

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

16₍₂₎



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Ciencias Antropológicas

Buenos Aires 2008

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Hugo Trincherro

Vicedecana

Ana María Zubieta

Secretaria Académica

Leonor Acuña

Secretaria de Supervisión Administrativa

Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Silvana Campanini

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación y Posgrado

Claudio Guevara

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones

Rubén Mario Calmels

Prosecretario de Publicaciones

Jorge Winter

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Consejo Editor

Amanda Toubes

Myriam Feldfeber

Diego Villarroel

Marta Gamarra de Bóbbola

Susana Cella

Silvia Delfino

Germán Delgado

Lidia R. Nacuzzi

Diseño interior y tapa: *Beatriz Bellelli*

e-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

MEMORIA AMERICANA
CUADERNOS DE ETNOHISTORIA
Número 16 (1 y 2)

Directora
Lidia R. Nacuzzi

Editora Científica
Cora V. Bunster

Comité Editorial

Ana María Lorandi (Universidad de Buenos Aires / CONICET), Roxana Boixadós (Universidad Nacional de Quilmes / CONICET), Mabel Grimberg (Universidad de Buenos Aires / CONICET), Sara Mata (Universidad Nacional de Salta / CONICET), José Luis Martínez (Universidad de Chile), Alejandra Siffredi (Universidad de Buenos Aires / CONICET).

Comité Académico Asesor

Rossana Barragán (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz); Martha Bechis (Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA); Guillaume Boccara (Ecole des hautes études en sciences sociales, CNRS, París); Antonio Escobar Ohmstede (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS, México); Noemí Goldman (Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, Universidad de Buenos Aires / CONICET); Jorge Hidalgo Lehuédé (Universidad de Chile / CONICYT); Scarlett O’Phelan Godoy (Pontificia Universidad Católica del Perú); Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba / CONICET); Ana María Presta (Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, Universidad de Buenos Aires / CONICET); Mónica Quijada (Centro de Estudios Históricos, CSIC, Madrid).

Editoras Asociadas
Ingrid de Jong
Lorena B. Rodríguez

Secretaría de Redacción
Carina P. Lucaioli

Sección de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Puán 480, of.405. C 1406 CQJ Buenos Aires, Argentina.
Tel. 54 11 4432 0606, int. 143. Fax: 54 11 4432 0121
e-mail: memoriaamericana@yahoo.com.ar (canje)
macecomite@yahoo.com (envío de artículos)

Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria es una publicación anual que edita la Sección de Etnohistoria del ICA (Universidad de Buenos Aires). Recibe artículos originales de autores nacionales y extranjeros que desarrollan sus investigaciones en etnohistoria, antropología histórica e historia colonial de América Latina. La revista está destinada a especialistas y público académico en general.

ISSN: 0327 – 5752 (versión impresa)

ISSN: 1851-3751 (versión en línea)

La revista *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* se encuentra indexada en:
- Ulrich’s International Periodical Directory
- Latindex (Nº de registro en Directorio: 3031)
- Anthropological Index of the Royal Anthropological Institute

www.seccionetnohistoria.com.ar/etnohistoria_memoam.htm
www.scielo.org.ar

MEMORIA AMERICANA 16 (2)

INDICE TABLE OF CONTENTS

Artículos

Articles

Identidades e conflito na fronteira: poderes locais e os Chiquitanos
Identities and Conflict at the Frontier: Local Powers and the Chiquitanos
Joana A. Fernandes Silva 119

Corrales de piedra, campos abiertos y pampas del camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central del Chubut
Stone Yards, Open Fields and Sacred Places. Memories of Relatedness in Chubut's Central Plateau
Ana Ramos y Walter Delrio 149

¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la Posdictadura
Dominating through Participation? The Shaping of Neoindigenism in Post-Dictatorship Chile
Guillaume Boccara y Paola Bolados 167

La etnización política: ¿necesaria para la construcción de la nueva nación mexicana?
Political Ethnization: A Necessity for Building the New Mexican Nation?
Leticia Reina 197

Reseñas

Reviews

Belli, Elena y Ricardo Slavutsky (eds.). 2005. *Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras historias*. San Salvador de Jujuy, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras - UBA.
Bettina Sidy 225

Rojas, José Luis de. 2008. <i>La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia</i> . Colección Paradigma Indicial - Serie Historia Americana. Buenos Aires, Editorial SB.	
<i>Horacio Miguel Hernán Zapata</i>	228
Bertha Koessler-Ilg. 2006. <i>Cuenta el pueblo mapuche</i> . Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum.	
<i>Walter Delrio</i>	231
Normas editoriales e información para los autores	
<i>Instructions for Article Contributors</i>	237

**IDENTIDADES E CONFLITO NA FRONTEIRA:
PODERES LOCAIS E OS CHIQUITANOS**

*IDENTITIES AND CONFLICT AT THE FRONTIER:
LOCAL POWERS AND THE CHIQUITANOS*

Joana A. Fernandes Silva *

* Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.
E-mail: joana@fchf.ufg.br

RESUMO

Pretendo apresentar, baseando-me na teoria das identidades e na idéia do fundamentalismo cultural, uma reflexão sobre as relações interétnicas entre os Chiquitanos e não índios, em uma região de fronteira nacional situada entre dois estados nacionais (Brasil e Bolívia). Trato aqui de um fato notável que vem ocorrendo na área estudada e que se refere à discussão da etnicidade por parte dos regionais (fazendeiros, políticos e etc.). Uma campanha, promovida por alguns políticos e pelo governador de Mato Grosso, foi veiculada entre 2005 e 2006 pela imprensa escrita no estado buscando convencer a população mato-grossense da não indianidade dos Chiquitanos e comprovar que são estrangeiros, imigrantes da Bolívia para o Brasil. O que está em jogo não é apenas uma questão ligada à identidade e autenticidade, mas uma disputa por terras indígenas por parte dos donos de terra da região. Neste sentido, a afirmação recorrente de que ali não há índios, apenas estrangeiros e imigrantes, é uma maneira própria do fundamentalismo cultural, que admite as diferenças, mas ao admiti-las, esvazia o diferente de seus direitos legítimos e advogam-se os direitos de quem é brasileiro e nacional. Neste artigo apresenta-se uma breve história dos Chiquitanos no Brasil, buscando-se o entendimento de sua situação atual.

Palavras chave: identidade - nacionalidade - fronteira - etnicidade - fundamentalismo cultural

ABSTRACT

I intend to present, based on identities theory and on cultural fundamentalism ideas, a reflection about interethnic relations, among the Chiquitanos and non-indians, in a region of national frontier, located between two national states (Brazil and Bolívia). I deal here with a remarkable fact lately occurring in this área which refers to ethnicity debates among regional population (politicians, farmers, etc.) A campaign, promoted by some politicians and by State of Mato Grosso governor, during 2005 and 2006, through written press, tried to convince state population of the non-indianity of the Chiquitanos and to prove that they are foreigners, i.e. Bolivian immigrants in Brazil. What is at play here, is not only a matter related to identity and authenticity, but a dispute for indigenous lands on the part of local land owners. In this sense, recurring affirmations that there are no indians in those lands, only foreigners and immigrants, is in itself a way of cultural fundamentalism, which admits differences, but when admitted, turn them empty of legitimate rights, advocating brazilians and national populations rights. It is presented in this article a short history of the Chiquitanos in Brazil, with the objective of understanding their current situation.

Key words: identity - nationality - frontier - ethnicity - cultural fundamentalism

INTRODUÇÃO ¹

No Brasil, os Chiquitanos vivem no sudoeste de Mato Grosso, nos municípios de Cáceres, Porto Espiridião e Vila Bela da Santíssima Trindade e na Bolívia na província de Velasco e Nuflo de Chaves, basicamente nos mesmos locais onde existiram os aldeamentos jesuíticos e nas suas proximidades.

As pesquisas de campo no Brasil demonstraram que a aparente dispersão dos Chiquitanos entre os vários municípios mencionados obedecem a uma lógica de agrupamentos que se baseiam em relações de parentesco, casamentos, redes de amizade e de trocas. Assim, foram identificados seis núcleos principais que, diferentes entre si, guardam similitudes internas e mantêm a unidade étnica entre os Chiquitanos (Silva *et al.* 2000) ². São eles os seguintes:

- a- No Núcleo de Limão estão incluídos os estabelecimentos de Limão, da Beira da Estrada e de Corixa Grande. Estes são os mais vulneráveis em relação aos demais, pois Limão é um bairro rural, muito próximo a Cáceres e um assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que deu títulos de pequenos lotes não apenas aos Chiquitanos e a duas famílias de Bororo e Guató, mas também a migrantes do Nordeste. Limão fica nas margens da rodovia entre Cáceres e San Matias, na Bolívia. Em uma distância relativamente próxima havia, na época da coleta de dados, um pequeno agrupamento, de oito famílias, que acamparam na beira da estrada após terem sido expulsas por um fazendeiro da região. Ali construíram suas casas, plantaram suas roças e estavam levando suas vidas. A comunidade de Corixa Grande localiza-se no ponto geográfico da fronteira da Bolívia com o Brasil, na zona neutra entre os dois países e tem

¹ Neste artigo adoto o plural para designar o nome desse grupo indígena, aparentemente fugindo da norma lingüística estabelecida em 1953, que determina o uso no singular para o nome de um povo indígena, desde que seja auto-denominação. Como o nome “Chiquitano” foi atribuído externamente e não provém do português, mas do espanhol, tomo a liberdade de utilizá-lo no plural, Chiquitanos, mas sempre em maiúscula.

² Provavelmente há outras localidades habitadas por Chiquitanos, mas estas não estão ainda suficientemente estudadas.

uma população predominantemente de Chiquitanos. Está muito próxima ao Destacamento Militar de Corixa Grande e é um local mencionado tradicionalmente na bibliografia histórica.

- b- O Núcleo de Fortuna, cujo nome remete-se ao Destacamento Militar no local, abriga as comunidades de Fazendinha e Acorizal, atualmente identificadas pela Terra Indígena Portal do Encantado ³. Sua sobrevivência baseou-se, até recentemente, no trabalho que faziam nas fazendas próximas; depois da identificação de suas terras os conflitos acirraram-se com os fazendeiros ⁴, que não os contratam mais como mão de obra. É sobretudo deles que se fala nesse artigo.
- c- Osbi, que inclui aldeias de Nossa Senhora Aparecida, São Miguel, Santa Clara, Morrinhos, São Simão, Santa Mônica e As Cruz; estes estabelecimentos são bem estruturados, mas sofrem pressões extremas dos fazendeiros ao redor e ao mesmo tempo, em geral são assalariados e trabalham como peões nas fazendas. Santa Monica e São Simão estão ao redor de destacamentos militares. Afirmar que estão ao redor é força de expressão, uma vez que todas as histórias sobre a territorialidade dos Chiquitanos demonstram que o exército brasileiro instalou-se onde os Chiquitanos viviam.
- d- O núcleo de São Sebastião inclui São Sebastião e Bocaina. Em 2000, período em que fizemos trabalho de campo, moravam cerca de dezessete famílias em São Sebastião, que tinham chegado por volta de 1950, quando era “sertão bruto”, mas foram expulsos pela chegada da fazenda São João do Guaporé. Os relatos colhidos apontam para uma região densamente povoada, mas esvaziada a partir de 1976, pelas novas fazendas instaladas; seus moradores relatam a intensa expulsão de Chiquitanos.

³ Fazendinha e Acorizal, localizam-se na Terra Indígena Portal do Encantado, e certamente são as comunidades no Brasil melhor estudadas. Há trabalhos de pesquisa nas áreas da lingüística, história e antropologia. Apenas estas duas aldeias têm suas terras reconhecidas oficialmente, embora não demarcadas.

⁴ Utilizarei o termo “fazendeiros” como uma categoria genérica para designar proprietários de terras com titulação e posseiros sem titulação que invadiram áreas devolutas da união. Essa categoria não está estudada, mas certamente inclui uma diversidade de situações, desde pequenos criadores de gado, pecuaristas, plantadores de soja e etc. Para o âmbito desse trabalho, essa categoria cobre suficientemente as relações interétnicas, pois todos opõem-se aos Chiquitanos do mesmo lugar: o de cidadãos brasileiros legítimos, conforme se buscará esclarecer ao longo desse trabalho.

- e- No núcleo de São Fabiano, estão incluídas Asa Branca e Vila Nova. São Fabiano, um assentamento do INCRA, tem cerca de vinte e duas famílias de Chiquitanos, que não se identificam oficialmente como tais, mas pela origem histórica é possível perceber que têm a mesma história dos demais estabelecimentos estudados. Um dos motivos que os levam a evitar a auto-identificação de índios, nos explicaram, seria porque lhes disseram que caso a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) os identificasse como tais, teriam que andar nus e não poderiam mais fazer suas roças tradicionais.

Ao lado do destacamento militar de Asa Branca vivem algumas famílias de Chiquitanos, com terras também tituladas pelo INCRA. Asa Branca tem casas dispostas ao longo de duas pequenas ruas, com pouco espaço para agricultura.

Vila Nova, próxima a São Fabiano, é constituída de uma população que foi expulsa da aldeia de Barbecho, limítrofe à Bolívia. Atualmente é um pequeno agrupamento de pessoas, suscetível às pressões e ameaças de um fazendeiro que pretende que as terras de Barbecho sejam suas.

- f- População na cidade. A população urbana dos Chiquitanos, que vive em Cáceres, Porto Espiridião, Vila Bela ainda não está estimada, pois não há pesquisas sobre eles. As informações sobre essa população emanam dos trabalhos de campo e das entrevistas realizadas. Sempre há pais, mães, tios e avós que se referem a filhos ou netos que vivem nessas cidades; a maior parte deles migrou respondendo às pressões de fazendeiros que expulsaram moradores Chiquitanos de suas terras. No caso de moradores próximos aos Destacamentos Militares (Asa Branca, Fortuna, Santa Rita, Santa Mônica, Corixa Grande, Palmarito e Casalvasco), parte das novas famílias constituídas foi obrigada a mudar-se para a área urbana, uma vez que o exército não concedia permissão para novos casais construírem suas casas e fazerem suas roças. Em geral, eles moram em periferias, realizam trabalhos braçais e as mulheres trabalham como empregadas domésticas.

No lado boliviano, do “outro” lado da fronteira brasileira, vive a maior parte dos Chiquitanos. Se no Brasil a população em aldeias pode chegar a cerca de duas mil pessoas, na Bolívia é estimada entre 40.000 e 60.000 pessoas. Os padrões de estabelecimento dos Chiquitanos no país vizinho variam entre “ranchos” (talvez um equivalente a aldeia, em português), em Santo Corazón, San Jose e San Inácio de Velasco, “pueblos” e trabalhadores em fazendas.

Na Bolívia, assim como no Brasil, os Chiquitanos também trabalham em fazendas (*estâncias e establecimiento*), onde são também muito explorados. Na província de Nuflo de Chaves, de acordo com Riester, “[el hombre] gana un pantalón al año y su mujer un vestido. Para el dueño de establecimiento el indígena tiene que trabajar arduamente a lo largo del año y, además, regalarle al patrón pollos y huevos para las fiestas” (Riester 1976: 138).

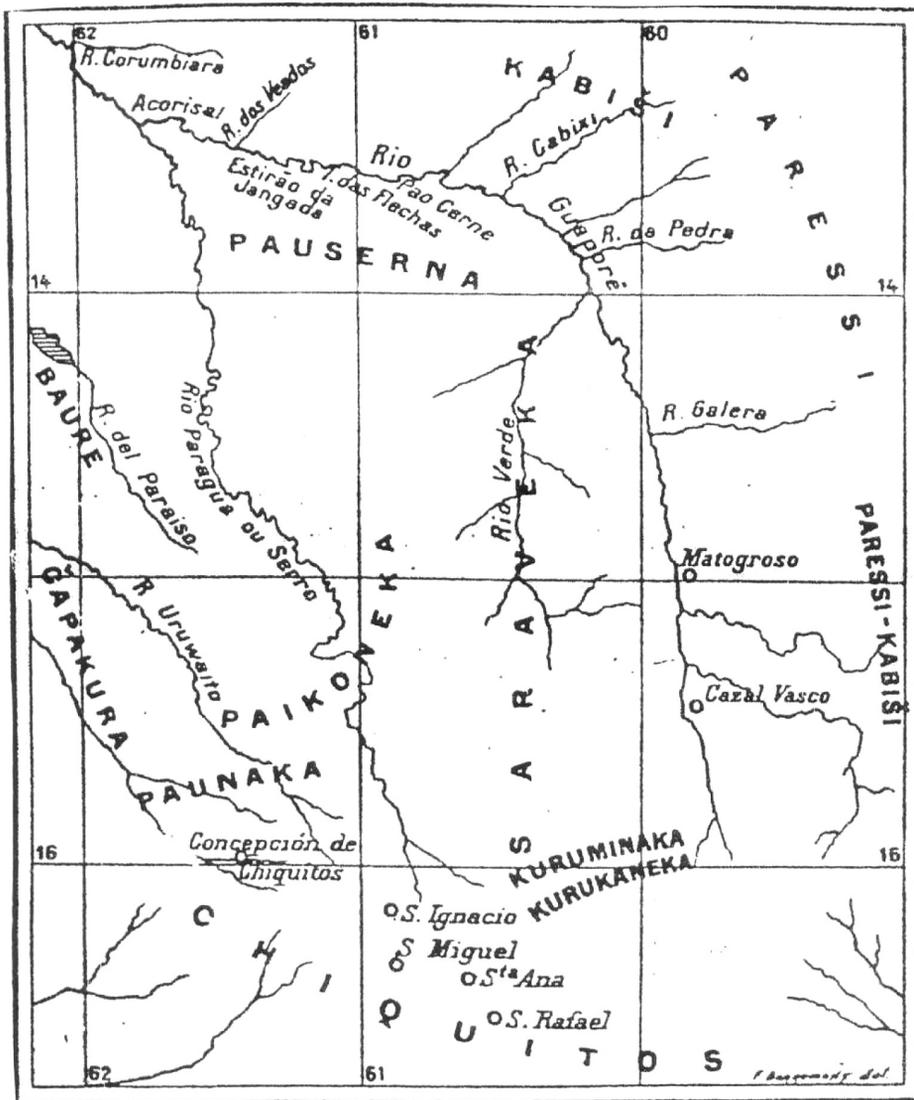
HISTORICIDADES FRATURADAS E AS TERRITORIALIDADES SUSPENSAS

Na fronteira mais interior da Bolívia estão as remanescências das missões jesuíticas, os “pueblos”, que muito têm importância para esse trabalho, principalmente San Ignacio, Santa Ana, San Rafael e San Miguel, em virtude das redes de relacionamento e de parentesco que se estendem do Brasil para esses locais. Essa referência é, sobretudo, dos mais velhos, pois com a crescente militarização da fronteira e crescente controle por causa do tráfico de drogas e da dificuldade em viajar, essas relações podem estar sofrendo certo processo de afrouxamento, na medida em que as nacionalidades estão se tornando mais patentes e mais presentes ⁵.

Pela literatura e pela observação realizada, pode-se dizer que a fronteira tem algo de abandono, algo de vulnerável e, ao mesmo tempo, de ameaçador. Algo de desarrumado, algo de que está ainda por se tornar, por se fazer. Talvez porque seja resultado não apenas de uma conjunção de dois países, mas por ser um espaço historicamente pouco diferenciado e diferenciador em termos das nacionalidades de seus moradores, mas enormemente diferenciado em relação ao restante de seus países. Ou seja, na fronteira os poderes constituídos da nação estão praticamente ausentes. A presença dos poucos destacamentos militares em uma longa fronteira seca não permite um forte controle do que ocorre na divisa entre os países e há como que uma lógica própria e uma paisagem singular nesse lugar de passagem.

No entanto, estar aqui ou lá, no Brasil ou na Bolívia, traz marcas diferenciais. Pelo fato dos Chiquitanos serem separados pela fronteira entre dois estados nacionais, mas em um território relativamente contínuo, vivenciam uma situação bastante singular que é a de terem sido sujeitos de duas histórias diferentes -a boliviana e a brasileira- e de sofrerem diferentes tipos de pressões

⁵ Em outro trabalho tive a oportunidade de estudar de que maneira a fronteira boliviana vem sofrendo por parte do Brasil uma espécie de fechamento.



Populações indígenas na área estudada,
de acordo com Crequi-Monfort e Rivet (1913)

e conflitos com não índios. A fronteira, além dessa linha que separa dois países, que os limita geopoliticamente, da perspectiva da dinâmica das relações entre as populações locais, é um espaço de sociabilidade diferenciada, de comércio, de situações lingüísticas compartilhadas e etc. Roberto Cardoso de Oliveira (2006), propõe o entendimento deste espaço da fronteira como um lugar de convivência entre culturas e povos, um espaço transnacional.

Desta perspectiva, os Chiquitanos também compartilham elementos da história e da cultura, uma vez que a linha divisória da fronteira nem sempre foi muito clara e ter sofrido constantes modificações através dos vários tratados e limites entre Brasil e Bolívia. A guerra do Chaco ⁶, por exemplo, que ocorreu entre os anos de 1932 e 1935 atingiu os Chiquitanos de ambos os lados, pois meninos de apenas quinze anos eram arrematados pelo exército para lutar. Muitas famílias esconderam-se em lugares mais interiores da fronteira no Brasil, tentando evitar a morte prematura de seus filhos. As marcas dessa guerra ainda estão na memória de muitas famílias e, de certa maneira, nas impressões deixadas no território desse povo. Muitos dos Chiquitanos do lado brasileiro, sobretudo os mais idosos, “cortam a castilha”, isto é, falam o espanhol, herança de um tempo em que a fronteira existia apenas no nome.

A separação dos Chiquitanos em dois povos, um boliviano e um brasileiro, ocorreu de uma maneira tão traumática que não aparece em seus discursos a concepção de que são um único povo; sua territorialidade, no entanto, é costurada, até certo ponto, pelas relações de parentesco e pelos núcleos populacionais e suas redes, entre um e outro lado da fronteira, jogos de futebol e pela procissão de Santa Ana, estudada por Moreira da Costa (2006) ⁷. A fratura na história reside na geopolítica, pois os Chiquitanos mantiveram amplamente seus laços, de parentesco, de amizade e rituais, independentemente dos assuntos de fronteiras nacionais.

O mapa da página 125, demonstra a presença dos Chiquitanos desde a margem do rio Guaporé até a Bolívia, onde aparecem os Pauserna, os Saraveka, os Kuruminaka e os Kurukaneka, alguns dos povos aldeados pelos jesuítas.

⁶ Na Guerra do Chaco Bolívia e Paraguai disputaram a região do Chaco Boreal. Calcula-se que morreram 60.000 bolivianos.

⁷ A procissão de Santa Ana sai uma vez por ano, do “pueblo” com o mesmo nome, acompanhada de alguns fiéis e, de lá, passa por pequenas vilas, aldeias, atravessa a fronteira e visita algumas aldeias brasileiras. Durante a caminhada, de acordo com Moreira da Costa (2006), outras pessoas se agregam na procissão.

METODOLOGIA

A pesquisa para este trabalho vem sendo realizada desde 1998 em diferentes contextos, mas sempre com o mesmo tipo de orientação metodológica, qual seja, uma combinação de trabalho de campo, com a consulta de uma documentação que está depositada no Arquivo Público de Mato Grosso e lecturas bibliográficas. A primeira etapa, realizada em 1998, aconteceu relacionada a um trabalho de levantamento de populações indígenas na área de impacto do ramal do gasoduto Brasil-Bolívia, Cáceres-San Mathias. Tratava-se então de um trabalho no contexto de um relatório mais amplo, o Estudo de Impacto Ambiental – Relatório Impacto Meio Ambiente (EIA – RIMA). Neste levantamento foram localizadas doze comunidades de Chiquitanos, todas de pequeno porte (até 200 pessoas) e encontramos informações sobre outras tantas. No ano de 1999, a pesquisa foi encomendada pela FUNAI e destinava-se a um levantamento para localização de todas as aldeias e estabelecimentos Chiquitanos tendo como objetivo traçar uma política de regularização de terras, saúde e etc. Já em 2001 e em 2002, novamente a FUNAI contratou nossos trabalhos tendo em vista a necessidade de um estudo em uma área, que passou a ser denominada de Terra Indígena Portal do Encantado. Além desses contextos mais institucionais de pesquisa com fins práticos, realizei viagens mais curtas, tendo como objetivo coletar dados sobre a constituição da identidade dos Chiquitanos. Neste caso, adotamos a prática da observação participante, combinada com entrevistas abertas e direcionadas ao tema estudado. Um roteiro para as entrevistas sempre era previamente definido de acordo com a etapa a ser realizada. Inicialmente quase nada era sabido sobre os Chiquitanos e as entrevistas, bem como os resultados da observação eram muito ricas e muito era descoberto a cada conversa.

O diálogo entre antropologia e história sempre esteve presente; o ponto de partida da pesquisa era sempre antropológico, mas a abordagem da etnohistória dos Chiquitanos foi fundamental para conseguir entender o presente desse povo. Para isso, o estudo de fontes manuscritas e cartográficas teve uma enorme importância para os resultados da pesquisa. Embora não se tenha buscado um suporte teórico para o conceito de memória, durante as entrevistas, sobretudo com os mais velhos, na busca de recuperar informações sobre os trajetos, deslocamentos e modo de vida dos Chiquitanos, as lembranças e a memória foram elementos fundamentais buscadas pelos entrevistados. Dito de outra maneira, a montagem que se fez sobre a etnohistória dos Chiquitanos foi inspirada e conduzida pelo resultado das entrevistas, sempre com esse fio condutor que puxou pelas lembranças dos “primeiros tempos”, dos pais, dos avôs e etc. A documentação pesquisada abrangeu o século XVIII e como a bibliografia dos Chiquitanos no Brasil, nos primeiros anos de nossa

pesquisa versavam mais sobre os primeiros anos do século XX, essa espécie de quebra-cabeças, qual seja o de compor uma narrativa sobre o percurso dos Chiquitanos foi de fato direcionada por eles, mas em muitos momentos uma bibliografia produzida na Bolívia, por pesquisadores dos Chiquitanos foi um valiosíssimo apoio o entendimento do que se buscava apreender do “lado de cá” da fronteira.

