

Por otra parte, grandes sectores de la población negra de esta zona, se han visto obligados a migrar a las ciudades de la zona andina en busca de oportunidades de trabajo y educación, siendo relegados, casi siempre, a los oficios más elementales mal remunerados y sin regularidad social alguna, como el servicio doméstico, la prostitución, la celaduría, la construcción, las ventas ambulantes, etc.

3. Entre los negros también existe diversidad

En el presente, el movimiento de negritudes en Colombia, se ha desarro-

llado, en las distintas localidades y regiones con dinámicas particulares que responden a los diversos procesos históricos vividos en cada una de las comunidades. Por tanto hay que reconocer la diversidad, ya que conocemos directamente los distintos niveles de desarrollo alcanzados por las organizaciones populares en el Pacífico. También existe población negra en el Atlántico y otras regiones del país, de las que nuestro conocimiento no es directo.

De esta forma podemos afirmar que el Movimiento de Negritudes, nunca será homogéneo, hegemónico, ni aceptará patrones o intermediarios ajenos a la propia comunidad. También podemos observar como en los niveles de Coordinación Local, Regional y Departamental, participan las representaciones y experiencias de las organizaciones negras, y así, por medio del diálogo y la concertación, encontrar la unidad de acción.

3.1. La preocupación por la democratización de las organizaciones

Las Comunidades Negras tienen una preocupación en cuanto a la democratización de las organizaciones de base. Para conseguirlo, en cada comunidad y organización tienen definidos sus procedimientos de control interno. Además, las organizaciones y comunidades siempre conservan plena legitimidad en la interlocución directa con entidades públicas y privadas. De la misma forma, la promoción, constitución y orientación de los consejos comunitarios son responsabilidad de cada organización y de sus bases. Al elegir a los representantes de

los Consejos, se tiene en cuenta las personas que están en contacto directo con las comunidades.

3.2. Sobre la coordinación entre las organizaciones negras de base

Al realizar las tareas de coordinación, generalmente, por lo que hemos podido observar, se tienen en cuenta los siguientes aspectos: la cobertura del trabajo que adelantan todas las organizaciones participantes. Esta información se obtiene al responder el dónde y a quiénes beneficia el trabajo que realiza cada organización. Su experiencia, seriedad y aporte dentro del proceso, el conocimiento y claridad frente al mismo, el compromiso con las comunidades a las que representan, y también la capacidad creativa en la elaboración de propuestas.

Existen otros espacios de coordinación que se rigen por la leyes especiales que les son propias, por ejemplo, algunos casos de financiación externa, la acción comunal, etc.

De otro lado, cada una de las organizaciones es en sí misma, una instancia de coordinación, pues relaciona líderes y promotores con las bases comunitarias, así como diversos trabajos de la organización con actividades adelantadas por otros grupos organizados. De esta coordinación se esperan beneficios mutuos teniendo muy claro, que son las bases, a través de sus representantes, las encargadas de tomar las decisiones fundamentales.

Con fundamento en estos criterios claros de coordinación se conforma la mesa de trabajo de Organizaciones de Base del Chocó en la que se ha venido

ejerciendo interlocución a nivel regional y nacional.

Los organismos de coordinación procurarán que la información circule de forma permanente y oportuna. Tienen en cuenta la garantía de la participación de todos los afectados en cada una de las decisiones a tomar, para lo cual, evidentemente, se requiere de una organización activa que no permita que las decisiones importantes se concentren en una sola persona ni en grupos directivos no representativos.

De la misma forma están estableciendo mecanismos de control y responsabilidad para el seguimiento de los trabajos, compromisos y relaciones con entidades públicas y privadas. Para constituir la unidad de acción, delegan en voceros la representación y justificación de las propuestas, y por encima de todo, siempre conservan la legitimidad para concertar actividades con otras organizaciones.

En el interior de las instancias de coordinación se procura garantizar también que la distribución de funciones sea equilibrada entre los delegados de organismos públicos y privados, así como entre los representantes locales o zonales, departamentales y regionales.

4. La lucha por los derechos: algo que une

El movimiento socio-organizativo del pueblo negro que se ha desarrollado en los últimos 15 años, logró en la nueva Constitución Nacional, el reconocimiento de los derechos territoriales, culturales, económicos, políticos y sociales del Pueblo Negro de Colombia, en su calidad de grupo étni-

co. Los artículos 7, 63 y el artículo transitorio 55 ya fueron desarrollados por la Ley 70 de 1993 sancionada por el Presidente de la República. Este último artículo creó la posibilidad de que se expidan leyes especiales que reconozcan los derechos culturales, económicos, territoriales, políticos y sociales del pueblo negro de Colombia. Igualmente se les reconoció formalmente como grupo étnico.

Tras muchos años de lucha se empiezan a reconocer sus derechos, y con el decreto número 555 de 1 de abril de 1992, se creó la Comisión Especial para el reconocimiento de los derechos del pueblo negro y las Comisiones Consultivas para los Departamentos del Chocó, Valle, Cauca y Nariño. Las Organizaciones OBAPO, ACIA y ACABA, fueron delegadas oficialmente por las organizaciones populares de base negras del Departamento del Chocó, como integrantes de dicha Comisión. Esta Comisión tiene como encomienda, la realización de un estudio previo y redacción de los proyectos de ley que se presentarán al Gobierno Nacional y al Congreso de la República.

La nueva Constitución Nacional estableció igualmente como principio la democracia participativa, y en su artículo segundo, definió como uno de los fines esenciales del Estado "la participación de todas las minorías étnicas en las decisiones que les afectan en la vida económica, política, social y cultural de la nación".

Igualmente, la Ley 21 de 1991, en sus artículos 6 y 7 estableció los mecanismos y procedimientos apropiados para la participación y concertación con los grupos étnicos.

5. Temas a ser reglamentados con urgencia

A partir de la referida Ley 70 de 1993, se abre toda una serie de temas que consideramos conviene regular prioritariamente, para la clarificación de los derechos del pueblo negro colombiano. Aquí señalamos algunos de ellos. Así, por ejemplo, los Consejos Comunitarios, que en el futuro está previsto que sean las autoridades administrativas en sus territorios, pues son requisito para la obtención de los títulos de propiedad colectiva de la tierra, los bosques y sus poblados, según el artículo 5° de la Ley 70. El espíritu de proponer la existencia de los Consejos de Palenque, concertados como Consejos Comunitarios, radicó en la posibilidad de construir un proyecto de autoridad y poder de las comunidades negras. Y es que uno de los grandes vacíos, fuente de contradicciones y grandes carencias del pueblo negro, es el problema de autoridad y poder, por eso estos Consejos deben constituirse como únicas autoridades administrativas de las comunidades.

El procedimiento administrativo para la titulación colectiva de las tierras de las comunidades negras, por ser la reivindicación más sentida en las treintaidós cabeceras municipales del Pacífico, es uno de los fundamentos de la OBAPO en su lucha por la reglamentación de la Ley de Reforma Urbana de conformidad con la realidad cultural, económica y organizativa de las comunidades.

La reglamentación de los artículos 26 al 31 de la Ley 70, referentes a la explotación de los recursos mineros en beneficio de las comunidades, es un aspecto a controlar de cerca.

Otra cuestión igualmente difícil se recoge en el artículo 32: "Las autoridades competentes garantizarán la participación comunitaria en las reformas educativas y de programas escolares en todos los niveles, buscando satisfacer las necesidades y aspiraciones etnoculturales de nuestro pueblo negro".

Y para que sus hijos alcancen la educación superior se debe crear el fondo de becas administrado por el ICETEX, de acuerdo con el artículo 42 de la Ley 70.

Otras cuestiones importantes se refieren a la regulación del artículo 52, sobre créditos y financiamiento de las comunidades negras; del artículo 58, sobre las Unidades Administrativas de Gestión de Proyectos, para que las comunidades accedan a la financiación de sus proyectos en los fondos de inversión social del Estado; o del artículo 45, Decreto 1371 del 94, sobre la creación de una Comisión Especial, para el seguimiento en la reglamentación de la ley y del espacio de participación de las comunidades negras.

Todo ello se ha de seguir muy de cerca, para conseguir que se garanticen los derechos constitucionales, uno de los principales retos que como Movimiento Social se nos presenta en la actualidad y frente a nuestras comunidades, y del que daremos debida cuenta.

MALANDROS, AFRICANOS Y VIKINGOS: VIOLENCIA COTIDIANA Y ESPIRITISMO EN LA URBE VENEZOLANA.

FRANCISCO FERRÁNDIZ

Universidad de California en Berkeley

El incremento y la rutinización de la violencia son algunos de los aspectos más desoladores de la realidad contemporánea venezolana. La combinación exponencial del deterioro de la economía petrolera, el colapso de las ciudades, el descontento social, la corrupción política y financiera, y las contundentes respuestas policiales y militares del estado ante la crisis, han provocado que este fenómeno se haya redimensionado recientemente en una rápida espiral ascendente de la cual es imposible predecir su dirección en los próximos años. La lógica radical de la violencia, una vez puesta en marcha, desarrolla una fuerte inercia que la hace alimentarse de sí misma. De esta forma, como ocurre en el caso venezolano, una vez fuera del control de unas instituciones que en gran parte la fomentan, la violencia estructura sus propios circuitos de amplificación, coloniza nuevos espacios para su desarrollo y encuentra modos originales de articulación con las distintas prácticas sociales disponibles. En este contexto, en la presente comunicación se analizarán las distintas formas en que la violencia, que es experimentada cotidianamente por una gran parte de la población urbana venezolana, se está expandiendo en la matriz religiosa

popular del culto de posesión de María Lionza. Para dilucidar esta convergencia, es necesario dejar de lado, por el momento, los elementos más "tradicionales" de esta ecléctica forma local de espiritismo para poner el énfasis en su enorme plasticidad y creatividad para dialogar de un modo casi inmediato con las circunstancias cambiantes de la realidad nacional.

Notas sobre el culto de María Lionza

El espiritismo de María Lionza es un fenómeno de religiosidad popular con un importante seguimiento en la Venezuela contemporánea. Su dinamismo y flexibilidad son producto de su relativa modernidad, pues se constituyó en su forma actual a partir de los años cuarenta, simultáneamente a las masivas migraciones hacia las ciudades que fueron fruto del primer impacto del "boom" petrolero venezolano¹. Aunque el culto de María Lionza es ante todo una agencia de curación mística, su impacto es también importante en el nivel de la rearticulación social a pequeña escala en los centros de culto diseminados en su mayor parte por los *barrios* marginales que rodean las ciuda-

des venezolanas, en las estrategias de supervivencia en los sectores formal e informal de la economía, y en los procesos de reelaboración de la identidad étnica e histórica entre las capas más desfavorecidas de la población.

El culto posee un extenso panteón de espíritus que están agrupados en "cortes", encabezadas por la Reina María Lionza. Aunque hay determinados espíritus y cortes que han permanecido en la práctica de los mediums o *materias* durante muchos años, los cambios son rápidos y frecuentes en la inestable periferia del panteón. Las cortes más populares en la actualidad son, entre las más antiguas, la india venezolana (caciques nativos de la época de la colonia), la *chamarrera* (campesinos, curanderos y antiguos espiritistas), la médica (doctores y enfermeras), la libertadora (generales y héroes de la independencia, y antiguos presidentes de la República) y, entre las más recientes, como discutiremos más adelante, la *malandra* (corte de los delincuentes), y la africana y vikinga. Otras cortes más esporádicas y de práctica menos consolidada son la cubana, la india norteamericana, la china, la mexicana, la colombiana, la egipcia, la hindú, la española, la holandesa, etcétera.

El espiritismo *marialioncero* es una compleja práctica corporal cuyo aprendizaje fomenta en los mediums tanto el "refrescamiento" y reorganización de las capacidades sensoriales como la adquisición de unos esquemas de acción y percepción específicos al culto, cualidades que constituyen lo que llamaremos un "*habitus* espiritista"². Una vez cristalizado en los cuerpos de los fieles en el transcurso de las ceremonias iniciáticas, este *habitus* se puede resolver ya sea en los estereotipos de posesión más

populares y estables, o bien en la improvisación de estereotipos nuevos, recombinando elementos conocidos o adquiriéndolos liberalmente de otras fuentes. De este modo, la iniciación en el trance abre a los mediums a un vastísimo mundo de sensaciones, estados emocionales y pautas de movimientos con una capacidad ilimitada para, a través de las características idiosincráticas de los diferentes espíritus, inscribir en sus cuerpos fragmentos de historia, absorber y reelaborar matices étnicos, participar de distintos géneros, o negociar retazos de violencia, dependiendo de las necesidades y disposiciones cambiantes de los fieles. Es precisamente en este contexto de creatividad en el culto, en esta capacidad de reinventarse a sí mismo a través de sus maleables prácticas corporales, donde los *malandros*, africanos y vikingos se están consolidando recientemente como los espíritus más populares entre un importante sector de fieles, después de circular casi desapercibidos por la periferia del panteón durante mucho tiempo. Pero antes de entrar de lleno en el análisis de la llegada de nuevos espíritus y cortes al panteón *marialioncero*, es importante detenerse por unos momentos para discutir las causas estructurales que han dado lugar a las configuraciones y representaciones específicas de la violencia que existen en la Venezuela actual.

Formaciones de violencia en la Venezuela contemporánea

El 27 de febrero de 1989 se produjo en Venezuela, en respuesta por las drásticas medidas del paquete económico neoliberal negociado con el Fondo

Monetario Internacional que inauguró la última presidencia de Carlos Andrés Pérez, un sangriento levantamiento popular, conocido como el *caracazo*, que supuso el amargo despertar de la sociedad venezolana a un agitado mar de fondo cuya verdadera magnitud era difícil de prever en aquel momento (Coronil y Skurski 1991: 288–337; Ochoa Antich 1992; Márquez 1995, chap 2). Durante tres días, Caracas y otras muchas ciudades permanecieron fuera del control de las autoridades locales y nacionales. Pero lo que comenzó en un ambiente casi festivo, en muchos casos con colas respetuosas y supervisión policial en los establecimientos que estaban siendo saqueados, se transformó en una de las peores masacres que han tenido lugar en América Latina en los últimos años. La desproporcionada respuesta policial y militar ordenada por las autoridades al ver que la anarquía en las calles no se difuminaba por sí misma, desembocó en una avalancha de fuego sobre la población que se había adueñado de las ciudades y cuyo elevado número de víctimas, fijado en menos de trescientas por unas cifras oficiales que nadie cree, no llegará nunca a saberse. El *caracazo* significó, sin duda, el final del sueño de la Gran Venezuela en lo económico, y en lo político, del pacto histórico entre las autoridades y el “pueblo” (Coronil y Skurski 1991: 315–326).

Aunque la violencia callejera, la represión policial y la violencia política no eran novedades en Venezuela cuando se produjo esta masiva insurrección espontánea, sí lo fue su inesperada escala, como también lo ha sido la intensificación de la violencia a todos los niveles que se ha producido en los años sucesivos, en un torbellino que de

momento no ha dado señales de detenerse. Poco a poco, en el curso de dos golpes de estado fallidos, tras una serie de masacres de indígenas en la frontera con Colombia y en el territorio amazónico, en las persistentes listas de víctimas de las crónicas rojas de los muertos de fin de semana y en los indiscriminados operativos policiales en los *barrios* marginales, la violencia ha ido empapando paulatina y profundamente todas las hebras de la sociedad venezolana³. En el transcurso de mis visitas a Venezuela entre 1992 y 1995, la violencia le estaba robando cada vez más terreno a los espacios urbanos de sociabilidad, se hacía presente de un modo crónico en las conversaciones de los ciudadanos de toda condición social, tenía un espacio fijo en las páginas de todos los periódicos, cadenas de televisión y radio, y ocupaba uno de los puntos centrales en las campañas y discursos políticos.

Como han señalado recientemente algunos investigadores de la realidad urbana venezolana, ha habido muchas voces en la sociedad civil y en el ámbito político que han culpado directamente a los habitantes de los *barrios* marginales del incremento de la violencia urbana. En estas representaciones dominantes, la amplia población marginal que vive en las ciudades venezolanas es concebida como una masa de invasores extranjeros, parásitos del sistema, amenazas para el tejido social y económico de la ciudad formal. A partir de esta lógica y de las acciones que se derivan de ella, el espacio ha sido segregado radicalmente al ser los *barrios* concebidos como centros amorfos de peligro, geografías del caos, “zonas rojas” de exclusión que incuban y vierten violencia indiscriminada sobre los espacios “legítimos” de la

ciudad. Sin embargo, esta visión hegemónica de la realidad ignora sistemáticamente tanto las causas estructurales de la violencia, como el hecho de que ésta es un fenómeno de una gran complejidad que permea la totalidad de la sociedad venezolana y de la cual las principales víctimas, ya sea en forma de bandas juveniles, operativos policiales indiscriminados, violencia discursiva, pobreza generalizada, escasez de vivienda digna, exclusión social, especulación diaria de los precios, malnutrición, deterioro de los servicios u otras formas de violencia estructural son, día tras día, los propios habitantes de los *barrios*⁴.

Es en el marco de estas representaciones dominantes de la violencia cotidiana, generadas en los medios de comunicación y en los discursos políticos, que la temida figura del *malandro*, basada en procesos de estigmatización social a gran escala, se ha consolidado como un personaje particularmente tenebroso en el imaginario urbano⁵. La constitución del estereotipo del *malandro* con el perfil genérico de cualquier joven habitante de las barriadas marginales ha convertido automáticamente en "presuntos delincuentes" a muchos jóvenes, sobre todo a los hombres, simplemente por el hecho de haber nacido, residir y/o participar de la cultura de estas áreas estigmatizadas (De Freitas 1993). Un joven considerado como "sano" entre los vecinos de un determinado *barrio* se convierte en "sospechoso" en el preciso momento en que abandona los límites de su comunidad y penetra los espacios centrales de la ciudad, o cuando es detenido en un operativo policial indiscriminado, en muchos casos exclusivamente por su estilo de vestir y por el color oscuro de su piel. Del mismo

modo, dentro de los *barrios*, la línea entre "ser" *malandro* o "no serlo" es muy fina y puede cruzarse en apenas unos instantes, en una acción defensiva, en un error de juicio, en el transcurso de una tarde de fiesta. Si pensamos en los procesos de identidad como un flujo que sólo se detiene ocasionalmente por motivos estratégicos (Hall 1990), "ser" *malandro* puede considerarse como un tipo de identidad situacional que a la postre involucra a todos los jóvenes de los *barrios*, ya sea por su voluntad o en contra de su voluntad, en la dinámica global de la violencia venezolana.

Estando el culto de María Lionza basado en prácticas corporales, y siendo el cuerpo el principal territorio de peligro en el que se desenvuelve la violencia de la vida cotidiana, sólo era cuestión de tiempo que espiritismo y violencia convergieran de un modo u otro en modalidades comunes. El asunto ahora es saber cómo y con qué ramificaciones. Y es aquí donde los espíritus *malandros*, africanos y vikingos tienen la clave.

Malandros

Aunque el panteón del culto de María Lionza siempre ha ofrecido en su seno nichos para la aparición y consolidación de anti-héroes y personajes "anti-sociales" de todo tipo, el caso de los espíritus *malandros*, presentes de un modo insistente en las ceremonias desde principios de la década de los noventa, es especialmente relevante por su magnitud y por su sistematicidad. Si bien la gran mayoría de las *materias* o mediums que *trabajan* con ellos más asiduamente son muchachos jóvenes de los *barrios*, una prueba de su enorme expansión es

que durante mi trabajo de campo no encuentre apenas *materias* que no hubieran sido al menos "tocadas" por estos espíritus, o grupos de culto que no tuvieran "su" propio espíritu *malandro* que *bajara* con cierta regularidad.