O embate dos regionais, políticos e fazendeiros com os Chiquitanos contido na imprensa regional, em Mato Grosso, bem como em uma revista de circulação nacional, colocando em cheque a etnicidade desse povo, é analisada mais especificamente no presente artigo; o material jornalístico serviu então de fonte de pesquisa, pois espelha as tensas relações interétnicas entre os Chiquitanos e regionais. O material coletado refere-se ao ano de 2005 e 2006.

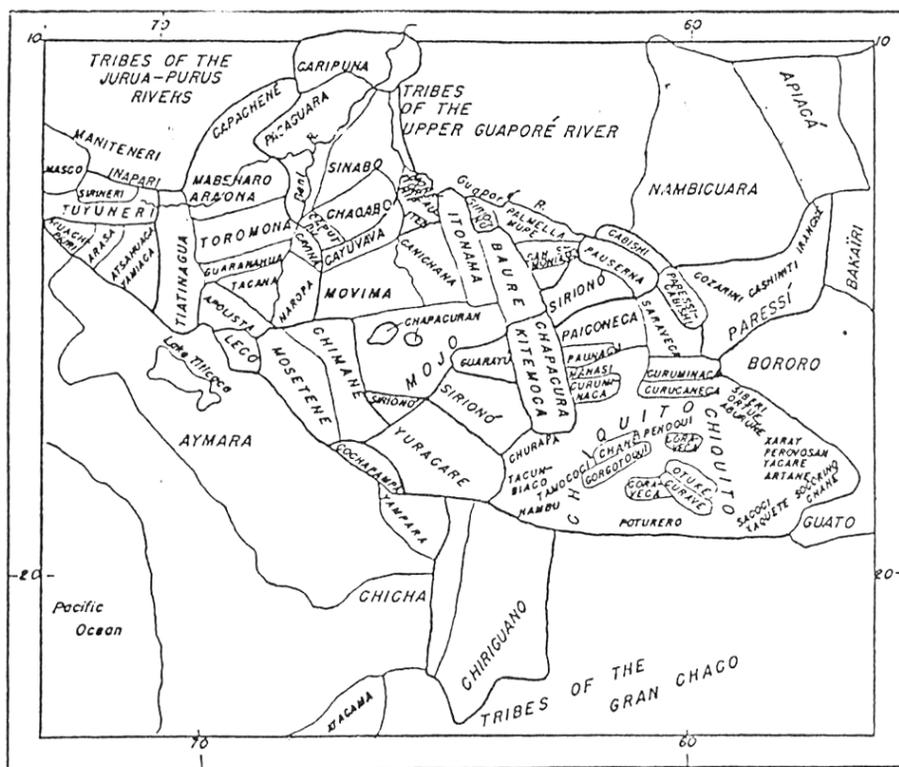
A CONSTITUIÇÃO DOS CHIQUITANOS

A produção acadêmica a respeito dos Chiquitanos comprova a enorme importância da Missão de Chiquitos ⁸ e seus onze aldeamentos na Bolívia para a conformação desse povo. Na Bolívia já há muitos estudos realizados, mas no Brasil a produção ainda é incipiente ⁹ e há uma carência acentuada de estudos etnográficos. Nos estudos mais clássicos há grande interesse no estudo do período jesuítico, mas os dados anteriores à expansão missionária no território Chiquitano são mais difíceis de recuperar.

Tomichá (2002) menciona a presença de cerca de 25 povos indígenas que foram aldeados pelos jesuítas. Alcide D’Orbigny (2002), deixou relatos muito interessantes dos dez aldeamentos que compunham a missão de Chiquitos. Uma outra referência interessante para os estudos dos Chiquitanos é de Alfred Métraux (1948) que demonstrou, através de um mapa etnohistórico, a presença de inúmeros grupos indígenas cujo território, vizinho ao dos atuais Nambikwara e Paresi em Mato Grosso, fazia limites com as margens do rio Guaporé. Este mapa é importante para demonstrar que os Chiquitanos, resultantes de um amálgama de inúmeras nações indígenas, não são bolivianos

⁸ A atuação dos jesuítas ocorreu entre os anos 1691 até 1754, quando foram expulsos.

⁹ Destacam-se os estudos de Moreira da Costa, *A Coroa do Mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*, editado pela Editora da Universidade Federal de Mato Grosso; *Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade*, organizado por mim e editado pela Editora da UCG e a tese de Doutorado de Renata Bortoletto, intitulada *Estrutura Social Chiquitano*, defendida em 2007, na USP. Dois trabalhos da área de lingüística também são importantes e foram defendidos na UFG, de autoria de Ema Dunck e Aurea Cavalcante Santana.



Mapa de Métraux (1948)

ou estrangeiros no Brasil, mas estavam em solo nacional anteriormente à ocupação portuguesa do século XVIII, na província de Mato Grosso. Radding (2005) fez um amplo estudo sobre a constituição étnica e sobre as identidades formuladas pelos povos que foram aldeados pelos jesuítas, demonstrando que muitos dos nomes elencados pela literatura na verdade eram nomes referentes a parciaisidades de um povo ou a localização geográfica. Todos esses dados são extremamente importantes para entender a configuração étnica do povo Chiquitano, mas para o âmbito desse trabalho não é possível entrar em maiores detalhes e deixamos aqui anotada a complexidade e a dinâmica territorial e identitária experimentada por esse povo, muito bem estudado por Radding (2005) e por Tomichá (2002).

As Missões de Chiquitos, localizadas no atual território da Bolívia, foram instaladas entre 1691 e 1754, quando os jesuítas foram expulsos. Riestter (1986) observa que a presença das missões em territórios espanhóis ocorreu

onde não havia ouro, como era o caso das regiões do altiplano andino. Os povos aldeados pelos jesuítas localizavam-se em um amplo território, desde o rio Guaporé até, provavelmente, onde atualmente passa a estrada de ferro Santa Cruz-Corumbá¹⁰. Os jesuítas adotaram como língua franca o Chiquito, mesmo nome que os espanhóis atribuíram ao grupo¹¹.

D'Orbigny, que visitou em 1831 as missões de Chiquitos¹² afirma que

la provincia de Chiquitos estaba muy poblada en el siglo XVI. Agricultores y cazadores, los pueblos destas regiones vivían diseminados en una multitud de pequeñas naciones, de tribus aisladas unas de las otras sin mas barreras entre ellos que la espesura de la selva [...]. La más considerable, *la nación de Chiquitos*, ocupaba el centro, las mesetas y sus laderas, en donde estaban diseminadas en una multitud de pequeñas tribus (D'Orbigny 2002, tomo IV: 6, grifo da autora).

Deixou preciosas informações sobre os aldeamentos, que após a expulsão dos jesuítas foram governados por um “governador y el Obispo de Santa cruz, Don Ramón Herboso” (D'Orbigny 2002: 25); havia, de acordo com ele, uma tendência de desaparecimento de várias línguas dos povos aldeados, e a língua adotada oficialmente tendia a afirmar-se como majoritária. Muitos povos originalmente aldeados, no século XVI, no século já haviam desaparecido e dado lugar aos *Chiquitos* ou *Chiquitanos*. Então o nome dado atualmente a esse povo não se refere aos *Chiquitos* conhecidos pelos espanhóis no início da colonização, mas a um novo povo, surgido a partir de um conjunto anterior de 25 outros e resultado de um processo histórico determinante.

Assim, os Chiquitanos são resultantes de um amálgama de povos que ocupavam desde as margens do rio Guaporé no Brasil, até as planícies bolivianas, conforme foi demonstrado a partir de Silva (2001-2002); o território dos vários povos que configuraram os atuais Chiquitanos, através do processo

¹⁰ Data deste período a habilidade desenvolvida para a música erudita entre os Chiquitos, tão apreciada durante a visita de D'Orbigny e mantida até os dias de hoje.

¹¹ Metraux (1948), afirma que esse nome deriva da altura das portas das casas desse povo, e que os espanhóis teriam pensado que eram pessoas muito baixinhas; por isso o nome de “Chiquito” que significa pequeno em espanhol e Chiquitano é uma derivação de Chiquito.

¹² Os nomes dos aldeamentos eram os seguintes: San Javier, Concepción, San Miguel, Santa Ana, San Ignacio, San Rafael, San José, Santiago de Chiquitos, Santo Corazón de Jesus e San Juan. Atualmente persistem esses lugares, já com características distintas, mas com uma população remanescente. As igrejas restantes dos aldeamentos são agora patrimônios da humanidade e estão em ótimo estado de conservação.

histórico da presença das missões, claramente era um continuum e a fronteira geopolítica transformou em estrangeiros povos que estão comprovadamente nessa região há vários séculos. Uma parte desse grande território transformou-se em Brasil e outra parte, em Bolívia ¹³.

Riester (1986) observou que alguns grupos reconquistaram sua autonomia e voltaram a viver longe dos aldeamentos, mas após a expulsão dos jesuítas. No entanto, esse processo não significou a liberdade para a maior parte dos índios aldeados. Crescentemente, partir de 1768, os Chiquitanos foram incorporados aos trabalhos nas fazendas (*estancias*), no sistema de *apatronato*, ou seja, em condições de trabalho forçado e extremamente explorados. Radding (2005) estudou o processo histórico ocorrido nas Missões de Chiquitos e o ocorrido posteriormente após a expulsão dos jesuítas, bem como sua incorporação no regime de trabalho das estâncias. De acordo com Riester (1976:125) esta foi a terceira etapa da história dos Chiquitanos.

Os aldeamentos foram pouco a pouco sendo esvaziados da presença indígena e transformando-se nas cidades (ou “pueblos”) que conservam os mesmos nomes da época das missões jesuíticas. O envolvimento dos Chiquitanos, já no século XIX, com os seringais ou *gomales*, que poderia ser pensada como uma quarta etapa de sua história. No Brasil e na Bolívia eles desempenharam um importante papel, mas também foram vitimizados pela violência desse sistema de trabalho, o que se comprova através de um registro deixado por Frei Badariotti (1898: 60):

Ao penetrarmos no vasto terreiro, a nossa primeira ocupação consistio, a nosso pezar na pacificação da cachorrada que travara luta desesperada. A algazarra infernal atrahiu das choupanas muitas pessoas, velhos, mulheres e crianças de physionomia um tanto estranha para mim: eram índios Chiquitanos mansos provenientes da Bolívia e empregados como colonos pelo Dr. Marcellino Prado, um dos homens mais beneméritos do Estado.

Com relação ao trabalho dos Chiquitanos nos seringais na Bolívia, Riester (1976:125) observa que

en la zona cauchera de ambas provincias (San Ignacio de Velasco e Concepción), las condiciones de vida eran tan increíblemente malas, que hacia 1930, se podía predecir que un indígena obligado a trabajar en un bosque cauchero, no sobreviviría más de dos años en tales condiciones.

¹³ Sobre os inúmeros tratados de fronteiras e limites entre os dois países, consulte-se Silva (2001-2002) e Moreira da Costa (2006).

Frei Galibert, cujo testemunho foi recuperado por don Maximo Biennes, relatou já em finais do século XIX, a situação triste dos Chiquitanos que trabalhavam em fazendas e seringais no Brasil e no país vizinho:

quando a extração de goma tornou-se importante no baixo Guaporé, tanto no Brasil como na Bolívia, os patrões bolivianos e estrangeiros acostumaram-se a vir procurar a mão-de-obra que lhes faltava nas aldeias chiquitanas. Com inteira cumplicidade das autoridades locais, para seduzir os índios, mostravam-lhes libras esterlinas, davam-lhes aguardente ú (sic) vontade. E à medida que os Chiquitos, iludidos, consentiam ou ficavam fora de si, eram encurralados, e, completado número necessário, dirigidos à força para os gomais. Em pouco tempo, a caravana estava aniquilada, devido ao impaludismo e sobretudo à fome e aos maus tratamentos. Cada ano, os patrões voltavam para refazer seu pessoal pelos mesmos meios.

Quando os homens não bastavam mais, levaram mulheres e crianças. Em 1913, achando-se na antiga cidade de Mato Grosso, um dos nossos padres viu descer Guaporé abaixo uma caravana de 60 pessoas, poucos homens, muitas mulheres, algumas de idade bem avançada, alguns meninos de 12 para 14 anos ...

[...] Na fronteira boliviana, os abusos contra os Chiquitos não se praticam na mesma escala de antes; porém, a sua situação continua triste. Segundo informações que me parecem fidedignas, a maior parte dos seringueiros do baixo Guaporé é ainda composta de Chiquitos malpagos (sic) e sem possibilidade de se livrar da espécie de cativo que estão detidos. Nos mesmos, viajando na fronteira, temos encontrado famílias fugindo para o Brasil, porque patrões bolivianos queriam tomar-lhes os filhos (Biennes 1987: 116-117).

No Brasil, os Chiquitanos sobressaíram-se também como trabalhadores em fazendas de criação de gado, uma habilidade herdada dos jesuítas. Nos dias de hoje são praticamente a única reserva de mão de obra na zona rural onde vivem, ou seja, nos municípios de Pontes e Lacerda, Porto Espiridião, Vila Bela e Cáceres, em Mato Grosso. Um entrevistado, no Portal do Encantado, afirmou explicitamente, durante uma entrevista colhida em 2002, que eles, os Chiquitanos, praticamente implantaram todas as fazendas que lá existem, seja desmatando, plantando pastos, cuidando do rebanho bovino.

Já no início do século XX, informações muito consistentes sobre os Chiquitanos no Brasil provém de major Federico Rondon. O trecho, a seguir, tornou-se consagrado pelos vários pesquisadores atuais dos Chiquitanos, mas é interessante que ele seja reapresentando, porque prova de maneira

inequívoca a presença dos Chiquitanos na fronteira do Brasil com a Bolívia. O major Federico Rondon afirmou categoricamente que

os Chiquitos constituem o agrupamento indígena mais numeroso do Pantanal. Vivem disseminados, nos Municípios de São Luiz de Cáceres e Mato-Grosso, em cujas fazendas e usinas se empregam como vaqueiros ou lavradores. A maior parte, porém, vive na zona fronteira com a Bolívia, em rancharias de cinco a dez moradores isolados, fazendo pequena lavoura ou caçando animais silvestres para o comércio de peles... Vestem-se como os nossos sertanejos. O traje das mulheres é mais simples que o de nossas caboclas. Resume-se a uma camisola presa á cintura (Rondon 1936:267).

Os registros de finais do século XIX, até as primeiras duas décadas do século XX, documentam a inserção dos Chiquitos em fazendas e em seringais, e também como poaieiros. A fazenda Descalvados, por exemplo, às margens do rio Paraguai, grande exportadora de extrato de carne para a Europa, utilizou amplamente o trabalho indígena, sobretudo dos Chiquitos, dos Bororo e dos Guató. Observe-se que os povos indígenas da região tratada foram os únicos trabalhadores disponíveis, uma vez que a população não indígena era rarefeita, e mesmo nos dias atuais eles ainda constituem uma importante massa de mão de obra a ser contratada nos trabalhos das fazendas. Pode-se afirmar com bastante segurança que houve um genocídio nessa área de fronteira, pois a maior parte dos povos mencionados na literatura e encontrados na documentação não existe mais. Os Chiquitanos lograram sobreviver, mas como se demonstrará mais abaixo, com pressões muito fortes e a custo de muitas perdas, tais como a de sua língua e de suas terras.

Entre estas referências mencionadas, a de Rondon, a de Galibert e a de Badariotti, e um documento de Mario Friedlander, um fotógrafo que em 1980 denunciou a expulsão dos Chiquitanos de suas terras, há um lapso grande de tempo sem informações sobre esse povo. Denise Maldí, antropóloga contratada para uma vistoria na fazenda Triunfo II, para verificar a presença de indígenas, já não os encontra aí em 1995. Ao contrário, registra muitas evidências das presenças dos Chiquitanos através dos relatos dos regionais, o que comprova que esse povo não tinha desaparecido e não estava extinto, mas deparava-se naquele momento com graves problemas relativos à permanência em suas terras, em virtude de um processo de consolidação da propriedade privada e de instalação de empresas agro-pecuárias, de grandes extensões nessa região.

Silva *et al.* (1998) verificaram que em finais da década de 1990 prosseguia um processo, que havia se iniciado em 1976 pelo INCRA, de titulação de fazendas e de expulsão dos Chiquitanos de locais onde viviam historicamente. A movimentação desse povo ocorria em direção às cidades próximas da

região ou para as bordas das fazendas agora reconhecidas como propriedade privada; nesses locais (que serão listados logo abaixo), eles permaneceram em estabelecimentos que se constituíram em bolsões de reserva de mão de obra.

O mapa de Métraux (1948) é muito rico em detalhes e mostra a diversidade cultural e étnica dos povos que viveram na região das Missões de Chiquitos. Observe-se que ao lado direito, acima, estão os *nambikwara*, território ainda atualmente ocupado por eles; no entanto, os povos aldeados em sua maior parte já desapareceram, ou dando lugar aos Chiquitanos, ou simplesmente foram extintos.

CONFLITO E IDENTIDADES SILENCIADAS

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) observou que as relações interétnicas são permeadas pelo conflito, não apenas em virtude do estranhamento em face às diferenças culturais e à necessidade da demarcação das fronteiras étnicas. Esse conflito é alimentado pela divergência dos interesses dos grupos indígenas em relação à terra, uma relação totalmente diferente da dos proprietários rurais e fazendeiros. No caso específico dos Chiquitanos, há poderosos interesses por parte da elite rural mato-grossense dedicada ao plantio de soja e às empresas agro-pecuárias.

As teorias sobre identidade (Cardoso de Oliveira 1976, 2006) evidenciaram o jogo de interesses e a formulação das identidades como resultado de um embate político em relações contaminadas pela diferença de poder. Analisando-se os jogos identitários dos Chiquitanos e dos não índios (fazendeiros, regionais) nessa região de fronteira, bem como as negociações em torno da formulação de identidades durante os últimos oito anos, percebe-se claramente que uns e outros fizeram deslocamentos em seus discursos dependendo da conjuntura política e do que esteve em jogo nos momentos de confronto, sobretudo de interesses.

Esses deslocamentos evidenciaram um notável jogo organizado por políticos e regionais (em Mato Grosso) que se colocam contra a regularização das terras já comprovadamente de direito dos Chiquitanos. A manipulação, por parte dos não índios, da atribuição externa da identidade dos Chiquitanos, chegou a um clímax quando passou-se a fazer uma campanha, veiculada pela mídia, buscando convencer a população de Mato Grosso de que os Chiquitanos não são índios, mas sim imigrantes bolivianos, estrangeiros portanto. A maneira como isso ocorreu, nessa região de fronteira, será analisada mais abaixo.

Weber e Barth demonstraram claramente que o compartilhar de laços de sangue não é o suficiente para a definição de uma comunidade étnica.

Não são aspectos somáticos, físicos, cor de pele ou cabelo que conferem o pertencimento, mas é a construção, o processo social que leva à existência de uma comunidade cultural ou étnica. As relações interétnicas também são definidoras das etnicidades e, enfatize-se, através das relações entre grupos e povos diferentes é possível eleger um conjunto de elementos definidores da etnicidade, ou sinais diacríticos, e da identidade. Nada há de natural nesse processo, conforme Weber notou.

Como demonstrou Barth (1998), pertencer a uma etnia não significa necessariamente ter um parentesco biológico. Não são aspectos físicos que emprestam a etnicidade, mas sim, as relações entre grupos distintos que buscam definições de quem é e quem não é uma etnia. A suposta pureza racial pode fazer parte de discursos, mas não se comprova enquanto possibilidade genética. Este entendimento interessa para o âmbito dessa discussão de uma maneira muito central, pois um dos pontos nevrálgicos para a negação dos direitos dos Chiquitanos à terra e à sua etnicidade é certamente o discurso baseado fortemente no argumento de que eles não são índios, mas uma invenção da FUNAI o atual órgão de defesa dos povos indígenas brasileiros.

É recorrente a afirmação, por parte de fazendeiros e políticos da região, de que os Chiquitanos são bolivianos que migraram para o Brasil procurando melhores condições de vida. Esse argumento é muito forte e como demonstrou Stolke, “assume uma série de contra-conceitos simétricos, como o de estrangeiro, o alienígena em oposição ao nacional, ao cidadão, entendidos como membros de comunidades culturais distintas e irreduzíveis (Stolke 1993: 27).

Stolke (1993) observou que o fundamentalismo cultural difere do racismo, onde o outro é pensado em termos de uma hierarquia. No multiculturalismo há uma percepção de que todos os povos ou etnias em um sistema são portadores de culturas, mas no fundamentalismo cultural a discriminação é muito mais radical da que ocorre no racismo.

Houve durante um tempo, uma notável invisibilidade dos Chiquitanos na fronteira: ao mesmo tempo em que eram reconhecidos, visíveis como povo, paradoxalmente eles buscavam a invisibilidade. Não se reconheciam como índios, mas a população regional os apontava com o dedo e os qualificava de bugre. Se bem que bugre naquele contexto não queria dizer exatamente povo, mas uma espécie de gente, muito procurada para o trabalho, mas pouco qualificada enquanto ser humano. Um exemplo brutal do etnocentrismo e do estranhamento.

O fato de serem considerados bugres garantia uma espécie de aliança com os fazendeiros locais e com os poderes regionais: eles trabalhavam nas fazendas, as mulheres eventualmente como domésticas, voltavam para suas casas, em terras consentidamente ocupadas por eles, consentimento proveniente de

donos de terras ou do exercito em áreas em que os destacamentos coincidiam com as aldeias (consideradas regionalmente como comunidades). Um acordo tácito garantia o silenciamento e ocultamento da identidade de Chiquitano e/ou de bugres. A repressão à língua é mais antiga, talvez remonte ao início do século, mas a renúncia à língua materna implicou, talvez, em uma espécie de acordo tácito, no silenciamento dessa língua em troca de um acolhimento e de uma convivência pacífica, embora potencialmente conflituosa.

Porque eles permitiram tamanho silenciamento e porque optaram pela busca da invisibilidade e do silêncio? Essa resposta talvez possa ser encontrada na história desse povo e cujas origens residem pelo menos no início do século XVI, com o contato com os espanhóis, mas talvez o mais marcante tenha sido a experiência sob o domínio jesuítico. Tomichá (2002) entende que, apesar de tudo, a presença dos jesuítas foi fundamental na defesa e na sobrevivência dos Chiquitanos. O fato de tantos povos provenientes de um território tão grande, terem sido colocados nos mesmos aldeamentos e das muitas singularidades culturais terem desaparecido durante a ampla temporada dos jesuítas, pode ter contribuído para a vulnerabilidade desse novo povo, ou seja, dificultado uma política mais incisiva de marcação e defesa de territórios e de identidades.

A política da tolerância aos invasores de seu território (fazendeiros e etc.) foi um método apropriado para poder reproduzir a ordem social, política e econômica dos Chiquitanos, embora tenha custado bastante caro em termos do quase total desaparecimento da língua. Provavelmente durante o século XIX e até meados do XX, a presença de não índios não se apresentava como um perigo para sua soberania em seu território ou para sua sobrevivência enquanto povo. O padrão de mobilidade espacial adotado para iniciar um novo estabelecimento através de siblings, pode tê-los deixado mais vulneráveis, pois não havia, aparentemente, uma unidade forte, como por exemplo a que existiu entre os *kayapó*, que guerrearam contra a presença de outros povos em seu habitat.

Mas, com a passagem do gasoduto e o trabalho da FUNAI pela recuperação e demarcação de terras dos Chiquitanos afluíram o conflito étnico que estava controlado pelas relações cordiais de exploração do trabalho dos homens deste povo. Ou seja, o relativamente invisível, o confortavelmente invisível, que promovia um consentimento silencioso de ambas as partes (eu sei que você é outro, mas deixo você em paz, desde que trabalhe muito para mim e, na outra via, nós trabalhamos para vocês, mas nos deixam viver nessa pouca terra que você consente em não nos roubar totalmente).

Não há como negar que o trabalho assalariado transformou-se em uma necessidade vital em decorrência da enorme perda de terras que sofreram historicamente e ao aceleração mais recente dessas perdas, e pelo aumento

crescente de necessidades de bens de consumo: bicicletas, máquinas de costura, remédios, roupas, óleo de cozinha e etc...

A IMPRENSA E AS CAMPANHAS POLÍTICAS DE NEGAÇÃO DA ETNICIDADE

Com a presença da FUNAI e os estudos de identificação de área indígena que colocaram em risco a hegemonia “terratente”, uma série de ataques se iniciou: alguns no plano mais simbólico e outros no plano mais material, traduzido por invasões na área do Portal do Encantado, ameaças de morte em Os Bi, por parte de fazendeiros, queima de casas em Vila Nova e outros tipos de constrangimento nada corteses, como se manifestavam as relações interétnicas anteriores. Dispensa de trabalhadores e recusa em empregá-los também tem sido um método de recusa ao relacionamento e uma forma de punição dos fazendeiros da região.

Acompanhando as ações mais truculentas e explícitas de desagrado, as ações simbólicas também têm contribuído para aterrorizar as comunidades de Chiquitanos na região estudada. Desde 2004, uma campanha pela imprensa regional, mas que pode incluir duas reportagens da revista nacional, *Veja*, vem questionando mais do que o direito à terra, a identidade dos Chiquitanos e sua nacionalidade.

Em uma edição da *Veja*, no ano de 2005, intitulada *Índios por imposição - A Funai quer transformar descendentes de bolivianos em aborígenes, em Mato Grosso*, de José Edward, esses embates são muito claros. O tom de sua matéria é de que os Chiquitanos estão revoltados por serem chamados de índios e os que têm terras doadas pelo INCRA, temem perdê-las, pois

De acordo com a lei, os chiquitanos perderão o direito à propriedade caso sejam classificados como índios. Seu patrimônio voltaria ao controle da União. Seriam proibidas a exploração econômica da terra e a construção de estradas perto das “aldeias”. Não lhes seria permitido recorrer a empréstimos bancários nem receber dinheiro destinado pelo governo aos assentados da reforma agrária.