Dentro de la jerarquía de espíritus en el panteón de María Lionza, los *malandros* son los espíritus más bajos, de menor *luz* espiritual, tan sólo por encima de las *ánimas del purgatorio*. Debido a su novedad, todavía no disponen de una iconografía establecida, ni de oraciones específicas, ni de prácticas terapéuticas propias. A pesar de ello, el auge de su culto está empezando a reclamar algunos espacios propios en la geografía sagrada de la montaña de Sorte, donde ya pueden encontrarse algunos pozos en el río Yaracuy que tienen placas devocionales dedicadas a los *malandros*⁶.

Aunque su número está creciendo rápidamente, los espíritus *malandros* más populares en el culto son, en la actualidad, Petróleo Crudo, Ismael, Freddy, Miguelito, Pez Gordo, Luis Sánchez, y Juan Hilario. Junto a éstos, hay un número cada vez más amplio de *malandros* que fueron conocidos o amigos, en vida, del medium que les incorpora en su cuerpo, como es el caso de Marisa, Carlos Alberto Peña, Alexis, Monchín o Jesús Eloy González, entre otros. Todos ellos, sin excepción, inscriben en los cuerpos de los mediums el sello trágico de la muerte violenta, ya sea en enfrentamientos con la policía o en *culebras* o ajustes de cuenta con bandas rivales⁷. Ismael, sin duda el más famoso de todos, puede servirnos como ejemplo para caracterizar la naturaleza de los espíritus de esta corte, cuyos miembros se manejan siempre con referencias muy locales en la topografía urbana. Según

sus propias palabras y en las narrativas de distintos *marialionceros*, el *malandro* Ismael fue originario del *barrio* caraqueño de Lídice, y murió apuñalado en una pelea en el *barrio* 23 de Enero, aunque en su presentación ritual ante los fieles también incluye las peligrosas zonas de Guarataro y Pinto Salinas como parte del territorio urbano que llegó a reclamar como propio en vida. En la memoria popular, Ismael es recordado como un atracador de bancos que repartía el botín entre los pobres, o un asaltante de carretera que paraba camiones de comida para que los vecinos se aprovisionaran. Como en la lógica más extendida en el culto, los mediums sólo pueden ser poseídos por espíritus cuya muerte se produjo al menos diez años atrás, la mayor parte de estos espíritus son miembros de las generaciones de delincuentes previas al *caracazo*, cuando todavía controlaban los *barrios* unos personajes que se conocen como *malandros viejos* o, como han propuesto los sociólogos Pedrazzini y Sánchez, *malandros integrados*, cuya práctica delictiva producía una cierta simbiosis entre delincuentes y vecinos que está siendo prácticamente erradicada por las nuevas configuraciones de la violencia callejera, mucho más crueles e indiscriminadas, de las que son protagonistas las bandas de niños armados con armas de fuego (1992: 87–114). Equivalentes contemporáneos de "Robin Hood", como se me comentó en diversas ocasiones, la memoria de la práctica delictiva de Ismael y el resto de los miembros de la corte *malandra* evoca entre los miembros del culto conceptos muy definidos de justicia popular y solidaridad comunal, residuos de un tiempo no tan lejano cuando la violencia callejera todavía

tenía unos códigos de funcionamiento claros, que podían ser negociados por los habitantes de los *barrios*. De este modo, en su actual configuración, y en espera de ver cuál es la evolución que sigue esta corte en los próximos años, los espíritus *malandros* son una forma colectiva de nostalgia. Una nostalgia de formas más benignas de violencia no exenta, sin embargo, de enormes ambigüedades, expresadas en las heterogéneas actitudes de los fieles ante la presencia de estos espíritus en las ceremonias, que van desde la complicidad y la devoción hasta el más absoluto rechazo.

Los *malandros*, a diferencia del resto de los espíritus del panteón, pocas veces *bajan* a curar enfermos, y en general las conversaciones que tienen lugar derivan hacia temas de delincuencia en los *barrios*, siendo las acciones rituales más comunes la elaboración de protecciones místicas contra los delincuentes o, dependiendo de los casos, también contra los distintos cuerpos policiales. Los espíritus *malandros*, descritos por muchos de los fieles como "suaves" para el cuerpo que los recibe, entran en sus *materias* exigiendo anís, marihuana y cocaína para agarrar *nota*, buscando un cuchillo para no estar desarmados, pidiendo y cantando *salsa* y *merengue*, tratando de relacionarse con las mujeres jóvenes del grupo y, si pueden, con la característica astucia del que sobrevive al día en la calle, intentando obtener unos bolívares con la venta de objetos robados. Así, cuando bajan los espíritus *malandros*, las ceremonias de María Lionza se continúan con las calles, escaleras y callejones de los *barrios*. En este sentido, es importante destacar otra característica fundamental del estereotipo de posesión de estos espíritus. Es

frecuente que los *malandros* no sean invocados por los fieles, sino que se *coleen* (cuelen) en los mediums sin aviso, deslizándose subrepticamente en sus cuerpos entre la salida de un espíritu y la entrada de otro. De este modo, con el tono pícaro y descarado que les caracteriza, consiguen imponer su presencia no deseada. Exactamente igual que en las calles. La mayor diferencia entre la calle y el rito se encuentra en la sacralidad que permea las ceremonias, una sacralidad que, a pesar de que los espíritus *malandros* van armados, sana las interacciones y ofrece espacios de diálogo con y acerca de la delincuencia en sus formas más cotidianas que en la calle son mucho más difíciles de conseguir⁸.

Esta continuidad entre los espacios de sacralidad y la calle está en la base de otro de los aspectos importantes de los espíritus *malandros*, el cual puede ayudarnos a entender mejor qué significa para los mediums jóvenes el *trabajar* con ellos. Nos referimos a su tendencia a poseer, ya sea total o parcialmente, a sus *materias* fuera de los contextos rituales. Un ejemplo concreto puede arrojar más luz sobre este último punto. A mediados de diciembre de 1993, Orlando, uno de mis informantes espiritistas, tuvo un desagradable encuentro con unos delincuentes en la calle 16 de uno de los *barrios* de la Parroquia de El Valle, en Caracas, cuando se aproximaba al *ranchito* (chabola) de sus familiares. Por suerte, la pistola que estaba apuntada a su cabeza se encasquilló y, tras una breve y confusa pelea, pudo escapar corriendo por el laberinto de los callejones y escaleras del *barrio*. En los meses sucesivos, el espíritu del *malandro* Freddy comenzó a *recostársele* de vez en cuando, es decir, comenzó a rozar o poseer su cuerpo par-

cialmente cuando caminaba por la calle, en reuniones con los amigos, en cualquier lugar y circunstancia⁹. Tal y como le ocurrió a Orlando después de su incidente en El Valle, es frecuente que los *malandros* bajen en sus mediums en *bonches* o fiestas, en borracheras, en mitad de un conflicto o en una escena de celos. Para las jóvenes *materias* de los *barrios*, el ser poseídos por *malandros* es un momento más en su deslizamiento continuo por los linderos del estigma social en el transcurso de su vida cotidiana. Sólo que en este caso son dueños del contenido sociológico y cultural de los estereotipos, donde encuentran un espacio relativamente autónomo para poder sacudirse, aunque sea de modo parcial, las representaciones dominantes del delincuente que permean la sociedad nacional. Para Orlando, un joven criado en un pueblito de los Andes venezolanos, que para confrontar con éxito día a día a los *malandros* de la calle 16 que le andaban buscando para matarle necesitaba hacerse mucho más diestro en los sórdidos códigos de la calle, su aproximación circunstancial al espíritu de Freddy, es decir, la adquisición parcial de sus gestos, su habla y su actitud vital, fue también un acto de supervivencia.

Africanos y vikingos

La forma en que los espíritus africanos y vikingos elaboran la lógica de la violencia venezolana contemporánea es más oblicua que en el caso de los *malandros*. Aunque ninguna de estas categorías de espíritus es nueva en el culto, pues han circulado por la periferia del panteón durante mucho tiempo, comenzaron a expandirse enormemente a par-

tir de la segunda mitad de la década de los ochenta, simultáneamente a la intensificación de la violencia en el país.¹⁰ Los africanos y vikingos, en su configuración actual, son una amalgama ambigua y polisémica, sin un cierre claro. A pesar de las grandes diferencias en sus referencias étnicas, históricas y geográficas, los fieles del culto tienden a agruparlos en una sóla corte espiritual que se denomina, indistintamente, africana o vikinga.¹¹ Esta corte, gobernada por la divinidad afrocubana Santa Bárbara de Changó, incluye príncipes, princesas, guerreros y sabios vikingos, príncipes, princesas, brujos y guerreros africanos, *orishás* provenientes de la santería cubana,¹² y esclavos de origen africano. Lo que unifica más claramente a todos estos espíritus tan variopintos es su rápida evolución, paralela, desde la periferia al centro del panteón, y el desarrollo de un estereotipo de posesión y de formas de curación mística muy semejantes.

Por motivos analíticos, y de algún modo en contra de la lógica del culto, es interesante separar ambas categorías de espíritus, aunque sólo sea por unos instantes. La expansión de los africanos en el panteón forma parte de un proceso de recuperación fragmentaria de una memoria perdida en los laberintos selectivos de la historiografía oficial venezolana. A partir de los años treinta, la ideología oficial de la nación, construida sobre los residuos de las formas locales del positivismo racista del siglo pasado, ha girado en torno a la idea de la "democracia racial". Aunque esta ideología de la nación celebra el mestizaje, se ha tratado siempre un mestizaje orientado al *blanqueamiento* de la población (Wright 1990: 81-96). En este con-

texto, África nunca ha sido un referente histórico en los procesos de construcción de la esencia nacional oficial. Por su lado, las poblaciones afrovenezolanas descendientes de los esclavos han sido generalmente excluidas de estas representaciones hegemónicas de la nación, en su vertiente rural como frenos al progreso económico, político y moral¹³, y en su vertiente urbana como los portadores más significados de las nuevas formas de barbarismo y criminalidad, como hemos visto anteriormente. Macumba, el Gran Brujo Africano, las 7 Potencias Africanas¹⁴, Marabú, el Congo de África, el Centauro Africano, Chambelé y muchos otros espíritus devuelven a los mediums, en el enorme intimismo sensorial de la posesión, la capacidad para recrear los vínculos con un pasado ausente o estigmatizado. El cuerpo, actuando como una suerte de máquina del tiempo, ofrece en este caso el potencial para circunvalar los cortocircuitos de la memoria hegemónica a través de las nuevas configuraciones sensoriales en las que se están constituyendo estos espíritus.

Por su parte los vikingos, que carecen de una referencia histórica local y cuyas biografías y narrativas se están constituyendo paulatinamente mediante la libre combinación de fragmentos de memorias históricas, sagas y aventuras fantásticas cuyo origen ha de buscarse en documentales, comics, novelas y películas disponibles en la cultura global, son en su mayor parte elaboraciones genéricas de formas de barbarismo europeas o incluso norteamericanas. Mr. Vikingo, Mr. Erik, Erika la Vikinga, Mr. Robinson, Alondra, Mr. After-Life y otros son en su mayoría sangrientos e implacables guerreros "reciclados" a

poderosos curadores en el seno del espiritismo. Aunque es imposible trazar con exactitud cuáles son las razones por las cuales fueron precisamente los vikingos, y no cualquier otra de las categorías de espíritus disponibles en la periferia del panteón, los que han acompañado en los últimos años a los africanos al corazón del espiritismo *marialioncero*, puede avanzarse como hipótesis que, aparte de consideraciones achacables al azar¹⁵, están sin duda relacionadas con su enorme potencial para absorber y proyectar violencia, en clara sintonía con las nuevas estéticas y sensibilidades populares derivadas de las condiciones imperantes en el país.

Vikingos o africanos, guerreros, sabios, princesas, brujos o esclavos, la mayor parte de estos espíritus son fragmentos de memorias desfiguradas, enfurecidas, con mutilaciones en sus brazos y piernas. Son memorias que poseen los cuerpos con violencia¹⁶. Asfixian a las *materias*, les rasgan los órganos internos haciéndoles escupir sangre, retuercen sus miembros en forzados gestos grotescos, hablan en incomprensibles lenguas extranjeras, atraviesan la carne con largas agujas o imperdibles formando cruces, comen vidrio y brasas, y cortan dramáticamente las lenguas, piernas, brazos y pectorales de los mediums con puñales y cuchillas de afeitar¹⁷. En ambos casos, el tipo de "trama corporal"¹⁸ que contiene a estos segmentos de memoria señala con contundencia el carácter trágico y sangriento de ciertas experiencias históricas de sufrimiento físico. Si en los espíritus vikingos las inscripciones de violencia en los cuerpos de los mediums durante los trances son simulacros de lejanas batallas épicas, en el caso de los africa-

nos se trata de nítidas resonancias de los castigos, torturas y mutilaciones de la esclavitud, prácticas que encuentran en el culto de María Lionza un nicho donde ser elocuentemente recordadas.

La naturaleza de esta nueva, ambigua y pujante corte de espíritus sólo puede entenderse dentro de la matriz de violencia cotidiana que envuelve la Venezuela contemporánea. Las heridas que los espíritus vikingos y africanos infligen a sus *materias* durante los trances se continúan en las marcas corporales inscritas en sus cuerpos ya sea por la pobreza, las peleas callejeras, el abuso doméstico, la deficiente atención médica, los operativos policiales u otras formas de la violencia de cada día. Y lo mismo ocurre con la lógica con la cuál se interpretan. La llegada de estos espíritus sangrientos al culto está produciendo una fractura en el *habitus* espiritista entre las formas más tradicionales de la práctica, donde los elementos de espectacularidad y violencia, aunque existían, eran accesorios, y las nuevas prácticas desarrolladas por los mediums jóvenes de los *barrios*, que se fundamentan precisamente en estos aspectos¹⁹. En este contexto, la actitud desafiante de las jóvenes *materias* es una extensión de la lógica competitiva de la violencia más directa, donde el umbral creciente de riesgo corporal y la disposición para desafiar al dolor y las heridas, aspectos

que se han constituido en los principales indicadores del "buen espiritista" para muchos de estos mediums, son elementos fundamentales de los códigos de interacción interpersonal y supervivencia en los *barrios*²⁰.

La intensificación del cuerpo como zona de peligro, en las calles lo mismo que en las ceremonias o en los *recostamientos*, es una consecuencia previsible del incremento global de la violencia en la Venezuela contemporánea. Lo que no es tan inmediato es anticipar cuáles son las modalidades específicas en las que este proceso está teniendo lugar. En este contexto, el análisis de la irrupción de elementos violentos en el espiritismo nos ha permitido determinar cómo ciertas acciones y representaciones que en principio parecen carentes de relación alguna puede llegar a entrelazarse de maneras insospechadas y participar de una lógica semejante. Al mismo tiempo, estas reflexiones aún preliminares nos han permitido observar cómo el culto de María Lionza, lejos de ser una práctica anquilosada enraizada en tradiciones estáticas, ha desarrollado un *habitus* abierto que se relaciona de un modo creativo, si bien doloroso en este caso, con los factores sociales, políticos, económicos y culturales de la Venezuela contemporánea.

Notas

1. Sobre este aspecto, y sobre el desarrollo histórico del culto, ver García Gavidia 1987, Barreto 1990 y Ferrándiz 1992.

2. En su teoría fenomenológica, Merleau-Ponty enfatiza la importancia de la

adquisición de nuevos estilos sensoriales derivados de nuevas prácticas corporales, pues están en la base de cambios fundamentales en la percepción del mundo (1989:153). Por otro lado, entre las muchas definiciones

de *habitus* que se pueden encontrar en la extensa obra de Bourdieu y en la de sus seguidores, utilizamos aquí la señalada por Wacquant, donde el *habitus* es “un grupo de relaciones históricas «depositadas» en los cuerpos de los individuos en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción” (Bourdieu y Wacquant 1992: 16).

3. Los llamados “muertos de fin de semana” son, en particular en la ciudad de Caracas, uno de los indicadores más espectaculares del nivel de violencia de la sociedad urbana venezolana contemporánea. Durante mi trabajo de campo, entre agosto de 1993 y julio de 1994, en Caracas eran asesinadas cada fin de semana entre quince y treinta personas en ajustes de cuentas, atracos, incidentes domésticos y enfrentamientos entre policías y delincuentes.

4. Nancy Scheper-Hughes (1995:145) ha definido recientemente la “violencia cotidiana” como “aquellas pequeñas rutinas y acciones violentas practicadas de un modo normativo sobre cuerpos vulnerables, ya sea en el seno de la familia, en los colegios, hospitales, clínicas, [o] en diversos establecimientos burocráticos y administrativos (desde el ayuntamiento y la oficina del registro público hasta la morgue y los cementerios)”. Para ampliar estos aspectos en el caso venezolano, consúltense las interesantes aportaciones de Coronil y Skurski (1991), De Freitas (1993) y Márquez (1995).

5. El modo en el que la figura del *malandro* ha absorbido como un imán una gran parte de los atributos de la violencia urbana que en realidad corresponden a distintos agentes, le ha convertido en el máximo y más genuino representante del terror cotidiano. En este sentido, el *malandro* tiene semejanzas con el *blackman*, esa fantasmagórica figura folklórica que estudia Feldman en su libro sobre la violencia política en Irlanda del Norte. Al

igual que el *blackman*, el *malandro* se ha convertido en el estandarte de la violencia colectiva, en un rumor, en una permanente sombra acechante en la esquinas, en una elaboración cultural del terror polisémica y elusiva, y al tiempo personificada en rostros intercambiables (1991: 81-84).

6. La montaña de Sorte, el principal centro de peregrinación del culto de María Lionza, es un Parque Nacional ubicado en el estado Yaracuy, no lejos de su capital, San Felipe. La práctica del culto ha producido modificaciones importantes en este bello paraje natural, donde cada fin de semana acuden fieles de toda Venezuela y en determinadas fechas, como el 12 de octubre, llega a haber más de cien mil personas ocupando los distintos *portales* o espacios sagrados. Estos *portales*, dedicados a distintos espíritus del panteón, están usualmente ubicados en la base de los árboles, en pequeños refugios rocosos, o a orillas del río Yaracuy y en las quebradas de sus pequeños afluentes.

7. Aparte de las narrativas de los propios espíritus *malandros* acerca de los acontecimientos de su vida y de la forma de su muerte, algunos de ellos reproducen en las *materias* determinadas heridas que son fruto de la violencia callejera. Por ejemplo Freddy, un espíritu del que hablaremos un poco más adelante, encoge y paraliza el brazo derecho de sus mediums, marcando así una vieja herida de bala. En cualquier caso, la inscripción de heridas en los mediums durante los trances no es una novedad aportada por la aparición de los espíritus *malandros*, sino que ya existía en la matriz más tradicional del culto. En concreto, algunos de los espíritus de los caciques indígenas venezolanos han incorporado en sus estereotipos de posesión, desde hace tiempo, las heridas y amputaciones producidas en las luchas contra la corona española. Por ejemplo, cuando el gran cacique Tamanaco, que según la leyenda fue

decapitado por un perro de guerra español, desciende en algunos de sus mediums, lo primero que hace es ajustarse la cabeza en su sitio. Como veremos más adelante, ésta es también una característica fundamental de los africanos y vikingos, si bien en el marco de unas referencias históricas distintas.

8. A pesar de que Juan Tití, uno de mis informantes del *barrio* caraqueño de Las Mayas, me aseguraba que “esos espíritus van a matar gente, ya lo verás”, en ninguna otra ocasión presencié ni escuché nada relacionado con un incidente de este tipo. Juan Tití, por otro lado, tenía razones para desconfiar de los espíritus *malandros*, pues tres de sus hermanos habían sido víctimas de la violencia callejera en los últimos años.

9. Estos *recostamientos* pueden oscilar desde ligeros “toques” de los espíritus, que sólo producen escalofríos o ligeros temblores musculares, hasta posesiones demoníacas de gran intensidad.

10. Hay una rara unanimidad entre los mediums respecto al hecho de que la irrupción de estos espíritus en el culto ha sido masiva. Por ejemplo, la Sra. Tovar, natural del pueblo carabobeño de Guacara, que lleva más de treinta años viajando regularmente a la montaña de Sorte, me comentaba lo siguiente: “sí había [africanos y vikingos antes], cómo no, [pero] digamos que de trescientas, tan solo una *materia* trabajaba con ellos... no era como ahora, que todo el que viene a la montaña quiere trabajar con la corte africana y con los vikingos, sobre todo la juventud”.

11. Como ya comentamos anteriormente, el tipo de conocimiento que circula en el culto no tiene un centro definido ni una ortodoxia clara. De este modo, los distintos fieles y grupos de fieles tienen diferentes teorías y percepciones respecto a esta corte. Aunque a un nivel genérico se considera que africanos y vikingos “son la misma gente”, en algunas

circunstancias los mismos fieles que piensan en ellos como una sola unidad mística pueden separarlos claramente, sin que haya conflicto alguno entre ambas posiciones. En general, la extraña convergencia de africanos y vikingos se explica en el culto como un pacto místico, más allá de la comprensión humana, entre ambos tipos de espíritus, fomentado por Santa Bárbara de Changó. En la lógica del culto, este razonamiento es suficiente para disipar cualquier duda al respecto. En la actualidad hay un espíritu muy popular, Mr. Bárbaro, que es paradigmático de la ambigüedad e inestabilidad de esta corte. Por un lado, es igual que cualquier otro africano o vikingo. Pero por otro lado, en las narrativas de muchos fieles, es el creador de una nueva corte que también pertenece al mismo conglomerado, la corte de los Bárbaros. En esta versión, los bárbaros son enemigos históricos de los vikingos y reproducen esta rivalidad en las ceremonias, donde es preferible que no coincidan. Al mismo tiempo, hay otros *marialionceros* que, aunque puede suscribir cualquiera de las dos teorías mencionadas anteriormente, también hablan de Mr. Bárbaro como un esclavo cimarrón africano.

12. No hay espacio en esta breve comunicación para analizar los caminos por los que la santería cubana está influenciando el culto de María Lionza. La propia santería está experimentando un enorme auge en Venezuela, donde se ha convertido en una práctica que compite con el espiritismo *marialioncero*. Muchos fieles saltan de una práctica a otra en distintas fases de su desarrollo espiritual, arrastrando influencias en ambas direcciones. Además, se pueden encontrar fácilmente manuales de santería en muchos de los puestos ambulantes de libros, donde pueden encontrarse conjuros, recetas, perfiles y características de los distintos *orishás*, etcétera.

13. Sobre este aspecto, ver García 1989 y Guss 1992: 266.

14. *Orishás* importados en bloque desde la santería cubana: Ochún, Changó, Orula, Ogum, Eleguá, Obatalá y Yemayá.

15. Pablo Vázquez, el actual presidente de la Asociación de Brujos de la montaña de Sorte, traza el origen de la explosión de los africanos y vikingos en los años ochenta a un grupo de *materias*, cuyos nombres no quiso mencionar, que comenzaron a usar estos espíritus y a cortarse el cuerpo durante los trances para tratar de demostrar su valía como espiritistas, que estaba siendo puesta en duda.

16. Aunque tampoco hay espacio en esta comunicación para explorar en detalle este importante punto, otra forma mediante la cual la intensificación de la violencia de la vida cotidiana está llegando al culto ha de buscarse en el fuerte incremento en la intensidad emocional y sensorial de los trances, aspecto éste en el que los espíritus africanos y vikingos son también paradigmáticos.

17. De nuevo, es importante señalar brevemente la afinidad de estas prácticas corporales, a distintos niveles, con la estética *punk*, y también con las iconografías católicas de la crucifixión de Cristo y del martirio de los Santos y la ética religiosa asociada a ellas. Quisiera agradecer a David Eaton, Carles Feixa y Adriana

Petryna sus comentarios sobre estos parentescos entre distintas prácticas.

18. Para una discusión detallada de las distintas "tramas" utilizadas por la historiografía para representar el pasado, ver White 1991. Para las "tramas corporales", ver White 1995: 229-234.

19. En este caso, lo que interesa resaltar es la disonancia creciente entre los distintos usos del cuerpo que las diferentes *materias* consideran legítimos, y cómo estos usos divergentes se relacionan con las escalas de "distinción" y prestigio dentro de la práctica espiritista. Ver Bourdieu 1984: 169-225.

20. Daniel Barrios, un joven espiritista itinerante que en los momentos iniciales de su desarrollo espiritista había asumido estas prácticas, para después alejarse de ellas, me ilustra este punto con las siguientes palabras: "[lo que quieren demostrar] estas *materias* es que son las más fuertes, [quieren] que les vean como símbolos... [y que la gente diga] «mira, ahí viene ese tremendo espiritista»... y sus cortadas, o sea, esos ganglios tan feos que se les quedan en los brazos y en las piernas de tanto cortarse, vienen a ser como sus medallas... quieren que la gente les vea como tigres, como los más *arrechos* (valientes, duros)".

Bibliografía

BARRETO, D. 1990. "Perspectiva histórica del mito a María Lionza". *Boletín Americanista*, 39-40: 9-26.

BOURDIEU, P. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.

BOURDIEU P. y L. WACQUANT. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

CORONIL, F. y J. SKURSKI. 1991. "Dismembering and Remembering the

Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela". *Comparative Studies in Society and History*, 33: 288-337.

DE FREITAS, J. 1993. "Bárbaros, armados y peligrosos: la eficacia del discurso sobre la violencia popular urbana". Conferencia presentada en la XLIII Convención Anual de ASOVAC, Mérida, Venezuela. (no publicada).

FELDMAN, A. 1991. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*.

Chicago: The University of Chicago Press.

FERRÁNDIZ, F. 1992. "Dimensions of Nationalism in a Venezuelan Possession Cult". *Kroeber Anthropological Society Papers*, 75-76: 28-47.

GARCÍA, J. 1989. *Contra el cepo: Barlovento, tiempo de cimarrones*. Caracas: Ed Lucas y Trina.

GARCÍA GAVIDIA, N. 1987. *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en America del sur*. Maracaibo: Universidad del Zulia.

GUSS, D. 1993. "The Selling of San Juan: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community". *American Ethnologist* 20(3): 451-473.

HALL, S. 1990. "Minimal Selves". *Identity Documents*, 6: 44-46.

MÁRQUEZ, P. 1995. *Youth on the Streets, Commodities and Violence in Caracas*. Ph.D. Dissertation. University of California at Berkeley. (No publicada).

MERLEAU-PONTY, M. 1989. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.

OCHOA ANTIC, E. 1992. *Los golpes de febrero: de la rebelión de los pobres al alzamiento de los militares*. Caracas: Fuente Editores.

PEDRAZZINI, Y., y M. SÁNCHEZ. 1992. *Malandros, bandas, y niños de la calle: cultura de urgencia en la metrópoli latinoamericana*. Caracas: Vadell Hermanos Editores.

SCHEPER-HUGHES, N. 1995. "Who's the Killer? Popular Justice and Human Rights in a South African Squatter Camp". *Social Justice*, 22(3): 143-164.

WHITE, H. 1992. "Historical Emplotment and the Problem of Truth". En Saul Friedlander (Ed.): *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 37-53.

WHITE, H. 1995. "Bodies and their Plots". En S. LEIGH FOSTER (Ed.): *Choreographing History*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 229-234.

WRIGHT, W. 1990. *Café con leche: Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.

NEGOCIACIÓN DE LA IDENTIDAD

PUEBLO Y PODER: RESISTENCIA POPULAR ENTRE INMIGRANTES ANDINOS EN LA CIUDAD DE AREQUIPA, PERÚ*

MARGARET BULLEN

Centro de Estudios para Extranjeros

Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea

Relaciones de poder: Inmigración indígena a la "ciudad blanca"

"Esta ciudad era blanca, era de los blancos, y también por el sillar que se ha quedado blanco, pero más por los blancos que había". (Alfonso)

"Antes los indígenas estaban aparte de los blancos, ahora los indios están volcando la ciudad". (Cecilia)¹

Arequipa, la "ciudad blanca" del sur-este de Perú, se jacta de su patrimonio colonial, preservado en la arquitectura hispánica y en el "estirpe español" del cual el pueblo arequipeño dice descender². Este pueblo descendiente de los colonos españoles, orgulloso de su ciudad y convencido de su superioridad, no disimula su desprecio hacia la comunidad indígena de su país y considera la inmigración andina una invasión enemiga que amenaza la blancura de la ciudad, tanto la limpieza de sus calles como la "pureza" de su "raza".

Arequipa recibe a inmigrantes procedentes mayormente del sur andino —de los departamentos de Puno, Cusco y

Arequipa— (Martínez, 1969, 1983; Chávez, 1987)³. La gran mayoría es quechua o aymara-hablante, de zonas rurales donde la educación es un lujo, el trabajo remunerado escasea y la agricultura andina no puede sustentar a la población creciente. El motor de la emigración rural es evidentemente el factor económico, la dinámica, el afán de "superar". Sin embargo, no sólo tienen que superar la condición socio-económica que les condena a la pobreza sino también tienen que vencer las desventajas ligadas a su identidad étnico-cultural que en Arequipa les expone al racismo y a la discriminación. "Raza", "clase" y "etnicidad" se entrelazan en la red de relaciones sociales; las identidades raciales y étnicas impiden que algunas personas tengan oportunidades iguales en el mercado laboral y por lo tanto quedan relegadas a una condición de clase social baja (Solomos, 1986). Por su bajo nivel de educación o formación, por el color de su piel y sus rasgos indígenas, los/as inmigrantes están condenados a aceptar los trabajos peor remunerados, como el servicio doméstico. Como han señalado Degregori *et al.* (1986:73), a la opresión social se suma la opresión de

género y las pocas oportunidades para estudiar y aprender el castellano que brinda la sociedad andina a las mujeres, las destinan a cumplir el trabajo penoso de una empleada de hogar en la ciudad (Bullen, 1993:136-7). Observando la forma de tratar a un/a empleado/a de hogar en Arequipa, comprobamos que en el mejor de los casos es un trato paternalista, y en el peor es totalmente abusivo; además de estar sujetas a la violencia verbal muchas veces las mujeres son víctimas del abuso físico y sexual de parte de sus patrones. Los maltratos se justifican en el discurso patronal mediante el estereotipo negativo que tienen las clases medias arequipeñas hacia pueblo indígena: es un "indio" a la vez "ignorante", "bruto", "feo", "sucio" y "perezoso", "el símbolo del atraso y de la vergüenza"⁴.

La experiencia de esta opresión tanto socio-económica como cultural genera el deseo de librarse de ella y de incorporarse al sector informal: sector donde el trabajo es inestable, requiere muchas horas de esfuerzo y rinde pocos ingresos, pero donde una persona puede establecerse sólo, trabajar de forma independiente y reafirmarse como individuo (Degregori *et al.*, 1986:95). Esta reafirmación individual se traduce en una reafirmación colectiva, al tiempo que el crecimiento del sector informal ha permitido a la mano de obra ambulante organizarse y defenderse en momentos críticos⁵. La organización laboral es un punto clave en la resistencia popular y en el despertar de una conciencia de "clase popular".

En la primera mitad de este siglo, sociólogos y antropólogos como Wirth (1938) y Redfield (1941) barajaban la hipótesis de que en la sociedad urbana

moderna las relaciones de clase desplazarían a las divisiones basadas en la etnicidad, la lengua o la religión. Aunque es evidente que esto no ha sido así, ha prevalecido la tendencia a creer que la etnicidad disminuye en cuanto se desarrollan las estructuras sociales complejas y predominan sistemas de *estatus* más universales como el de clase (Hechter, 1974; Van den Berghe, 1974; Glazer & Moynihan, 1975; Van den Berghe y Primov, 1977). Sin embargo, en esta comunicación quiero demostrar que en Arequipa las categorías de clase no se construyen solamente en términos económicos sino que también intervienen factores sociales y étnicos.

De acuerdo con Giddens (1989: 202), la "clase social" es un agrupamiento a gran escala de personas que comparten recursos económicos comunes que influyen en el estilo de vida que se pueden permitir. En este sentido, la comunidad inmigrante comparte unas condiciones de vida pésimas y por ellos son adscritos a la clase baja; pero es la lucha por mejorar su nivel de vida y conseguir unas necesidades básicas —educación, trabajo, casa— la que promueve la organización de base y forja una identidad socio-político popular.

Además de organizarse por motivos laborales, la comunidad inmigrante se moviliza para la búsqueda de una casa propia. Dada la saturación del espacio urbano, forman sus propios "pueblos jóvenes" en las tierras baldías de la periferia de la ciudad. El proceso de fundar un barrio nuevo crea un nuevo sentido de solidaridad y de comunidad, fruto de la resistencia del pueblo y generador de futuras luchas populares.

A su llegada a la ciudad, los/as inmigrantes se encuentran en un entorno

ajeno y bastante hostil, se sienten aislados y solos. Sin embargo, cuentan con la ayuda de una red de parientes/as o paisanos/as que respeta unas pautas de reciprocidad establecidas en la sociedad andina (Golte & Adams 1987:55-8). Como relata uno de los fundadores y actuales dirigentes de un pueblo joven, es a través de esta red como se organiza la ocupación de un terreno: "la voz pues y así la agrupación se junta y esos otros más, más y así va creciendo, de un momento a otro nos conocemos". La invasión y posterior construcción del pueblo joven marca la transición de inmigrante a "poblador/a": la comunidad conquistada se convierte en conquistadora, pobladora del desierto y fundadora de "pueblos jóvenes".

"El pueblo" desafía "el poder": De inmigrante a poblador

"Hablan con odio, ¿no?, ¿por qué tienen que venirse por aquí?, están malogrando la ciudad, ensuciando... Y es que mayormente nos ubicamos en los pueblos jóvenes y reclamamos muchas cosas, ¿no?, y eso no le gusta a mucha gente... Bueno les digo yo que el Perú es de todos y podemos caminar donde nos da la gana". (Alfonso)

En la ocupación del terreno y la fundación del pueblo joven la comunidad inmigrante reivindica su derecho como parte de la ciudadanía de Perú a exigir unas condiciones de vida mínimamente dignas. En la conciencia de formar parte de "Perú", los/as inmigrantes encuentran la legitimización de sus reivindicaciones. A la vez, la conciencia de ser "pueblo" se va despertando en una

serie de confrontaciones con diferentes representantes del sector dominante, cuyo poder está basado en la riqueza (los *gamonales* o terratenientes), la fuerza (la policía, el ejército) o en la autoridad institucionalizada de la administración estatal.

En el discurso de los/as fundadores de pueblos jóvenes, la confrontación se conceptualiza en términos dicotomizados: los terratenientes contra los sin tierra, las autoridades contra quienes cuestionan su autoridad, lo institucionalizado contra la organización de base. La oposición riqueza/pobreza es el motor que dinamiza la "invasión" de una tierra baldía, propiedad del Estado o de un grupo de *gamonales* especuladores. Es la apremiante necesidad la que despierta la conciencia de estar en su derecho, la que legitima la ocupación y hace que los/as invasores se aferren al terreno recién ganado, defiendan las humildes chozas de esteras o costales que de noche han levantado y resistan los intentos de los *gamonales*, policías o soldados de evacuarles.

La iniciativa popular demuestra la incapacidad —o falta de voluntad— del Estado para solucionar las necesidades de la mayor parte de la población peruana. La "invasión" no sólo contesta el orden social sumamente injusto sino que sacude violentamente los cimientos de los bloques de poder. Las autoridades ceden y, aunque la comunidad tenga que esperar largos años y cumplir con complicados trámites, al final la entrega de títulos de propiedad sella el reconocimiento oficial del asentamiento.

El fruto del esfuerzo popular es el orgullo de haberlo hecho el mismo pueblo, un orgullo que cimienta una nueva comunidad y fomenta la solidaridad. En

las palabras de un poblador del pueblo joven "El Porvenir", "Allí está la cosa, que es suyo, que con su esfuerzo lo han hecho... esto creo que está haciendo que queramos a nuestro pueblo." Y añade: "tenemos que construir solos y juntos nuestro porvenir". Están "solos" frente a los "poderosos", conscientes de que no pueden contar con ninguna ayuda estatal, pero "juntos" como pueblo, convencidos de que su fuerza y su futuro está en su unión.

Aprendiendo a ser pueblo

"Los pobladores ya se olvidan de que tú eres de Puno, tú eres de Cuzco, tú eres de Arequipa, yo soy de Lima, ¿no?, todos los pobladores son de un mismo pueblo". (Eduardo)

Participar en la construcción de un pueblo joven contribuye a la creación de una nueva identidad de "poblador/a", un nuevo sentido de pertenencia a una comunidad que se sobrepone a la identidad de inmigrante, alejado de su comunidad de origen y perdido en una ciudad ajena. Ahora forman parte de un pueblo y es ése el nuevo referente en su vida; el pueblo joven define un espacio exclusivo donde los/as pobladores están en control, se habla el quechua o el aymara sin vergüenza y la gente que sólo sabe el castellano es la que es marginada. La seguridad otorgada por la comunidad no sólo permite cuestionar la categorización negativa de las lenguas y culturas indígenas sino que promueve la organización de base que desarrolla estrategias para superar los obstáculos de la distribución desigual de los recursos económicos.

Dado que "clase popular" y "pueblo" son conceptos discursivos, no son categorías estables, están constantemente sujetos a la redefinición. En oposición a las clases medias arequipeñas o las autoridades, la comunidad inmigrante presenta un frente unido; una vez conseguido el objetivo, las diferencias tanto culturales como socio-económicas reaparecen. Dentro del pueblo joven se conceptualiza una jerarquía social cuya estratificación no se basa simplemente en el acceso a los recursos económicos, sino que otras categorías culturales como lugar de origen o capacidad lingüística también otorgan poder político o *estatus* social (Terray, 1975; Parkin, 1978; Rex, 1986).

La intervención de estas categorías se revela cuando analizamos las estructuras de poder entre "los pobres". Encontramos que la dicotomía rico-pobre que se usa en determinados momentos como la fundación del pueblo joven, es una dicotomía discursiva para reducir las complejidades de los términos de clase y establecer la posición del "pueblo" frente al "bloque en poder". No obstante, existe una conceptualización clasista que quebranta la homogeneidad del "pueblo", dividido entre una reducida clase media y la gran masa de clase baja: "Dentro del pueblo vienen de diferentes sitios, pero son clases, clase media, clase baja, clase pobre" (Fátima). "Clase pobre" o "clase trabajadora" aparecen como sinónimos de "clase baja", dando fe de la importancia del elemento económico en la asignación de una identidad de clase que prima sobre la identidad étnico-cultural relacionada con el lugar de origen.

A pesar de la importancia del factor económico, no existe una ecuación sen-

cilla entre riqueza y *estatus* social. En el pueblo joven el prestigio está vinculado al lugar de origen: las categorías giran en torno al eje costa-sierra (en una visión dicotomizada que ignora a la zona amazónica) y al urbano-rural. Las personas que se designan de "clase media" excluyen a los/as pobladores que provienen de las zonas rurales de la sierra —con la excepción de los *gamonales*— de los rangos de las clases medias, reservados a las personas de la costa o de las capitales departamentales. Se dice que en el campo el campesinado sabía "su lugar" y respetaba a la clase terrateniente, pero el acto de emigrar y encontrarse juntos en el pueblo joven efectúa una ruptura en las relaciones tradicionales de dominación-subordinación, trastornando el orden establecido y dando lugar a una nueva clase social: "Cuando vienen a Arequipa, se creen otra cosa, no son ni indios, ni mestizos, no son nada, pero creen que porque han venido a Arequipa, ya son de otra clase"⁶.