O autor da matéria procura demonstrar que eles estão ameaçados pela política da FUNAI. Aqueles em piores condições, os assentados pelo INCRA, que têm pouquíssima terra e são muito mais vulneráveis à cobiça de suas terras, porque foram individualizadas e desmembradas de uma propriedade comunal, seriam os mais ameaçados pela demarcação de terras indígenas, de acordo com a *Veja*.

Nesta reportagem observa-se uma insidiosa maneira de discutir a identidade dos Chiquitanos. Afirmo o repórter José Edward que “O projeto oficial de conversão dos chiquitanos (sic) em índios foi baseado em um estudo antropológico”. Conversão aqui deve ser entendida como transformação compulsória em algo que não se é. Na reportagem, em consonância com as opiniões ligadas ao poder econômico da região, o autor reafirma enfaticamente a idéia de que os Chiquitanos não são índios e acusa a FUNAI de má fé, pois está forjando a existência de um povo.

O autor prosseguiu seus argumentos afirmando que “a Fundação adotou uma tese da Organização Internacional do Trabalho (sic) segundo a qual só é considerado índio o indivíduo que se declara como tal. No caso dos chiquitanos, está longe de ser assim”.

No dia 13 de fevereiro de 2006, o autor de uma reportagem do jornal O Diário de Cuiabá, expressa sua indignação pelo fato de a FUNAI estar tomando iniciativas para demarcação da Terra Indígena Portal do Encantado. Aqui já há prenúncios do plebiscito que foi realizado posteriormente e se acena novamente com a tese de que é possível transformar, por força de um órgão governamental, um povo em outro. A tese de que os Chiquitanos são bolivianos é reafirmada.

O governador Blairo Maggi e o prefeito do município, José Serafim Borges, o Zezinho (PPS), foram à casa de Cornélio da Silva, na rua João Ferreira, 418. Cornélio e a mulher Leonilda Zeferina Ortiz são filhos de bolivianos. Os dois e os filhos, nora e neto pertencem a comunidade da fronteira que é uma mistura de brasileiros com bolivianos que fala português mesclado com portunhol, mas nenhum deles admite a idéia de serem transformados em indivíduos da etnia chiquitânia. “Nascemos aqui. A gente é do Brasil”, resume Cornélio (Diário de Cuiabá, 13/02/2006).

A imprensa noticia algo absolutamente inédito em termos de relações interétnicas e de relações políticas entre índios e não índios, passando pelo governo do estado. Pela primeira vez, um governador estadual apóia um plebiscito para que *uma população, através do voto, diga se é ou não indígena*.

Para resolver definitivamente o assunto, será realizado um plebiscito nas 32 duas comunidades envolvidas para detectar o desejo dos habitantes e acabar com o impasse. “Pelo que eu vejo, a Funai e o Cimi estão enganados. Não vejo nenhum morador indígena e nenhum morador afirmando ser. Há muito interesse envolvido nessa questão”, discursou o governador Blairo

Maggi (PPS), que garantiu o apoio na realização do plebiscito (Redação 24 HorasNews, 25/11/2005).

Na audiência pública, no dia 26 de novembro de 2005, no município de Porto Esperidião, em que estiveram presentes o governador, vários políticos e centenas de pessoas, o deputado José Riva fez a seguinte pergunta: “Quem for favorável que os brasileiros descendentes de bolivianos sejam transformados em chiquitanos, permaneça sentado. Quem for contrário que se levante!”

Logo, segundo a reportagem do Diário de Cuiabá,

mais de duas mil pessoas presentes no ginásio de esportes de Porto Esperidião se levantaram. Aos fundos uma faixa com a frase “Somos descendentes de bolivianos não índios, como quer a Funai”, reforçava a manifestação dos participantes da audiência pública da Assembléia Legislativa, realizada ontem, nesta cidade, para debater o projeto de demarcação de terras indígenas na fronteira com a Bolívia (Jornal o Diário de Cuiabá, 26/11/2006).

O que se pode refletir sobre esse tipo de episódio ocorrido? O que se pode pensar sobre uma multidão que é colocada em um ginásio de esportes, para votar se são - ou não - índios? Do desafio em entender este episódio, gostaria de trabalhar sobre dois aspectos que estão relacionados com política indigenista e relações interétnicas e com o que é ser índio na atualidade.

Certamente se percebe que os tempos são novos em termos de atribuição de identidades e isso expressa, além dos interesses políticos e fundiários envolvidos no dilema, uma novidade no campo das sociedades indígenas. Até as décadas de 1960 e 70, os índios eram radicalmente “outros” com vários sinais diacríticos reconhecíveis, tais como corte de cabelo e pinturas corporais; a identificação étnica era realizada por critérios biológicos e também nas formas de vida econômica, social, lingüística e etc. No final do século XX a identificação de quem é “índio” como um outro radical nem sempre é esclarecedora sobre a diferença. Os chamados grupos ressurgentes nem sempre estampam sinais diacríticos convincentes do ponto de vista das diferenças radicais em relação à sociedade nacional. É o caso dos *tapuios* de Goiás, grupo que tem alguns indivíduos de pele negra, mas considerados indígenas.

Esta relativa indiferenciação abre possibilidades de manipulação na atribuição de identidades, abre espaço político para a negação de direitos e pode legitimar a exclusão radical. Ao discutir a autenticidade de um povo (como se ele estivesse fingindo, ou pudesse fingir o que não é, ou pudesse fingir que é um outro), solapa-se uma política indigenista que até o momento tinha muito claro a quem atender e como atender, mesmo que sua ação não fosse 100% eficaz. A afirmação de que a FUNAI quer “converter”, ou transformar

alguém não índio, em “índio”, com nome, terras, direitos e distintividade, expressa uma manipulação visando a negação a todos esses elementos e, fundamentalmente, o acesso à terra.

Ainda em novembro de 2005, outra reportagem, em tom de denúncia tem o título de *Fronteiriços não querem ser índios*; esta matéria busca informações em Ponta do Aterro, uma localidade muito próxima à fronteira da Bolívia, onde vivem de fato, entre outros, descendentes de bolivianos e que não foram identificados pelos estudos propostos pela ENROLL ou pela FUNAI (Silva *et al.* 1998) como indígenas, mas não há referências sobre esse aspecto.

O problema é os quase 5 mil moradores da região não querem ser ‘transformados’ em índios. De acordo com representantes dos moradores, a Funai quer obrigá-los a aceitar uma identidade indígena (Home Page FUNAI / Clipping, 15/11/2005 - Fonte: Folha do Estado, MT).

Novamente a tônica é a transformação de não índios e índios por força da autoridade do órgão tutor. Na citação a seguir, se observa a afirmação de que

uma etnia, chamada Chiquitano, teria habitado a região há cerca de trezentos anos: O fato é que a Funai alega que os cidadão que lá estão, são descendentes da etnia Chiquitano, que habitou a região há quase 3 séculos, e que devem ser reconhecidos como tal (Home Page FUNAI / Clipping, 15/11/2005 - Fonte: Folha Do Estado - MT).

Essa campanha consistiu amplamente na afirmação de que os moradores que não eram índios, mas seriam “transformados em índios” por decreto e que seriam impedidos de usar certas técnicas agrícolas modernas.

O fazendeiro João Bosco disse que dentre as cinco mil pessoas, apenas uma está a favor da Funai, e que o órgão está prometendo aos moradores a ‘terra dos sonhos’. “Eles tentam comprar as pessoas com a idéia de que se a área for transformada em reserva, eles vão ter muitas terras e ficarão ricos, *mas o que eles não falam é que nada poderá ser feito nessa terra, além de agricultura manual, sem uso de nenhum tipo de maquinário. Quem é que vai querer viver assim?*” (Home Page FUNAI / Clipping, 15/11/2005 - Fonte: Folha do Estado, MT; grifo da autora).

Neste movimento, vozes foram dadas a não índios, para se afirmarem enfaticamente enquanto tais e vozes também foram dadas a alguns Chiquitanos que tinham alguma dissidência com o coletivo de seu grupo ou então que se sentiam extremamente pressionados por fazendeiros. Surge então, a foto de uma família sentada em frente a um prédio do governo, com uma faixa

com os seguintes dizeres: “somos descendentes de bolivianos e não índios como quer a Funai”, e em outra, “Não nos obriguem a ser o que não somos!” (Revista Veja, 14/12/2005: 94).

O biótipo dos fotografados pela revista nacional é certamente de indígena, mas o que chama a atenção nessa foto é a expressão dessa família. A mulher, segurando um bebê, aparece muito preocupada e seu marido, aparenta também tristeza. As versões que colhi em trabalho de campo, apontam sempre na direção de que essas pessoas estavam muito preocupadas com o trabalho assalariado e que teriam feito tal gesto em total desespero. O medo parece ter influenciado a todos eles para aceitarem participar de tal tipo de ato.

O que é preciso atentar agora é sobre a gravidade dos dizeres desta faixa e das implicações políticas dessa convivência com políticos, incluindo o governador de Mato Grosso, Blairo Maggi, e com poderosos interesses econômicos da região.

NACIONALIDADE E FRONTEIRA: “ÍNDIOS” E “POVOS ORIGINAIS”

Interessante notar que nesse discurso negando a nacionalidade de brasileiros aos Chiquitanos. Indiretamente questiona-se a sua não autenticidade como índios, mas a tônica recai na nacionalidade. Weber, a esse respeito afirma que

A “nacionalidade” em seu sentido “étnico corrente”, comparte com o “povo”, normalmente, a vaga idéia de que aquilo que se sente como “comum” tem sua base numa comunidade de procedência, ainda que, na realidade, pessoas que se consideram pertencentes à mesma nacionalidade, não apenas ocasionalmente, mas com muita frequência, estão muito mais distantes entre si, no que se refere à sua procedência, do que outras que se consideram pertencentes a nacionalidades distintas ou hostis (Weber 2000: 275).

Esse aspecto mencionado pelo autor de uma “vaga idéia” é muito interessante, pois nos remete à pergunta sobre quem são os opositores aos Chiquitanos: há uma população regional, em que parte dela é mesma de origem dos Chiquitanos expulsos de suas terras, mas há, certamente, um contingente de migrantes provenientes de outros locais do Brasil. A documentação comprova a existência e permanência deste povo na região, pelo menos desde o século XVIII ¹⁴ e todos depoimentos dos Chiquitanos entrevistados

¹⁴ A documentação que comprova a presença dos Chiquitanos nessa região de Mato Grosso

convergem para uma única via histórica: a maioria dos fazendeiros chegaram bem depois deles em Mato Grosso.

Há também uma curiosa inversão: os Chiquitanos são moradores tradicionais na região estudada, com uma história que se remete a uma grande profundidade temporal, explicitada através da memória dos mais velhos, mas, criou-se um discurso hegemônico de que eles são recém-chegados, estrangeiros ou apenas descendentes de estrangeiros.

Weber (2000) refere-se à crença subjetiva ao pertencimento construída a partir de indicadores que podem ser considerados simbólicos, tais como religião, “hábitos” e “costumes”. Como esta população regional parece ser de origens muito diversas (paulistas, baianos, gaúchos, e etc.) a idéia de pertencimento foi recentemente elaborada em função da necessidade de criar uma contrastividade e argumentos para excluir os Chiquitanos do cenário político legítimo, lugar que deveriam ter pela história e participação que tiveram desde há tanto tempo, na construção e enriquecimento dessa região.

É possível observar o processo mesmo da formulação dessa crença ao pertencimento, sobretudo por parte dos opositores aos Chiquitanos. Os Chiquitanos, por sua vez, passaram a adotar, pelo menos em sua maioria, e com maior positividade, uma identidade de índios, claramente em resposta às pressões de seus vizinhos fazendeiros e dos políticos que se envolveram na negação de seus direitos às terras. Nesse processo então se observa a formulação de duas novas identidades: a de índios e a de regionais que passam a acreditar que fazem parte de um todo mais amplo, a nação brasileira. Neste jogo de relações, inter-relações e interesses conflituosos surgem “novos índios” e “novos brasileiros”, uns e outros que anteriormente podiam conviver em uma comunidade de interesses convergentes, desde que a desigualdade fosse mantida para sempre.

Na fronteira pelo lado boliviano, onde os Chiquitanos são hegemônicos, sua população é calculada entre 40 e 60 mil pessoas, dependendo da fonte. Na Bolívia, o conceito de *pueblos originários* equivale ao que no Brasil se chama de indígena ou de índio. Nesta região, a palavra indígena ou é desconhecida ou então recebe uma carga forte de preconceito, talvez por relacionar-se com uma idéia de selvageria. Essa diferença conceitual pode ter levado alguns antropólogos contratados por fazendeiros para contestar um relatório de identificação da FUNAI (Silva 2003), a afirmarem que os Chiquitanos não são índios nem na Bolívia. O termo Chiquitano é mais uma referência geográfica

está no Arquivo Público de Mato Grosso e foi estudada durante minha pesquisa, mas não está tratada aqui, pois não caberia no âmbito deste artigo.

do que cultural ou étnica e abrange os moradores da Província de Chiquitos, sejam ou não “pueblos originales”.

Ao serem identificados “oficialmente” pela população regional, pelo governo do estado e pela imprensa, como bolivianos, estrangeiros, portanto, revê-se o sistema anterior de identificações hegemônicas, onde “civilizados brasileiros” opunham-se aos “bugres”, para brasileiros e bolivianos estrangeiros. Nas poucas oportunidades em que os Chiquitanos explicitaram sua identidade, disseram-se “brasileiros pobres”, brasileiros porque fala português e pobres, porque sempre trabalharam muito e nunca conseguiram ter nada de seu. Também recolhi expressões como “espremidos em um tipiti”¹⁵, para explicar que eram expulsos de suas terras e não tinham mais para onde ir, sempre ao sabor de interesses de fazendeiros.

Assim como houve um deslocamento da identidade dos fazendeiros, genericamente *patrões*, antes do conflito pelas terras, para brasileiros, os Chiquitanos viram-se também com um deslocamento de sua identidade e de seu papel na região. Embora o conceito de bugre seja extremamente desconfortável, pois encerra um mundo de preconceitos, era inevitável não enquadrar-se nele, porque uma categoria histórica das relações interétnicas extremamente forte. A identidade discreta de Chiquitanos, mesmo ocultada, passa a ser visibilizada por eles. O contato com a FUNAI impõe novidades no terreno das identificações: Chiquitanos são índios, e aqui começaram os problemas. Pela legislação brasileira os povos indígenas têm direito à terra e as fazendas no sudoeste de Mato Grosso instalaram-se em terras indígenas, terras dos Chiquitanos.

A construção de um discurso atribuindo uma nacionalidade estrangeira a eles e a busca de informações históricas através de antropólogos contratados por fazendeiros, traz uma novidade na arena da luta pelas terras, conforme pode ser lido em um trecho da reportagem abaixo.

De acordo com os estudos realizados pela equipe da Funai, a reserva Ponta do Encantado fica numa área de 43 mil hectares. O prazo para os proprietários das terras recorrerem expira no dia dois de dezembro. Domingos contou que os fazendeiros interessados contrataram um antropólogo da Universidade de Brasília para fazer um outro estudo antropológico para contrapor ao da Funai. Antes que o estudo estivesse assinado, o antropólogo morreu. Um segundo estudo foi encomendado para outro antropólogo e deverá ser entregue nos próximos dias.

¹⁵ *Tipiti* é um instrumento indígena para espremer a mandioca brava, dela separar o caldo e, após a secagem, fazer farinha.

Os estudos mostram que essas pessoas nunca foram índios. Não há índios na região. Vamos recorrer”, afirmou Domingos, que terá um pequeno pedaço de terra incluído na reserva pela existência de um antigo cemitério chiquitano. (Diário de Cuiabá, 17/11/2005).

Pode-se localizar o início da construção do discurso que nega a etnicidade dos Chiquitanos inicialmente, para depois identificá-los como estrangeiros. As contestações, junto à FUNAI, escrita pelos dois antropólogos contratados, trazem a idéia de que os Chiquitanos são imigrantes, provenientes da Bolívia. Esse discurso foi imediatamente apropriado porque conveniente do ponto de vista político. O fato de ser um povo singular, com uma história também singular, é contestado. Estrangeiros não podem ter direitos específicos em relação aos cidadãos nacionais ou as etnias indígenas. Entende-se, nessa lógica, que os Chiquitanos tenham uma cultura própria, mas não são brasileiros.

Os Chiquitanos no sudoeste de Mato Grosso, ao serem considerados estrangeiros em uma estranha lógica de negação de sua nacionalidade brasileira e de negação de sua etnicidade e indianidade, podem sofrer uma exclusão radical: nem índios, nem brasileiros, mas estrangeiros em um lugar que não é seu. Mas o fundamentalismo cultural, de acordo com Stolke, promove a reterritorialização, no sentido de separar espacialmente os considerados como portadores de outra cultura. É a extrema discriminação e a radical negação de direitos. É a consideração de que os Chiquitanos são radicalmente outros, invasores em um promissor lugar para o plantio de soja e para a criação de gado bovino.

Inverte-se nessa lógica, a lógica da história: de moradores tradicionais, ocupantes de um território há séculos, passam a ser considerados irredutivelmente outros, não brasileiros, não nacionais. E acrescenta-se a essas ponderações, a observação de que para o Brasil, o termo boliviano é carregado de conotações negativas, quase que de cunho racial. Se os “índios tradicionais” são percebidos como preguiçosos e incapazes, o sentido do ser boliviano agrega outros preconceitos relacionados a uma dinâmica da vida na fronteira: traficantes de drogas, ladrões de caminhões, ignorantes, e outras juízos revoltantes. Aqui não há apenas o fundamentalismo, há também o etnocentrismo e o preconceito, todos combinados para a discriminação dos Chiquitanos. Neste sentido é possível, agora, entender com profundidade a recusa em assumirem uma identidade diferenciada (de bugre, ou de índio, ou mesmo de boliviano). Através do silêncio e de calar sua língua materna eles vêm buscando proteção através de sua invisibilidade. De alguma maneira eles intuíam que sua “descoberta” lhes tiraria o restante de seu território e de seus direitos. Portanto, a negativa em dizerem-se índios era uma opção política, com riscos calculados.

Por outro lado, o conceito de índio é totalmente exterior às etnias brasileiras, que é uma invenção européia e colonizadora que se remonta ao século XVI. O conceito de índio apenas faz sentido após o contato e quando um não índio com autoridade suficiente atribui essa qualidade a uma etnia. Para os Chiquitanos, nos primeiros tempos de minha pesquisa, índio era aquele que “vivía no mato e que atacava”. Claro que eles não se enquadravam nesta equação. Bugre, por outro lado, os desgostava, mas pouco podiam fazer para evitar assim serem identificados; um termo extremamente carregado de preconceitos, classificador e ordenador de relações sociais e empregatícias hierárquicas.

ÚLTIMAS PALAVRAS

O entendimento das relações interétnicas entre os Chiquitanos e os regionais, a partir de uma reflexão sobre a dinâmica da constituição das identidades étnicas, permitiu revelar de que maneira os conflitos de interesses podem acionar um conjunto de medidas para salvaguardar os interesses hegemônicos. A busca de antropólogos para proverem argumentos a desfavor dos Chiquitanos, a articulação política institucional, através de alianças com o governador de Mato Grosso e outros políticos, a veiculação de matérias pela imprensa e a manipulação de informações (como por exemplo a de que a FUNAI iria demarcar 32 áreas indígenas na fronteira), foi orquestrada por uma campanha em que a categoria de estrangeiro foi acionada para legitimar os interesses considerados nacionais e legítimos pelos fazendeiros da fronteira do Brasil com a Bolívia. O argumento da imigração foi eficaz no sentido de que, em se aceitando a indianidade dos Chiquitanos, aceitar-se-ia sua proteção constitucional, mas a imputação de uma nacionalidade estrangeira a eles tornou mais fácil a luta por terras nessa arena política, pois sensibilizou amplamente a opinião pública, já tradicionalmente contrária aos direitos indígenas. Como resultado dessa luta, até o momento em que termino de escrever esse artigo, permanece parado o processo de identificação da Área Indígena Portal do Encantado e sem demarcação, e a FUNAI está engessada para continuar o estudo previsto de outras duas áreas indígenas para os Chiquitanos.

Fecha de recepción: 2 de abril de 2008.

Fecha de aceptación: 6 de agosto de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Barth, Fredrik (ed.)

[1969] 1998. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Waveland, Prospect Heights.

Badariotti, Nicolao (salesiano)

1898. *Exploração no Norte de Matto Grosso -região do Paraguay e Planalto dos Parecis (Apontamentos de Historia Natural, Ethnographia, Geographia e Impressões)*. São Paulo, Escola Salesiana.

Biennès, D. Máximo

1987. *Uma Igreja na Fronteira Diocese de São Luiz de Cáceres*. MS.

Bortoletto, Renata

2007. *Estrutura Social Chiquitano*. Tese Doutorado em Ciência Social -Antropologia Social- Universidade de São Paulo, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Cardoso de Oliveira, R.

1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Editora PIONEIRA.

2006. *Caminhos da Identidade*. São Paulo, Editora da Unesp.

Cintra, Ema Marta Dunck

2005. *Vozes silenciadas: situação sociolingüística dos Chiquitanos do Brasil*. Dissertação de Mestrado, Pós Graduação em Letras, Universidade Federal de Goiás.

Charupá, Roberto Tomichá

2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolívia (1691-1767)*. Cochabamba, Ed. Verbo Divino - UCB.

Costa, José E. Moreira

2006. *A Coroa do Mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*. Cuiabá, Editora da Universidade Federal de Mato Grosso.

Créqui-Monfort, G. et P. Rivet

1913. Linguistique Bolivienne. La langue Saraveka. *Journal de la Societé des Americanistes de Paris* 10: 369-377.

D'Orbigny, Alcides

2002. *Viaje a la America Meridional: Brasil - República del Uruguay - República Argentina - La Patagonia - República de Chile - República de Bolivia - República del Peru, realizado de 1826 a 1833*. Tomo III. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural Editores.

Maldi, Denise

1995. Vistoria na Fazenda Nacional de Casalvasco (Fundação Nacional do Índio), ordem de serviço n. 134/95, Administração Regional de Cuiabá, GT.

Métraux, Alfred

1948. The Chiquitoans and Other Tribes of the Province of Chiquitos - Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. Em Steward, J. H.; *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*. Washington, United States Government Printing Office.

Radding, Cynthia

2005. *Landscape of power and identity comparative histories in the sonoran desert and the forests of Amazonia from colony to republic*. Durham, Duke University Press.

Riester, Jurgen

1976. *En Busca de la Loma Sagrada*. La Paz/Cochabamba, Editorial Amigos del Libro.

1986. *La Chiquitania: visión antropológica de una región em desarrollo*. Tomo I. Vocabulario Español - Chiquito y Chiquito-Español. Cochabamba/La Paz, Editorial Los Amigos del Libro.

Rondon, Frederico

1936. *Na Rondônia Ocidental*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Santana, Áurea Cavalcante

2005. Transnacionalidade lingüística: a língua Chiquitano no Brasil. Dissertação de mestrado. Goiânia, Universidade Federal de Goiás.

Silva, Joana A. Fernandes

2001-2002. Território e Fronteiras Brasil - Bolívia no país dos Chiquitanos. *Revista do Museu Antropológico* 5/6 (1): 179-212. Goiânia.

2003. Relatório Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Chiquitano, Funai, Portaria: 1187/PRES., de 11 de novembro de 2002, do presidente da FUNAI/ Ministério da Justiça e publicada no Diário Oficial da União em 13/11/2002.

Silva, Joana A. F. *et al.*

1998. Estudo das Comunidades Indígenas na Área de Influência do Gasoduto Bolívia-Mato Grosso. Cuiabá, MS.

Silva, Joana A. F., José Eduardo Costa e Soraya Almeida

2000. Plano de Desenvolvimento para Povos Indígenas – Chiquitanos, contrato de trabalho 008/2000. FUNAI, MS.

Silva, Joana A. F. (org.)

2008. *Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade*. Goiânia, Editora da UCG.

Stolcke, Verena

1993. Cultura européia: uma nova retórica da exclusão? *Revista brasileira de ciências sociais* 8 (22): 20-31.

Weber, Max

2000. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Ed. UnB.

**CORRALES DE PIEDRA, CAMPOS ABIERTOS Y PAMPAS
DE CAMARUCO. MEMORIAS DE RELACIONALIDAD
EN LA MESETA CENTRAL DE CHUBUT**

*STONE YARDS, OPEN FIELDS AND SACRED PLACES. MEMORIES
OF RELATEDNESS IN CHUBUT'S CENTRAL PLATEAU*

Ana Ramos *

Walter Delrio **

* UBA/CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Etnología y Etnografía. E-mail: aramosam@gmail.com

** UBA/CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Etnología y Etnografía. E-mail: wmdelrio@gmail.com

RESUMEN

La “cuestión indígena” como política de estado en Argentina ha estado acompañada por la elaboración académica de mapas étnicos. Las definiciones hegemónicas de estas entidades han presupuesto generalmente algún elemento “esencial” como, por ejemplo, fenotipos, uso de una lengua, o la aglutinación en torno a linajes consanguíneos. A partir de las reformulaciones de las teorías del parentesco desde el modelo heurístico de las sociedades de casas y las teorías sobre la relacionalidad proponemos una aproximación a la memoria social como marco alternativo de interpretación histórica. Esta contempla las prácticas sociales del parentesco y la objetivación de la continuidad de los grupos de pertenencia en las políticas y lugares de la memoria -corrales de piedra, actividades productivas y pampas de camaruco- en la región de la “meseta” de Chubut. Dichas relaciones con el espacio físico cuestionan tanto las definiciones académicas tradicionales de parentesco y de cacicazgo como las clasificaciones étnicas-nacionales.

Palabras clave: memoria social - parentesco - mapuche - tehuelche

ABSTRACT

The “Indigenous issue” as a state policy in Argentina has been accompanied by an academic production of ethnic maps. Hegemonic definitions of these entities used to presume some “essential” elements like the phenotype, the use of language or consanguineous lineage membership. Based on the reformulation of kinship theory, which came from the heuristic model of houses and relatedness theory, we propose an approach to social memory as an alternative framework for historical interpretation. This includes kinship social practices as well as the materialization of group membership’s continuity in policies and places of memory -such as stone yards, productive activities, open fields and sacred places- in the Chubut central plateau. Finally, we argue that regarding a physical space, these relations question not only the ethnic-national classifications but also the traditional academic definitions of kinship and chieftaincy.