Por otra parte, miembros de la comunidad inmigrante indígena critican a las personas que comparten los mismos orígenes pero que al mejorar su situación económica en la ciudad se dan aires de superioridad social y traicionan a sus semejantes: "Después no quieren ver a sus hermanos de raza" (Miguel). Una vez más, el factor socio-económico se revela agente de unión o división, más potente que la identidad étnica a la cual Miguel se refiere en términos de "raza", apelando a los lazos de sangre, disueltos por los cambios en recursos económicos y *estatus* social. En el pueblo joven la pobreza compartida forma la base de la conciencia de clase, de la identidad del "pueblo".

La resistencia popular

"Nuestra propuesta es la justicia en el Perú, un nuevo sistema social. Los dirigentes nos vamos formando para asumir el gobierno, no siempre vamos a estar abajo, reclamones no más".

(Alfonso)

Cuando hablamos de "resistencia popular", no sólo hablamos de la resistencia en defensa de los terrenos ocupados ni de las luchas concretas para conseguir los servicios de luz o agua, para construir un aula o un comedor popular, sino también de una resistencia cultural. La vida del pueblo joven constituye una lucha diaria por sobrevivir y subsistir, sobre todo en las últimas décadas de crisis económica.

La cristalización de la conciencia popular depende en gran parte de la capacidad de librarse de la dependencia característica del clientelismo que durante años ha regido las relaciones de dominación-subordinación en Perú. La clave del desarrollo de la identidad independiente del pueblo joven es la organización y, como parte imprescindible de ésta, la directiva.

Al principio, los/as inmigrantes se agrupan de manera informal pero emerge orgánicamente un núcleo de personas que se responsabiliza de la operación, entre las cuales suele destacarse una figura central capaz de encabezar la invasión, organizar la resistencia y encargarse de los trámites legales que llevarán al reconocimiento del asentamiento. Estas personas emergen en la memoria popular como figuras carismáticas que contaban con el apoyo absoluto del pueblo. En el recuerdo de las primeras luchas se destaca la unidad, difícil de

preservar en cuanto progresa el pueblo joven: "Allí no había política, nada, todo el pueblo unido, luchando juntos" (Humberto). Se atribuye la falta de solidaridad más al interés personal o político que a las diferencias regionales: "No es tanto la diferencia de que yo soy de aquí y yo soy de allá, sino la falta de unión de opiniones y de fuerzas que debe haber" (Roberto).

No obstante, el reparto de poder en el pueblo joven se realiza de forma democrática en cada una de las organizaciones populares⁷. Una vez fundado el pueblo joven, la organización se democratiza mediante la elección de una junta directiva encabezada por un secretario general⁸. En un país donde el acceso a posiciones de responsabilidad está negado a la mayor parte de la comunidad indígena, este sistema de autogobierno otorga la autoridad a los/as pobladores para decidir e intervenir en sus propios asuntos. Habría que señalar que por muy democrática que sea la organización popular, no es ajena a las discriminaciones de género. Aunque las mujeres están tomando un rol cada vez más importante en la vida pública y política del pueblo joven, su representación es todavía reducida (Bullen, 1993).

Mediante la participación en la organización del pueblo joven, los/as pobladores se confirman no solamente como vecinos/as de un poblado nuevo sino también como miembros de una comunidad que abarca a los numerosos pueblos jóvenes que rodean Arequipa. Esta comunidad periférica se define en oposición al "centro": sea el centro de la ciudad, sea donde esté localizado el poder. Para facilitar el trabajo de la junta directiva, cuyo objetivo principal es gestionar las demandas del pueblo y ser

mediadora entre pobladores y autoridades, la Asociación de Urbanizaciones Populares de Arequipa (AUPA) centraliza estas demandas. AUPA coordina la lucha colectiva para conseguir servicios básicos y moviliza a la gente para presionar a las autoridades mediante manifestaciones masivas en las cuales se plasma gráficamente la dicotomía "pueblo-poder".

Sin embargo, AUPA no cuenta con el apoyo de todos los sectores de las clases populares. Una pobladora confiesa que sólo va a las manifestaciones porque "si no nos ponen multa". Otras personas no están de acuerdo con su proyecto político que va más allá de las soluciones concretas a problemas prácticos: AUPA es tachada de "revolucionaria" o "comunista" aunque no necesariamente se define como tal. En general, la política popular intenta superar las diferencias tanto clasistas como de partidos y las organizaciones vecinales tratan de permanecer políticamente independientes. Unos pueblos jóvenes consideran que AUPA es independiente y que su política es "popular". Otros, que no se identifican con AUPA, se ven obligados a buscar el apoyo de alguna institución y recurren a los representantes políticos.

El concepto de "clase popular" que emerge de este análisis de los pueblos jóvenes no es un concepto de "clase-en-sí" (*class-in-itself*) definida por la relación a los medios de producción, sino una "clase-para-sí" (*class-for-itself*) definida como un grupo consciente de sí mismo y como tal capaz de acciones y decisiones colectivas (Terray, 1975; Gordon 1978; Rex 1986). En las palabras de un poblador: "Conciencia de clase sí lo tiene, así partidario creo que no, pero hay una identidad de clase, se sienten pobladores de pueblo joven". Esta identidad de

clase emerge de la resistencia popular y se plasma en la oposición pueblo-poder que surge de la confrontación de la comunidad pobladora con las instituciones poderosas que monopolizan los recursos del país.

Giddens (1989: 52) define el poder como la capacidad de imponer los intereses de uno aunque otros resisten. La resistencia desde las organizaciones de base cuestiona el bloque de poder; la negativa popular a aceptar condiciones de vida inadecuadas, su rechazo de las categorías de inferioridad y su resisten-

cia a someterse a un orden social injusto, demuestra que las bases del poder no son inmutables, no pueden dictar la forma de ser o pensar del "pueblo". En el sentido foucaultiano, el poder no es monolítico, no deriva de una fuente única ubicada en el control de fábricas o armas. La sociedad no se divide sencillamente en poderosos y los sin poder. Las clases populares no son víctimas impotentes e indefensas porque están activamente implicadas en la lucha por el poder. En Arequipa, el poder siempre genera y se nutre de la resistencia.

Notas

*. Esta comunicación tiene como base un estudio más amplio presentado en la tesis doctoral titulada *"Power and the popular: popular culture and communications in two shanty towns of Peru"*, defendida en la Universidad de Liverpool (1991).

1. Todas las citas etnográficas que aparecen en esta comunicación fueron recogidas durante el período de trabajo de campo en Arequipa (1988-89). He cambiado los nombres de los/as informantes.

2. Dentro de la literatura que trata del estereotipo histórico del pueblo arequipeño señalamos a Peralta (1977: 58) quien relaciona la blancura de los edificios arequipeños (construidos de sillar blanco) con el carácter refinado de su pueblo atribuido a su herencia hispana.

3. La ciudad de Arequipa es la capital del departamento del mismo nombre.

4. Todas son palabras usadas literalmente por informantes de las clases medias arequipeñas.

5. Por ejemplo, en el mes de agosto de 1988, el alcalde de Arequipa lanzó una campaña para evacuar a los/as vendedores del mercado de San Camilo y las calles a su alre-

dedor por falta de higiene y por ser "contrario al embellecimiento de la ciudad". El sector ambulante se resistió y se negó a marchar de sus puestos, con tanta fuerza que obligaron al alcalde a cambiar su posición.

6. La informante proviene de una familia que había perdido sus terrenos en Puno en la reforma agraria. Obligada a emigrar a Arequipa, vive en un pueblo joven pero no se siente parte de él.

7. A veces la organización vecinal se subdivide en "frentes de defensa" dirigidos a una demanda específica, como por ejemplo, agua y desagüe o transporte. Otros tipos de organización popular son la Asociación de Padres de Familia, Junta de Vendedores del Mercado, Consejo Parroquial, etc.

8. Los primeros líderes se conocían como "presidentes" pero el General Velasco Alvarado, jefe de un gobierno militar revolucionario en los años setenta, inició un proceso de democratización semántica que entre otras cosas cambió la designación de las "barriadas" a "pueblos jóvenes" y el "presidente" de la organización vecinal a "secretario".

Bibliografía

- BULLEN, M. 1993. "Género y participación política: mujeres y movimientos de base en los pueblos jóvenes del Perú". En DÍEZ y MAQUIEIRA (Coords.), *Sistemas de Género y Construcción (Deconstrucción) de la Desigualdad, Actas del VI Congreso de Antropología*: Tenerife, pp. 129-142.
- CHÁVEZ O'BRIEN, E. 1987. *El Mercado Laboral en la Ciudad de Arequipa*, Lima: Fundación M. J. Bustamente de la Fuente.
- DEGREGORI, C. I., BLONDET, C. y LYNCH, N. 1986. *Conquistadores de un Nuevo Mundo: de Invasores a Ciudadanos en San Martín de Porres*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- GIDDENS, A. 1989. *Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- GLAZER, N. y MOYNIHAN, P. (Eds). 1975 *Ethnicity: Theory and experience*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- GOLTE, J. y ADAMS, N. 1987. *Los Caballos de Troya de los Invasores: Estrategias Campesinas de la Conquista de la Gran Lima*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- GORDON, M. 1978. *Human Nature, Class and Ethnicity*, New York: Oxford University Press.
- HECHTER, M. 1974. "The political economy of ethnic change". *American Journal of Sociology*, LXXIX (5): 1151-78.
- MARTÍNEZ, H. 1968. *Las Migraciones Internas en el Perú*, Lima: Centro de Estudios de Población y desarrollo
- 1983. "Migraciones internas en la región sur". En GUERRA (Ed.) *El Sur Peruano*, Lima: Asociación Multidisciplinaria de Investigación y Docencia en Población (AMIDEP), pp. 213-40.
- PARKIN, F. 1978. "Social stratification". En BOTTOMORE y NISBET (Eds.) *A History of Sociological Analysis*. New York: Basic Books, pp. 599-632.
- PERALTA VÁSQUEZ, A. 1977. *La Faz Oculta de Arequipa*, Arequipa: Cooperativa Editorial Universitaria.
- REDFIELD, R. 1941. *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago: University of Chicago Press.
- REX, J. 1986. "The role of class analysis in the study of race relations: a Weberian perspective". En REX y MASON (Eds.): *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-83.
- SOLOMOS, J. 1986. "Varieties of Marxist conceptions of «race», class and the state: a critical analysis". En REX y MASON (Eds.): *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 84-109.
- TERRAY, E. 1975 "Classes and class consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman".
- VAN DEN BERGHE, P. (Ed.) 1974. *Class and Ethnicity in Peru*, Leiden: Brill.
- VAN DEN BERGHE, P. y PRIMOV, G.P. 1977. *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia & London: University of Missouri Press.
- WIRTH, L. 1938. "Urbanism as a way of life". *American Journal of Sociology* XLIV: 1-24.

SACRIFICIO Y CASTIGO EN UN SISTEMA DE CARGOS DEL NORTE DE CHIAPAS, MÉXICO

MIGUEL LISBONA GUILLÉN

Centro de Estudios Superiores México-Centroamérica (UNICACH)

Introducción

Tapilula y concretamente su cabecera municipal (5000 habitantes), es uno de los territorios históricos de los zoques. El texto pretende cuestionar la automática relación entre sistema de cargos e identidad étnica, a través de una breve descripción etnográfica y comparación con la literatura sobre zoques, complementada con el señalamiento de los ejes conceptuales que, desde nuestro trabajo de campo, activan la participación o no en el sistema de cargos de Tapilula.

Con lo conocido sobre los zoques de Chiapas, antes y después de la conquista hispana, se puede asegurar que no poseían características culturales uniformes, y su evolución histórica en los últimos cinco siglos tampoco fue similar (Lisbona, 1994). Si a ésto le añadimos la fragmentación política de los zoques antes de la conquista española (Velasco, 1974, 1990 y 1991; Fábregas, 1986, 1987 y 1989; Lisbona, 1994), mediante la cual se indica la existencia de señoríos o cacicazgos independientes, y la posterior fragmentación mencionada por ciertos autores para referirse al papel desempeñado en este siglo por la iglesia católica, por los cultos evangélicos o por

las medidas modernizadoras, como la construcción de presas hidroeléctricas y carreteras (Báez-Jorge, 1976, 1983 y 1990; Velasco, 1974, 1990 y 1991; Córdoba Olivares, 1990; Báez-Jorge y Lomán, 1978; Villasana, 1988; Rivera, 1992; 1993; Del Carpio, 1992; Lisbona, 1992 y 1994), tendremos un panorama heterogéneo y transformado al hablar de lo zoque o los zoques históricos y actuales (Lisbona, 1993).

El sistema de cargos entre los zoques de Chiapas: una aproximación

La transformación del sistema de cargos, su desaparición o semiabandono ha sido utilizado para detectar el impacto de la modernización en las comunidades zoques. Así Villasana apunta como causas de su desintegración el gasto excesivo, el cambio de religión o el abandono de cualquier práctica religiosa (1988: 55), mientras que otros autores precisan que la destrucción del sistema agrícola y de la organización social tradicional son los que convierten a la mayordomía en una institución para preservar la cultura local (Fábregas, 1971: 11-12), o para perpetuar, recrear y

continuar una cultura relegada por los modelos de la cultura nacional (Rivera, 1992: 96). Norman D. Thomas presentó un sistema de cargos con características diferentes al analizado en los Altos de Chiapas. Esas diferencias las resumimos en los siguientes tres puntos:

a) El sistema ceremonial de Rayón es una respuesta organizada y funcional frente a la envidia, que surge como confrontación estructural (bandos contrarios) por la posesión de bienes escasos, en este caso la tierra (1974: 18-19). El papel del sistema de cargos se aleja de la nivelación socioeconómica de la comunidad, de la jerarquía de prestigio, o de la confirmación de la estratificación social a través de la participación.

b) Los estudios en los Altos de Chiapas y Guatemala establecían la unión entre la jerarquía religiosa y una jerarquía político-civil paralela, aspecto que ya no existe entre los zoques de Chiapas.

c) El sistema de cargos de los municipios zoques no involucra a toda la comunidad como era expresado en los trabajos sobre tzeltales y tzotziles de Chiapas.

Sin embargo, en el estudio del sistema de cargos perdura un inconveniente, el olvido de la historia, de la investigación diacrónica. Sí existen, por el contrario, aproximaciones a los puntos centrales de la temática, entiéndase el supuesto origen prehispánico que Fábregas discute con Carrasco (1971: 10-11); la participación en la jerarquía religiosa para adquirir prestigio que presenta Báez-Jorge entre los zoque-popolucas (1973: 192), siendo discutida por Fábregas (1971: 12) y por Rivera (1992: 102) para los zoques chiapanecos. Fábregas considera que es un mecanis-

mo para la defensa de la cultura local, asociado al proceso de apropiación de la tierra, mientras Rivera lo sitúa alejado de la idea de prestigio. También ha sido apreciado como "institución de refugio" de la cultura local (Fábregas, 1971: 11; Rivera, 1992: 103) o como movimiento de etno-resistencia, utilizando las instituciones en un principio impuestas para participar en la vida social y salvaguardar los valores de la identidad (Aramoni, 1992: 370-380). Por último, otros trabajos se han preocupado por indicar cuáles eran los nombres de los antiguos cargos desaparecidos o por intuir el orden jerárquico en el que se encontraban (Báez-Jorge, 1990: 250; Pérez Bravo y López Morales, 1985: 105-106; Durango, 1981; Hernández García, 1987; Del Carpio, 1992: 81-82).

Organizaciones religiosas y sistema de cargos en Tapilula

Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová, Católicos agrupados en los distintos segmentos de Acción Católica, bajo el auspicio de los sacerdotes franciscanos que dirigen la parroquia, seguidores escindidos del originario culto adventista y católicos alejados de las directrices de la iglesia oficial conocidos en la literatura antropológica como "costumbreros" o "tradicionalistas", componen la estructura religiosa de la cabecera municipal.

Los "costumbreros", como participantes en actividades ceremoniales relacionadas con las fiestas religiosas, son un grupo heterogéneo frente a lo expresado por Córdoba Olivares (1990). Éste señala para Chapultenango y especialmente para Ocotepéc (dos munici-

pios zozques), la disímil cosmovisión de adventistas, católicos y costumbreros, adjudicándoles una comprensión propia del ciclo de vida y homogeneidad en cuanto a las actividades económicas al interior de los tres grupos. La experiencia en la cabecera municipal de Tapilula permite hablar de heterogeneidad intergrupal e intragrupal, es decir, la pertenencia al grupo "costumbrero" no impide los contactos religiosos o sociales transgrupales.

Las familias que reciben cargo superan las cien, desde campesinos con dotación de tierras comunales, campesinos sin tierra o jornaleros, viudas dedicadas a la venta ambulante, cantineros, trabajadores del sector terciario (telegrafista, trabajadores del gobierno estatal), campesinos que alternan las labores del campo con la albañilería y/o el comercio, con actividades musicales (marimba), o el caso reciente de un ganadero-veterinario que posee uno de los comercios del centro de la cabecera municipal que accedió a uno de los cargos por decisión y voluntad propia, sin encontrar ningún impedimento al respecto.

El sistema de cargos de Tapilula en el presente no es tanto una obligación como una opción. Durante el año se puede recibir cuatro veces cargo, coincidiendo con la celebración religiosa del Señor de Esquipulas (15 de enero), Santo Tomás (23 de marzo), Señor Santiaguito (25 de julio) y San Bernardo (20 de agosto). Los cargos se han simplificado notablemente, si tenemos en cuenta investigaciones antropológicas precedentes y las referencias orales tanto de Tapilula como de otros municipios zozques (Pérez, Silvia R. y Sergio López, 1985; Del Carpio, 1992; Lisbona, 1992, 1995; Rivera y Lisbona, 1993).

Los costumbreros utilizan la casa-ermita del mayordomo principal y anciano de más de ochenta años, como centro de reunión ceremonial, además de ser el lugar donde se guardan los objetos rituales: imágenes de santos y vírgenes, banderas ceremoniales y urnas para transportar imágenes cuando se traspasan las fronteras territoriales de la cabecera.

El primer y segundo mayordomo forman el binomio de ancianos que maneja las cuestiones rituales y distribuye las imágenes. Existen otros mayordomos pero sólo participan esporádicamente en las actividades ceremoniales. El cargo es vitalicio, por lo que son considerados igualmente mayordomos a pesar de su ausentismo. El más joven del grupo de mayordomos, es el más activo de los mismos y actúa, en muchos casos, también como alférez. Es decir, no existe incompatibilidad a la hora de ocupar dos cargos alejados en la escala jerárquica; los que ocupan la parte superior de la jerarquía pueden optar también a puestos inferiores, siempre que apliquemos las ideas de jerarquización y prestigio, tal como se conocen en la clásica literatura sobre sistema de cargos en Mesoamérica (Vid. como síntesis Korsback, 1987 y 1992, Medina, 1987). La figura de enlace de esta flexible escala jerárquica es el albacea, sin el cual no se podrían llevar a cabo las peticiones de cargo. Su labor es secundar dichas peticiones mediante el rezo en lengua zoque, además de limpiar las reliquias de los santos patronos coincidiendo con sus festividades.

Los alféreces, personas responsables de recibir una imagen durante un año, son identificados como alféreces del santo en cuyo período decidieron tener

la responsabilidad. Existen alféreces del Señor de Esquipulas, de Santo Tomás, etc. Dentro de los alféreces sobresalen dos responsables, el alférez primero y el segundo, que deben recolectar entre el resto de compañeros lo necesario para la celebración de la fiesta: pago de banda de música, cohetes, y comida. Otras obligaciones están relacionadas con los intercambios rituales de imágenes que mantienen todo el año con cabeceras municipales o localidades vecinas, coincidiendo con las fiestas patronales respectivas, y que conllevan la reciprocidad hospitalaria al grupo de acompañantes de las imágenes, conocido como "Compañía". Las prioras son un reducido grupo de mujeres, rezan y acompañan con veladoras y flores el traslado de las imágenes principales a casa de los alféreces entrantes. Por último, los músicos prácticamente han desaparecido de Tapilula, en algunos casos el mayordomo-alférez ya citado, puede tocar el tambor, sin embargo cuando se trata de largos recorridos rituales como los efectuados en la recepción y entrega de cargos por parte de los alféreces, se contratan músicos del pueblo vecino (Rayón).