Key words: social memory - kinship - mapuche - tehuelche

INTRODUCCIÓN

En debates actuales sobre políticas de reconocimiento de los pueblos originarios en las provincias patagónicas, y especialmente en Chubut, podemos analizar cómo opera una matriz hegemónica o ideología étnica que, alternativa y diferencialmente a lo largo del tiempo, ha construido y definido el espacio del “otro tolerable” y del “intruso”. La “cuestión indígena” como política de estado, y en beneficio de la formación del latifundio, ha devenido en la fijación de un mapa étnico del territorio nacional. La definición hegemónica de estas entidades, ordenadas y distribuidas en el espacio geográfico, presuponen generalmente algún elemento “esencial” como, por ejemplo, fenotipos, uso de una lengua, o la aglutinación en torno a linajes consanguíneos. A partir de estos elementos se ha postulado la ilegitimidad en el territorio provincial y nacional de ciertos grupos, familias o individuos que supuestamente quedarían fuera de una etnia, cacicazgo o linaje determinado.

No obstante, los discursos oficiales han venido anunciando la debacle -como ya producida o inminente- de estas entidades desde el momento de las campañas militares de conquista estatal hacia 1880. Este argumento se ha basado precisamente en la esencialización de estas pertenencias grupales y familiares. La desarticulación de dichas continuidades sociológicas ha sido utilizada como “prueba” de dicha “desaparición”. En otras palabras, la visibilización e invisibilización de dicha población ha sido operativa a los procesos de concentración de capital en los territorios nacionales y luego provincias patagónicas.

A partir de las reformulaciones de las teorías del parentesco desde el modelo heurístico de las sociedades de casas (Carsten y Hugh-Jones 1995, Gillespie 2000a y 2000b) y las teorías sobre la relacionalidad (Latour 2007, Carsten 2000 y Astuti 2000) proponemos una aproximación a la memoria social como marco alternativo de interpretación histórica.

En efecto, en los últimos años las nuevas aproximaciones al concepto de “linaje” han seguido la definición levistrossiana de la “sociedad de casas” (Lévi-Strauss [1979] 1997:150), subrayando más el énfasis heurístico de este autor que sus objetivos clasificatorios. En este sentido, la definición de la casa como entidad de pertenencia, acción y organización política detentadora de un dominio constituido de bienes materiales e inmateriales, que se

perpetúa por la transmisión de su nombre y que legitima su continuidad en el lenguaje del parentesco y la alianza, es el punto de partida. En esta línea, la memoria social, objetivada en bienes materiales e inmateriales y heredada de los antepasados, perpetúa el nombre de un grupo -gente de (un nombre) o *pu/los* (un nombre)- al mismo tiempo que constituye las mismas relaciones de parentesco y de alianza en las que se funda. Y, en este sentido, reemplaza, en primer lugar, las definiciones estáticas por procesos históricos de fusión, fisión y surgimiento de grupos y, en segundo lugar, las historias centradas en un determinado cacique, comunidad o grupo étnico por procesos históricos de relacionalidad regional a lo largo del tiempo ¹. En definitiva, y en relación estrecha con el territorio, el modelo propone analizar los grupos de pertenencia como resultado de los ajustes afectivos y pragmáticos que sus miembros realizan en la vida real ².

Más que registrar ascendencia agnaticia *per se*, la memoria social fue innovadora en sus esfuerzos colectivos para erigir y usar de modo continuo el paisaje, las moradas, las tumbas y altares de los ancestros en orden de mantener continuidad con el pasado (McKinnon 2000, Joyce 2000, y Gillespie 2000c). La incorporación de los ancestros en la definición del linaje provee un significado central para entender la organización grupal basada en las referencias a los orígenes comunes, las experiencias de lucha compartidas, las actividades rituales y productivas colectivas sin recurrir necesariamente a las redes de descendencia estricta.

Contra ello entran en conflicto las clasificaciones étnicas basadas en la esencialización de prácticas culturales de descendencia, preservación de la lengua u onomástica. Estas han intentado, por largo tiempo, una identificación-asignación de identidades discretas y geográficamente localizadas bajo las categorías de grupos tribales, étnicos, lingüísticos o raciales que a menudo ignoran la misma existencia de los grupos sociales (Nacuzzi 1998).

Con el fin de responder cómo los miembros de un grupo conciben y ponen en práctica relaciones con los otros, consideramos que los hechos ancestrales aparecen subordinados a los intereses simbólicos y materiales de un grupo, a sus doctrinas de organización, sus sentidos cognitivos y afectivos de pertenencia y, en el caso de los pueblos indígenas, a experiencias específicas

¹ Para una mayor discusión sobre las aproximaciones al “linaje” desde la perspectiva de la sociedad de casas ver Ana Ramos (2008).

² Como sostiene Lévi Strauss en aquellas sociedades en las cuales las relaciones son expresadas en “el lenguaje del parentesco”, el parentesco mismo puede ser subvertido en el proceso (Lévi Strauss 1997). Afinidad y descendencia son representaciones por las cuales la integridad y la perpetuidad de la casa son expresadas, pero “no definen o construyen la casa como un grupo social, sino que derivan de ella” (Marshall 2000).

y compartidas de subordinación. El parentesco no obedece tanto a reglas y principios definidos *a priori* sino a las prácticas sociales de las personas -agentes del cambio histórico- a lo largo del tiempo.

En esta dirección, la noción de *relacionalidad* nos puede resultar útil en los dos sentidos propuestos por Janet Carsten (2000). Por un lado, la aproximación epistemológica plantea emprender la investigación dejando en suspenso los supuestos modernos acerca de lo que se establece como naturaleza y sociedad. Cuando las personas mapuches inscriben sus experiencias presentes en aquellas heredadas sobre sus trayectorias familiares, el pasado mapuche vuelve como un entramado de vínculos, asociaciones y uniones de sentido entre antepasados, fuerzas de la naturaleza y personas vivas, todos ellos agentes irremplazables en el curso de la historia:

Me aferro a la mapu y digo: seguramente el nehuen [fuerza] de nuestra mapu y de los espíritus de nuestros antepasados, que han sufrido tanto, también están entre nosotros y también nos dan la fuerza y los conocimientos para que nosotros nos pongamos de pie en nombre de todo el pueblo mapuche (Comunidad Santa Rosa, en Radio Alas, 10 de marzo de 2008).

Por otro lado, la aproximación comparativa a la culturas de relacionabilidad parte de la pregunta sobre “qué hace estar relacionado” para la gente particular que vive en localidades específicas. En este sentido, Carsten (2000) se centra en las definiciones de “parentesco” y sostiene que éste no debe ser abordado como algo preestablecido desde las delimitaciones occidentales de lo biológico. Más bien, ella sugiere indagar sobre el peso social, material y afectivo que los vínculos tienen para las personas que los practican.

El modelo de sociedad de casas orienta la investigación hacia los procesos políticos y sociales en los que se sitúan las relaciones sociales de los agentes indígenas. La perspectiva de la relacionalidad subraya la existencia de otros marcos de interpretación del pasado -ya no pre-modernos o post-modernos, sino alternativos- que no reponen la “pretendida” dicotomía moderna entre naturaleza y sociedad. Las agencias y las perspectivas de las personas devienen, entonces, el foco central del marco teórico seleccionado.

De acuerdo con este marco, la continuidad de los grupos de pertenencia se objetiva en las políticas de la memoria y en las prácticas cotidianas en las que éstas se actualizan ³, mientras que la construcción de relaciones sociales de pertenencia tiene como basamento principal los vínculos con los ances-

³ La “continuidad” de un grupo social -más allá del lapso de una vida- es objetivada, a través de las generaciones, en el mantenimiento de un corpus de propiedades valoradas, materiales e inmateriales, vía una transferencia de su custodia (Waterson 1990).

tros y con el territorio. En la región de la “meseta” de Chubut donde hemos centrado este artículo, el “linaje” deviene subjetividad política y afectiva cuando ciertos lugares de memoria -corrales de piedra, actividades productivas y pampas de camaruco (*Ielfún*)- evocan los pliegues internalizados de las experiencias comunes (Ramos 2008), tanto heredadas como vividas.

Con el fin de reconstruir una historia alternativa de los grupos parentales, basada en la memoria social, y considerando que ésta es una investigación en curso, hemos decidido plantear los espacios centrales en los que las memorias se objetivan, sin ahondar específicamente en alguno de ellos.

En un informe de la División de Tierras y Colonias, con fecha del 4 de noviembre de 1902, se afirmaba que en la zona de la meseta central de Chubut había “ciento y tantas familias, indígenas en su mayor parte” y se aconsejaba la conveniencia de destinar 50 leguas para la fundación de una Colonia Pastoril (que nunca se llevó a cabo) ⁴. Es en esta misma zona donde hemos realizado nuestro trabajo de campo.

CORRALES DE PIEDRA

En distintas oportunidades, la conversación con los pobladores de la zona derivó en un paseo por los corrales de piedra que muchos años antes habían construido los abuelos. Recordaban entonces que estos corrales -aun en pie dentro de sus campos-- habían sido utilizados por las distintas generaciones. Nos contaba Victorino cuando llegamos al lugar:

Acá yo tengo un corral ahí... ahorita si lo querés mirar lo vamos a ver [...] el Cerro Mojón le decían. Y ahí están todos los caseríos de mi abuelo, de mi tío... todo el faldeo, ahí casitas de... corralitos de piedra... [...] desde antes de la guerra, y después igual [...] se ve que los abuelos míos han sido una familia muy unido, no se apartaban, todos estaban en el mismo lugar, acá está... caserío viejo... un reparito... un cimiento de piedra ahí... [...] ahí están las casitas, lo que han hecho ellos, ahí están... las piedras tiradas bah... Ahí sabía haber como dos o tres casas. Más cerca de la puerta del corral había una pieza y cocina, más abajo había otra piecita y cocina, más acá había... el que yo tenía el chiquero de chiva, esa era otra casa. Y por ahí donde estaban ellos casi la mayoría, el corral de piedra... un chiquero de chiva tenían, todo de pura piedra. Yo usé el corral de piedra y entraban 600 yeguas. Ese es el trabajo de mis abuelos es. Lo ocupaban la gente antigua

⁴ Exp. 107078 (990). Ministerio de Agricultura, Dirección General de Tierras 4to. Cuerpo, 1ª Sección, Exp. 2658-C 1902.

de antes, los amigos de él. Y se pagaron 40 yeguas por el corral, pagaron 40 yeguas para que lo hagan (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

En las actividades cotidianas de producción familiar, estos corrales recrean las relaciones con los ancestros y objetivan la continuidad del grupo. En estos lugares, mojones de preexistencia y permanencia, las distintas historias familiares se entretajan como experiencias comunes.

El inicio de estas historias remite a tiempos inmemoriales. Los miembros de la “tribu de José Cual” escribían en el año 1934 una carta al Director General de Tierras y Colonias, ante la usurpación de sus tierras por los “extranjeros”:

hellos tienen otra tierra y Nosotros no tenemos otra tierra hemos Nacido en estas tierras que estamos viviendo y en Nacido esta tierra Nuestros Padre y abuelos y vis abuelos y tran abuelos y quien sabe cuanto abuelos en Nacido en estas tierras nos das un dactos quien Tiene mas derecho Nosotros o Turco y estos Trangeros que vienen aquí ⁵.

Los pobladores de meseta siguen sosteniendo que “la tribu de los Cual” ha vivido “siempre” en este lugar. Y allí están los corrales de piedra.

Las experiencias de lucha, heredadas de los ancestros, introducen las relaciones con el estado, el desplazamiento impuesto y la necesidad estratégica de rearticular las relaciones sociales. En este caso, los énfasis de los narradores responden a distintas trayectorias familiares.

Florentino Llanquetruz cree que su abuelo vino del norte. Los hijos de su abuelo, cuando se encontraban a conversar, solían recordar las historias familiares sobre la época del “decreto de matar gente, el wingka a la gente indígena”; cuando la “gente blanca de antes” agarraban y boleaban a sus abuelos:

Contaban la muerte de la gente cuando fue en la guerra esa... dicen que lo degollaban a los paisanos... y las paisanas también..., ellos se enterraban, hacían una cueva para que no los vieran, ahí no podían porque pasaban de largo, algún muchachito que podían salvar, pobre gente, cómo habrán sufrido... Era para quitarle los derechos, sacarles del campo nomás [...] Escuché de zafar de la muerte que hacían los asesinos esos que andaban (entrevista personal con Florentino Llanquetruz, 2008).

⁵ De José María Cual y otros al Director Gral. De Tierras y Colonias, 5/4/1934. IAC, 1931 exp. 107078 (990), f. 11.

Aquellos pobladores cuyos abuelos llegaron “escapando” a fines del siglo pasado a la zona, también recuerdan las historias recibidas sobre “el tiempo en que [los *wingka*] hacían matanza”. Manuela Tomás, hija de Manuela Velásquez (Piñacaf) decía:

La familia de mi papá vivía en Las Pampas, no sé como le dicen a ese paraje... y se disparó mi abuela, mi abuela disparó de allá, mi abuela tenía familia grande, tenía hermanas, tenía hermanos, tenía los padres, tenía la madre, todo... pero llegó ese tiempo que hacían la matanza, que dicen que eran los curas. Esos... dicen que los curas mataban mucho... así que llegó... ellos tenían toldos. Así que llegó al toldo de ellos y mató a toda la familia, mató a todas las hermanas de mi abuela. Y mi abuela era la más grande y disparó con la más chiquitita que tenía, que es la hermana, la alcancé a conocer yo [...] creo que la hermana tenía tres o cuatro años y salió y disparó en la noche con su hermanita, y así se salvó. En cambio la madre, y las hermanas, tenía hermanas solteras, eso es lo que ella decía, lo que sabía contar mi abuela que tenía hermanas solteras, que los curas las violaron, les cortaron todo el pecho, todo eso. Hicieron matanza, entonces ahí le mataron la madre... y entonces ahí disparó mi abuela de allá y se vino al Chubut (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

La abuela de Manuela llega a la zona de Gan Gan y se reúne con la “gente de los Cual”, quienes al menos desde la generación anterior estaban emparentados: “Porque mi abuela ya cuando vino de allá de la Pampa se vino directamente con su familia acá, esa era familia de ella, Cual. Así que ella recuperó su familia, media familia. Y se vino y se quedó acá” (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

Desde otro ángulo, Victorino Cual señala que varias casitas de piedra habían pertenecido a las familias que llegaron a los campos de sus abuelos cuando escapaban de los ejércitos argentinos: “Y después a la persona que se escapaba de donde hay guerra, allá, venían acá, claro, a ver si mis abuelos lo defendía... alguno... a los paisanos lo salvaban...” (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

Los años de confinamiento, cuando el ejército concentró a la población originaria sometida o presentada entre los años 1885 y 1990, transcurren en la localidad de Valcheta. Florentino Llanquetruz menciona que “así se fueron la gente que estaba, amigos” y que los llevaban a trabajar allí “matados de hambre”. Manuela Tomás recuerda que su padre nació en Valcheta ⁶ años

⁶ En actas del Juzgado de Paz de Gan Gan aparecen otros pobladores de la misma generación nacidos también en Valcheta.

después que su abuela Manuela Velásquez llegara a la meseta y recuperara “parte de su familia”: “Entonces cuando fue que lo sacaron a ellos de Gan Gan, le dicen el mallín de los Cual... los sacaron, los habían sacado a los viejitos. Entonces los mandaron todos a Valcheta y... y mi papá fue a nacer a Valcheta” (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

En el año 1940, el linaje de los Cual reconstruye sus memorias genealógicas en un reclamo grupal al estado argentino. En esta nueva coyuntura, y de acuerdo con los procesos hegemónicos de clasificación y territorialización que legitimaban los lugares posibles de negociación, la “tribu de los Cual” -para entonces compuesta de varias familias como los Panitrú, los Pichalao, los Gómez y los Velásquez, entre otros- reorganiza sus memorias genealógicas. Con el fin de probar su preexistencia en el ahora “Territorio Argentino”, ellos escriben:

sumo Yndigina Argentino legitimos y Nuestros sendencia y son Este Nuestros Padre José Cual de Azul y nuestros abuelos Tapalquen y la abuela En Azul y nuestras mama del Territorio Rios Negro y Nuestros abuelo de Danta Cruz y nuestros Abuela Patagone ⁷.

Fundamentaban su preexistencia en la zona reconstruyendo la historia que los vinculaba a la “nación argentina”, la única que podía avalar el reclamo frente a su interlocutor (Delrio 2005). Se destacan entonces las relaciones entre sus antepasados José Cual, Pichalao y Juan Velásquez, quienes habrían cooperado con el explorador Moreno y realizado distintos “servicios” a partir de su “presentación” en Valcheta:

y nuestros Padres José Cual y Nuestros Tíos Pichalau y Velásquez y estos son que an ayudau y los tres hombres a los comicion de recorredores de los Territorios Nacional del Chubut y del Santa Crus y asi que estos dos anciano hera tios Nuestros y Pichalau hermanos de nuestros mamas y Velásquez primos hermano de nuestros padres José cual ⁸.

Este marco de interpretación, en el que las relaciones entre los integrantes del grupo se construyen a partir de determinados lazos parentales, será reemplazado por otras memorias genealógicas a principios del siglo XX, cuando los abuelos reciben del, o reclaman al gobierno las tierras de meseta:

El año... no sé en qué año habrá habido la guerra mundial, ahí ayudó mucho mis abuelos, mis padres... dieron ovejas... como 800 vacas creo que...

⁷ Gan Gan 20/9/1940. Exp. 107078 (990), f. 153.

⁸ Gan Gan 20/9/1940. Exp. 107078 (990), f. 153.

por eso le dieron la reserva a mi abuelo, porque ayudaron muchos ellos, y por eso le dieron el campo de reserva acá. Y así hay muchos que le dieron. Igual que los de acá, los Chiquichanos también, también ayudaron mucho, Llanquetrú, todos esos (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

Así, por ejemplo, algunos mencionan que caminando por los campos del paraje El Toldo -en las cercanías de Gan Gan- ellos encontraron las taperas de quienes formaron parte en aquellos años de la comunidad Pichalao, donde vivía “toda la comunidad junta”: allí iban los yernos, las hijas que se casaban, “así que esos sí que es muy unidos”. También la zona de Blancuntre formaba parte de los campos solicitados por el cacique Llanquetruz para su comunidad.

Valentín Painetrú define a José María Cual como “el que mandaba, el dueño, el que mandaba la tierra, va ocupando de la tierra” y Rosenda Ñanco destaca a José María Llanquetruz como el cacique que donó las 54 leguas para los paisanos. Las familias de la zona se reconocen como miembros de alguno de estos grupos, con quienes trazan sus vínculos parentales. Dada la profundidad histórica y la complejidad de los lazos -matrimoniales, de crianza, territoriales, rituales y religiosos- los cortes en la red de relaciones son más históricos y sociales que de consanguinidad. Familias Cual, Gómez, Llanquetruz, Pichalao, Haiche, entre otras tantas, se encuentran en las distintas “tribus”.

En estos distintos fragmentos sobre el pasado, contextualizados históricamente en los tiempos previos y posteriores a las campañas militares, los sentidos de pertenencia se fueron entretejiendo a partir de las memorias genealógicas y las historias heredadas. Los usos flexibles y estratégicos que, en la práctica, permite el parentesco y las experiencias comunes que fueron heredadas de sus antepasados han conformado la red de relaciones a partir de la cual, en diferentes contextos, se fue reestructurando el sentido de pertenecer a un pueblo.

LOS CAMPOS ABIERTOS

La memoria social construye relacionalidad también a partir de otros modos de objetivar los vínculos de pertenencia. La referencia a los tiempos en que los “campos eran abiertos”, esto es, sin alambrados, enmarca diferentes patrones de acción que, en el pasado, crearon lazos sociales perdurables.

En primer lugar, una vez establecidos con posterioridad a las campañas en la región de meseta llegaron los “extranjeros”, que fueron expropiando

los campos de sus abuelos ⁹. Pero también fueron llegando otras familias mapuches y tehuelches.

Después sí llegaron algunos que no tenían lugar, así... le daban permiso acá. Acá llegaron unos tíos de mi señora... ahí la... Chagallo. Acá hay un montón de casita de piedra que ha habido. Así un tal Padilla también le dieron permiso... (entrevista personal con Victorino Cual, 2008).

Personas que venían de otro lado, a lo mejor estarían unos pocos meses nomás en un lugar y ya después se cambiaban otro lado, allá donde había una aguadita se iban... y cazaban... cazaban guanaco, avestruz... como no tenían capitales (entrevista personal con Rosenda Ñanco, 2008).

Los pobladores recuerdan que por varias décadas fueron llegando familias de distintos lugares (“Si antes cuando se pobló... y todos, la mayoría que empezaron a hacer capital así, a fuerza de tolo nomás”, Octavio Huichulef 2008). Del otro lado de la cordillera llegaron los abuelos de Huichulef y Curiche, por ejemplo, incorporándose al poco tiempo en las redes locales de sociabilidad y pertenencia a través del parentesco y las actividades productivas.

Los campos abiertos no sólo permitían la incorporación de nuevas familias entre las distintas “tribus” de la región sino también la realización de las actividades de caza. La organización social en la que se basaba la caza de guanacos y avestruces también formó parte de los procesos de relacionalidad regional.

Octavio Huichulef, como la mayor parte de los ancianos de la meseta, llegó a participar de estas “corridas” algunos años antes de que llegaran los alambrados de los estancieros. El recordaba:

bolear avestruces, divertirse. Sí eso sí, en esa entramos... Ah, sí! Pero pocos años, después que se alambró el campo no hubo más, boleada. En la pampa de Gan Gan, ahí de treinta, cuarenta se formaba el grupo para bolear avestruces [...] Acá [en Blancuntre] también se hacía. Había como un cabecilla, como jefe, hacía así: un domingo corrida de guanacos, descansaban los caballos y al otro domingo, ponía fecha otro domingo, el tercer domingo, otra corrida de ñandú. Y gustaba porque era como fiesta. Había un cabecilla López por acá. Y salía otro de los Cuales. Yo nunca estuve en la cordillera, de los Cuales no estuve nunca. En todos lados, no sólo acá, en todas las partes se hacía la corrida de avestruces por Blancuntre, Gastre... como era campo abierto... en todos lados... corrida de avestruces (entrevista personal con Octavio Huichulef, 2008).

⁹ Sobre este tema ver Delrio (2005).

Se cazaba a boleadora. Boleadora porque ellos hacían una boleada le decían, hacían un cerco así. Hacían boleada, decían ellos. Cada tanto, cada quince o veinte días. Se juntaban unas treinta personas ahí... para cazar... Yo ahí me entreveré varias veces, uh... una cosa muy linda, muy divertido era [...] Cuando venía el tiempo de la aparición iba la gente, ya se alistaba, por ahí donde había guanacada. Y hacen campamento por donde quieran, están una semana, diez días, quince, agarrando chulengos (entrevista personal con Florentino Llanquetruz, 2008).

La actividad productiva también se basó históricamente en la cría de yeguarizos y lanares. Los campos abiertos también permitieron que la comercialización de estos animales o sus frutos fuera organizada colectivamente desde tiempos tempranos.

En una conversación conjunta, Rosenda Ñanco y Florentino Llanquetruz contaban que las familias iban a comercializar la lana a Makinchao o Trelew en una caravana de carros mula que tardaba aproximadamente un mes en llegar:

Llevaba un mes parece. Hacían paradas, menos mal que se queda todo en campo abierto en cualquier lado, pedían permiso para cargar agua... Llevaban unas cuantas personas... el marucho... el manejante... el marucho es el que arrea los animales y el navegante manejaba el carro. Los Curiche, por ejemplo, iban para Makinchao y los Hueche para Trelew. Los carros iban llenos de bolsones de lana, la lana para vender. Todo esto era campo abierto, en cualquier lado se poblaban ellos. Poblar dicen cuando se desatan las mulas y se alojan ahí en campamento (en conversación con Rosa Ñanco y Florentino Llanquetruz, 2008).

Palmira Hueche y Manuela Tomás recordaban que Fortunado Pichalao lea había contado que las familias iban saliendo en sus carros de mula desde distintos lugares¹⁰ y entre los puntos de encuentro y los recorridos se formaba una “pata de choique”: “El mapa de la pata de avestruz, choique, son los parientes, es el recorrido que hacían los carreros hasta Jacobacci, Makinchao o Trelew para llevar la lana y volver con víveres. Tres meses de verano duraba el viaje” (en conversación con Palmira Hueche y Manuela Tomás, 2006).

La época de los campos abiertos facilitó tanto la incorporación de las familias que fueron arribando a la zona desde principios del siglo XX tanto como

¹⁰ Ellas mencionaron a modo de ejemplo que el carro de Cayupan Cual salía de Taquetrén, el de los Hueche, Moreyra y Crespo salían de Vicente Niyeo y Lefi Niyeo y el de Llanquetruz de Sacanana.

la organización colectiva de las actividades productivas. Pero también fue el contexto social en el que las prácticas económicas cotidianas reconstituyeron los lazos sociales -pertenencias, obligaciones y derechos mutuos- más allá de las relaciones consanguíneas o la membresía al grupo de un determinado cacique.

LAS PAMPAS DEL CAMARUCO

En algunos campos de meseta se puede ver todavía, como nos han mostrado varios pobladores, las huellas circulares en la tierra producida por los caballos utilizados en la ceremonia del camaruco. Estas pampas de camaruco o *lelfun*, conforman otro de los espacios físicos que sirven para representar a los grupos, su historia y su relación afectiva con el territorio.

En estas pampas, la memoria social reconstruye tanto el proceso dinámico de continuidad y formación de distintos grupos parentales como las relaciones entre los mismos. Sin detenernos aquí en este punto específico, adelantamos que, como en otras regiones de Chubut, la historia de los “linajes” o los “cacicazgos” se encuentra estrechamente vinculada a los procesos de creación, fusión y permanencia de los camarucos (Ramos 2008).