Sacrificio y castigo: reflexiones en torno al sistema de cargos y la identidad étnica

Estas pinceladas históricas y etnográficas son un sucinto antecedente, más que una detallada discusión del funcionamiento del sistema de cargos, antes de pasar a presentar cómo se establece conceptualmente la participación de los "costumbreros" de Tapilula en la institución mencionada.

Una tríada de conceptos contrapuestos identifican socialmente y secundan la reciprocidad. Compromiso, paciencia y sacrificio se contraponen al no compromiso, el aburrimiento y el castigo. Ambos conjuntos, por separado, forman una sucesión de actuaciones que conducen ineludiblemente al sacrificio o castigo, respectivamente. Así, el compromiso es la obligatoriedad personal y social de participar en las actividades del sistema de cargos, dicha participación se entiende a través de la paciencia, que no es sólo la manera de solicitar disculpas por los posibles errores cometidos, sino un antídoto contra la desesperación que puede acarrear el compromiso; por último, el sacrificio es el resultado del compromiso y la paciencia, por el cual los "cargueros" participan de la reciprocidad necesaria en el sistema de cargos, que les obliga a una entrega de tiempo, dinero y trabajo, en definitiva, a un consciente sacrificio personal.

Por el contrario, los que han optado por abandonar el sistema de cargos obviando, pues, su anterior compromiso, se comportan a los ojos de los participantes como personas "aburridas", dadas al aburrimiento, es decir, a la desesperación. Aburrimiento y desesperación son sinónimos para los "costumbreros" de Tapilula, entendiendo de esta manera el cansancio y el olvido de las actividades rituales y de reciprocidad intrínsecas al sistema de cargos. Pero su desesperación, traducida casi siempre en un traslado a otros cultos, conlleva un castigo sobrenatural, desde nuestra perspectiva, en forma patrimonial o personal.

El primer mayordomo hablando de la desaparición de ermitas privadas en el

pueblo lo explica porque "...algunos alféreces que estaban aburridos entregaron las imágenes a la iglesia, ahí se quedaron..." (23-VIII-95). Otro de los mayordomos da una referencia, ejemplificándolo con un hombre de Guanajuato que vivía en la mina Santa Fe (municipio de Solosuchiapa) y decidió instalarse en Tapilula. Tenía su altar y participaba en las actividades de los cargueros, pero enfermó y le tuvieron que amputar una pierna; él y su mujer habían decidido, en palabras del mayordomo, "(...) que eso era pura vanidad (las imágenes) y las regalaron, (...) al poco que se va muriendo el señor; es que sólo Dios sabe (...) y ese señor parece que había matado allá por su rumbo y acá fue a pagar" (23 - VIII - 95).

Participación o no definen los procesos de identificación, entendida ésta básicamente como Gilberto Giménez define la identidad:

"...la identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Por eso otra de sus propiedades es la plasticidad; su capacidad de variación, de acomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían en el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y, a veces, resucitan" (1993: 27-28).

La actividad "costumbrera", vertebrada por compromiso, paciencia y sacrificio, se fundamenta en la reciprocidad, expresada en dones y contradones,

que los miembros del sistema de cargos establecen entre ellos y los grupos con los que se relacionan allende de su territorio municipal. El parentesco consanguíneo y ritual es el eje fundamental de relación de los participantes, a la vez que un *habitus* sustentado en los valores representados y expresados en la mencionada reciprocidad.

Si consideramos, siguiendo a Lévi-Straus, la oposición aquí expuesta en forma de tres conceptos bajo uno solo, es decir, la oposición entre lo continuo y lo discontinuo (1994: 183), tendremos una posible relación de afinidad entre la identidad costumbrera y la identidad étnica zoque, entendida esta última como una prolongación temporal de procesos identitarios sustentados en una cosmovisión histórica compartida, por ejemplo. Las interpretaciones referentes a los zoques de Chiapas irían encaminadas en este sentido. Una de ellas enlaza las prácticas culturales del presente con las históricas de una manera pervivencial, identificando incluso símbolos y significados (Lee, 1968; Villa Rojas, 1990 y 1985; Rivera y Lee, 1991). Otra, también apoyándose en las pervivencias, cree que los zoques utilizan dichas prácticas para resistir étnicamente (Fábregas, 1971; Aramoni, 1992; Rivera, 1990, 1991 y 1992). Estas interpretaciones son, en cierta manera, una continuación de los trabajos efectuados en Chiapas por las escuelas norteamericanas (Harvard y Chicago). En tales interpretaciones se superpone lo étnico a cualquier tipo de análisis empírico y, por ello, los miembros de las comunidades que abandonan las creencias o rituales "tradicionales" pasan a engrosar rápidamente el grupo de mestizos, en una tipología sanguínea, o de individuos aculturados por no

“auténticos”, en otra tipología supuestamente cultural.

Tapilula pudiera estar inserta en la manida ley de desarrollo histórico-social que conduce de una comunidad a una sociedad o asociación o, en un mismo sentido, en el continuum folk-urbano, propuesto por Robert Redfield. Por supuesto, si hacemos caso a tal división los elementos rituales y festivos tenderían a desaparecer por la creciente “racionalización-secularización” de la sociedad, o su permanencia sería la confirmación de la existencia de una cultura zoque en el lugar. Esto ha encaminado muchas investigaciones hacia la consideración del sistema de cargos y de las fiestas como esenciales para reconocer la etnicidad y, por ende, la identidad étnica zoque. Por ello, ciertos elementos culturales, diacríticos en palabras de Barth (1976), han sido exhibidos para hallar la controvertida identidad étnica. En definitiva, lo que queremos plantear es que estamos situados ante “la paradoja de Pareto” (Bourdieu, 1990: 163), en la que nos vemos obligados a discernir dónde empieza la frontera entre lo étnico y lo no étnico, y quién la determina. En este caso, creemos que el sistema de cargos, como una institución más en la comunidad de estudio, permite identificar a un grupo de personas de dicha comunidad, pero dicha participación-identificación está sustentada en las oposiciones presentadas, desde la perspectiva constumbrera, siendo la identidad étnica una cuestión de contenido teórico de los investigadores más que de asunción de los participantes del ejemplo presentado.

Por último, la presente comunicación quiere abrir, a partir de la definición de

identidad de Gilberto Giménez (1993) y de la incorporación de conceptualizaciones concretas en torno a un proceso de identificación, tres vías para el estudio del sistema de cargos y la identidad, al menos en Mesoamérica. La primera es la necesaria presencia de la perspectiva histórica, no exenta de transformaciones y conflictos, para conocer el desarrollo de tal institución en tierras americanas, sin perder de vista su origen hispánico. En segundo lugar, si se tiene en cuenta lo anterior, se estudiará la identificación social como un proceso activo y complejo, donde estén presentes los conceptos, relaciones e intercambios que posibilitan las identificaciones y crean una identidad contrastiva nosotros-otros. De esta manera se dejarán de banda las automáticas uniones que relacionan instituciones, como el sistema de cargos, e identidad étnica. Para finalizar, la identidad, como concepto de estudio, no posee ningún contenido concreto y su misma labilidad, como queda claro en la definición utilizada de Gilberto Giménez, es en la mayoría de los casos un obstáculo al desarrollo de las investigaciones.

La tríada de conceptos presentados aquí implica una forma de concebir las relaciones sociales y, por qué no, de pensar la realidad desde el grupo activo participante en la costumbre. Así, el caso de Tapilula ejemplifica la dificultad de establecer con claridad dónde puede ubicarse la identidad étnica zoque y nos recuerda que la identidad no es una plantilla para el estudio de las relaciones sociales, sino que los fundamentos de dichas relaciones son los que permiten hablar de identidad si realmente tal concepto es necesario.

Bibliografía

- ARAMONI, D. 1992. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México: CNCA.
- BÁEZ-JORGE, F. 1973. *Los zoque-populucas. Estructura social*, México: INI.
- 1976. "La tenencia de la tierra entre los zoque". *América Indígena*, 2: 385-402.
- 1983. "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)". En *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas (homenaje a Frans Blom)*. México: UNAM, pp. 383-412.
- y FERNANDO A. LOMAN AMORÓS. 1978. "Carnaval zoque de Ocotepec, Chiapas (informes preliminares)". *Anuario Antropológico*, 4: 770-784.
- BARTH, F.(Comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- BOURDIEU, P. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalvo-CNCA.
- DEL CARPIO, C. U. 1992. "La actividad política en Ocotepec". *Anuario 1991, Tuxtla Gutiérrez*, México, pp. 75-95.
- DURANGO RUEDA, O. M. 1981. *Relaciones capitalistas y estructura simbólica de un pueblo zoque* (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). México: ENAH.
- FABREGAS PUIG, A. 1971. "Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez". *Revista ICACH*, 2-3: 1-12.
- 1986 "La transformación de las formas de poder entre los zoques: una hipótesis". *México Indígena*, 10: 9-13.
- 1987 "Las transformaciones del poder entre los zoques". *Revista ICACH*, 1: 33-47.
- 1989 "Cambios en la estructura de poder de los zoques: una formulación". En *Primera Reunión de Investigadores del Area Zoque, Tuxtla Gutiérrez*, México: UNACH, pp. 182-196.
- GIMÉNEZ, G. 1993. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en G. BONFIL (Coord.): *Nuevas identidades culturales en México*. México: CNCA.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, H. H. 1987. *La erupción del volcán Chichonal y las festividades zoques* (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). México: UAM-Iztapalapa.
- KORSBACK, L. 1987. "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos". *Anales de Antropología*, XXIV: 215-242.
- 1992. *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*. Tuxtla Gutiérrez, México: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- LEE, T. A. 1968. "Fast Acculturation of the Zoque in Chiapas, Tabasco and Oaxaca". *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, 10: 123.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1994. *Antropología Estructural*. Barcelona: Altaya.
- LISBONA GUILLÉN, M. 1992. "Religión en Ocotepec, Chiapas". *Anuario 1991, Tuxtla Gutiérrez*, México, pp. 37-74.
- 1993. "Del indio a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas, México". *Generación*, 5: 77-97.
- 1994. "Los estudios sobre zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y

la reiteración". *Anuario 1993*, Tuxtla Gutiérrez, México, pp. 78-125b.

MEDINA, A. 1987. "Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas", en BARBRO DAHLGREN (Ed.): *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines (I Coloquio)*. México: UNAM, pp. 153-175.

MORENO, I. 1985. *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.

PÉREZ BRAVO, S. R. y SERGIO LÓPEZ MORALES. 1985. *Breve historia oral zoque: Ocoatepec, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*. Tuxtla Gutiérrez, México: Gobierno del Estado de Chiapas.

RIVERA FARFÁN, C. 1990. "Un carnaval zoque: San Fernando". En *Memorias del Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala*. Tuxtla Gutiérrez, México: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 53-57.

—1991. "El carnaval de Ocozocoautla". *Revista del Consejo*, 5: 27-32.

—1992. "Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques". *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, México, pp. 96-111.

—1993. *La religiosidad en los zoques de Chiapas. El sistema de cargos y la organiza-*

ción ceremonial en San Fernando (Tesis de Licenciatura). San Cristóbal de las Casas, México: UNACH.

—y THOMAS A. LEE WHITING. 1991. "El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria". *Anuario 1990*, Tuxtla Gutiérrez, México, pp. 119-154.

—y MIGUEL LISBONA GUILLÉN. 1993. "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área". *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, México, pp. 70-103.

THOMAS, NORMAN D. 1974. *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. México: SEP.

VELASCO TORO, J. M. 1974. *Los zoques de Chiapas* (Tesis de Maestría). Jalapa, México: Universidad Veracruzana.

—1991. "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas". *La Palabra y el Hombre*, 80: 231-258.

VILLA ROJAS, A.; J. M. VELASCO; F. BÁEZ-JORGE; F. CÓRDOBA OLIVARES y NORMAN D. THOMAS. 1990. *Los zoques de Chiapas*, México: INI.

VILLASANA, S. 1988. "La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas. Un análisis de la identidad socio-cultural". En *Estudios recientes en el área zoque*. San Cristóbal de las Casas: UNACH, pp. 1-157.

RELIGIOSIDAD POPULAR EN VENEZUELA. LA NOCIÓN DE MESTIZAJE

M^a PAZ PELLÍN SÁNCHEZ

Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia

“Yo quiero convertirme en un collage
como lo es cada latinoamericano,
cada venezolano”.

Jacobo Borges,

El Nacional, 31-01-82.

1. Objetivos

En primer lugar trataremos de dar cuenta en este trabajo de las categorías comunes que dan cuerpo al conjunto de mitos y ritos prehispánicos que todavía subsisten en las regiones de los Andes venezolanos, concretamente en la zona de Mérida. En un segundo nivel analizaremos la existencia de un culto en plena formación, como es el que corresponde a María Lionza y que afecta geográficamente a todo el país. Intentaremos con esto mostrar cómo se integran armónicamente todas las fuentes religiosas de las que bebe Latinoamérica, cómo las creencias se estratifican sobre la base de estructuras prehispánicas y cómo la religiosidad popular da respuestas a ciertos vacíos sociales. Al mismo tiempo intentaremos que este trabajo sirva de reflexión y apoyo a una nueva forma de concebir la identidad del Latinoamericano, una identidad que se resuelve en el mestizaje.

2. Mitos prehispánicos en la región andina. Descripción de un catolicismo insólito

Los mitos y cultos que hemos examinado en la región andina, son ritos populares no ortodoxos, que no constan de dogmas como las religiones a nivel macrocósmico ni tampoco poseen pretensiones de universalidad, aunque sí de practicidad. Siempre hay un dinamismo en sus presupuestos, una continua reinterpretación del mundo, de sus novedades, una conversión constante de lo profano en lo sagrado.

1. Breve explicación de los mitos prehispánicos de los páramos¹.

Comencemos por exponer los mitos de origen², donde hay una primera idea de desorden en la que surgen Arco y Arca, nacidos de una primera unidad cósmica, lo que consecuentemente les hará aparecer en el mundo de los hombres como opuestos. Arco y Arca son, o

bien hermano y hermana o marido y mujer. Después de caer en la tierra, son los dos los que dan estabilidad ecológica a los páramos tras la primera destrucción del universo creando las lagunas —Arca vivirá en ellas— y de nuevo a los hombres, a los que les enseñan su ciencia³.

Las categorías simbólicas que dominan estos mitos son los conceptos de arriba y abajo, conceptos dominados por el paisaje (valles y páramos) que crea la cosmovisión de sus habitantes (El andino siempre recorre distancias verticales: sube a las lagunas o baja a los valles, no concibe un mundo llano). Dentro de estas categorías verticales se reúnen los opuestos, como son destrucción primordial-reconstrucción, continuidad-discontinuidad, asociados siempre con el agua de las lagunas. La civilización, así mismo, es concebida a través de la dualidad sexual de Arco-Arca. Arriba será el lugar de lo masculino, de lo divino (del cielo, del agua celeste, de los cerros y los páramos), donde vive Arco; abajo el de lo femenino, de la materia donde habitan los hombres⁴. Arca vive en la laguna. Arco enseñará agricultura, Arca medicina a los varones⁵ y alfarería a las mujeres.

Los andinos conviven con las dos partes de arriba y abajo con gran temor y respeto, quizás más miedo hacia Arca, por ser quien se mezcla en lo cotidiano. Arca secuestra a los niños y es capaz de encoger las lagunas o provocar una inundación. Estos mitos perviven todavía, rechazando las alteraciones que provoca la reciente entrada del capitalismo: el turismo no respeta el necesario silencio que se le debe a las lagunas sagradas. La gente ríe, corre, habla a gritos... según sus celadores, los "mojanés",

algún día la Laguna se encogerá y se marchará.

2. Reinterpretación del catolicismo. Los rituales.

Existen dos variaciones principales en el paso del mito de origen andino de Arco a las creencias y prácticas simbólicas:

1. Una que quedó independiente de la imposición cultural española.

2. Otra que recibió la influencia española y la integró.

La influencia española a nivel de los tiempos de la colonización se puede observar integrada en los mitos de origen antes comentados, en los que Arco y Arca aparecen en las lagunas como "catires", como blancos. Incluso la crueldad de Arco que en ciertas interpretaciones de los mitos se muestra, exige el sacrificio de blancos al pie de las lagunas. Incluso en otras regiones, Arco se describe en los mitos como un arco iris cuya extremidad es la cabeza de un caballo bebiendo agua. ¿Acaso vieron los indios en los blancos la representación de estas divinidades acuáticas?

Pero lo que conforma un sistema mítico y ritual insólito a los ojos del espectador es la integración de los cultos católicos con los mitos de origen. Quizás los indígenas se vieron fascinados por lo curioso de las procesiones, o de las figuras cristianas, o de las historias bíblicas, e integraron este contenido en su concepción del mundo y en sus categorías. Pero de esto sólo adoptarían, como veremos, aquello que pudiera identificarse en alguna medida con su pensamiento y estilo de vida.

Rituales católicos y su correspondencia:

El calendario andino está cubierto casi en su totalidad por una serie de fies-

tas, que corresponden a los cambios en las estaciones, en los cultivos, o incluso con celebraciones occidentales, como la Navidad. En estas celebraciones no se necesitan sacerdotes, o al menos en su mayoría, sí un "mayordomo", o ciertas "cortes" que se encarguen de los oficios. En todos los ritos, a los santos se les dan "paseos" en sentido vertical⁶.

Si empezamos siguiendo una jerarquía en los rituales, debemos comenzar por el de San Rafael, fiesta por autonomía del agua. San Rafael es el santo más respetado, es el ángel que acompañó a Tobías y lo salvó de ser devorado por un enorme pez cuando iba a cruzar un río. Si no se venera a este santo casi desconocido en el mundo católico, se corre el peligro de que se hagan realidad todos los peligros representados por el agua (inundaciones, etc). Todas sus representaciones lo muestran como un "catire con ojos de gato" tal y como dijimos que en algunas regiones se describe a Arco. San Rafael también es médico, como Arca⁷.

Si Rafael cuenta con un mayor respeto, San Benito es el más popular, anárquico. San Benito tiene una fecha anual particular donde se "baila" según comunidades, aunque también se puede hacer individualmente por alguna promesa.

San Benito, a diferencia de San Rafael, es un dios negro, importado seguramente por los esclavos negros que fueron a los Andes. Beneficia a la agricultura y cura a los enfermos. El ritual es una explosión de alegría: se le ofrece fruta, se le canta escandalosamente, se bebe hasta que alguien logre identificarse con el santo...

En su propio mito de origen, encontramos un parecido al Moisés bíblico. San Benito es hijo ilegítimo de un esclavo negro y de la reina de Sicilia, que lo

lanza al agua donde es recogido por Santa Ifigenia.

San Benito y San Rafael son totalmente opuestos. Este último es solemne, exige temor, el primero es un santo borracho, juerguista, que incluso puede ser castigado por los hombres si no cumple sus promesas. Es la relación con Arco pero a la inversa: Arco castiga mientras que San Benito es castigado.

Tanto a San Benito como a San Rafael se les pasea de arriba, donde tienen su capilla, a abajo, para volver a subir otra vez.

El ritual de la Paradura corresponde en esencia a la Navidad europea, aunque el tiempo que abarca es mayor. En la paradura se prepara también un pesebre que siempre hará alusión a las lagunas y a los cerros, a la agricultura, etc. El elemento sorprendente que se puede relacionar con el secuestro de niños que hace Arca, es el del "robo del niño" —se roba la figura del Niño Jesús de los pesebres de cada casa— por parte de los vecinos, aunque luego se devolverá y la familia le hará una procesión particular. Cada hogar celebra su paradura. Los oficiantes son los "cantores" y "padrinos", que entonan cantos y le rezan. Estos son elegidos por el pueblo y visitan cada hogar. Más tarde se bailará a San Benito.