Antes del año 1950 se levantaron distintos camarucos en meseta. En Yala Laubat se realizaba, en el campo de los Gómez, el camaruco que levantaba el *lonko* Francisco Tomás, y en el que participaban las “comunidades” Cual y Pichalao, así como gente del *lonko* Melillan de Los Menucos. El camaruco de los Llanquetruz es más antiguo que el primero, pero se superpusieron durante algunos años. Más antiguo aun es el camaruco que realizaban los Cual en Gan Gan, donde se recuerda que carneaban un vacuno y al que, entre otras familias, asistían los Huicha y la gente de Tomás. El camaruco de los Chiquichano se recuerda por la realización del lonkomeo; éste lo hacía Adolfo Nahuelquir Chiquichano en el campo de Yala Laubat. Cerca de éste, en Cerro Bayo, levantaba el camaruco Honorio Díaz. En Laguna Fría el anciano Railef levantaba el camaruco de los Díaz, quienes habían llegado a principios de siglo del otro lado de la cordillera; la gente recuerda que ellos carneaban un cordero negro en la ceremonia. También en Laguna Fría los Painequeo levantaban un camaruco donde se carneaba un cordero blanco. Una de las familias que arribaron en la zona, los Carranza, también realizaban su propio camaruco. Así también se recuerda el camaruco de Maximiliana González, en Lagunita Salada.

Los camarucos más antiguos, como el de los Cual, el de los Llanquetruz o el de Chiquichano, se fueron superponiendo con otros en el transcurso de los años. Por un lado, a través de los sueños o de un mandato familiar algu-

nas personas adquieren “el don” de levantar un camaruco y, en la práctica, constituyen así un grupo parental de pertenencia. Por otro lado, las relaciones entre anfitriones y visitantes también se institucionalizan y, en esta práctica, también “se hacen parientes”. Al respecto, decía Manuela Tomás en relación al camaruco donde participa hace más de treinta años:

Y es así porque se unen la familia, vienen bien, y a lo mejor usted es desconocido, fuiste por su voluntad, y entrás ahí... después ya te quedás como en familia. Yo soy como familia de ellos. Yo para ellos soy familia. No soy nada de ellos pero ellos me tienen como familia (entrevista personal con Manuela Tomás, 2008).

En este sentido, las pampas de camaruco son otros de los lugares centrales en que las memorias genealógicas y los vínculos parentales escriben su propia historia. Una historia dinámica y compleja de relaciones sociales, materiales y afectivas.

PALABRAS FINALES

En la década de 1990, en la región de la meseta central de Chubut, fueron obteniendo la personería jurídica y el reconocimiento del estado las siguientes comunidades: Yala Laubat, Blancuntre, Chacay Oeste, Laguna Fría, Mallín de los Cuales, Gorro Frigio, Lagunita, Escorial y la comunidad deu Taquetrén. Si bien cada una de estas comunidades tiene su propio representante conforman entre sí una estructura más amplia en la que uno de ellos representa a la región en su totalidad.

En el año 2007, ante el avance de las empresas mineras y los intereses particulares que ciertos terratenientes tienen en los campos de la meseta, circuló una nota donde se arengaba a los pobladores a firmar una declaración sobre su nacionalidad mapuche y su desvinculación con las comunidades formadas. Hecha circular por un terrateniente de la zona y su abogado, esta nota es la representación de la historia oficial que, en contextos de conflictos por la tierra, suele operar como estrategia política de quienes pretenden desalojar a los pobladores indígenas.

La memoria social, entendida como un modo de relación entre los espacios físicos externos y las experiencias heredadas y vividas, resguarda otros marcos de interpretación del pasado. Los corrales o casitas de piedra -entre otros posibles espacios-, objetivan los vínculos de continuidad y permanencia de la relaciones con los ancestros. Vínculos con el lugar que han perdurado más allá de las distintas generaciones.

Sin embargo, las relaciones con el espacio físico -antiguas construcciones, el recuerdo sobre los campos abiertos o las huellas de los *lelfún* (pampas ceremoniales) de sus abuelos- cuestionan tanto las definiciones académicas tradicionales de parentesco y de cacicazgo como las clasificaciones étnicas-nacionales. En la memoria social, la relacionalidad se construye históricamente yuxtaponiendo y traspasando estos cortes.

En primer lugar, las memorias genealógicas seleccionan estratégicamente inicios y vínculos parentales alternativos en relación con los distintos lugares sociales impuestos por el estado a través del tiempo. Por un lado, estas genealogías, que confirman lazos y pertenencias comunes están sustentadas en las trayectorias compartidas y las alianzas entre familias establecidas en el pasado. Por el otro, los antepasados fundadores del grupo -y de sus relaciones sociales- han ido cambiando y superponiéndose a través del tiempo según la puesta en relación de las luchas heredadas y los modelos de relación con el estado.

En segundo lugar, el recuerdo sobre la utilización de los campos abiertos incorpora formas de relacionalidad en las que “llegar del otro lado de la cordillera” o hablar la lengua mapuche o tehuelche no constituyen límites en la formación de grupos de pertenencia. La memoria social reconstruye un proceso de identificación en el que las actividades productivas comunes y las prácticas del poblamiento indígena de la región comunalizan más allá de las ideologías del estado que pretenden diferenciarlos entre sí.

En tercer y último lugar, si bien las relaciones de parentesco definen los vínculos hacia el interior de los grupos y entre ellos, estas relaciones son más el resultado de la práctica que de las relaciones de procreación y matrimonio. Las pertenencias parentales -y la identificación con “la gente de”- se reconstituyen y entretejen cada vez que, por ejemplo, una persona decide participar en determinado camaruco o recibe el mandato de levantar el camaruco de sus abuelos.

Así, aun en contextos de desplazamientos impuestos y de subordinación estatal, los límites en la construcción de lugares de apego y agencia política responden más a las experiencias de luchas heredadas y a las prácticas compartidas -económicas, políticas o religiosas- que a los mecanismos de diferenciación hegemónicos. Ya sean éstos de índole étnico (mapuches y tehuelches), nacionales (argentinos y chilenos), “naturales” (relaciones de procreación y matrimonio) o, incluso, burocráticos (comunidades reconocidas por el estado).

Fecha de recepción: 8 de abril de 2008.

Fecha de aceptación: 28 de julio de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Astuti, Rita

2000. Kindreds and descent groups: new perspectives from Madagascar. En Carsten, J. (ed.); *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*: 90-103. Cambridge, Cambridge University Press.

Carsten, Janet

2000. Introduction. En Carsten, J. (ed.); *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*: 1-36. Cambridge, Cambridge University Press.

Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones

1995. *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Delrio, Walter

2005. Del cacique a la tribu: el caso de los hermanos Cual. *X Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

Gillespie, Susan D.

2000a. Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House”. *American Anthropologist* 102 (3): 467-484.

2000b. Lévi-Strauss. Maison and Société à Maisons. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 22-52. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

2000c. Maya “Nested Houses”: The Ritual Construction of Place. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 135-160. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Joyce, Rosemary A.

2000. Heirlooms and Houses: Materiality and Social Memory. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 189-212. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Latour, Bruno

2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude

[1979] 1997. La organización social de los kwakiutl. *La vía de las máscaras*: 140-162. México, Siglo XXI.

Marshall, Yvonne

2000. Transformations of Nuu-chah-nulth Houses. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 73-102. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Mckinnon, Susan

2000. The Tanimbarese *Tavu*: The Ideology of Growth and the Material Configurations of Houses and Hierarchy in an Indonesian Society. En Joyce, R. y S. Gillespie (eds.); *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*: 161-176. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Ramos, Ana M.

2008. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba (en prensa).

Waterson, Roxana

1990. *The Living House: An Anthropology of Architecture in Southeast Asia*. Kuala Lumpur y Singapore, Oxford University Press.

**¿DOMINAR A TRAVÉS DE LA PARTICIPACIÓN?
EL NEOINDIGENISMO EN EL CHILE DE LA POSDICTADURA**

*DOMINATING THROUGH PARTICIPATION?
THE SHAPING OF NEOINDIGENISM IN
POST-DICTATORSHIP CHILE*

Guillaume Boccara*

Paola Bolados**

* CNRS, EHESS, Francia. E-mail: chuleimi@yahoo.fr.

** IIAM, Universidad Católica del Norte, Chile. E-mail: paobolados@yahoo.com.ar

RESUMEN

Desde la vuelta a la democracia se ha iniciado en Chile un proceso de redefinición de la relación del estado con los pueblos indígenas del país. A través de la implementación de un innovador y multimillonario programa de etnodesarrollo llamado Orígenes, del fomento de la participación comunitaria indígena y de la instalación de políticas interculturales en salud y educación, se busca conseguir la verdadera integración de las poblaciones originarias y caminar hacia la formación de una ciudadanía cultural. En este ensayo, examinamos la naturaleza política de este nuevo proyecto cultural nacionalizador llamado multiculturalismo a través de sus prácticas y representaciones cotidianas en sitios etnográficos específicos. Focalizamos nuestra atención sobre uno de los instrumentos más potentes del neoindigenismo chileno de la última década, a saber: El Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas, conocido como Orígenes. Dentro de este Programa de etnodesarrollo concentramos nuestra mirada sobre la formación del campo etnoburocrático de la salud intercultural en el norte de Chile mediante el análisis de la primera consultoría en salud intercultural en la Comuna de San Pedro de Atacama, destacando la centralidad de la participación, principio político predilecto del ejercicio del nuevo poder de estado.

Palabras clave: neoindigenismo - etnodesarrollo - salud intercultural - Chile - atacameños

ABSTRACT

Since the democratic restoration in 1990, the Chilean state has been concerned with its connectedness to the civil society and nowadays, participation and empowerment are political buzzwords that are omnipresent in politicians' debates and the marketing of democracy. An especially important issue in this regard is the emergence of the so-called multicultural citizenship and the widespread recognition of cultural diversity accompanied by the will to empower disadvantaged, discriminated against and marginalized indigenous peoples. Since the beginning of the 1990s, cultural diversity has become the new universal, and there is a novel interest in the indigenous community as a self-generating formation capable of governing itself. Nevertheless, it is worth observing that this will to improve the fate of the natives through new forms of citizen's participation, cultural dignifying and the implementation of an IDB-funded ethnodevelopment program called *Origins*, is intrinsically connected to the neoliberal agenda of the postcorporatist state and new forms of social domination. In this paper, we shall analyze the ways multiculturalism intersects with new modes of neoliberal governance through the study of the implementation of Intercultural Health in San Pedro de Atacama (II Region).

Key words: neoindigenism - ethnodevelopment - intercultural health - Chile - atacameños

EL PODER DEL NEOLIBERALISMO CULTURAL

Desde la vuelta a la democracia, y bajo los distintos gobiernos de la Concertación ¹, se ha iniciado en Chile un proceso de redefinición de la relación del estado con los pueblos indígenas del país. Los debates públicos con respecto a la deuda histórica de Chile para con “sus etnias originarias” ², la promulgación de una nueva legislación que reconoce y promueve la diversidad cultural y la creación de nuevas instancias de mediación entre el estado y los pueblos indígenas, conducen a muchos observadores a sostener que el país ha dejado definitivamente atrás la vieja y obsoleta política asimilacionista de los siglos anteriores. El discurso político oficial repite *ad nauseam* que Chile ha entrado en el tercer milenio dotado de una política de reconocimiento que le permite redefinirse como nación, ya no en base a la tradicional matriz blanca-europea, sino como entidad pluricultural y multiétnica. A través de la implementación de un innovador y multimillonario programa de etno-desarrollo llamado Orígenes ³, del fomento de la participación comunitaria

¹ La Concertación de Partidos por la Democracia o simplemente “Concertación” es una coalición política de partidos de centro (Democracia Cristiana, Partido Radical) y centro-izquierda (Partido Socialista, Partido por la Democracia) que han gobernado Chile desde la vuelta a la democracia en marzo 1990. Nació para organizar la oposición política al régimen militar de Augusto Pinochet.

² En la nueva ley indígena de 1993, no se hace referencia a la existencia de “pueblos indígenas” sino a “etnias originarias”. Es dable precisar que la existencia de los pueblos indígenas no está mencionada en la constitución chilena y que Chile es uno de pocos países que no firmaron el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

³ Orígenes o Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas se empezó a implementar en Chile en el año 2001. Es un Programa de 133 millones de dólares que tiene como objetivo contribuir al desarrollo y mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos aymara, atacameño y mapuche del sector rural. Está financiado en parte a través de un préstamo de 80 millones de dólares del Banco Interamericano de Desarrollo. El ejecutor principal del Estado de Chile durante la primera fase de Orígenes (2001-2005) fue el MIDEPLAN (Ministerio de Planificación). A partir del año 2007, y al iniciarse la segunda fase del programa, Orígenes fue incorporado administrativamente a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), servicio público creado por la Ley Indígena 19.253 de 1993.

indígena y de la instalación de políticas interculturales en salud y educación, se busca conseguir la verdadera integración de las poblaciones originarias y caminar hacia la formación de una ciudadanía cultural. Definiendo en una sola palabra de aparente sencillez este nuevo marco social, ideológico, legal e institucional, el multiculturalismo se ha instalado con fuerza en la arena pública. Los problemas sociales se interpretan desde ahora en clave étnica. Nuevos rituales públicos contribuyen a fabricar la imagen de un Chile plural pero unido. El país parece iniciar el tercer milenio animado de un impetuoso deseo por re-imaginar su cuerpo político como nación, dispuesto a reparar el daño histórico infligido a sus poblaciones originarias y a otorgarles a sus hijos nativos un lugar digno en el seno de la comunidad nacional.

En este artículo nos proponemos examinar la naturaleza política de este nuevo proyecto cultural nacionalizador llamado multiculturalismo a través de sus prácticas y representaciones cotidianas en sitios etnográficos específicos. Nos interesaremos por la manera como se está implementando este nuevo orden de la cosa pública vía la redefinición de las figuras de la alteridad y el uso de nuevas tecnologías de saber-poder para la resolución del llamado “problema indígena”. Si bien numerosos trabajos recientes han tratado sobre la política de reconocimiento de estado hacia los pueblos originarios y de la influencia ejercida por la llamada comunidad internacional mediante las diversas normativas legales con respecto del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (Aylwin 2001; Bengoa 1999; Gundermann *et al.* 2003; Haughney 2006; Saavedra 2003), poca atención se ha prestado a la mecánica concreta, en terreno, del multiculturalismo y a sus efectos en la definición de las identidades colectivas e individuales.

Dada la amplitud del tema, focalizaremos nuestra atención sobre uno de los instrumentos más potentes del neoindigenismo chileno de la última década, a saber: el Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas, conocido como Orígenes. Dentro de este Programa de etnodesarrollo que abarca nada menos que las esferas de la salud, de la educación, del fortalecimiento institucional y agro-productivo, concentraremos nuestra mirada sobre la formación del campo etnoburocrático de la salud intercultural en el norte de Chile. Para tal efecto, analizaremos la primera consultoría en salud intercultural del programa Orígenes en la Comuna de San Pedro de Atacama ⁴,

⁴ La Comuna de San Pedro de Atacama es parte de la Provincia del Loa, Región de Antofagasta en el norte de Chile y está conformada por las localidades de San Pedro y sus *ayllus*, Toconao, Peine, Socaire, Talabre, Cámar, Río Grande y Machuca. Consta de casi 5.000 habitantes, cuyo 60 % se reconoció como pertenecientes al pueblo atacameño en el último censo del 2002, resultando ser la tercera localidad con mayor población atacameña después de Antofagasta y Calama. En términos generales, la población atacameña repre-

destacando la centralidad de la participación, principio político predilecto del ejercicio del nuevo poder de estado. Tomando en serio, pero no al contado la retórica participativa del estado, o lo que podríamos llamar la *doxa* neoindigenista, examinaremos las categorías y los dispositivos mediante los cuales el espacio social de la salud intercultural es construido, las nuevas modalidades de legitimación-deslegitimación de las medicinas llamadas ancestrales y, desde una perspectiva más general, los efectos sociopolíticos de la máquina etnodesarrollista neoliberal. Veremos que la nueva retórica multicultural pregonada por los agentes estatales y privados o para-estatales así como también por un número creciente de científicos sociales convertidos en expertos de la nueva etnoburocracia tiende a ocultar las nuevas vías mediante las cuales se ejerce la violencia simbólica de la democracia multicultural de libre mercado. Veremos también que el multiculturalismo o neoindigenismo de estado se despliega vía el uso de palabras aparentemente tan neutras y evidentes como las de comunicación intercultural, participación, empoderamiento, capital social, pobreza, etc., o mediante principios arbitrarios de visión y división del mundo social (tradicional/moderno, medicina ancestral/biomedicina) que contribuyen a la construcción de un nuevo orden representacional y material dominante así como al ocultamiento de formas alternativas de interpretar las desigualdades y de organizarse o de hacer política.

En la primera parte de este trabajo, haremos una breve presentación del llamado a licitación que desembocó en la realización de una consultoría cuya meta era “diseñar y sistematizar las experiencias piloto de atención y gestión intercultural de salud” en la zona norte de Chile. Fijaremos luego nuestra atención sobre dos talleres de validación de esta consultoría que se desarrollaron en la Comuna de San Pedro de Atacama en 2006 y 2007. Finalmente, desarrollaremos una reflexión más general sobre la naturaleza del neoliberalismo multicultural en Chile.

PRIMER ACTO: EL NACIMIENTO DE LA SALUD INTERCULTURAL EN TERRITORIO ATACAMEÑO

En el campo de la salud a nivel local, el Programa Orígenes inició sus actividades el año 2001 con la creación de una Mesa de Diálogo que agrupaba a distintos representantes de organizaciones y comunidades indígenas atacameñas y donde, por primera vez, se convocaba a dirigentes y líderes

senta un 3 % de la población indígena nacional, de la cual un 66 % radica en la región de Antofagasta, mayoritariamente en la ciudad de Calama (aproximadamente un 87 % del total de población en la región).

interesados en visibilizar al sistema médico indígena. Orígenes apoyó la realización de encuentros de salud ancestral e intercultural en los ayllus de Sequitor, Quitar y Caspana, donde fueron tomando forma y sistematizadas las llamadas demandas de reconocimiento de la medicina indígena a nivel local. Luego de la disolución de esta primera instancia de diálogo, por razones que sería demasiado largo exponer aquí, la naciente salud intercultural en zona atacameña pareció estancarse. Es solo después de varios meses sin actividad real que el Programa Orígenes vuelve a desarrollar sus actividades con el fin de apoyar el “Diseño de experiencias piloto de atención y gestión intercultural de salud en las primera y segunda regiones de Chile”. Es al análisis del reinicio de las actividades del Programa Orígenes en territorio atacameño que nos dedicaremos a continuación.

A fines del año 2005, el Servicio de Salud de Arica publica las bases técnicas de la consultoría llamada “Apoyo al diseño de experiencias piloto de atención y gestión intercultural de salud en las Primera y Segunda regiones”⁵. En la licitación pública se precisa que esta actividad se integra dentro del subcomponente de Desarrollo de Modelos Interculturales de Atención en Salud del componente Salud Intercultural del Programa Orígenes. Si bien los co-ejecutores en este caso son los PESPI (Programa de Salud Especial de Pueblos Indígenas) de los Servicios de Salud Arica y Antofagasta, es el programa Orígenes que financia la actividad en acuerdo con el Reglamento Operativo de ese programa que prevé la compra de servicios a consultoras externas.

¿Cuáles son las grandes líneas de esta consultoría?

El objetivo general es “diseñar y sistematizar las experiencias piloto de atención y gestión intercultural de salud” en tres espacios de las primera y segunda región. Los consultores deben “diseñar, implementar y sistematizar perfiles epidemiológicos validados comunitariamente en Putre y San Pedro de Atacama” así como “apoyar en terreno la planificación participativa” y “la institucionalización de la experiencia de la salud intercultural desde la maternidad del hospital de Iquique”. El perfil epidemiológico realizado en la zona de Putre debe tomar en cuenta catorce localidades de la Provincia de Parinacota y el de San Pedro de Atacama cinco localidades. En cuanto a la experiencia de parto Aymara, se debe tomar en consideración “una muestra representativa” de cinco localidades. Las bases técnicas insisten sobre el aspecto participativo y consensuado del estudio así como también sobre la necesidad de juntar “antecedentes sobre el sistema médico indígena”. El

⁵ Las referencias textuales contenidas en esta sección corresponden a las bases técnicas de esta consultoría, elaborada por el Servicio de Salud de Arica, Chile (2005).

informe realizado por la consultora debe por otra parte ser “validado” por los grupos focalizados por el estudio y los funcionarios de los servicios de salud a través de la realización de talleres de “validación participativa de las experiencias”. El plazo para realizar los dos estudios (perfil epidemiológico y diagnóstico sociocultural), validarlos colectivamente y definir “los lineamientos para la concreción de un modelo de salud intercultural” es de cuatro meses. La suma destinada a ese efecto es de 80.000 dólares.

La consultora que responde al llamado proviene del ámbito académico. Se conforma de dos grupos de investigadores (sociólogos, antropólogos, enfermeras) de la Universidad Arturo Prat de Iquique (Instituto de Estudios Andinos de Isluga) y de la Universidad Católica del Norte (Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de San Pedro de Atacama). A pesar de que no se haya incorporado “personas indígenas con experiencia en el trabajo comunitario” en el equipo y que ninguno de los integrantes tenga “experiencia demostrable en estudios cualitativos de salud comunitaria” o “en epidemiología social”, se le otorga la consultoría a esta alianza interinstitucional. El hecho de que ninguna consultora se haya presentado a los dos primeros llamados explica en parte que no se hubiera respetado los requisitos de las bases técnicas. Los tiempos burocráticos obligan a los co-ejecutores a adjudicar la consultoría en la medida en que se hace necesario “ejecutar la plata” antes de que finalice la primera fase del programa Orígenes (2001-2005).

Dada la magnitud de la tarea, es solo después de seis meses que se presentan los resultados del estudio durante el primer taller de validación en la Comuna de San Pedro de Atacama. En la medida en que el informe epidemiológico no se valida en esa ocasión, se resuelve que será necesario tener un segundo taller de validación y se le da un plazo de varios meses a la consultora para enmendar su trabajo. Vayamos pues a la presentación y análisis de esos dos talleres de San Pedro durante los cuales los distintos protagonistas se reúnen para conversar, “en forma participativa”, de los resultados arrojados por la investigación para luego definir los lineamientos de “un modelo piloto de salud intercultural”.

SEGUNDO ACTO: ¿DOMINACIÓN O PARTICIPACIÓN? (EL TALLER DE VALIDACIÓN DEL 4 DE SEPTIEMBRE DE 2006)

Alrededor de treinta personas se juntan el día 4 de septiembre en la sede social de la Población Licancabur del pueblo de San Pedro de Atacama para asistir al “Taller de validación del proyecto apoyo al diseño de experiencias piloto en salud intercultural”. Además de los consultores del IIAM y del

Instituto de Isluga, se distingue tres grupos de personas: los funcionarios públicos de la salud (PESPI, Ministerio de Salud, Hospital de Carahue, Consultorio de San Pedro de Atacama, postas rurales de Peine y Socaire); los encargados regionales de las instituciones y programas indígenas nacionales (CONADI, Orígenes); y los cultores⁶ y dirigentes indígenas de los distintos ayllus o localidades de la comuna de San Pedro de Atacama (Peine, Talabre, Camar, San Pedro, Coyo, Solor, Toconao). Durante la sesión de la mañana, y después de una breve introducción por parte del antropólogo que coordina la investigación en la Comuna de San Pedro, la enfermera de Isluga presenta el perfil epidemiológico de la zona. Antes de ir al almorzar, los asistentes discuten el perfil epidemiológico. En la sesión de la tarde, se procede a la presentación del diagnóstico sociocultural que es, a su vez, discutido entre las personas presentes. Se prevé que al término del taller, y en caso de que los estudios hayan sido “validados”, todos los actores definan en conjunto y de manera consensuada las bases para la implementación de un modelo piloto de salud intercultural en Atacama la Grande.

Vayamos pues a la presentación más detallada de lo que ocurrió durante este primer taller de validación.

Después de que la presidenta de la junta de vecinos de la sede social Licancabur da la bienvenida a los asistentes, la enfermera de Isluga inicia la presentación del perfil epidemiológico. Se entabla rápidamente una discusión entre la consultora y los funcionarios públicos de la salud con respecto de la validez del perfil epidemiológico. La encargada del PESPI observa que no se han considerado las variables de sexo y residencia. Se critica también la ausencia del problema del alcoholismo y de las enfermedades oftalmológicas. Los consultores y funcionarios entran así progresivamente en una discusión técnica en la que los cultores no participan. Después de casi una hora de debate, las dos especialistas locales de la consultora del IIAM se quejan de que los cultores no hayan podido opinar en razón al carácter técnico y burocrático de la discusión. El funcionario del MINSAL responde que es “normal que los cultores no opinen pues esto es algo eminentemente técnico, difícil de entender”. Este funcionario, oriundo de un *ayllu* atacameño y ex-matrn de la posta de San Pedro de Atacama, reconoce que los expertos abordan “temas a partir de datos epidemiológicos a los cuales las comunidades no tienen acceso” y que “el estudio epidemiológico es meramente técnico y que, a lo mejor, en la parte sociocultural, las comunidades van a tener una participación más activa”. Además de ser excluidos del debate, los cultores

⁶ Los cultores o sanadores son los agentes indígenas de la salud, vale decir los yatiri, compositores, yerbateros, etc.

se transforman, sin querer y sin haberlo ni siquiera reivindicado, en representantes de sus comunidades. De este modo, y a través de la magia del lenguaje autorizado y legítimo, el funcionario del MINSAL excluye los indígenas del debate y los identifica como representantes autorizados de su pueblo frente a las autoridades públicas.