La Candelaria, a diferencia de los rituales hechos a santos varones, tiene su capilla abajo y se le pasea de abajo a arriba, para luego regresar a abajo. En esta fiesta se observa, además de la influencia católica, muy fuertemente arraigada la africana. Las danzas, muy coloridas, que simulan los cultivos, o combates, son propias del África⁸ al igual que las peleas de gallos en las que se acaba por beber su sangre⁹.

3. El culto a María Lionza

En cuanto a Venezuela en general, se nos hace imprescindible el análisis, aunque breve, de un culto en plena formación como lo es el de María Lionza, un culto que ha sido capaz de absorber tanto las corrientes culturales importadas, como dar cobijo a sus creyentes en los periodos de crisis cuando sólo contaban con los mecanismos de defensa tradicionales. El sistema sociocultural venezolano sufrió un profundo desarraigo a causa de un brusco cambio tanto en lo tecno-económico como en lo tecnocológico que hizo pasar en muy poco tiempo al país de un sistema agrario arcaico a un sistema económico petrolero. Esto y las cada vez más frecuentes migraciones de los campesinos a las zonas petroleras, y de las migraciones de otros países con la correspondiente importación de otras culturas, hicieron tambalearse todo el sistema de pensamiento y de relaciones sociales¹⁰ generando un sentimiento de inseguridad que va a exigir una respuesta religiosa: "La forma como han entrado en función tales mecanismos revela un discurso trágico de una población que ha hecho esfuerzos para estar al nivel de su cambio, pero sin entender su significado real ni sus reales implicaciones"¹¹.

El culto a María Lionza contesta al desequilibrio que genera esta falta de raíces. Permite recuperar de manera simbólica las antiguas relaciones del hombre con la tierra y con el agua, manteniendo en su estructura a Arco-Ata¹². Socialmente, como ya hemos visto, integra al hombre perdido en una demasiado nueva cultura urbana, en un grupo, recuperando su sensación de pertenencia a través de una necesaria catarsis colecti-

va. Políticamente cumple una función mesiánica. Como veremos, María Lionza, seguida de todos los héroes nacionales, es portadora de la esperanza de un futuro mejor para el país.

Podríamos decir que el culto a María Lionza, en toda su amplitud y envergadura, gira en torno a un concepto esencial en la religiosidad popular como es el de "enfermedad"¹³ en el que más que un fenómeno biológico se puede encontrar un fenómeno psico-social, un lugar de transición entre la vida y la muerte que permite desplegar al hombre todo un imaginario de símbolos, un orden creativo ante aquello sagrado y misterioso que representa la muerte, tan cotidiana y al mismo tiempo tan extraña.

Fases de desarrollo:

María Lionza comienza siendo en su origen una diosa acuática, y su culto se traslada de una región central (estado de Yaracuy) a los Andes a principios del siglo XX. Esta diosa indígena recibirá el nombre de María Lionza ya entrado el siglo, y es un nombre español relacionado con la Virgen María. Del catolicismo adoptará los mitos y los personajes bíblicos¹⁴. En la época de explosión económica y con las frecuentes inmigraciones de otros países, se empapará de los atractivos ritos africanos. Todo este paisaje religioso tan heterogéneo y poco susceptible de síntesis es capaz de incorporarse al "panteón" de María Lionza, agrupado en distintas "cortes" según el origen y la pertenencia, como seguidamente veremos, de los "espíritus" que acompañan a la diosa.

En principio sólo habría una única "corte", que sería la indígena hasta el siglo XIX y comprendería los espíritus del agua, los pequeños dioses de la agri-

cultura, etc. En el siglo XX y a partir de los años 60, las "cortes" empiezan a ampliarse según necesidades, creándose en función de las tres etnias existentes en el país: la negra, la blanca y la india. La blanca tendría más valor¹⁵. Todo lo muerto puede volverse "espíritu" digno de veneración: los caciques indígenas del tiempo de la conquista y los rebeldes negros de la época colonial.

Los años 70 coinciden con la explosión de la riqueza petrolera. El culto se amplía y ya no sólo se enriquece con el entorno étnico, sino también con una situación política, económica y social. Se conocen 32 "cortes" en la región andina. A la "corte" india, en la que entrarían todos los símbolos prehispánicos, se le añadiría una "corte negra", a la que pertenece san Benito, una "corte" africana, la "corte" libertadora, con todos los héroes nacionales encabezados por Simón Bolívar (el general Gómez, Sucre, etc.). La "corte" Celestial habría sustituido en estos años a la "corte" Blanca, que serían los santos heredados del catolicismo, o personajes puramente occidentales, que curiosamente corresponden en sus características a dioses africanos (como Cristo rey, que es Oloruí-Olofi, dios creador de la religión de los Fon y Yoruba, o la virgen de las Mercedes, que se identifica con Obatalá, "padre" de los dioses africanos).

La corte médica es de las más curiosas. Liderada por el doctor José Gregorio Hernández, llamado "el médico de los pobres", su figura con bombín y corbata se encuentra tanto en iglesias como en hospitales, y es venerado en todos los ámbitos. Su culto responde a una necesidad fáctica: el sistema sanitario en Venezuela apenas da cabida a nadie. El ciudadano medio se ve obligado a

acudir a otros lugares. Como estamos observando, las cortes se adaptan a cualquier situación política, económica y social, prueba de ello es la corte de Estudiantes que se ha creado en Mérida, o la de Abogados e incluso Ingenieros.

4. Conclusiones

Quizás, como conclusión de estos análisis, podamos entrever una redefinición de una identidad de América, una identidad que se queda muy lejos de patrones occidentalizantes¹⁶. Una identidad basada en las pinceladas en las que adquiere cuerpo el mestizaje¹⁷. Este mestizaje cultural no es una opción sino un hecho. En ningún lugar como en América son capaces las distintas culturas de integrarse armónica y orgánicamente. No podemos —en este trabajo lo hemos hecho— estudiar las distintas culturas que integran este todo cultural por separado, sin cometer violencia con la nueva unidad. América no debe esforzarse por rescatar sus antiguas raíces prehispánicas porque, aunque escondidas, siguen vivas. Viven en el arte colonial, en la música, en lo barroco de su literatura, y, por supuesto, respiran en las formas religiosas:

"Ígneo testimonio de crepitante expansividad es la proliferación de cultos sincréticos y aglutinantes donde comparten altar iracundos profetas del Medio Oriente antiguo y ascetas afortunados de la Edad Media con divinidades originarias del centro de África, recios negros tutelares y punitivos, caciques tenaces y la corte celestial de los indios, todo para sostener cada vez con más fuerza la imagen de una diosa tan mestiza que ya no depende de ninguno de sus heterogéneos ancestros"¹⁸.

Notas

1. Estos mitos andinos han pasado de un idioma a otro a través de la reinterpretación de estos al castellano que los mismos indígenas han hecho de manera espontánea. El antropólogo entonces no se encuentra ante las dificultades de la traducción (Cfr. Jaqueline Clarac, *Dioses en exilio*, parte II, capítulo 1, pág. 75. Ver bibliografía.).

2. Esta síntesis del mito se ha hecho en las comunidades del Páramo de la Culata, de santo Domingo, y en la comunidad de Lagunillas, en cuanto a las lagunas de las que hablamos son las lagunas de Urao, de Santo Domingo, etc.

3. En cada región preexiste una interpretación del mito Arco-Arca distinta en cada caso. Por falta de espacio nos limitaremos a comentar los rasgos comunes como son las categorías que de ellos se extraen.

4. Lo que nos dice cómo se desarrollan en estas culturas las relaciones hombre-mujer. En su concepción del ser humano, la mujer es siempre más incompleta que el hombre. Nace con menos alma, que se va desarrollando a lo largo de su vida adulta, a través de los hijos. La mujer tampoco tiene "pelota", órgano inmóvil del adulto, sexuado, responsable del equilibrio y de la concepción. En la mujer aparece como tal cuando queda en estado. Todo esto da cuenta del papel social de la mujer andina, y de la importancia de la maternidad en estas regiones (Ibid, parte I, cap. 6, pgs. 56 a 71).

5. Arca roba niños que se acercan a las lagunas y los hace aparecer ya adultos convertidos en "mojanos", los curanderos del lugar y guardianes de las lagunas.

6. Lo que confirma lo dicho sobre las categorías heredadas del paisaje de las que hemos hablado al principio. Según el santo sea hombre o mujer, se le pasea en un senti-

do o en otro, incluso las capillas están ubicadas siguiendo esta diferencia sexual.

7. El coro de la novena que le corresponde reza: "Arcángel san Rafael, sed nuestro médico y guía" (Ibid. pg. 177).

8. Los danzantes son llamados "negritos".

9. Ahora simbólicamente, este ritual ya está prohibido. En su lugar se sirve "colita", un refresco color rojo.

10. Con el medio ecológico más cercano, como es la tierra. Al mismo tiempo, la relación con los demás también varía, ya no es una relación patrón-campesino, relación casi familiar, sino que es una relación ahora jerárquica e incomprensible para el venezolano, burocrática.

11. Jaqueline Clarac, *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* (ver bibliografía.), pág. 117.

12. En los Andes, esta religiosidad primitiva actúa como sistema de mitos preexistentes alrededor de los que se van añadiendo otros que conformarán la totalidad del culto a María Lionza.

13. Las prácticas rituales, que en este trabajo no tenemos tiempo para desarrollar, constan de tres pasos: La adivinación, el trance o posesión y la curación. A través de la última, los "espíritus" se involucran en la vida cotidiana de sus adeptos (Cfr. Nelly García Gavidia, *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza*, pág. 35, ver bibliografía.).

14. Es curioso observar como el latinoamericano se apropia de los significantes (nombres de santos, historias, ciertos patrones occidentales...) mientras que el significado es otro propio y primitivo.

15. El color blanco es muy venerado por las gentes de estos países. Sólo hay que pensar que María Lionza es blanca.

16. Como se puede observar, poco hay de

común entre el catolicismo viejo de Europa y el catolicismo diríamos que superficial y mestizo de Latinoamérica.

17. Este concepto es ampliamente desarro-

llado en *El discurso salvaje*, incluido en *El laberinto de los tres minotauros*, de Briceño Guerrero (ver bibliografía).

18. Ibid. pg. 257.

Bibliografía

JAQUELINE CLARAC DE BRICEÑO. 1981: *Dioses en exilio*. Caracas: Colección rescate n° 2.

—1992: *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Textos de la Universidad de los Andes. Colección: Actual. Serie: Temas de interés nacional y regional.

NELLY GARCÍA GAVIDIA. 1987: *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza*. Maracaibo: Facultad experimental de Ciencias de la Universidad de Zulia.

J. M. BRICEÑO GUERRERO. 1994: *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila editores latinoamericana.

CAUSA CHUN COCA, WAÑUCHUN GRINGOS! ETNICIDAD E INVENCION DE TRADICIONES EN EL CHAPARE (BOLIVIA)*

ANDREU VIOLA RECASENS
Universidad de Barcelona

Durante los últimos años se ha generado un intenso debate teórico en torno al tema de las identidades étnicas. Una de las aportaciones más saludables de dicho debate ha sido el *redescubrimiento* de la complejidad subyacente en los procesos de identificación étnica (frente al esquematismo de determinadas concepciones previas), y la revalorización de la etnicidad, en tanto que fenómeno relativamente *autónomo*, contrariamente a la opinión (muy extendida en los años 70) que la consideraba como un mero discurso misticador, o un epifenómeno de las desigualdades socio-económicas.

Desde esta nueva perspectiva, la clásica teoría de la *aculturación*, tal como la formuló la antropología culturalista norteamericana en los años 50 y 60, resulta hoy totalmente insostenible, y sus graves deficiencias son evidentes al contemplar el surgimiento de organizaciones y discursos de orientación etnicista en toda América Latina (y en la zona andina en particular) durante las últimas décadas. Los estudios de *aculturación* partían de premisas bastante discutibles: los contactos de la "cultura nacional" con las culturas indígenas, a

causa de la intrínseca fragilidad de estas últimas, se traducirían invariablemente en una aceptación pasiva y traumática de elementos de la cultura dominante y por lo tanto, en la gradual pérdida de cohesión cultural; por esta razón, las culturas indígenas estarían sentenciadas a un inexorable proceso de *asimilación* en la sociedad nacional. Lamentablemente, estos prejuicios no solamente generaron cientos de etnografías, sino que también se convirtieron en el ideario oficial del Instituto Indigenista Interamericano, y orientaron la actuación de numerosos gobiernos latinoamericanos, convencidos de que la escuela, la radio y la urbanización acabarían de una vez por todas con el "problema indígena".

Precisamente como reacción a esta corriente, desde los años 70 surgió una tendencia opuesta, influida por el surgimiento de los primeros movimientos *indianistas* en el continente, y caracterizada por el mayor compromiso personal de los antropólogos con las sociedades investigadas (la polémica del Proyecto Camelot y las denuncias indígenas en la Segunda Reunión de Barbados habían motivado una profunda reflexión sobre

la deontología profesional del trabajo de campo). Si hasta ese momento el concepto clave había sido el de *asimilación*, las nuevas etnografías, por el contrario, privilegiaron el de *resistencia*: de acuerdo con este planteamiento, las culturas indígenas habrían desarrollado durante quinientos años una estrategia permanente y consciente de resistencia al capitalismo, al cristianismo, y a la cultura castellano-criolla. Si bien este nuevo enfoque ha servido para superar el paternalismo de los obsoletos estudios culturalistas y para presentar una imagen más activa y cohesionada de las étnias indígenas, también hay que lamentar los excesos de aquellas interpretaciones más extremas, que han reificado la cultura indígena, convirtiéndola en un legado monolítico, ahistórico, e inmune a las influencias exteriores.

Por una parte, resulta discutible, si no tautológico, atribuir a la persistencia de cualquier rasgo cultural indígena una voluntad de *resistencia*; de esta manera se puede incurrir fácilmente en el "síndrome Templo del Sol" (Saignes 1992: 383), que consistiría en imaginar, a la manera de Hergé, una sociedad neoincaica en la clandestinidad, sumergida durante cinco siglos, y herméticamente cerrada a todo lo "occidental". Esta interpretación tiende a infravalorar la plasticidad y la permeabilidad de las culturas indígenas para apropiarse, en forma selectiva e instrumental, de elementos ajenos, y en definitiva, nos ofrece una perspectiva **esencialista** de dos culturas antagonicas y excluyentes, la *andina* y la *occidental*, cuya relación se contempla en términos de un juego de suma cero¹. La principal consecuencia de este modelo teórico es que nos conduce a una visión rígida, lineal e irre-

versible de las identidades étnicas, las *ontologiza* hasta convertirlas en entidades estáticas, homogéneas e impermeables.

Un ejemplo de esta tendencia esencialista en la antropología andina nos lo ofrece la obra de Silvia Rivera (1986) quien ha contrastado la identidad de los aymaras bolivianos, caracterizada por su "memoria larga" (que supuestamente se remontaría hasta las grandes rebeliones anticoloniales del siglo XVIII, o incluso hasta un "orden ético prehispánico"), con la "memoria corta" de los quechuas, que constituirían según la autora un prototipo de campesino mestizo, integrado al mercado, castellanizado y sobre todo sumiso al liderazgo de los sectores mestizos y criollos. Esta artificiosa dicotomía reproduce la clásica imagen según la cual en Bolivia existirían por una parte indios "genuinos", identificados con el altiplano, el monolingüismo y la economía de subsistencia, y otros "aculturados", asociados a los valles, la economía de mercado y el bilingüismo.

Los ejemplos más extremos de este maniqueísmo que divide las culturas en *auténticas* y *adulteradas*, los podríamos encontrar en los estudios sobre la colonización de la selva amazónica. Por una parte, se presenta al indígena de las tierras bajas conforme al prototipo del "buen salvaje": modelo de adaptación ecológica y de conservación de la naturaleza, símbolo de una sociedad igualitaria y no acumulativa, y paradigma de una alteridad químicamente pura, "no contaminada". Por la otra, nos encontramos con el "caboclo", "cholo" o "garimpeiro", "asesino de indios", "destructor de selvas" (y en los países andinos, además, "narcotraficante"), para-

digma de desadaptación ecológica, caballo de Troya del capitalismo, la violencia y la aculturación (Nugent 1993). Sin embargo, un balance crítico de la colonización en una región como el Chapare (Bolivia)², que a causa de su asociación con el narcotráfico ha sido caracterizada con estereotipos muy negativos, nos ofrece una visión alternativa de los procesos de formación y disolución de identidades étnicas en el contexto de las migraciones.

De campesino a colonizador

Las campañas de colonización emprendidas en Bolivia a partir de los años 50 pretendían integrar económica y políticamente regiones tropicales remotas (Alto Beni en La Paz, Chapare en Cochabamba, y el norte de Santa Cruz), redistribuir excedentes de mano de obra campesina del altiplano y los valles (donde la presión demográfica y el minifundismo amenazaban con diluir los efectos de la reforma agraria de 1953), y crear el substrato sobre el cual se pudiera desarrollar un sector exportador agroindustrial, que permitiera equilibrar la balanza comercial de la nación. El gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) (y los regímenes militares desde 1964), cuyo programa desarrollista aspiraba a *modernizar* el país a través de la castellanización y la integración al mercado de la mayoritaria población indígena (denominada eufemísticamente "campesina" desde 1952), convirtió a los programas de colonización en un símbolo del "progreso" y la "integración nacional", y a los colonizadores en la cabeza de puente de la penetración del capitalismo en la selva.

Más allá de un estricto trasvase de población o una apuesta económica a largo plazo, los programas de colonización fueron diseñados como un experimento de "cambio cultural dirigido". Para ello, fueron seleccionados campesinos jóvenes sin tierras, con experiencia migratoria a las ciudades o a Argentina, preferentemente bilingües y con cierto nivel de escolarización. En las colonias, los migrantes debían vivir bajo la permanente tutela de los supervisores del Instituto Nacional de Colonización, cuyo control se extendía a todas las esferas de la vida cotidiana, y la producción se orientaba a los cultivos comerciales (cacao, azúcar, soya, piña, arroz), en base a los cuales se debía articular una economía totalmente monetarizada.

Ciertamente, la migración al trópico, en el contexto de una situación de frustración generalizada entre los campesinos jóvenes a causa del minifundismo y la presión demográfica, y precedida por las infundadas promesas de los técnicos oficiales, pudo crear grandes expectativas de bienestar económico y de ascenso social. Pero los resultados no fueron los anunciados por los tecnócratas gubernamentales. El incumplimiento de la mayor parte de los servicios que habían prometido a los colonos (atención sanitaria, cuotas de alimentos, pozos de agua potable, viveros, escuelas, almacenes, asistencia técnica y veterinaria, créditos, vías camineras) dejó a los pioneros del Chapare abandonados a su suerte. La estrategia de supervivencia de los colonos se basó en la adopción de una agricultura orientada al autoconsumo, la producción de hoja de coca como único cultivo comercial rentable, y el recurso a formas de trabajo recíproco como el *ayni*, que se

convirtió en una práctica mucho más frecuente que en las comunidades de origen³.

Además, el resentimiento de los colonos contra el Instituto Nacional de Colonización se tradujo en la organización de sindicatos que se distinguieron por su actitud marcadamente crítica hacia el gobierno, y que se convirtieron, con el tiempo, en la única autoridad reconocida en la región, regulando la tenencia de la tierra, construyendo mediante el trabajo comunal las infraestructuras necesarias, y administrando justicia.

El Chapare tras el *boom* de la coca

El modelo de relaciones sociales y económicas establecido en el Chapare desde la llegada de los primeros pioneros se vió drásticamente alterado con el "boom" del narcotráfico en los primeros años 80. En un contexto de hiperinflación (que en 1985 llegó a un delirante 25.000%), cierre masivo de fábricas y minas, desabastecimiento de productos básicos y de colapso de la economía campesina en la sierra, el auge del precio de la hoja de coca estimulado por la gran demanda de cocaína en Estados Unidos convirtió al Chapare en un oasis de opulencia en el corazón del país más pobre del continente (Healy 1985). La circulación masiva de *narcodólares* en la región distorsionó por completo la economía de los nuevos asentamientos: en unos días de trabajo pisando coca o transportando pasta base hasta los laboratorios de Santa Cruz o el Beni se podían obtener ingresos muy superiores a los de un año entero de trabajo agrícola en la sierra, y el cultivo de hoja de

coca se convirtió en una actividad suficientemente lucrativa como para permitir comprar camiones o sufragar fastuosas fiestas.

Los efectos colaterales de esta situación no son difíciles de adivinar. La coca barrió a los cultivos de autoconsumo; las relaciones de trabajo se monetarizaron por completo (atrayendo a una creciente masa de jornaleros de las tierras altas); la cultura del dinero fácil fomentó formas de consumo ostensivo y atrajo a la región a numerosos comerciantes, prostitutas y delincuentes; se produjo un grave relajamiento de los mecanismos de control social, y en definitiva, los chapareños experimentaron un intenso proceso de "descampesinización", evidenciado en el distanciamiento de sus comunidades de origen y la adopción de patrones urbanos de consumo y sociabilidad.

La situación de bonanza económica empezó a cambiar desde 1986 con la llegada a la región de agentes de la DEA y militares estadounidenses, y el establecimiento permanente de destacamentos de la Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico (FELCN). Los operativos y controles de las tropas antinarcóticos, al ahuyentar a los narcotraficantes, han hecho disminuir la demanda local de hoja de coca, provocando la caída de los precios, pero también han dado lugar a frecuentes violaciones de los derechos humanos y extorsiones contra los campesinos, creando un clima de alarma y tensión constantes. Como respuesta a esta situación, las organizaciones sindicales campesinas emprendieron una actitud de permanente movilización, exigiendo que se respetaran los cultivos de coca que el gobierno pretendía erradicar y denunciando los abusos de la

DEA y la FELCN. La brutal represión que dichos cuerpos ejercen contra el campesinado local ha dado lugar a masacres como las de Parotani (1987) o Villa Tunari (1988), que han contribuido decisivamente a radicalizar a los colonizadores y a superar las divisiones internas que el gobierno había fomentado a través de la manipulación de algunos dirigentes.

Desde sus orígenes, estas organizaciones sindicales presentaban un perfil diferenciado al del resto de organizaciones agrarias del país. En primer lugar, no se identificaban abiertamente como organizaciones *campesinas*: en su discurso, se autodefinían como "colonizadores", o "productores de coca", pero rara vez como "campesinos", ni mucho menos como indígenas. Mientras que las organizaciones de las tierras altas adoptaban a partir de los años 70 un discurso marcadamente etnicista y se definían como *nacionalidades originarias*, las organizaciones del Chapare presentaban reivindicaciones centradas en la coca en tanto que "materia prima estratégica", o "recurso de salvación nacional", e invocaban consignas del nacionalismo criollo para expulsar del "suelo patrio" a los "imperialistas" estadounidenses. La popularidad de los dirigentes del Chapare fuera de la región no era aún muy alta, ni tampoco su influencia en el seno de otras organizaciones, como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Central Obrera Boliviana (COB), las organizaciones estudiantiles o los partidos de izquierda. Aunque existía en el país un rechazo generalizado hacia la presencia militar norteamericana y la criminalización de los cultivos de coca, el discurso de las organizaciones

del Chapare parecía una demanda menor en medio de un escenario de conflictividad social generalizada como consecuencia del severo programa de ajuste neoliberal que se estaba aplicando en el país desde 1985. La propia aureola de violencia y despilfarro magnificada por los medios de comunicación, había contribuido a difundir una imagen poco atractiva de los chapareños.

Etnogénesis en el Chapare

Durante los años noventa se han producido notables cambios en el discurso y la simbología de las organizaciones sindicales del Chapare, especialmente sorprendentes si tenemos en cuenta los antecedentes históricos de la región. Estos cambios deben ser entendidos en relación con algunos acontecimientos previos de gran repercusión socio-política, y que habían cuestionado la validez del modelo vigente de representación política y de ciudadanía para un país como Bolivia, caracterizado por su diversidad etno-cultural. En primer lugar, las denuncias de los partidos indianistas y kataristas desenmascararon el carácter colonial, racista y excluyente del actual sistema socio-político; la Marcha por la Dignidad y el Territorio de 1990 por parte de los grupos étnicos de la Amazonía y el Chaco, sirvió para que la sociedad tomara conciencia de la situación en la que malviven los indígenas de las tierras bajas, explotados y expoliados por ganaderos, latifundistas y empresas madereras; y finalmente, las movilizaciones emprendidas en 1992 por la CSUTCB contra la celebración del V Centenario, (incluyendo actos como la ocupación simbólica de La Paz,

Cochabamba y Potosí o la organización de la *Asamblea de las Nacionalidades*), sirvieron para intensificar contactos nacionales e internacionales y para articular un programa reivindicativo unitario.

Las movilizaciones de 1992 marcaron un punto de inflexión en la estrategia de las organizaciones sindicales del Chapare. Algunos de sus dirigentes (especialmente Evo Morales) comenzaron a participar muy activamente en reuniones internacionales de pueblos indígenas (Managua, 1992; Oaxtepec (Morelos), 1993; La Habana, 1994), donde pudieron establecer contactos con líderes indígenas continentales y conseguir declaraciones públicas de reivindicación de la hoja de coca por parte de personalidades tan célebres como la Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú. Al mismo tiempo, dichos dirigentes estrecharon vínculos con los productores de hoja de coca de otros países andinos, organizando encuentros internacionales como el del Cusco (1993), que incluyó actos de reafirmación cultural como la *Ch'alla* (rito andino propiciatorio) realizada por los delegados en las ruinas del Machu Picchu. La ofensiva a nivel internacional fue acompañada de una mayor influencia en el seno de organizaciones nacionales como la COB y la CSUTCB, y se ha traducido en un apoyo masivo e incondicional a las movilizaciones en defensa de la coca.

También el discurso y la simbología de las Federaciones del Chapare (y muy especialmente, de la Federación Especial del Trópico de Cochabamba, liderada por Evo Morales, que ha asumido un liderazgo indiscutido en toda la región durante los últimos años) han sufrido significativas transformaciones. Si ante-

riormente los dirigentes de la región se autodenominaban "colonizadores" o "productores de coca", ahora se han generalizado expresiones como *originarios* (es decir, miembros de las nacionalidades originarias), y algunos hablan incluso en nombre de los "quechuas, aymaras y tupí-guaraníes"⁴.

Otra novedad en el discurso ha sido la "territorialización" del Chapare, que hasta ese momento no era más que una "zona de colonización" o "zona productora de coca": en los últimos años dirigentes como Evo Morales han introducido abiertamente demandas en términos de *territorio* (invocando el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre derechos de pueblos indígenas). El uso del concepto de *territorio* introduce una nueva dimensión que trasciende la habitual demanda de *tierra* por parte de los movimientos campesinos. La demanda territorial, surgida de las organizaciones indígenas amazónicas, implica una concepción más global (incluyendo el control del subsuelo y de la masa forestal), entendida como una propiedad inalienable e indivisible, y presupone cierta soberanía étnica sobre dicho territorio.

Simultáneamente con estos cambios, las organizaciones campesinas del Chapare han procedido a una recuperación selectiva de elementos simbólicos de la tradición cultural andina. Así, los clásicos mandamientos de la moral Inka (*Ama sua, ama llulla, ama qella*: "no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas holgazán") han sido incorporados a las pancartas, discursos y comunicados de las Federaciones, pero con una importante novedad. Al no haber en esta consigna ningún mensaje contestatario (prueba de ello es que los terratenientes

antes de la reforma agraria de 1953 la citaban como modelo de sociedad disciplinada y laboriosa a sus colonos de hacienda), dirigentes como Evo Morales han incorporado a la sentencia un cuarto principio que altera radicalmente su sentido global: *Ama llunk'u* ("no seas adulator", o "no seas servil").

Las movilizaciones de los chapareños también han adoptado en forma generalizada símbolos como la *Wiphala* (bandera de las nacionalidades quechua y aymara)⁵, o el *Pututu*, símbolo por excelencia de las rebeliones indígenas en la sierra. Este uso de la simbología andina fue evidente en las elecciones presidenciales de 1993, en las cuales Evo Morales y otros dirigentes del Chapare participaron en una candidatura campesina testimonial, denominada *Cabildo Pachakuti*. En dicha campaña la reivindicación de la hoja de coca se combinó con demandas tales como el multiculturalismo, el reconocimiento de las autoridades étnicas, la apología del *ayllu* andino y el apoyo a las demandas territoriales de los grupos étnicos de la Amazonía y el Chaco.

También la actitud de los colonizadores del Chapare hacia los grupos étnicos de las tierras bajas ha sido revisada durante los últimos años. Estas relaciones se habían caracterizado años atrás por la hostilidad mutua, aunque sin alcanzar el grado de virulencia al que se llegó en otros países. Los colonizadores, interiorizando prejuicios muy extendidos entre la población criolla, percibían a los Yuracaré como "salvajes" o "monos", y los desplazaron hasta las zonas más inaccesibles de la región. En estos últimos años, por el contrario, las Federaciones del Chapare se han mostrado mucho más respetuosas, y han

conseguido la adhesión simbólica de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), que agrupa a las étnias de las tierras bajas, a la gran marcha hacia La Paz de los productores de coca realizada en 1994 (*Primera Plana*, La Paz, 26-VIII-1994). Si la dicotomía "salvajes"- "civilizados" había llevado a los primeros colonizadores a alinearse con la sociedad criolla, la oposición *originarios - q'aras* ("no indios", pero con cierto sentido despectivo) que se ha convertido en el eje de los discursos campesinos desde 1992, ha dado lugar a un cambio de estrategia. Un ejemplo de este nueva simbología pan-indígena es la exhibición por los colonos de arcos, flechas y lanzas similares a las utilizadas por los Yuracaré, en las movilizaciones y bloqueos de carreteras en el Chapare desde 1993.

Otro cambio importante ha sido el del tratamiento dado a la hoja de coca. Si durante los años 80 había sido reivindicada principalmente en términos económicos (en un contexto de crisis y de hiperinflación), el nuevo discurso de las organizaciones del Chapare ha enfatizado el trasfondo ritual y cultural de la "milenaria" y "sagrada" hoja de coca. Esta "re-sacralización" de la hoja de coca ha ido acompañada del uso propagandístico de ritos andinos como la *Ch'alla* o la *Q'oa*, y de la realización durante las movilizaciones de misas de campaña en las cuales un conocido sacerdote jesuita de origen español bendecía la hoja de coca sobre el altar.

La coca ha adquirido un papel central en tanto que demarcador simbólico de identidades y de exclusiones en el contexto de la presencia militar norteamericana en la región. La consigna quasi-ritual con la que terminan todos

los comunicados escritos y los discursos en las concentraciones (coreado por todos los asistentes) es un ejemplo de ello: *Causachun coca, wañuchun gringos!* ("Viva la coca, mueran los gringos!"). La oposición coca-gringos delimita un *nosotros* que no sólo incluye a los chapareños, sino que pretende aglutinar a todo el campesinado, los grupos indígenas y aquellos colectivos (universitarios, obreros, determinadas ONG's, sectores de la Iglesia católica) opuestos a la erradicación, y oponerlos a un *ellos*, identificado con la anti-Patria y encarnado físicamente en los agentes de la DEA y los asesores militares del Pentágono, pero que también incluye a los gobiernos y las instituciones que ejecutan las consignas de erradicación dictadas desde Washington.

Conclusiones

Las transformaciones en la identidad de los chapareños descritas anteriormente podrían producir inicialmente cierto escepticismo, por parecer una actitud demagógica de los dirigentes sindicales. Ciertamente, los dirigentes del Chapare son conscientes de que este discurso más etnicista ha generado una creciente simpatía en amplios sectores de la sociedad boliviana y ha ayudado a cimentar alianzas con organizaciones nacionales e internacionales. Lo que es mucho menos creíble, en cambio, es pensar que dichos dirigentes podrían haber impuesto desde arriba esta nueva identidad al conjunto de la población local. El principal problema de esta interpretación "neo-maquiviélica" es que no nos explica por qué las consignas etnicistas lanzadas por los líderes cam-

pesinos han sido aceptadas de forma tan inmediata y activa por sus bases, superando en ocasiones cualquier expectativa previa: un ejemplo remarcable sería el de los festivales de folklore andino organizados en 1993 por las Federaciones del Chapare. El entusiasmo con el que los jóvenes respondieron a la convocatoria, sorprendió a los organizadores, ya que desde el *boom* de la coca la música eléctricaailable se había convertido en omnipresente en la región. En los festivales se realizaron demostraciones de músicas y danzas tradicionales del altiplano de muy alto nivel, a cargo de jóvenes nacidos en el Chapare, pero ansiosos de recuperar las tradiciones de sus antepasados⁶. Dichos festivales demostraron que, más allá de la estrategia de los dirigentes campesinos, que la población del Chapare cada vez se siente menos identificada con los estereotipos negativos (desarraigo, delincuencia, individualismo) asociados al productor de coca.

Otra cuestión es que las organizaciones campesinas de la región, en su permanente pulso con el gobierno, hayan efectuado una reconstrucción selectiva e instrumental de la *tradición* andina. Es éste un fenómeno presente en alguna medida en la mayoría de los movimientos indígenas del continente durante la última década⁷. Estos ejemplos de "invención de tradiciones" (Hobsbawm & Ranger 1988), ¿son una burda manipulación de la "auténtica" tradición? La respuesta es, obviamente, negativa. Toda visión del pasado (tanto las académicas como las historias "folk") es una construcción cultural, y responde a intereses sociales, por lo que solamente puede ser valorada en términos posicionales (Friedman 1992: 854-855). La

"historia" y la "tradición", más que objetos de museo, son el escenario de luchas por la hegemonía entre proyectos políticos y actores sociales antagonicos.

Concepciones de la "memoria" étnica tan lineales como la de Rivera (1986) inducen a una visión simplista y engañosa de los complejos mecanismos a través de los cuales se articulan las identidades colectivas. La memoria individual, de acuerdo a las ideas comúnmente aceptadas por la psicología cognitiva contemporánea, es un acto selectivo, proyectivo y discontinuo. Estas características son aún más acusadas en la "memoria colectiva", concepto que debería ser entendido únicamente en sentido metafórico. Desde este punto de vista, cualquier rescate de la memoria colectiva implica en cierta medida, una "invención": los elementos que se rescatan del pasado siempre son seleccionados e interpretados de acuerdo con parámetros actuales⁸. A diferencia de la concepción esencialista de la etnicidad, que trata de establecer límites rígidos e inmutables entre las identidades, las culturas disponen del suficiente grado de plasticidad como para redefinir sus límites simbólicos o para incorporar permanentemente elementos ajenos (Roosens 1989; Amselle 1990; Comaroff 1992).

De acuerdo con los parámetros clásicos de etnicidad, los colonos del Chapare serían un caso totalmente anómalo. La ocupación de su territorio se reduce a unas décadas, y sus orígenes son geográfica y lingüísticamente heterogéneos. Sin embargo, si abandonamos la concepción esencialista de la etnicidad (la identidad es algo que se "posee", se "conserva" o se "pierde") por otra de carácter relacional, más dinámica (la

identidad como expresión de la interacción social, y de las relaciones de poder), la perspectiva es otra. Como han señalado Anthias & Yuval-Davis (1992:9):

"...the existence of a conscious ethnic identity may not even be a necessary condition for the existence of ethnicity. Ethnicity may be constructed outside the group, by the material conditions it faces, and by its social representation by other groups, or by the State".

En esta misma dirección se ha expresado Comaroff (1992:53):

"For the subordinate, ethnic affiliation may originate in an attribution of collective identity to them on the part of others. On occasion, as we shall see, the creation of such identities has little foundation in pre-existing sociological reality..."

Desde este punto de vista, el surgimiento de una identidad chapareña sería una respuesta a la permanente presión (militar y simbólica) en el Chapare, que además de generar una atmósfera de violencia cotidiana amenaza seriamente el futuro de los colonizadores. Se trataría, en este sentido, de una "etnicidad inducida" (Leman 1994). El rechazo a la violencia ejercida por las tropas de la DEA y la FELCN (allanamientos indiscriminados de viviendas, destrucción de caminos vecinales, extorsiones, detenciones injustificadas, torturas y malos tratos, asalto de reuniones sindicales), y la criminalización de los chapareños por parte del gobierno y algunos medios de comunicación⁹, se han convertido en factores de cohesión de la población. Un movimiento articulado en su origen

únicamente en torno a la defensa de una fuente de ingresos (la coca), ha adquirido gradualmente una dimensión ciudadana (en respuesta a las constantes violaciones de derechos humanos), una dimensión cultural (la defensa de cierta tradición andina agredida desde el extranjero y desde el gobierno criollo), y una dimensión regional¹⁰. La identidad de los chapareños, como la de los colonos de Iquitos según Chibnik (1994: 82), es una compleja mezcla de rasgos culturales, distinciones de clase, categorías ocupacionales y regionalismo, pero la peculiar conjunción de estos elementos, en un contexto de gran crispación social,

puede servir para delimitar "grupos quasi-étnicos".

En un contexto como el actual, en el que las poblaciones indígenas latino-americanas están experimentando un aceleradísimo proceso de urbanización y de inmersión en la economía informal, están en creciente contacto con el turismo, las ONG's internacionales o el narcotráfico, y recurren al INTERNET para efectuar sus denuncias y solicitar apoyo (como el EZLN chiapaneco), la concepción esencialista de la etnicidad ya no nos sirve para entender nuevas formas de identidad como la que ha surgido entre los colonos del Chapare.

Notas

*. Esta comunicación está basada en el trabajo de campo realizado en Bolivia entre 1991 y 1994, gracias a una Beca del Programa de Formación de Personal Investigador del Ministerio de Educación y Ciencia.

1. Rafael Puente (1992:29), por ejemplo, censura que en las ex-haciendas bolivianas los campesinos quechuas y aymaras hayan substituido los cargos "tradicionales" por organizaciones sindicales, considerando que el sindicato es un producto del "Occidente judeo-cristiano-musulmán", y por lo tanto, incompatible con la "cosmovisión andina".

2. El Chapare es una región de selva húmeda tropical al nordeste de Cochabamba, de unos 25.000 kms.² de extensión. Desde los años 50, con la apertura de una carretera y los programas estatales de colonización comenzaron a llegar las primeras oleadas de colonos andinos, que devinieron masivas con el boom de la coca de los años 80.

3. Por una parte, tareas como el desbrozado de las parcelas o la cosecha de coca se

realizan de forma mucho más eficiente en grupo, y también hay que tener en cuenta el temor de los colonos a internarse solos para trabajar en la selva, a causa de peligros como las picaduras de serpiente (Henkel 1971: 163; Weil 1980).

4. La coletilla "quechuas-aymaras-tupí-guaraníes" se ha convertido en usual en Bolivia para simbolizar la diversidad étnica del país, pero parte del malentendido de los dirigentes andinos, que creen que "tupí-guaraní" es un grupo étnico en vez de una macro-familia lingüística. En las tierras bajas bolivianas viven 30 grupos étnicos, la mayoría de los cuales no son de habla guaraní, pero esta frase debe ser entendida como un gesto bienintencionado de las organizaciones andinas para integrar en sus demandas a los grupos amazónicos y del Chaco.