Se dibujan así muy precozmente en el desarrollo del taller, cuatro mecanismos que se ubican al centro del funcionamiento y de la estructuración del campo de la salud intercultural en construcción: 1) una división socio-étnica del trabajo que limita las posibilidades de participación real de los indígenas y que contribuye a reforzar la dominación social basada en la desigualdad en el volumen de las distintas especies de capital (cultural o técnico y simbólico) de los agentes presentes; 2) la construcción de los indígenas presentes como representantes legítimos de su pueblo que deben comprometerse en nombre de sus comunidades; 3) la construcción de la población indígena como población, vale decir como un todo homogéneo que es aprehendido a través de datos estadísticos concebidos como reflejo de una realidad social preexistente; 4) el papel de intermediario de los funcionarios indígenas que circulan entre distintos espacios (burocrático, médico, comunitario), que piensan saber mejor que los indígenas lo que es bueno para los indígenas y cuyas tomas de posiciones están determinadas por las posiciones que ocupan dentro del nuevo campo etnoburocrático en construcción.

La existencia de estos mecanismos de dominación, consagración, naturalización e intermediación que veremos funcionar a lo largo de los distintos talleres permite una primera acotación: a diferencia de lo postulado comúnmente (Alarcón *et al.* 2003), nos parece que la salud intercultural no es un ente abstracto o un simple “modelo de atención con pertinencia cultural”, sino que es un espacio social concreto en el cual existen relaciones de poder y luchas de clasificaciones entre agentes que se encuentran constreñidos por la lógica del campo burocrático. Por otra parte, como lo veremos a continuación, el taller constituye mucho más que una instancia de validación de investigaciones epidemiológicas y socioculturales. Es el lugar en el cual se construyen y legitiman los nuevos agentes de la salud intercultural. Es un escenario social en el que se ponen en marcha mecanismos de autenticación cultural y de autorización política. Es en estos espacios públicos concretos y en sus relaciones con otros campos de poder (médico, burocrático) que se construye la salud intercultural, con sus agentes, apuestas, capitales específicos y vía la imposición de mecanismos específicos y novedosos de construcción de una opinión colectiva.

Después de casi dos horas de debate entre funcionarios y consultores, un dirigente del *ayllu* de Talabre se atreve a tomar la palabra. Pide que el sistema

formal de salud se mejore en términos de calidad y cantidad de remedios, de atención y de prevención. Cuenta que su propia experiencia con el sistema de salud oficial ha sido negativa y propone “que se realicen exámenes durante las rondas médicas”. En esta primera intervención no se menciona en ningún momento el tema del llamado sistema médico indígena como tampoco se plantea el de la llamada salud intercultural. La preocupación central de ese dirigente es “que los remedios no lleguen vencidos a las comunidades”. Algunos minutos después, un cultor del *ayllu* de Solor pregunta “cuáles van a ser las conclusiones para mejorar la cuestión de la salud”. Otro cultor de Coyo hace comentarios que van en la misma dirección que sus dos colegas ⁷.

Al cierre de la sesión de la mañana que ha durado dos horas y diecisiete minutos, los cultores y dirigentes indígenas han dispuesto de un tiempo de palabra de poco menos de diez minutos. La participación deseada y tantas veces pregonada en los discursos oficiales no parece haberse dado. En cuanto al intercambio de ideas y a las interacciones entre especialistas de distintos ámbitos, también resulta ser un fracaso que se manifiesta no solo en el diálogo de sordos entre funcionarios y cultores o en la incomprensión del lenguaje técnico de los expertos por parte de los asistentes indígenas, sino que también se materializa en la repartición polarizada de la gente en el espacio. Se observa en efecto que las personas se repartieron en función de sus afinidades, los cultores de un lado y los funcionarios de otro lado, con el espacio intermedio ocupado significativamente por los intermediarios culturales (guías socioculturales del hospital de Calama y auxiliares para-médicos de las postas rurales).

Es así como después de un breve almuerzo durante el cual los distintos grupos no se mezclan y los intercambios entre cultores y funcionarios públicos son tan escasos como durante la sesión matutina, se reinicia el taller con la presentación del diagnóstico sociocultural. La naturaleza de este estudio es bastante diferente a lo que se presentó en la mañana. De hecho, el estudio, más cualitativo que cuantitativo, demuestra un excelente conocimiento de

⁷ Es dable observar que tanto durante el taller de diagnóstico como durante los dos talleres de validación, los cultores y dirigentes indígenas insistieron sobre la necesidad de mejorar el sistema de salud formal, de tomar en cuenta los problemas ambientales, así como también de la alimentación, de la educación y del trabajo en las minas. De suerte que lejos de definir la salud en términos restringidos y la interculturalidad de manera abstracta, entregaron una visión global y extendida de la salud y muy práctica de la interculturalidad que pasa por el reconocimiento de sus derechos colectivos y la toma en consideración de las desigualdades estructurales existentes en la sociedad chilena. Sobre la manera como los indígenas definen los problemas de salud en términos de “buena vida” y conciben la salud como hecho social total. Véase Boccara (2005).

las concepciones atacameñas de la salud, del cuerpo, de la enfermedad y de las distintos tipos de terapeutas existentes en los *ayllus*. Evitan así reificar o esencializar las prácticas y representaciones indígenas relativas al proceso salud-enfermedad y plantean que la construcción de la salud intercultural va más allá de la proyección del sistema de clasificación dominante sobre prácticas hasta hace poco condenadas.

Luego de esa presentación, se abre el debate con respecto de la validación de los resultados y la definición de un supuestamente novedoso modelo de salud intercultural.

Inicia la sesión de debate el antropólogo de la consultora del IIAM. Señala que “para que se implemente la salud intercultural, es necesario que se genere un espacio político donde puedan juntarse y participar todos los actores”. Si bien es el primero en plantear el tema de la salud intercultural en términos políticos, observamos que sigue tomando a los “actores” como dados a priori y no como unos agentes que emergen en el proceso mismo de construcción del campo de la salud intercultural y sobre los cuales pesan limitaciones de orden estructural. Pues, como quedó demostrado en la mañana, las palabras de algunos agentes sociales pesan más que las de otros. Además, el microespacio de la salud intercultural presenta una homología estructural con respecto del espacio social total en la medida en que reproduce mecanismos de dominación basados en el volumen y la estructura diferencial de las distintas especies de capital que poseen los agentes. Así es como los agentes poco dotados en capital cultural y económico (los cultores) siguen ocupando las posiciones de dominados mientras que los funcionarios públicos y los expertos, legitimados por sus diplomas y el capital simbólico que le confiere el hecho de ser representante del estado, les permite ubicarse en una posición dominante. De hecho, como lo veremos a continuación, tanto el comportamiento de los distintos participantes como la manera de usar del tiempo de palabra y de definir cuales son los temas dignos de ser tratados y cuales no, tienden a manifestar la preeminencia ejercida por los agentes del Estado y los expertos doblemente consagrados (en nombre de la ciencia y como consultor seleccionado por el Estado).

Es así como una representante del Servicio de Salud de Antofagasta, que declara haber participado del Diplomado en Gestión Intercultural organizado por Orígenes en la ciudad de Calama pocos meses antes, relata su experiencia de aprendiz etnógrafa. Afirma que en su breve trabajo de campo en localidades indígenas del Alto Loa tuvo la oportunidad de constatar de primera mano que los comuneros no validaban a sus cultores y que los pocos terapeutas nombrados eran personas de muy avanzada edad. Destaca que las relaciones son mucho más intensas con médicos bolivianos que con terapeutas locales.

En respuesta a esas afirmaciones que ponen directamente en cuestión la legitimidad de los cultores presentes, que de representantes involuntarios de su pueblo pasan a ser unos “chantas”⁸ (tramposo o mentiroso), el antropólogo coordinador de la consultora del IIAM recurre a una explicación sociohistórica. Observa que a diferencia de Atacama la Grande, la gente del Alto Loa mantiene fuertes vínculos con el Sur Lipez, zona en la cual la medicina tradicional goza de más legitimidad que en Atacama. La funcionaria sigue, impávida. Se refiere a las prácticas de los terapeutas tradicionales y al uso de las plantas sin, en ningún momento, mirar o dirigirse a los cultores presentes en la sala. De suerte que la especialista local de la consultora, frente a lo que considera ser una falta de respeto hacia los indígenas convocados, indica que sobre este punto preciso, los cultores deberían opinar. Una dirigente indígena aprovecha la oportunidad para vincular el problema de la aparente desaparición de las prácticas y representaciones atacameñas relativas a la salud al contexto sociohistórico de discriminación y criminalización. Afirma enfáticamente que los problemas se iniciaron cuando el Estado empezó a fiscalizar y atemorizar a los cultores. Destaca el hecho de que ellos siempre han estado vivos y que la labor del Estado debería ser la de fortalecerlos y apoyarlos, no rescatarlos. El debate toma entonces un cariz inesperado pues los cultores se encuentran ante la necesidad de demostrar su legitimidad. De asistentes silenciosos y silenciados, pasan a ser individuos sospechosos y constreñidos a legitimarse frente a las autoridades y a los expertos reunidos. Un cultor de Solor afirma que la gente de su comunidad lo conoce y que “¡uno sabe lo que tiene que hacer y lo hace!”. Afirma que “no se puede implementar las cosas de un día para otro” sino que hay que “agarrar confianza” en base a “un trabajo sincero

⁸ Durante el taller de diagnóstico del 29 de mayo 2006, los funcionarios del consultorio de San Pedro de Atacama ya habían planteado el tema de la legitimidad de los cultores en esos términos: “Tenemos que ver la validez de los cultores porque podemos ver que hay cultores muy serios, reconocidos por las comunidades pero que también hay chantas, gente que engaña a otros”. A lo cual los dirigentes atacameños respondieron lo siguiente: “Quienes practiquen la medicina nuestra van a ser quienes realmente están identificados por su comunidad e inscritos en nuestra Asociación”. En los dos casos, se trata de intervenir en los mecanismos internos o comunitarios de validación de los cultores y de imponer medidas de control, tanto legales como institucionales. De hecho, los dirigentes afirman: “Nosotros vamos a ver a través de la Asociación, quienes van a practicar esta medicina”. El monopolio que reivindica la Asociación de cultores sobre el proceso de legitimación de los cultores está sobredeterminado por la necesidad de ser reconocida como institución válida y consagrada a ojos del Ministerio de Salud. La Asociación se presenta como ente regulador y legitimador y se instituye, en el momento preciso del taller, como intermediario legítimo frente al Estado. Frente a estas luchas de clasificación y de representación, los cultores afirman que también existen “funcionarios chantas”.

y honesto”. Reconoce que “los doctores saben mucho” pero que ellos también saben y que por eso es que “deben tener confianza para poder ejecutar en conjunto las cosas” en forma complementaria. Ello no impide el funcionario del Ministerio de Salud seguir indagando sobre la función, la utilidad y la legitimidad real de los cultores. Pregunta a los consultores, sin molestarse en dirigir la mirada hacia los cultores, si “han estimado la cantidad mensual de personas que se atienden con los terapeutas tradicionales”. Según él, se hace necesario tener una “estimación” o un “referente” con respecto de las visitas de los comuneros a los distintos especialistas. Quiere saber cual es “la naturaleza de la oferta de los cultores”.

Mientras los cultores siguen silenciosos, la encargada del PESPI de Antofagasta se pregunta “cuanta plata habría que pagar a los cultores por especialidad si los hacemos entrar en el sistema de salud occidental que, a diferencia de la oferta médica atacameña, es estructurado”⁹. Los funcionarios de la salud y los expertos siguen conversando de las prácticas de los cultores y de la manera de incorporarlos al sistema de salud formal por más de 50 minutos sin que los cultores expresen su opinión. La encargada del PESPI esgrime un decreto del Ministerio de Salud y avisa a los presentes que “desde la institucionalidad, tenemos la norma administrativa en donde se abre la interculturalidad”. Trae a colación el tema de las guías interculturales del hospital de Calama. Entrega información sobre el papel de orientador o facilitador que ejercen las guías en el hospital. “Sirven para ayudar a la gente que viene de los pueblos a realizar sus trámites en el hospital” dice. Son intermediarios entre las personas que vienen de los pueblos del interior y la institucionalidad. Es dable observar que en este caso, el objetivo de la salud intercultural se reduce a la incorporación de los indígenas al sistema de salud dominante. Una de las guías socioculturales corrobora lo antedicho aunque se queja de no tener contactos con el personal médico. Con lo que a la participación respecta, la funcionaria, en un arrebatado de entusiasmo y generosidad, declama lo siguiente: “por ejemplo podría suceder que la Asociación de Cultores participara al Consejo de Desarrollo y ellos, dentro de las necesidades que vieran, es que necesitan que la decoración de la sala de atención tiene que ser pertinente, entonces ellos pueden gestionar a que se

⁹ Esta preocupación por la manera como hacer entrar la medicina informal en el sistema burocrático y jerárquico de salud formal se encuentra formulada de manera explícita en un documento del Ministerio de Salud: “Fortalecer líneas de investigación respecto a la medicina indígena, con participación de las propias comunidades, orientadas a identificar la eficacia, seguridad y costo efectividad de terapias o prácticas específicas” (*Política de Salud y Pueblos Indígenas*, Ministerio de Salud-Gobierno de Chile, Programa de Salud y Pueblos Indígenas, 2003: 24).

incorpore más la pertinencia étnica”. Mientras se está llegando al nivel cero de participación y el papel de los cultores y dirigentes parece reducirse al de decorador de interior, una dirigente atacameña intenta centrar el debate sobre el tema del reconocimiento legal de las prácticas médicas atacameñas y la necesidad de apoyar económicamente a los cultores ¹⁰.

Mas la discusión se desvía otra vez hacia problemas de orden burocrático y de costo. El funcionario del Ministerio de Salud, que no se aparta de su *laptop* -verdadero símbolo de su estatus de etnoburócrata y garante de la seriedad y autoridad vinculada a su función y a su persona- pregunta a los consultores “cuál sería el costo de la implementación de la salud intercultural en San Pedro”. Frente a la incongruencia de semejante pregunta, el antropólogo de la consultora destaca que “es un poco prematuro hablar de costo” en ausencia de “actores e instituciones que empiecen a tomar decisiones”. Sin embargo, el funcionario insiste sobre el hecho de que él “necesita una propuesta concreta de Modelo para presentar al Ministerio de Salud”. En ese instante, y para complejizar aún más el panorama, un psicólogo en práctica del consultorio de San Pedro de Atacama anuncia la creación de un nuevo y flamante Consejo de Desarrollo Local de Salud que debería permitir que “la gente opine, participe y que las culturas se mezclen”. Hasta el momento, todas las propuestas formuladas por los funcionarios de los distintos servicios de salud han ido en el sentido de incorporar los indígenas al sistema de salud dominante. Se observa también la preocupación por crear nuevos espacios de negociación, pero siempre desde y en función de los intereses y de los valores del estado y de la institucionalidad dominante. Se perfila así paulatinamente la idea de que es desde y gracias al estado que los cultores podrán recuperar una legitimidad perdida. Haciendo prueba de buena voluntad, y para concluir en forma casi burlesca el diálogo que no fue, el psicólogo se dirige a los cultores para señalarles lo siguiente: “hay un interés de la cultura occidental de conocerlos a ustedes”. Se cierra el taller. No se llega a ninguna conclusión tangible pero sí se rechaza el perfil epidemiológico y se pide a los consultores enmendarlo. Nadie menciona el diagnóstico sociocultural, a pesar de que sea el fruto de un trabajo etnográfico acucioso y realmente participativo.

En base a nuestras propias estadísticas, y en la jerga futbolística, podemos afirmar que los cultores fueron dominados por los funcionarios, pues

¹⁰ Durante el taller de diagnóstico, los dirigentes atacameños insistieron reiteradamente sobre la necesidad de implementar un marco legal que reconozca las prácticas terapéuticas tradicionales. Señalaron que sus demandas dirigidas al Ministerio de Salud nunca fueron concretadas. Si bien este aspecto aparece como central para los dirigentes atacameños, no fue rescatado como un hecho central por parte de los funcionarios de la salud y los representantes de los distintos organismos de Estado.

estuvieron en posesión de la palabra por un total de solo veintinueve minutos, vale decir por menos de un 30% del tiempo de duración de la sesión de la tarde. En cuanto a los dirigentes atacameños son los que “salen peor parados” pues hablaron un total de ocho minutos, lo que equivale a menos del 8,5 % del tiempo de palabra. Si consideramos el conjunto del taller (dos horas y cuarenta minutos), los cultores han hablado treinta y cuatro minutos (20 %) y los dirigentes trece minutos (8 %). Pero además de su superioridad en términos cuantitativos, los funcionarios, a través de sus gestos, mímicas, de su circulación en la sala, desinterés por lo que decían los cultores, uso de celular y conversaciones múltiples en voz no siempre baja cuando los terapeutas autóctonos hablaban, tendieron a desvalorizar la palabra de los indígenas y a asentar su superioridad en base a su capital técnico.

Ahora bien, ¿que conclusiones sacar de este primer taller de validación en relación tanto al objetivo general y a los objetivos específicos enunciados en las bases técnicas de la consultoría como a la manera como se encuentra hecho el marketing del multiculturalismo de estado a través de las múltiples declaraciones públicas de los funcionarios estatales y del gobierno, de la propaganda neindigenista cada vez más presente en los espacios públicos (paredes de los organismos públicos, muros de las ciudades, paneles erigidos en medio de las comunidades rurales) y medios de comunicación (radio, televisión, internet, fascículos de la CONADI y de Orígenes)?

Observamos en primer lugar, desde una lectura política, que más que a una “atención con pertinencia cultural” o un “artefacto ideológico”, el interculturalismo de estado se construye como espacio de luchas y clasificaciones en lugares y momentos muy concretos de la vida. Es en esos escenarios de participación que el estado multicultural se hace visible y palpable para los ciudadanos. El estado multicultural se pone en escena, se legitima y se construye a través de prácticas y representaciones diarias. Elabora una serie de rituales, hace uso de un lenguaje específico, construye la esfera pública en la cual operan un cierto tipo de relación entre funcionarios y ciudadanos o entre gobernantes y gobernados (Abélès 2005: 158).

En segundo lugar, y desde una perspectiva sociológica, constatamos que a través de la llamada participación social, el estado extiende sus mecanismos de control e intervención. Consagra o deslegitima a los agentes sociales y tiende a englobar las esferas sociales que quedaban hasta hace poco afuera de su ámbito de acción e intervención. Además, al asimilar los cultores indígenas a médicos, kinesiólogos, matronas, etc., tiende a desconocer los mecanismos comunitarios a través de los cuales los terapeutas autóctonos son conocidos y reconocidos por sus comunidades. Finalmente, estos nuevos espacios del interculturalismo presentan una homología estructural con el espacio social global, lo cual permite entender porque la participación contribuye a la re-

producción de la dominación social y de la violencia simbólica. En este caso, la dominación se ejerce a través de la participación.

Así es como se puede afirmar que la salud pública construida desde el Estado Multicultural de Libre Mercado tiende a etnicizar a los agentes sociales a la vez que a concebirlos más como clientes que como ciudadanos. Al reducir los problemas sanitarios a realidades biológicas y culturales, hace olvidar que la salud pública no solo se limita a descubrir sino que también inventa y construye tanto una nueva relación al cuerpo individual y colectivo del indígena con una nueva mirada sobre las afecciones (Fassin 2005). Por otra parte, contribuye a la formación de un nuevo mercado terapéutico unificado y reglamentado al cual los cultores deberán incorporarse si no quieren desaparecer o caer en el ejercicio ilegal de su profesión.

TERCER ACTO: REBELIÓN EN CONTRA DEL MISTERIO DEL MINISTERIO (EL TALLER DE VALIDACIÓN DEL 9 DE MAYO DE 2007)

Más de medio año después del primer taller de validación, y a raíz de la insatisfacción de los agentes públicos y de los cultores con respecto del informe epidemiológico, se organiza un segundo taller que tiene como objetivo presentar los resultados del supuestamente revisado estudio epidemiológico realizado por la consultora de la Universidad Arturo Prat. Se convoca una vez más a los distintos funcionarios de los servicios públicos de salud (MINSAL, Servicio de Salud de Arica y Antofagasta) y de asuntos indígenas (Orígenes, CONADI), a las autoridades municipales así como también a los cultores y dirigentes comunitarios. Esta vez, la reunión tiene lugar en la sede social del pueblo de San Pedro de Atacama. El programa del día, distribuido por los dos miembros de la consultora de Isluga, contempla por la mañana la presentación de los resultados del estudio epidemiológico en la Comuna de San Pedro seguido de un debate con respecto de los resultados arrojados. Después del almuerzo, se prevé la presentación del llamado “sistema médico atacameño” ya examinado durante el primer taller. Para concluir la sesión, la consultora anuncia que luego de un intercambio de ideas, se debería llegar a la elaboración de los “lineamientos y las propuestas finales para la concreción de un modelo intercultural de salud en la comuna de San Pedro”. El programa es por lo tanto denso y ambicioso. De hecho, como era de esperar, poco de lo que estaba anunciado en el programa ocurrió. Como lo veremos a continuación, lejos de plantear de manera abstracta las bases de un modelo de salud intercultural, el debate se dirigió hacia la crítica colectiva de la noción de participación, de la institución de consultoría, de la manera como se había gastado el dinero y del papel de los organismos públicos. Lejos de

desembocar en la validación o la crítica interna de los resultados presentados y la construcción de un consenso en torno a un modelo de salud intercultural dentro del marco institucional definido por las agencias globales, estatales y para-estatales, las críticas emitidas ese día hicieron desviar el debate hacia el problema de la definición del modo de construcción de una opinión colectiva. El descontento de los terapeutas y líderes indígenas planteó de manera clara que el problema no radicaba únicamente en el contenido y la calidad de los resultados de la consultoría -como intentaron sugerirlo con insistencia los funcionarios públicos- sino también, y más radicalmente, en la necesidad de producir previamente una opinión colectiva sobre la manera de producir una opinión colectiva (Bourdieu 2005: 79). De suerte que lo que empezó como un simple “taller de validación participativa” que venía cerrar el ciclo de la “consultoría” y abrir el nuevo periodo de definición de “un modelo piloto de salud intercultural”, derivó paulatinamente hacia una crítica tanto política como epistemológica en torno a los significados de las mismísimas nociones de taller, validación, participación, consultoría e interculturalismo, así como también, correlativamente, al marco objetivo o político-institucional dentro del cual esas nociones cobran sentido y operan.

Como lo adelantamos, el taller de validación toma rumbos inesperados para los dos consultores a cargo de la organización de la reunión. De hecho, ellos mismos son los primeros en introducir cambios en la programación. En lugar de iniciarse con la exposición de los resultados del estudio epidemiológico, los consultores piden a un conocido dirigente atacameño, actual funcionario de la CONADI, realizar una breve presentación del contexto general en el cual se enmarca este taller y de la historia reciente de la política de salud intercultural en la zona.

Detengámonos, para empezar, sobre la contextualización efectuada por el ex-dirigente indígena y actual funcionario de la CONADI.

El señor Alfredo realiza una síntesis con respecto de la manera como se ha ido planteando el tema de la salud intercultural en la zona desde principios del año 2003. Este funcionario público atacameño pone énfasis sobre el protagonismo de los indígenas en el proceso de reconocimiento del sistema médico local en pos de la construcción de una salud verdaderamente intercultural. Aunque es empleado de la CONADI, se presenta de manera implícita, a través de los términos que usa, como el portador del mensaje indígena frente a los otros funcionarios públicos. Emplea reiteradamente el término “Nosotros”, incluyéndose en el colectivo atacameño. No permite en ningún momento, tanto a través de su discurso como a través de su ubicación en la sala, que la gente lo pueda identificar como parte de la máquina estatal. No obstante, cabe destacar un cambio en el discurso de este funcionario con respecto del primer taller de diagnóstico que tuviera lugar más de un año

antes. Pues si bien habla desde el “nosotros atacameño”, utiliza varias veces el término “ustedes” para referirse a los cultores. Legitima sus afirmaciones con respecto de la salud intercultural que desean los atacameños valiéndose de la expresión “ustedes me dijeron”. En fin, en tanto que ex-asesor del Consejo de Pueblos Atacameños y nuevo funcionario público, ocupa una posición de intermediario entre los cultores atacameños y los funcionarios del estado. En tanto que agente social de antigua militancia indígena que se desempeña desde ahora en el campo del interculturalismo en vía de constitución, es parte de la nueva etnoburocracia que emergió a partir de fines de los años 1990. Si bien sus prácticas y discursos se encuentran determinados por los intereses y valores asociados a la nueva posición que ocupa en el campo burocrático intercultural y aunque tiende a transmitir/traducir para los miembros de su pueblo las nuevas líneas de acción del estado, se presenta también, dentro de la máquina estatal, como un representante de su pueblo, pues su legitimidad dentro del campo burocrático intercultural depende en gran parte de su identidad de indígena y de su doble capacidad por hacer entender “la razón de estado” a sus compatriotas y transmitir a los funcionarios públicos las especificidades de la cultura y sociedad indígena. Etnoburócrata, intermediario, *porteur*, portavoz, Alfredo ejemplifica el nuevo tipo de agente generado a través de la política pública intercultural del estado ¹¹. La ambigüedad de su estatus le permite circular entre distintos espacios sociales. Tanto fiel mensajero de su pueblo frente a los servicios públicos, tanto traductor de las directrices de estado frente a los miembros de su pueblo, ocupa una posición de *cultural broker*. Otro hecho digno de destacar, es que ese funcionario de la CONADI reconstruye la historia de la salud intercultural en la zona desde lo que él considera es el punto de vista indígena. Es así como presenta de manera detallada los diversos encuentros de salud originaria o medicina tradicional que tuvieron lugar en los últimos cinco años. Realiza una síntesis de las demandas y propuestas indígenas con respecto del reconocimiento de sus prácticas terapéuticas ancestrales, señalando de manera muy discreta que estos seminarios fueron patrocinados por

¹¹ Es interesante señalar que si bien en encuentros de salud anteriores, cuando era todavía miembro del Consejo de Pueblos Atacameños, Alfredo era muy crítico con respecto del papel de la consultora, se encuentra ahora dispuesto a participar de los talleres organizados por esa misma consultora. Por otra parte, vale la pena notar que los consultores y el nuevo funcionario de la CONADI estudiaron en la misma escuela de sociología, lo cual tiende a reforzar las afinidades sociales y permite explicar la nueva disposición de Alfredo a participar juntos a la consultora a la realización del taller. Ex-militante indígena, licenciado en sociología, partidario de la Concertación y oriundo del territorio atacameño, cumple todas las características del nuevo tipo de agentes sociales que ocupan puestos claves en el seno del nuevo campo etnoburocrático.

organismos públicos y que contaron con el apoyo financiero del programa de etnodesarrollo Orígenes. Recalca que las ideas y propuestas que evoca en su exposición remiten a “un pensamiento indígena propio”. Asimismo, afirma que, según los indígenas que participaron de los cuatro encuentros de salud realizados entre 2003 y 2006 en las localidades indígenas de Quito, Sequitor y Caspana, existen varias condiciones previas a la implementación de una verdadera salud intercultural en la zona. En primer lugar, indica que los cultores y dirigentes indígenas piden el reconocimiento de sus prácticas terapéuticas en términos legales. En segundo lugar, subraya que la participación atacameña no puede limitarse a validar instrumentos y políticas públicas definidas desde afuera sino que los cultores y dirigentes exigen participación en el diseño mismo del nuevo marco político, legal e institucional de la salud intercultural. En tercer lugar, enfatiza el hecho de que al margen del reconocimiento de la diversidad cultural, existen problemas sociales e institucionales concretos de mala atención, de discriminación, de falta de recursos y de infraestructura y de dificultad de acceso a los servicios de la salud formal u oficial. No pone énfasis sobre el hecho de que las disparidades frente a la morbilidad y la mortalidad son el producto de la estructura socioeconómica de la región y no plantea el problema en términos de desigualdad sino de pobreza. Reconoce, por otra parte, que si bien los cultores indígenas necesitan el reconocimiento legal de sus prácticas terapéuticas y solicitan que el estado les otorgue credenciales oficiales para el ejercicio de su labor, no deberían limitarse a ese tipo de reivindicaciones. Según su punto de vista, son los mismos indígenas los que deberían validar a sus cultores, pues son a fin de cuentas las comunidades indígenas las que legitiman, conocen y reconocen a sus cultores como tales y no el estado. Admite sin embargo, manifestando una vez más la ambivalencia de su posición y la ambigüedad de su discurso, que “hoy, el papel manda” y que “la palabra se perdió”, y que por lo tanto, los cultores indígenas tendrán que ser reconocidos oficialmente a través de credenciales del Ministerio de Salud.

Aparece aquí toda la ambigüedad y el pragmatismo del discurso de los nuevos funcionarios de la etnoburocracia de estado. Pues si bien sabe que la legitimidad y el poder reconocido a los cultores es función de la propia dinámica social de las comunidades y que, por lo tanto, remite a un conjunto de prácticas y representaciones que poco tienen que ver con la manera de definir el campo médico en la sociedad dominante, es también consciente de que, en última instancia, es el estado que concentra el capital simbólico de reconocimiento y de legitimidad, y sobre todo de su reconocimiento y legitimidad como intermediario válido. De este modo, inculca la idea de que, en última instancia, es del estado, del cual el mismo es un agente, que habrá que esperar la legitimación de la llamada medicina ancestral, vía la operación

de unificación del mercado terapéutico y de homogeneización de las formas de comunicación (Bourdieu 1997). Si bien los cultores gozan de un estatus y ejercen un poder de una naturaleza diferente a la del médico occidental y obtienen su legitimidad a través de mecanismos sociales e ideológicos específicos (Fassin 1996), tendrán sin embargo que acomodarse al principio de visión y división del mundo social y a las formas de clasificaciones estatales. Serán médicos indígenas con credenciales estatales, lo cual les permitirá evitarse problemas legales en caso de uso de la coca así como también ejercer su profesión y entrar en relación con sus condiscípulos no-indígenas en espacios hasta ahora vedados (consultorios, postas rurales). Es así como de manera muy concreta, a través de micro-actos y prácticas localizadas y de la generación de nuevos agentes sociales que se desenvuelven en el seno de nuevos espacios sociales, el estado se constituye como “una instancia central de nombramiento” (Bourdieu 1997:111) en ámbitos cada vez más extendidos de la sociedad. El afán por regular todos los aspectos sociales y culturales de las poblaciones indígenas, hace que el estado tienda a controlar y legitimar el ejercicio de las llamadas medicinas indígenas, las cuales eran, hasta hace pocos años, aprehendidas bajo los vocablos de magia y supersticiones. Parafraseando a Pierre Bourdieu, podríamos decir que el capital simbólico del terapeuta indígena que se basa en una estima social y en un conocimiento y reconocimiento de su poder inestable de curar en un espacio social local o regional bien circunscrito debe, en el nuevo contexto de la salud intercultural, alcanzar algún nivel de objetivación burocrática para llegar a tener una validez universal y permanente.

Ahora bien, la lógica de nombramiento estatal y la génesis de un capital simbólico objetivado no pasan únicamente por la certificación estatal a través de la entrega de credenciales que dicen el ser social que el terapeuta tiene derecho a reivindicar, profesar o ejercer. Alfredo, como nueva criatura de estado, pide también que se les ofrezca a los especialistas en medicina ancestral cursos de capacitación en medicina occidental, acercando un poco más, a través de nuevas prácticas y ya no solo por operaciones de nombramiento, la definición del terapeuta tradicional a la del biomédico. Recalca, usando un vocablo que desde el *management* empresarial hizo su camino hacia las agencias multilaterales de desarrollo y las oficinas de asuntos indígenas, la necesidad de formar capital humano. En resumidas cuentas, las luchas por el reconocimiento pasan por el hecho de reconocer al estado el poder de nombrar y de autorizar una categoría de agentes (los cultores) “a ser oficialmente, es decir pública y universalmente, lo que por el momento son por sí mismas” (Bourdieu 1997: 115). El punto de vista particular de la sociedad dominante sobre lo que es la medicina se impone así, y en razón a la posición de dominado y de marginación que ocupan los indígenas en la

sociedad chilena contemporánea, como el punto de vista universal. El reconocimiento de la medicina ancestral como medicina involucra la emergencia de una identidad social de médico ancestral socialmente garantizada. Y es en el marco jurídico-institucional objetivo de la interculturalidad que esos nuevos agentes sociales legítimos podrán ejercer su oficio de manera legítima.

Es así como Alfredo, cuyas tomas de posición se encuentran determinadas por la posición que ocupa dentro del nuevo campo etnoburocrático, termina su exposición a través de la proyección de un gráfico que pretende ilustrar cual sería el ámbito de la salud intercultural: un área formada por la intersección de los espacios, claramente delimitados, de la salud ancestral atacameña por un lado y de la salud formal por el otro. A través de sus explicaciones, Alfredo genera la sensación de que el gráfico no es una representación construida de la realidad sino que es la realidad misma. Los espacios de la salud intercultural, de la salud ancestral y de la salud formal no se presentan en tanto que construcciones. Estos tres sistemas de la salud plasmados sobre el papel pasan a ser ámbitos reales a través de un trabajo político de imposición de una visión y división del nuevo mercado terapéutico y de la movilización y clasificación de los distintos agentes (médicos y funcionarios de la salud). La proliferación del uso de este tipo de gráfico, que es tanto más eficiente en cuanto su evidencia salta a la vista, contribuye a crear estructuras cognitivas que deben aplicarse a las estructuras objetivas del nuevo espacio intercultural. Sin la percepción, por parte de los nuevos agentes del campo etnoburocrático, de que existen realmente dos espacios claramente delimitados de igual estatus (salud ancestral/salud formal) resultaría imposible inculcar la creencia en y legitimar la existencia de un tercer espacio, el de la salud intercultural. Al ubicar en un mismo plano los dos sistemas de salud y al pensar la intersección de los dos como el ámbito natural de la salud intercultural, Alfredo presupone “la homogeneidad y la continuidad del campo terapéutico que se basaría sobre los mismos fundamentos de poder”, a pesar de que el diagnóstico sociocultural hubiese demostrado que existe “heterogeneidad y discontinuidad del espacio social que tiene a cargo los problemas de la enfermedad y del infortunio” (Fassin 2000: 75). Esta perspectiva implica por lo demás una moralización de las medicinas tradicionales, vale decir “por una parte la separación entre el bien y el mal y, por otra parte, la valoración del primero sobre el segundo” (Fassin 2000: 73).

Recurrir a ese tipo de gráfico implica, además, por lo menos dos cosas. En primer lugar, tiende a invisibilizar las relaciones de poder y las luchas e imposiciones que contribuyeron y siguen contribuyendo a la formación de la salud como campo. Al adoptar una aproximación reificante, en lugar de privilegiar una perspectiva relacional, se tiende a despolitizar el espacio social de

la salud pública a la vez que a olvidar que es “la sociedad -no como entidad abstracta sino como juego concreto entre los agentes- la que determina lo que entra en el campo semántico, y por lo tanto político, de la salud” (Fassin 2000: 10). En segundo lugar, el uso de ese tipo de representación tiende a reificar las prácticas y representaciones indígenas del proceso salud-enfermedad a la vez que a esencializar la cultura indígena, presentándola como una mónada donde la sustancia primaria sobre la relación. Se olvida así que antes de pensar la diferencia cultural hay que pensar los procesos sociopolíticos de diferenciación y que si bien las prácticas y representaciones atacameñas relativas a la salud, al cuerpo, la persona, el medio ambiente forman un sistema coherente, se han ido construyendo a través de préstamos y adopciones, así como también mediante largos y complejos procesos de imposición, mestizaje, adaptación y aculturación antagónica. La oposición entre salud ancestral y salud formal no hace nada más que retomar la vieja dicotomía entre tradición y modernidad y no permite aprehender las configuraciones contemporáneas del espacio terapéutico (Fassin 2000). Estos gráficos tienden por lo tanto a despolitizar y deshistorizar tanto la construcción de la diferencia cultural en territorio atacameño como las reconfiguraciones de la etnicidad atacameña. Permiten por lo demás inculcar una nueva estructura de la distribución de las diferencias étnicas. Para concluir, es dable mencionar que Alfredo insiste sobre el hecho de que no puede existir salud intercultural sin participación, reconocimiento, respeto y comunicación. Estos términos serán, como veremos más adelante, al centro de la discusión de la tarde y llevarán los cultores atacameños a poner en tela de juicio el marco social e ideológico en el cual se está discutiendo el tema de la salud intercultural.

La segunda etapa del taller se inicia con la presentación del polémico perfil epidemiológico. Los dos consultores de la Universidad Arturo Prat de Iquique entran en escena. Presentándose reiteradamente como especialistas, empiezan con la exposición “muy científica” del perfil epidemiológico de la zona elaborado en base al análisis de centenares de fichas clínicas del consultorio de San Pedro y de las postas rurales de distintos *ayllus*. A través del uso del imprescindible *power point*, presentan las estadísticas relativas a la morbi-mortalidad en la zona. Es así como desfilan en la pantalla tasas, diagramas, gráficos y tablas perfectamente realizados, que tienden a corroborar la cientificidad del trabajo y la objetividad de los datos recogidos. Con el objeto de simplificar la presentación, los consultores ofrecen una síntesis de su informe final que, en razón de las fallas relevadas en el primer taller de validación, ha sido retocado por una especialista en salud intercultural de Arica que no se encuentra presente y que nunca hizo trabajo de campo en territorio atacameño. Empero, apenas iniciada la exposición, las primeras críticas empiezan a surgir. La encargada del PESPI del Servicio de Salud

Antofagasta se queja de que no hayan tomado en cuenta las observaciones emitidas durante el taller anterior pues sigue ausente la diferenciación de la morbi-mortalidad por sexo, edad y residencia. Una cultora atacameña dice no estar de acuerdo con las principales causas de consulta esgrimidas en el informe. Según ella, el problema del alcoholismo no se menciona aunque le consta que es un problema de salud grave en la zona. En cuanto al impacto del trabajo en las minas sobre la salud de la gente, tampoco aparece en toda su magnitud. Se critica por otra parte la elaboración del perfil en base al solo uso de fichas, en la medida en que estos formularios no incorporan el origen étnico de los pacientes como tampoco incluyen las interpretaciones que los enfermos dan de sus dolencias. Varias personas se extrañan de que los consultores no hayan realizado un trabajo más cualitativo a través de talleres y conversaciones con los enfermos y los especialistas de la salud. Se llega incluso a poner en tela de juicio la científicidad del estudio puesto que son los mismos consultores los que han “imaginado” las principales causas de las enfermedades. Esa etiología imaginaria es el objeto de duras críticas cuando los consultores afirman que varias patologías detectadas en territorio atacameño se deben al consumo de “comida chatarra” (*junk food*). Así es como los asistentes llegan rápidamente a la conclusión de que el estudio no puede ser validado.

Carlos, como miembro de la Asociación de Cultores, plantea una doble crítica. En primer lugar, confiesa sentirse ofendido por los dichos de los consultores, según los cuales debieron simplificar su presentación en base al supuesto de que la gente no tenía la capacidad de entender los datos duros, las tasas y las estadísticas. Según Carlos, si bien el papel de los expertos no es hacer de los atacameños unos especialistas en estadísticas es, en cambio, su obligación explicar claramente los resultados del estudio sin menospreciar las capacidades mentales de los asistentes. En segundo lugar, y yendo un poco más lejos en su crítica, exige no solo a los consultores sino también a los funcionarios públicos presentes entregar informaciones sobre la manera como se financió este estudio, cómo se llegó a contratar a esta consultora y cuales son, a fin de cuenta, los responsables institucionales de este tipo de estudio. Dice que en este caso preciso, no se trata de increpar solamente a la consultora sino más bien reflexionar sobre la manera como funciona el estado a través de sus distintos organismos y programas (CONADI, Orígenes, Servicios de Salud). Usando estratégicamente la jerga neoliberal en boga, afirma que, en tanto cliente-consumidor cuya activa participación ha sido requerida, no está satisfecho. Frente a esta interpelación, la encargada del Servicio de Salud de Antofagasta se levanta y ocupa el lugar central del consultor para intentar aplacar un poco los ánimos. Explica que al final de la primera fase del Programa Orígenes, el componente salud disponía de

80.000 dólares para ejecutar. Se pensó en ese entonces dedicar esa plata para el apoyo al diseño de experiencias piloto de salud intercultural en las primera y segunda regiones. Así es como el Servicio de Salud de Arica llamó a licitación y contrató los servicios de una consultora formada a partir de un convenio entre investigadores de la Universidad Arturo Prat de Iquique y el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Universidad Católica del Norte en San Pedro de Atacama. Afirma que ella tampoco está conforme con el producto realizado pues no cumple con las bases técnicas de la licitación. Tanto ella como su homóloga del Servicio de Salud de Arica afirman que tendrán que tomar medidas legales en contra de la consultora, pues no prestó el servicio esperado. Una discusión se entabla entre los funcionarios públicos y los consultores frente a las miradas sorprendidas de los cultores atacameños. Definitivamente, algo no estaba funcionando bien en el estado. Después de un breve almuerzo durante el cual funcionarios públicos y cultores atacameños siguen ocupando mesas separadas sin comunicarse los unos con los otros, los participantes vuelven a la sala de reunión para una tarde que se anuncia agitada.

Los consultores, que no han participado del almuerzo, anuncian de entrada que después de haberlo pensado bien, les parece necesario entregar a los asistentes una versión más detallada del perfil epidemiológico. Según ellos, los malentendidos generados durante la sesión de la mañana provendrían del carácter demasiado sucinto de su presentación. Proponen entonces repasar el informe in extenso para luego seguir con la presentación del diagnóstico sociocultural y la definición de un modelo de salud intercultural. Pero ya es demasiado tarde. Los cultores, cansados, ya no están dispuestos a perder más tiempo. Han venido de lejos, han escuchado y les parece que “no se saca nada en seguir presentando un trabajo que no tiene ninguna relevancia”. Frente a la insistencia de los consultores, varios de los cultores hacen más precisas sus discrepancias. Afirman que si bien ellos han realizado su trabajo con las dos especialistas locales, los consultores no han cumplido y que, por lo tanto, no se puede definir un programa piloto en salud intercultural en la medida en que hay “una parte del trabajo que está coja”. Retomando el modelo presentado por la mañana por Alfredo, cuestionan la posibilidad de construir la salud intercultural si no hay nada válido sobre la salud formal. Frente a las reiteradas amenazas formuladas por las encargadas de los PESPI de Arica y Antofagasta, los consultores desesperados ofrecen enmendar una vez más el informe. Pero la discusión ya camina hacia otro derrotero. Para varios atacameños, el fracaso de la consultoría remite a un problema de fondo: el tipo de relación existente entre el Estado y los pueblos indígenas y la manera como se está implementando el interculturalismo en su territorio. Un cultor atacameño cuestiona la contratación de una consultora para realizar un estudio

local cuando existen personas competentes a nivel local. La antropóloga a cargo del estudio sociocultural propone a los cultores reunirse en otro tipo de espacio para conversar del tema de la salud en Atacama la Grande. Frente a la aprobación de los cultores, la encargada del PESPI de Antofagasta asegura que a pesar de este fracaso, ella quiere seguir trabajando con los cultores y se ofrece para “apoyar cualquier tipo de encuentro”. El taller llega a su fin. Los cultores impacientes empiezan a agitarse sobre sus sillas. Los dos consultores han perdido todo tipo de protagonismo y las encargadas de los servicios de salud intentan desvincularse de la consultora al reiterar su voluntad de tomar medidas legales en su contra y al ofrecer cualquier tipo de colaboración a la Asociación de Cultores. La larga historia de la consultoría para el “Apoyo al diseño de experiencias piloto de atención y gestión intercultural de salud” ha terminado y resulta ser, desde el punto de vista de los servicios públicos, un fracaso rotundo. Pues además de rechazar el informe epidemiológico, los cultores y dirigentes indígenas llegaron a poner en tela de juicio los mecanismos mismos a través de los cuales se implementa el multiculturalismo de estado en su territorio.

En base a la presentación del taller de validación de San Pedro, ¿qué tipo de conclusiones podemos sacar con respecto de los mecanismos sociopolíticos y de la lógica práctica de implementación de la salud intercultural en particular y del multiculturalismo de estado en general?

En primer lugar, existe un desfase notable entre la presentación teórica de Alfredo (la retórica de la participación) y el ejercicio concreto de la participación (la práctica de la participación). Pues en los hechos, los indígenas no fueron involucrados en el diseño de las bases técnicas, como tampoco intervinieron en la elección de la consultora y en el diseño y la ejecución de la investigación. Por otra parte, es dable observar que el diseño de programas neoindigenistas fuertemente influenciado por la nueva agenda etnodesarrollista de las agencias multilaterales contribuye a invisibilizar los saberes, las competencias y las formas organizativas locales. Finalmente, desprovistos de las distintas especies de capital (social, económico, cultural e informacional), los indígenas siguen ocupando una posición de dominados con respecto de los llamados expertos (antropólogos, epidemiólogos, sociólogos del ámbito universitario, de las consultoras y de los servicios públicos) fuertemente dotados en capital simbólico. El multiculturalismo de estado tiende así a reforzar la jerarquía social y sigue pensando el indigenismo sin los indígenas, a menos que estos últimos se incorporen, en posiciones dominadas, como nuevos etnoburócratas de estado o médicos indígenas con credenciales. En segundo lugar y en razón a la perspectiva culturalista adoptada por los poderes públicos y las agencias para-estatales, no se incorporaron en el estudio las causas propiamente sociales y económicas que permiten explicar las desigualdades

frente a la salud. El multiculturalismo favorece así el proceso de naturalización de las desigualdades y refuerza las jerarquías socioeconómicas.

CONCLUSIÓN: EL MULTICULTURALISMO COMO NUEVO ARTE DE GOBIERNO

El presente estudio de caso junto con otros trabajos etnográficos realizados en los últimos años, permiten sacar conclusiones más generales en cuanto al nuevo modo de funcionar del estado chileno con respecto de la manera de abordar los problemas de la pobreza y de la llamada “exclusión social”, así como sobre la reconfiguración de las relaciones de poder entre el estado y sus ciudadanos, sean estos indígenas o no. Como lo señala acertadamente Verónica Schild (2000) en un estudio sobre los programas sociales en el Chile de la post-dictadura, la política social de la democracia de libre mercado representa una nueva forma de gobierno que tiende a producir nuevos sujetos y nuevas necesidades. Según ella, el estado neoliberal en Chile, a través de sus prácticas y discursos institucionales emergentes, busca empoderar a las personas para el mercado y hacerlos responsables tanto de su destino como de sus fracasos y de su pobreza. A causa de la privatización y descentralización iniciadas durante el gobierno militar (1973-1989), se dismanteló el estado de bienestar y emergió un estado subsidiario que opera de manera focalizada mediante la definición de nuevos sujetos vulnerables y necesitados. A raíz de esto, surgieron nuevos agentes sociales comunales, privados y para-estatales (la llamada sociedad civil) lo cual modificó la naturaleza del vínculo entre estado y sociedad. Schild percibe continuidades entre el modelo neoliberal de la dictadura y de la democracia. El discurso de la modernización neoliberal que enfatiza una relación activa con el mercado mediante la responsabilización y participación de los ciudadanos se perpetuó bajo los distintos gobiernos de la Concertación. La idea de “libertad a través del mercado” y la concepción según la cual la sociedad moderna debe ser concebida como un mercado siguen siendo medulares en los discursos y las prácticas del estado. La lógica de descentralización, privatización, participación y responsabilización de los grupos marginados del nuevo modelo neoliberal de desarrollo determina la naturaleza de los distintos programas sociales diseñados durante los últimos veinte años y contribuye a la producción de lo que Schild llama *market citizens* (Schild 2000: 277).

En su etnografía de la democracia realizada en una población marginal de Santiago, la antropóloga Julia Paley llega a conclusiones similares. Plantea que los mecanismos de poder que operan durante el periodo democrático a través de la participación y de la construcción de la sociedad civil representan

un conjunto de prácticas y representaciones que canalizan la energía de las organizaciones sociales en un sentido funcional al nuevo modelo neoliberal de libre mercado¹². Demuestra que la idea de democracia participativa fue usada de manera estratégica por los gobiernos de la Concertación para limitar la movilización social y orientar el rol de la sociedad civil en el sistema político de la post-dictadura. Al promocionar y usar la democracia como un *symbolic glue* que permite unir la nación a pesar de las desigualdades existentes, se generó la figura del *citizen-consumer* (Paley 2001: 116-117) y se implementó un *business model* para la operacionalización de la política pública. Al análisis de Paley, podríamos añadir que después de haber hecho el marketing de la imagen de una democracia de libre mercado en los años inmediatamente posteriores a la dictadura, se promocionó un tercer término, el multiculturalismo. De suerte que se podría caracterizar al complejo político, institucional e ideológico-cultural del estado chileno como *democracia multicultural de libre mercado*. Al ubicar el libre mercado dentro de la democracia política, los gobiernos de la post-dictadura tienden a legitimar y fortalecer el modelo económico neoliberal dominante a la vez que a crear un sentido de unidad nacional en la diversidad. En ese contexto, la participación aparece tanto como nueva tecnología de poder como nuevo dispositivo de saber que tiende a producir una nueva visión y división legítima y dominante del mundo social. La dominación tiende a ejercerse a través de la participación. Las formas contemporáneas de poder parecen operar más a través de la participación que de la represión y la confluencia entre ciudadanía y consumismo refleja la manera como se entretienen el negocio con la política en el marketing de la democracia multicultural de libre mercado (Paley 2001). A través de la realización de talleres, reuniones y encuestas, se genera la sensación de que los grupos subalternos participan de la definición de la nueva política pública y que, por lo tanto, hacen parte del sistema. Eso es lo que Paley llama “las paradojas de la participación” (Paley 2001).

Ahora bien, como el caso analizado aquí lo demuestra, la emergencia de nuevas formas de poder es concomitante al surgimiento de nuevas prácticas contra-hegemónicas que, a través del uso estratégico de la misma jerga etnodesarrollista global, cuestionan el modelo multicultural participativo de libre mercado. Empleando los términos de referencia impuesto por la jerga e institucionalidad etnodesarrollista neoliberal, los grupos subalternos enfrentan los agentes del multiculturalismo sobre su propio terreno, exigiendo que, en tanto que consumidor-ciudadano, se les respete su derecho a participar, opinar, elegir. La implementación de este nuevo proyecto político-cultural no

¹² Sobre este mismo tema véase el trabajo de Víctor Bretón Solo de Zaldívar (2003) relativo al papel de las ONG en Ecuador.

se hace sin tensiones y contradicciones y las nuevas posibilidades políticas no solo radican en grandes oposiciones, sino también en los intersticios de las estructuras de poder emergentes y en los nuevos espacios políticos y sociales en construcción. El multiculturalismo como proyecto político no está dado, se está fabricando.

Desde este punto de vista, concordamos con la antropóloga Tania Li Murray cuando afirma que el análisis de las *practices of government* es inseparable del estudio de las *practices of politics* (2007:12). Por lo tanto y a nuestro entender, la subjetividad política de los agentes sociales indígenas se construye dentro de estos nuevos espacios de poder y en referencia a una comunidad y una cultura que se han transformado en los nuevos objetos de gobierno (Rose 1999).

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación FONDECYT 1070014.

Fecha de recepción: 2 de junio de 2008.

Fecha de aceptación: 23 de junio de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abélès, Marc

2005. *Anthropologie de l'Etat*. Paris, Petite Bibliothèque Payot.

Alarcón, Ana María, Aldo Vidal y Jaime Neira

2003. Salud Intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales. *Revista Médica Chilena* 131: 1061-1065.

Aylwin, José (ed.)

2001. *Políticas Públicas y Pueblo Mapuche*. Concepción, Instituto de Estudios Indígenas/Ediciones Escaparate.

Bengoa, José

1999. *Historia de un Conflicto: el Estado y los Mapuche en el Siglo XX*. Santiago de Chile, Planeta-Ariel.

Boccara, Guillaume

2005. Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche. *Cuadernos de Antropología Social* 20: 113-129.

Bourdieu, Pierre

1997. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.