5. El sentido original de la *Wiphala* en época precolombina no ha podido ser esclarecido y ha dado pie a diversas especulaciones. Sin embargo, durante la gran rebe-

lión de Zárate Willka en 1899, los regimientos aymaras ya la emplearon como bandera étnica frente a las tropas federales, y éste es el sentido que se le reconoce actualmente en Bolivia.

6. Una anécdota puede dar cuenta del grado de entusiasmo con el que aquellos jóvenes habían preparado su actuación. La indumentaria de una de las danzas tradicionales del Norte de Potosí, requería una ornamentación con hojas de molle (*Schinus Molle*). Como este árbol es propio de los valles, hicieron un largo viaje con el único propósito de conseguir las hojas que necesitaban, en vez de utilizar otras semejantes.

7. Numerosas investigaciones han analizado este fenómeno durante los últimos años. Podríamos citar, entre otras, las de Jean Jackson para los Tucano, Martin Diskin para los Miskito, Janet Hendricks para los Shuar, Terence Turner para los Kayapo, Howard Campbell para los Zapotecos o las de Carole Nagengast y Michael Kearney para los Mixtecos.

8. Tal como señalara Halbwachs (1968: 57), "...le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données

empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée".

9. Las autoridades bolivianas se refieren habitualmente a la población del Chapare con términos del argot del hampa (*pichicateros, chakas, bolleros*), dando a entender que en su práctica totalidad se dedican a actividades delictivas como fabricar y transportar pasta base de cocaína.

10. Una de las principales reivindicaciones de las organizaciones chapareñas es la creación de una provincia única que incluya a toda la zona tropical y excluya a los valles aledaños. Actualmente, el Chapare está dividido en tres provincias (Chapare, Tiraque y Carrasco), cuyas capitales administrativas están en la sierra (Sacaba, Tiraque y Totora). A pesar de que estas capitales nunca han sido reconocidas como autoridad ni tampoco han realizado la menor inversión en la región tropical, son las beneficiarias de los recursos económicos generados en el Chapare, los cuales han aumentado espectacularmente durante los últimos años con la apertura de pozos petrolíferos.

Bibliografía

AMSELLE, J. L. 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París, Payot.

ANTHIAS, F. & YUVAL-DAVIS, N. 1992. *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Antiracist Struggle*. Londres, Routledge.

COMAROFF, J. 1992. "Of Totemism and Ethnicity". En J. & J. COMAROFF: *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press, pp. 49-67.

CHIBNIK, M. 1994. *Risky Rivers. The*

Economics and Politics of Floodplain Farming in Amazonia. Tucson, University of Arizona Press.

FRIEDMAN, J. 1992. "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", *American Anthropologist* 94,4: 837-859.

HALBWACHS, M. 1968. *La mémoire collective*. París, P.U.F.

HEALY, K. 1986. "The Boom within the Crisis: Some Recent Effects of Foreign Cocaine Markets on Bolivian Rural Society and Economy". En D. PACINI &

C. FRANQUEMONT (Eds.): *Coca and Cocaine*. Cambridge, Cultural Survival/Cornell University, pp. 101-144.

HENKEL, R. 1971. *The Chapare of Bolivia: A Study of Tropical Agriculture in Transition*. Ph. Dissertation, University of Wisconsin.

HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (Eds.) 1988. *L'invent de la tradició*. Vic, Eumo Editorial.

LEMAN, J. 1994. "La etnicidad inducida, el racismo y la violencia de y hacia los inmigrantes en Europa occidental". En J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA y MONTER (Ed.): *Etnicidad y violencia*. A Coruña, Universidade da Coruña, pp. 121-135.

NUGENT, S. 1993. *Amazonian Caboclo Society. An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Oxford, Berg.

PUENTE, R. 1992. "¿Sindicato, organización comunal u otra forma organizativa?". En AAVV: *Futuro de la comunidad campesina*. La Paz, CIPCA, pp. 27-34.

RIVERA, S. 1986. "Oprimidos pero no vencidos". *Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra, UNRISD.

ROOSENS, E. E. 1989. *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park, Sage Publications.

SAIGNES, T. 1992. "Le Temple du soleil". *L'Homme*, 122-124: 377-384.

WEIL, J. E. 1980. *The Organization of Work in a Quechua Pioneer Settlement: Adaptation of Highland Tradition in the Lowlands of Eastern Bolivia*. Ph. Dissertation, Columbia University.

CONTENIDO POR VOLÚMENES

VOLUMEN I

"De la construcción de la historia
a la práctica de la antropología en España"

INTRODUCCIÓN

Encarnación Aguilar Criado
De la construcción de la historia a la práctica de la antropología

LAS OTRAS TRADICIONES DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Fermín del Pino
La obra etnológica de Joaquín Costa y su pluralidad disciplinar y contextual
(Conferencia inaugural)

Eloy Gómez Pellón
El discurso jurídico en los orígenes de la Antropología Social en España.
El caso de Asturias como exponente

Fermín del Pino y Pilar Romero de Tejada
Costumbres y contratos matrimoniales en la tradición etnojurídica española.
El caso de los premios de la Academia de Ciencias Morales

José Luis González Arpide
De identidades y nacionalidades
(la construcción de la Antropología en León)

Cristóbal Gómez Benito
Conocimiento científico y conocimiento práctico local
en la teoría y la práctica de la modernización de la agricultura en Joaquín Costa

F. Xavier Medina
Telesforo de Aranzadi:
un antropólogo vasco en la Cataluña de principios de siglo

Carmen Ortiz García
La antropología española en el primer tercio del siglo XX:
líneas de continuidad y rupturas

LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Josep Maria Comelles
De la práctica etnográfica a la práctica clínica
en la construcción del Estado contemporáneo en España

Davydd J. Greenwood
Estudiarnos a nosotros mismos:
un problema falso y una ideología coercitiva

Llorenç Prats
La marginalidad de la antropología española
y su incidencia en la historia disciplinar y en la práctica profesional

Enma Martín
Los estudios sobre inmigración en la antropología española:
desde 1960 hasta nuestros días

Montserrat Iniesta
El museógrafo como autor o tribulaciones
del antropólogo metido a conservador del Patrimonio en los noventa

Esther Fernández de Paz
El Patrimonio Etnológico en la práctica antropológica:
de la iniciativa aislada al proteccionismo oficial

Juan Agudo Torrico
Patrimonio Etnológico e Identidades:
los nuevos contenidos ideológicos del trabajo etnográfico en Andalucía

VOLUMEN II

"Etnolingüística y análisis del discurso"

INTRODUCCIÓN

José Luis García
El análisis del discurso en la Antropología Social

LENGUAJE CULTURA Y SOCIEDAD

Jeanine Fribourg
¿Es la etnolingüística una disciplina íntegra?

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO

M^a Luz Esteban Galarza
Análisis de diferentes discursos sobre reproducción y sexualidad

M^a do Rosario de Fátima Andrade Leitão
El obrero y la prensa católica brasileña: 1935-1945

M^a Carmen Castilla Vázquez
El discurso en los neocatecumenales: comunicación interior, silencio exterior

Álvaro Pazos,
María José Devillard, Susana Castillo, Nuria Medina
La construcción del discurso autobiográfico

M^a Isabel Gracia Arnaiz
El *decalage* entre el discurso del informante y sus prácticas:
el caso de la alimentación

Susana Castillo Rodríguez
Discurso narrativo y género epistolar

Soledad Jiménez Setó
La percepción del cambio meteorológico en las Valls d'Aneu

DISCURSO Y CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Roberto González-Quevedo
El papel de la lengua en la identidad étnica

M^a Isabel Jociles Rubio
Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva

Celeste Jiménez de Madariaga
La construcción de la identidad a través del discurso

Eva Mouriño López
El uso simbólico del Camino de Santiago en el discurso europeísta

Delia L. Gascón Navarro
 Análisis del discurso de la prensa gallega
 sobre la Ley Orgánica del Derecho a la Educación

Joaquín Rodríguez Campos
 Lengua, discurso e identidad

José Miguel Apaolaza
 El discurso político en la formación del "nosotros"

José Luis García García
 Discursos para la transformación social

<p>VOLUMEN III "Antropología del trabajo"</p>
--

Pablo Palenzuela
 El trabajo, objeto de estudio para la antropología

Jordi Roca i Girona
 Ideología sobre el trabajo y satisfacción laboral

M^a Alexia Sanz Hernández
 La memoria de los trabajadores en una comunidad minera

Javier Escalera Reyes y Esteban Ruiz Ballesteros
 De ser obrero a ser empresarios.
 I.A.P. para la viabilidad socio-técnica de Minas de Río Tinto S.A.L.

Rafael A. Cuesta Ávila
 Japón en Jaén:
 Intersección de identidades en un centro de trabajo fabril.
 Encuadre de la cuestión técnica-étnica y breves apuntes sobre las relaciones entre
 producto y productor

Javier Hernández Ramírez
 Culturas del trabajo y su expresión en el espacio intralocal:
 el caso de los asalariados de HYTASA, vecinos de El Cerro del Águila

Assumpta Sabuco i Cantó
Procesos de trabajo, territorialización y relaciones de poder
en las marismas del Guadalquivir

Cristina Cruces Roldán
Mercado laboral y culturas del trabajo en el mundo del flamenco

M^a José Lozano Vega
Conceptualización del trabajo en el mundo de los toros

Jordi Colobrans
Participación, self-management y culturas corporativas.
Estudio de un caso

Rosa Satué López
Las transformaciones en la organización y el control del trabajo
en la empresa multinacional C.E.N.L.O.

Rafael Cáceres Feria y José M^a Valcuende del Río
Hacer los portes: el trasperlo y otras formas de contrabando

Adelina García Muñoz
El trabajo y la experiencia en la constitución de grupos sociales

Margarita Rodríguez García
Grupos domésticos bajo el mar de plástico almeriense

Ángel Martínez Hernáez
Empleo y formas de trabajo informal. Una aproximación a sus relaciones y dependencias en el sector de la limpieza de Barcelona

Paloma Gómez Crespo
Estrategias formales y «personales»
de la organización del trabajo en el pequeño comercio

Enrique Couceiro Domínguez
La consolidación de la poliactividad laboral y la crisis
del modo aldeano-vecinal de relación social en el ambiente rural gallego

Apéndice con los resúmenes de las comunicaciones de:
M^a José Pastor Alfonso, Dolores Morillo Martín, Amparo Moreno Viudes,
Óscar Fernández Álvarez, Lourdes Moro Gutiérrez
y Myriam Palmón Díaz

VOLUMEN IV

"Reciprocidad, cooperación y organización comunal:
desde Costa a nuestros días"

Jesús Contreras

Introducción

Santiago Amaya Corchuelo

Zahínos: gestión y uso de una propiedad colectiva en Extremadura

José A. Batista Medina

**Conservando nuestros recursos naturales:
propiedad común, gestión colectiva y sustentabilidad ecológica**

Josep Canals Sala

La reciprocidad y las formas actuales de ayuda mutua

Dolors Comas d'Argemir y Jordi Roca i Girona

**El cuidado y asistencia
como ámbito de expresión de la tensión entre biología y cultura**

Josepa Cuco i Giner

**Los jornaleros y el "Molt Honorable"
(Sobre redes informales y equipos de trabajo)**

M^a Isabel Durán Salado

**La protección de los espacios naturales
y la transformación de los usos colectivos tradicionales: el caso de Doñana**

Marta González Bueno

Formas de cooperación y solidaridad en la provincia de Burgos

Elodia Hernández León y Victoria Quintero Morón

Aprovechamiento comunal y ayuda mutua en la Sierra Morena occidental

Josetxu Martínez Montoya

**Ganado y tierra, la lógica social y la lógica cultural.
Subsistencia, cooperación vecinal y gestión comunal en el Valle de Arana (Álava)**

José M^a Nasarre Sarmiento

**Las nuevas actividades de las organizaciones en las zonas de montaña:
Hacia un derecho de las organizaciones**

Xavier Roigé, Ignasi Ros y Pere Cots
**De la comunidad local a las relaciones internacionales.
Los tratados de facería en el Pirineo Catalán**

Maria-Àngels Roque
**Cambios jurídicos y permanencias rituales
en los territorios comunales de la Sierra Burgalesa**

Fernando Ros Galiana
Las medidas del poder

Beatriz Ruiz
**El conflicto de la empacadora de Guixar.
Organización comunal y manipulación política en la ciudad de Vigo**

Purificación Ruiz Sánchez
**El poder del agua: del sistema agropastoril en el campo de Dalías
a la horticultura forzada del poniente almeriense**

Carles Salazar i Carrasco
**La reciprocidad como sentimiento: aspectos de las relaciones de trabajo en las
explotaciones familiares de la Irlanda rural**

<p>VOLUMEN V "Familia, herencia y derecho consuetudinario"</p>

Dolors Comas d'Argemir
Familia, herencia y derecho consuetudinario

LAS ESTRUCTURAS, LOS CONTEXTOS, LAS PRÁCTICAS FAMILIARES

M. Dolors Pelegrí i Aixut
**La transmisión de los bienes en el contexto socio-jurídico catalán.
Los testamentos parroquiales en Les Garrigues**

Antonio Moreno Almárcegui y Ana Zabalza Seguí
**Fraternidad y género en un sistema de heredero único.
La Navarra pre-pirenaica (1550-1725)**

Maria-Àngels Roque
 Familia nuclear y uxori-local: representatividad vecinal masculina y actuación
 femenina en la Sierra de la Demanda (Burgos)

José M. Valcuende del Río
 La fábrica de una familia. Una familia en la fábrica

¿ES LA FAMILIA UNA UNIDAD? NEGOCIANDO LAS DIFERENCIAS

Cristina Cruces Roldán
 La "feminización" del trabajo en la agricultura de primor.
 Papeles y trayectorias femeninas en el cultivo de la flor cortada

Dolores Morillo Martín
 Estrategias de reproducción entre los grupos domésticos de la Sierra Sur sevillana

Susana de la Gala González
 Mujeres de ricos: tres historias de familia

Samuel Hurtado Salazar
 El síndrome matrisocial de Venezuela

LOS CAMBIOS RECIENTES.
 CAMINOS DIVERSOS HACIA LA MODERNIDAD

Beatriz Moral
 Consecuencias de los cambios estructurales
 en la familia en el status de la mujer en Chuuk (Micronesia)

Jacint Creus
 Narrativa oral y preservación del modelo familiar:
 el ciclo ndowe (Africa Occidental) de los cuentos de Ndjambu

Lluís Samper Rasero y Dolors Mayoral Arque
 Hogares monofiliales y soltería: los concos del Pallars Jussà

Carmen Díez Mintegui
 Relaciones y estrategias "dentro" y "entre" grupos domésticos

Mari Luz Esteban Galarza
 Tecnologías reproductivas, parejas de hecho y cambios en la familia

VOLUMEN VI
"Antropología social de América Latina"

Carlos M. Caravantes
Presentación

DIALÉCTICA NORTE-SUR, EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão
El negro en Brasil

Lola González Guardiola
Estar allí, ¿de qué se trata al fin y al cabo?,
en el contexto de las políticas neocolonialistas de cooperación y desarrollo

María Rosa Nuño Gutiérrez
La población indígena
ante los procesos de globalización y modernización en México

Montserrat Ventura i Oller
El liderazgo indígena y la cooperación internacional

GÉNERO

Pilar Alberti Manzanares
Análisis de los factores constitutivos de la identidad de género y etnia.
Un estudio de caso en zona indígena nahua

Begoña Enguix Grau
¿ME ESTÁS OYENDO INÚTIL?
Poder masculino y respuesta femenina en México:
Los casos de Paquita la del Barrio y Astrid Hadad

Paloma Fernández Rasines
Género y Desarrollo. Matrifocalidad y "comunidades negras" en Ecuador

Liliana Suárez Navaz
Movilizaciones colectivas de mujeres pobladoras en Santiago de Chile

VIOLENCIA Y/O CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL MEDIO SOCIAL

Denise F. Brown

Un espacio del colonialismo contemporáneo en la zona maya de Yucatán, México

Manuel Delgado Ruiz

Violencia y ciudad. El intercambio de males en Medellín (Colombia)

Óscar Fernández Álvarez

La organización de las Comunidades Negras
de la Costa del Pacífico Chocoano, en Colombia

Francisco Ferrándiz

"Malandros", africanos y vikingos:
Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolanaNEGOCIACIÓN DE LA IDENTIDAD

Margaret Bullen

Pueblo y poder:

Resistencia popular entre inmigrantes andinos en la ciudad de Arequipa, Perú

Miguel Lisbona Guillén

Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México

M^a Paz Pellín Sánchez

Religiosidad popular en Venezuela. La noción del mestizaje

Andreu Viola Recasens

CAUSACHUN COCA, WAÑUCHUN GRINGOS!
Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)

VOLUMEN VII

"Procesos migratorios y relaciones interétnicas"

Adriana Kaplán Marcusán

Introducción

Clara Carme Parramon

Campo migratorio: un concepto útil para el análisis de las estrategias migratorias

Liliana Suárez Navaz

Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional

Carlos Giménez

Proyectos de construcción nacional, política migratoria y transnacionalismo en España

Ángeles Castaño Madroñal

La emigración como proceso que establece una interrelación entre el lugar de origen y destino

Dolores Juliano

Las mujeres inmigrantes, un plus de extranjería

Jordi Moreras

De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del Islam en Cataluña

Alcinda Cabral

La ambivalencia cultural en la identidad de los jóvenes de origen portugués residentes en Francia

M^a Isabel Samitier

La interculturalidad en la escuela pública catalana. Estudio de un caso en Ciutat Vella de Barcelona

Andreu Domingo

La integración como el proceso de apropiación de espacios sociales ascendentes

Christiane Stallaert

Cristianos y musulmanes en Ceuta: los límites de la convivencia

M^a Dolores Gil Andújar

Inmigración e incorporación social. Una polémica en vigor

M^a Dolores Vargas Llovera, M^a José Escartín y M^a José Suárez
Testimonios vivos. La diferencia cultural determinante en la realidad de la inmigración

Francisco Checa y Pedro Escobar

Inmigrantes africanos en la prensa diaria almeriense (1990-1994). De invasores e invadidos

VOLUMEN VIII
"Epistemología y método"

ORIGEN Y DIVERSIDAD DE LA CULTURA (INTER E INTRACULTURAL)

Aurora González Echevarría
Introducción

Jorge Arribas Rejón
**Un marco teórico para la interpretación de nuevos datos
sobre la evolución cultural en el punto de origen del hombre moderno**

María Valdés Gázquez
Métodos y teorías:
incursión en el «nacimiento boasiano» del relativismo cultural

Fernando Ros Galiana
Medir la Antropología

M^a José Devillard
La construcción de la ambigüedad

POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

José Luis Molina
**El análisis cultural de las organizaciones:
balance y propuesta metodológica**

Álvaro Pazos Garcíandía
La noción de integración en antropología

Verónica Rodríguez Blanco
**La interpretación radical: una estrategia para salir del dilema
universalismo versus relativismo en la metodología antropológica**

RELATIVISMO AXIOLÓGICO, RELATIVISMO TEÓRICO
Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO

Blanca Blasco Nogués
**Antropología del cuento: fuentes folklóricas
en la obra cuentística del autor aragonés Romualdo Nogués y Milagro**

María Valdés Gázquez
Los textos etnográficos como textos disciplinarios

Aurora González Echevarría
Conceptos interpretativos y conceptos teóricos

Ángel Martínez Hernáez
Antropología, biomedicina y relativismo

ETNOGRAFÍA: TRABAJO DE CAMPO, INTUICIÓN Y CONTRASTACIÓN

Teresa del Valle Murga
Incidencia de las nuevas socializaciones
en la elaboración de la memoria individual y social

Pilar Jimeno Salvatierra
Algunas reflexiones sobre el proceso etnográfico

Teresa San Román Espinosa
De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la Antropología
y en la formación de los nuevos antropólogos



INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA



FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA
DEL ESTADO ESPAÑOL

Patrocinado por



Instituto de Estudios Turolenses
Excmo. Diputación Provincial de Teruel