2000. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.

2005. El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la “voluntad general”. En Bourdieu, P. *et al.*; *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona, Gedisa: 71-79.

Breton Solo de Zaldívar, Víctor

2003. Neoliberalismo, etnicidad y etnofagia en América Latina. La experiencia de los Andes del Ecuador. Ponencia presentada en *Meeting of the LASA*, Dallas, Texas, MS.

Fassin, Didier

1996. *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*. Paris, Presses Universitaires de France.

2000. *Les enjeux politiques de la santé. Etudes sénégalaises, équatorien-nes et francaises*. Paris, Editions Karthala.

2005. *Faire de la santé publique*. Rennes, Editions ENSP.

Gundermann, Hans, Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara

2003. *Mapuches y aymaras: el debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago de Chile, Universidad de Chile/PRESDES, RIL Editores.

Haughney, Diana

2006. *Neoliberal Economics, Democratic Transition, and Mapuche Demands for Rights in Chile*. Gainesville, University of Florida.

Li Murray, Tania

2007. *The Will to Improve. Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham y London, Duke University Press.

Paley, Julia

2001. *Marketing Democracy. Power and Social Movement in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press.

Rose, Nicolás

1999. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Saavedra, Alejandro

2002. *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago de Chile, Universidad Austral de Chile/LOM Ediciones.

Schild, Verónica

2000. Neo-liberalism's New Gendered Market Citizens: The "Civilizing" Dimension of Social Programs in Chile. *Citizenship Studies* 4-3: 275-305.

**LA ETNIZACIÓN POLÍTICA: ¿NECESARIA PARA LA
CONSTRUCCIÓN DE LA NUEVA NACIÓN MEXICANA?**

*POLITICAL ETHNIZATION: A NECESSITY
FOR BUILDING THE NEW MEXICAN NATION?*

Leticia Reina *

* Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, D.F. E-mail: leticiareina@prodigy.net.mx

RESUMEN

A fines del siglo XX el ascenso de la etnicidad y las movilizaciones étnico-políticas fueron significativas en diferentes regiones de Latinoamérica y sus manifestaciones de rebeldía cuestionaron a varios Estados nacionales. Esta situación permitió a los indígenas negociar una nueva relación con el Estado e incluso modificar algunas constituciones nacionales. La presencia política de las etnias y la crítica a los modelos de nación nos dice no solo que el indio no desapareció sino que cada día se hace más visible e impone con fuerza la transformación de los Estados, los conceptos y las herramientas analíticas de la antropología, así como a las naciones mismas. El trabajo tiene por objeto analizar en primer lugar la relación metodológica que existe entre los conceptos de *indio* y *nación*, así como su transformación dialéctica. En segundo lugar, abordaremos la manera en que estos elementos han sido estudiados en México por las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XX. Al final, intentaremos analizar la situación actual.

Palabras clave: indio - nación- México - siglo XX

ABSTRACT

At the end of the 20th century, it was significant the raise of ethnicity and the ethnic- political mobilizations in different regions of Latin America whose manifestations of rebelliousness bother several national States. The Indian people achieved negotiate a new relation with the State, even though favoring the modification of some national constitutions. The political presence of the ethnics and the critic to the “models” of nation, says that what is related to Indian had not just disappeared, but each day became more visible and impose with strength, transforming the States, the concepts and the analytical anthropological tools and the nations their selves. The paper has the purpose of analyze in first place, the methodological relation between the concept of *Indian* and *Nation*, as well as its dialectic transformation. In second place we will tackle the way how these elements had been studied in México by social sciences in the second half of the 20th century. At the end, we will try to analyze the current situation.

Key words: indian - nation- Mexico - 20th century

INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XIX los diferentes gobiernos nacionales mexicanos y latinoamericanos se esforzaron por construir una nación moderna a imagen de las sociedades occidentales. Sin embargo, todos los esmeros terminaron por derribarse en el último cuarto del siglo XX mediante el ascenso de la etnicidad y las movilizaciones étnico-políticas. La paradoja, tanto del proyecto liberal como del neoliberal, ha sido la “indianización” de la sociedad. Esta etnización política de la sociedad cuestionó fuertemente a la nación y con ello se evidenció que se trataba de un modelo ideal. En consecuencia, el Estado rectificó rumbos y modificó la política indigenista que pretendía “mexicanizar” al indio. Por ello, deseamos reflexionar sobre el devenir del indio y la nación como binomio indisoluble, tanto histórica como historiográficamente. Conceptos y realidades deben analizarse para explicar la dinámica de la etnización política en tanto factor determinante para construir la nueva nación mexicana.

En los últimos treinta años el ascenso de la etnicidad y las movilizaciones étnico-políticas en diferentes regiones de América Latina, han logrado negociar una nueva relación entre sociedad y Estado e incluso han llegado a modificar algunas constituciones nacionales, como en Ecuador y Colombia.

Las manifestaciones de rebeldía de la población indígena han puesto en jaque a algunos Estados nacionales, poniendo en entredicho la construcción de las naciones modernas (Reina 2005). Este fue el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que se levantó en diciembre de 1994 en Chiapas, México. El dinamismo y presencia política de lo étnico y la crítica a los modelos de nación nos indican que el componente indígena no solo no desapareció en el siglo XX, sino que cada día se hace más visible y se impone con más fuerza, exigiendo el cambio de rumbo en algunas políticas estatales, redefiniendo los proyectos de naciones hacia la inclusión de la diversidad y reelaborando los conceptos de las ciencias sociales.

Cabe entonces la pregunta: ¿por qué ante los ojos de las elites y grupos de poder el indio se volvió visible como actor político al final del siglo XX? ¿el ascenso de la etnicidad fue un producto de la reflexión antropológica iniciada hacia la década de los sesenta o una necesidad política de las naciones

latinoamericanas -como Ecuador, Colombia y México- para modernizarse ante el cuestionamiento de las formas inacabadas del Estado que la población indígena hizo al finalizar el siglo pasado?

En este trabajo analizaremos en primer lugar la relación metodológica que existe entre los conceptos de indio y nación: ¿de qué manera se correlacionaron históricamente y cómo se separaron en el camino? En segundo lugar abordaremos la manera en que estos conceptos han sido estudiados por las ciencias sociales en México, en particular en los últimos treinta años. Esta revisión historiográfica constituye el punto más relevante del trabajo, en tanto no existen recuentos históricos sobre el binomio indio-nación a lo largo del siglo XX mexicano ¹. Esto se debe en parte a que los historiadores, al menos en México, no suelen ocuparse de la historia “reciente”. Por último, dados los acontecimientos en boga, como reformulación de códigos constitucionales, proliferación de organizaciones indígenas y el apoyo de las ONG a estas organizaciones, intentaremos plantear algunas cuestiones para repensar al indio como nuevo sujeto político en la construcción de las nuevas naciones del siglo XXI.

HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

En la Grecia y Roma clásicas se hacía referencia indistintamente a los conceptos de nación, etnia y pueblo. Tenían la misma etimología, por lo tanto la misma acepción y significaban lo mismo. Por lo tanto, durante muchos siglos las etnias fueron denominadas naciones. Aún en el siglo XIII y hasta el nacimiento de la acción moderna de los Estados, los intelectuales contemporáneos siguieron llamando nación a lo que hoy nosotros llamamos etnia.

El nuevo concepto de nación apareció en Inglaterra alrededor de 1250, pero el problema historiográfico y la separación de significados entre estos dos conceptos tuvieron lugar a partir de la modernidad de occidente. El conflicto comenzó con la Ilustración, pues los conceptos de soberanía y nación se desarrollaron en Europa en su forma completa en el terreno del Estado patrimonial y absolutista. Es decir, el Estado se definía como propiedad del monarca (Hardt y Negri 2002). Esta noción se fijó y continuó a lo largo de los siglos XIX y XX, aunque fuera un nominativo inexacto y ahistórico, en tanto

¹ Este artículo deriva de un trabajo mayor de nuestra autoría: *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano. Historia e historiografía sobre los movimientos rurales*, México, Siglo XXI Editores (en prensa). En este libro se rinde cuenta de los contextos sociales, económicos y políticos en los cuales se fueron desarrollando las diferentes corrientes teóricas y que no se pudieron relatar en este trabajo por las dimensiones del mismo.

no se sabía con certeza quiénes integraban la nación y porque la soberanía era usada a veces hacia el interior y otras hacia el exterior de estas mismas naciones.

Los conceptos de nación, etnia y pueblo han tenido una historia particular de acuerdo a cada región y a circunstancias específicas. Sin embargo vamos a señalar las acepciones más aceptadas que dominaron el discurso durante la formación de las naciones modernas; con ello podremos ubicar mejor el problema.

En relación con la idea de *nación*, existe un consenso acerca de que se trata de:

una forma particular de unidad política, definida por la soberanía; que tiene como efecto, en el interior, integrar a las poblaciones que incluye, y en el exterior, afirmarse en cuanto sujeto histórico en un orden mundial basado en la existencia y las relaciones entre naciones-unidades políticas. Pero su especificidad consiste en que integra a las poblaciones en una comunidad de ciudadanos cuya existencia legitima la acción interior y exterior del Estado (Guerra 2003: 9).

En este sentido, el concepto de nación se adecuó al advenimiento de la modernidad, aceptándose con ello que se trataba de una unidad creada por voluntad política.

Por otra parte y desde el punto de vista de la antropología, las *etnias* son los grupos humanos que se consideran herederos de una comunidad histórica y de una especificidad cultural, a menudo formulada en términos de ascendencia común y que comparten la voluntad de mantenerla (Barth 1969). Sin embargo, aunque la etnia sea un conjunto de individuos que comparten fundamentalmente una lengua y una cultura, no por ello son más naturales que las naciones. La identidad étnica no es necesariamente más fundamental, sólida o duradera que la realidad y sentimientos nacionales. Las etnias no son esencias sino el producto de una situación política en el sentido amplio del término, a pesar de que sus integrantes lo vivan como algo natural.

Por lo tanto, si bien las etnias al igual que las naciones son construcciones históricas, las etnias se distinguen de la nación moderna o política porque no disponen de una organización política autónoma, independiente y soberana, al tiempo que en los países coloniales forman parte de otro conglomerado mayor llamado Estado Nacional. Así pues, no es el nombre u otras características objetivas lo que opone la etnia a la nación, sino la naturaleza del vínculo que une a los hombres. Para la primera, lo fundamental es lo social-cultural y para la segunda es lo político.

Igualmente sucedió con el concepto de *pueblo*. En la antigüedad se le consideraba como la base originaria de la nación, pero su acepción moderna

es en realidad producto del Estado nación y con ello adquirió también el rango de sinónimo de este, lo cual tampoco tiene nada de natural. En los discursos de la Organización de Naciones Unidas (ONU), por ejemplo en el Artículo 169 del Convenio de la OIT elaborado en 1989, se asume que el concepto incluye las siguientes características: tiene una identidad propia, tiende a la homogeneidad interna y genera una única voluntad y una sola acción, independientes de las diversas voluntades y acciones de la multitud. Estas líneas expresan el buen deseo de los integrantes de la ONU, pero no reflejan la realidad.

La identidad de este “nuevo pueblo” en Europa se construyó en el siglo XIX con la creación de los Estados-nación, sobre un plano imaginario que trató de ocultar y eliminar las diferencias en aras de una identidad nacional. En cambio, en las repúblicas independientes surgidas de los territorios colonizados, los grupos que deseaban construir las naciones recurrieron a prácticas de subordinación racial y exclusión social (Schnnaper 2001).

Por otra parte, la confusión y separación semántica de los conceptos se generó a partir de la Revolución Francesa, cuando “la nación se autoproclamó el nuevo actor de la historia” (Hardt y Negri 2002: 106). De esta manera, por un lado se rompió con los vínculos sociales al legitimar los derechos políticos. Por el otro, se heredó todo el trabajo de centralización política y de elaboración de un Estado central que sustituyó la actividad desarrollada durante siglos por la monarquía. Así cada ciudadano quedó investido de una parcela de legitimidad, pensándose este mecanismo como el más perfecto para restablecer el orden y el mando.

Para las naciones latinoamericanas, el problema de fondo se complica aún más porque refiere a la separación de lo “étnico” o lo “indio” con respecto a la nación, ya que a partir de la conquista y colonización española los indios no formaron parte de la elite gobernante que conformó el proyecto de nación, del que quedaba excluida mayoritariamente la población indígena. Este problema, como dice Annino, provoca

un desfase entre el referente historiográfico y el referente histórico, [ya que en Europa occidental] la transición a la nación moderna se dio en el marco de una continuidad territorial entre los antiguos y los nuevos regímenes o con una unificación, como en Alemania e Italia (Annino 2003: 685).

En América, en cambio, las naciones se formaron en una discontinuidad entre el territorio prenatal (antes de las independencias políticas) y el territorio nacional, ante la fractura de los imperios a los cuales pertenecían.

El surgimiento de estas naciones latinoamericanas fue muy precoz, casi simultáneo con el proceso europeo, pero la diferencia -como señala Guerra- es

que en el primer caso el paso no estuvo precedido de un movimiento nacionalista, sino que fue el producto de la desintegración de dos construcciones políticas originales -la Monarquía hispánica y el Imperio luso-brasileño- y esto

revela con una particular acuidad la distancia que separa la nación como comunidad política soberana, de la nación como una asociación de individuos-ciudadanos y de la nación como identidad colectiva, con un imaginario común compartido por todos sus habitantes. De ahí que la nación sea en los países latinoamericanos a la vez un punto de partida y un proyecto todavía en parte inacabado (Guerra 2003: 9).

Estas diferencias históricas plantearon una disyuntiva conflictiva que a la larga se convirtió en una contradicción del sistema. Los gobernantes dimitonómicos de las naciones americanas tuvieron que optar entre construir naciones entendidas como una “comunidad de comunidades” o edificarlas con la idea de nación mono-identitaria, “centralizada” y/o “unitaria”. Es obvio que se optó por ésta última debido a la reiterada obsesión por homogeneizar a la sociedad (Annino 2003: 685). Esta preocupación se expresó en las políticas de colonización para blanquear a la población o en la educación integracionista para eliminar los rasgos culturales de raigambre indígena, entre otras.

En los estados poscoloniales de Asia, África y América Latina se reprodujo el modelo europeo sin adaptaciones, sin tener en cuenta la diferente historicidad de las distintas sociedades que pretendían integrar y en las cuales se implantaba la idea de nación. De ahí el problema para construir verdaderas naciones en América. Ideológicamente no se podía, ni se tuvo la voluntad política de incluir las diferencias étnicas; origen tanto del conflicto entre los pueblos autóctonos y el nuevo Estado nacional surgido de la Independencia con España, como del fracaso de la instrumentalización de diferentes planes de desarrollo a lo largo de su historia contemporánea, especialmente en el siglo XX (Stavenhagen 2001). Este Estado y sobre todo los gobiernos surgidos después de la Revolución de 1910 hicieron a veces referencia a los pueblos originarios -los prehispánicos- en el discurso, pero solo como parte de la construcción ideológica del nacionalismo.

Por lo tanto, hay un problema de arranque en la construcción de la nación mexicana y esto involucra tanto aspectos históricos como historiográficos. Los conceptos de etnia, pueblo y nación no solo están diferenciados semánticamente entre sí, sino que desde el momento en que los pueblos originarios quedaron negados o excluidos del proyecto nacional, los significados de estos cobraron distintas acepciones en boca de los grupos sociales que levantaron banderas en su nombre, tanto a nivel regional como en las diferentes naciones latinoamericanas.

HISTORIOGRAFÍA

Existe una amplia historiografía y una intensa polémica sobre el nacionalismo y la formación del Estado mexicano sobre el siglo XVIII y principios del XIX, encabezada fundamentalmente por académicos europeos como David Brading (1979), Francisco-Xavier Guerra (2003) y Antonio Annino (2003). En los últimos quince años, con el ascenso de las movilizaciones indígenas, la derrota del Partido de la Revolución Institucional (PRI) en las elecciones del año 2000 y la liquidación del Instituto Nacional Indigenista, esta producción y reflexión ha empezado a incrementarse, girando ya no solo en torno a la construcción del Estado, sino también sobre la participación de la población indígena en la formación de la Nación. En esta temática destacan los trabajos de historiadores norteamericanos y algunos europeos, pero también de la comunidad de historiadores mexicanos, como Escobar (1993), Mallon (1995), Guardino (1996), Florescano (1997), Escobar y Falcón (2002), Falcón (2002) y Reina (1993, 2000).

En cambio, para analizar el siglo XX, si bien existe una amplia bibliografía sobre casos concretos estos conocimientos aún se encuentran atomizados y dispersos. Asimismo son escasos y fragmentados los balances globales que nos permiten conocer los momentos de quiebre en la historia de estos dos elementos: Indios y Nación, pero actuando dialécticamente en el devenir del siglo XXI. Además, todavía falta elaborar una historiografía que exponga las diferentes corrientes del pensamiento que inspiraron los distintos análisis.

Trataremos ahora de brindar un panorama de conjunto para dar cuenta de las principales corrientes teóricas y metodológicas que influyeron en diferentes momentos en torno a la participación del indio en la construcción o deconstrucción de la nación mexicana en el siglo pasado. Sin pretender hacer un recuento exhaustivo de los trabajos que abordan el tema, queremos al menos señalar las líneas de análisis más sobresalientes basándonos en algunos de los trabajos más representativos de la temática.

El primer problema que se nos plantea es la carencia de trabajos que utilicen el método histórico. Esto se debe a que los científicos sociales que tienen el oficio del historiador no suelen hacer “historia reciente”, o lo que en algunos ámbitos se ha llamado “historia inmediata”. Por ello hemos recurrido a los trabajos elaborados con los métodos y técnicas de la ciencia política o la sociología y en especial a los producidos desde la perspectiva antropológica.

El primer punto que llama la atención al hacer un recuento sobre los trabajos que abordan el tema de la cuestión indígena es que el indio, como sujeto de estudio, se desdibujó o se volvió invisible durante las primeras siete décadas del siglo XX. La mayoría de los trabajos y discusiones de los

intelectuales posrevolucionarios en torno a la población indígena, la abordan como un problema a resolver o como una cuestión necesaria de integrar o mexicanizar, pero no en diálogo y como parte del proyecto de nación en construcción después de la Revolución de 1910. Y no ha sido sino hasta el último cuarto del siglo pasado cuando apareció un interés colectivo por poner estos dos asuntos unidos y en diálogo.

Sin embargo no podemos ignorar que hubo ciertos acercamientos al problema desde varios frentes. En la cuarta década del siglo XX, ya casi controladas las fuerzas campesinas que habían participado en la Revolución de 1910 y en el marco de la creación de instituciones como el Instituto Nacional Indigenista (en 1944, por decreto del Presidente Miguel Alemán), se comenzó a reflexionar en torno a la construcción de políticas que intentaban incorporar al indio a la nación. En otros casos, el indio era mencionado y recuperado como elemento de identidad nacional pero en su forma clásica, como un pasado prehispánico glorioso, mas no en su contemporaneidad, como el sujeto rural, trabajador del campo y empobrecido. Estas dos grandes vertientes estuvieron presentes hasta la década de 1990, cuando el análisis tomó otros caminos.

Dentro de la primera vertiente, a la gran mayoría de los trabajos cercanos o emparentados con nuestra temática de interés podemos vincularlos de manera rápida y esquemática con tres grupos de intelectuales que reflexionaron sobre la misma problemática rural pero desde diferentes ópticas: a) los dedicados a la “cuestión indígena”, b) los denominados “campesinistas” y c) los creadores de “arquetipos rurales”.

El primero es el de los estudios sobre “la cuestión indígena”, fundamentalmente en manos de intelectuales que a su vez fueron hombres de acción, en el sentido de que fueron los que hicieron y sostuvieron las instituciones en momentos en que todavía estaban en lucha las diferentes facciones revolucionarias, amén de los grupos de agraristas rebeldes pidiendo que se hiciera efectiva la Reforma Agraria por todo el país. Uno de los primeros fue José Vasconcelos ([1923] 1981) quien reconoció al indio para reivindicar el pasado prehispánico, pero postulando que el indio se tenía que asimilar e hispanizar para formar parte del conjunto nacional. Poco tiempo después vendría el “invento” del campesino como sujeto social.

El segundo grupo, el de los “campesinistas”, surgió en los años treinta en el México posrevolucionario, cuando el presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) insistía en que al indio se lo tenía que “mexicanizar”. Fueron los intelectuales insertos en el Estado quienes crearon al campesino como nuevo actor social y como símbolo de la nueva identidad nacional (Palacios 1999). Este naciente sujeto social, producto de los gobiernos emanados de la revolución y portador de la nueva mitología fundadora del régimen, sirvió

para pacificar y controlar las masas agraristas. También en aras de la Reforma Agraria, el discurso campesinista sirvió para legitimar y reproducir a la emergente clase gobernante y para construir la base social o alianzas que finalmente permitirían la construcción del Estado posrevolucionario.

Así, el campesino se convirtió en el receptor de todas las nuevas políticas públicas, como bien titularía Arturo Warman uno de sus libros clásicos: *Los campesinos, hijos predilectos del régimen* (1974). El campesino se convirtió en el eje de estudio y de reflexión, lo cual se prolongó por varias décadas y atravesó diferentes corrientes teóricas. Incluso el concepto de campesino se remodeló e incorporó en los estudios marxistas de las décadas de 1970 y 1980 (Hewitt de Alcántara 1988), época en la que, producto de la crisis agrícola y agraria que atravesó el país durante estas décadas, los campesinos volvieron a levantarse en armas, demandando la restitución de sus tierras.

En el tercer grupo encontramos la creación, expresión y recopilación de los “arquetipos rurales” que se fueron gestando después de la Segunda Guerra Mundial, cuando México entró en una era de modernidad industrial y urbana denominada el “milagro mexicano”. Estos prototipos, expresión de los regionalismos, también fueron fomentados por el Estado a través del arte; primero el muralismo, el ballet folklórico y después el cine, entre otras áreas. Estas representaciones de lo mexicano no solo fueron para el consumo interno y para crear símbolos de identidad mexicana, sino también y sobre todo para de-marcarla frente al exterior: reforzando por un lado el nacionalismo, pero vendiendo por otro una imagen particular y única para ser consumida por el turismo (Pérez Montfort 2000).

Los estudios anteriores pueden agruparse en dos grandes bloques: los que sirvieron para orientar y apoyar las políticas del Estado -concentradas sobre todo en las políticas indigenistas- y aquellos que tuvieron una posición crítica y sirvieron de oposición a las posturas oficiales. Así lo señalan Pérez Ruiz (2003), De La Peña (1995) y Hernández Díaz *et al.* (1993). En el primer grupo podríamos incluir el trabajo de los antropólogos y constructores de instituciones: Manuel Gamio, Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán y Salomón Nahmad entre otros, quienes fueron pilares en la construcción ideológica y operativa de las políticas incorporacionistas e integracionistas del Estado destinadas a los indígenas. Muchos años más tarde, en la última década del siglo XX, también se incorporaría el académico Arturo Warman como director del Instituto Nacional Indigenista. 1989-1992, proponiendo el indigenismo de participación y de transferencia de funciones a los indígenas (Pérez Ruiz 2003).

El otro bloque, el de las posturas críticas frente a las políticas indigenistas, está representado por los etnopopulistas y los etnomarxistas, quienes se confrontaron desde la década de 1970 en el contexto de la crisis agraria, el auge

del movimiento campesino y las Declaraciones de Barbados de 1971 (firmada por antropólogos) y la de 1977 (firmada por líderes indígenas). Propusieron alternativas a las políticas indigenistas y reavivaron la discusión en torno a los movimientos autonomistas a fines de la década de 1980 y principios de la de 1990. Los investigadores marxistas se autodenominaron etnomarxistas y estos a su vez llamaron etnopolulistas a la corriente de los antropólogos críticos. Esta denominación se dio por la crítica que hacían al carácter populista de sus posturas. Según Pérez Ruiz (2003) las críticas iban dirigidas sobre todo a las concepciones románticas del pueblo y a sus posiciones revisionistas y pequeñoburguesas.

Los llamados en un principio antropólogos críticos, expusieron sus posiciones en contra del indigenismo oficial en el libro *De eso que se llama antropología mexicana* (Bonfil *et al.* 1970), el cual en breve se convirtió en un clásico y referente de la oposición que en su momento representaron sus autores: Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Arturo Warman.

Posteriormente y ya en plena época de la globalización, de los encuentros internacionales de organizaciones indígenas y en franco cuestionamiento al Estado y las políticas indigenistas, proliferó la gama de investigadores que siguieron esta postura crítica. Podemos destacar los trabajos de Stefano Varese (1989 y 1996), Miguel Bartolomé y Stefano Varese (1990) Miguel Bartolomé (1997), Guillermo Bonfil (1970, 1987a y b) y Rodolfo Stavenhagen (2001), quienes además desarrollaron propuestas teóricas para explicar la dinámica del cambio cultural y la persistencia de las etnias. Los dos últimos tuvieron mucha influencia en la antropología mexicana.

Por otra parte, para los etnomarxistas lo importante era dilucidar cual era el papel de los pueblos indígenas en el proyecto democratizador de la sociedad y en la construcción del socialismo; planteaban además el origen clasista de las etnias. Díaz Polanco (1995), López y Rivas (1995a y b) y Burguete (1999) representan a algunos de los principales exponentes de esta posición.

También habría que señalar que la década de los setentas fue un punto importante de cambio en los estudios sobre el indio. El Movimiento Estudiantil de 1968, la proliferación del marxismo en los centros universitarios y las tomas de tierras al inicio de esta década borraron las fronteras analíticas entre aquello que se estudiaba como campesino y lo que se consideraba indígena. ¿La realidad había cambiado? ¿O los puntos de vista y los enfoques conceptuales se habían transfigurado? Es en este momento cuando aparecen las dos corrientes mencionadas: la etnopolulista y la etnomarxista, con postulados y trayectorias diferentes.

En este nuevo contexto, además, se pusieron de moda los estudios sobre el Estado como un elemento primordial de diálogo y de análisis. En

este sentido, se elaboraron trabajos desde diferentes disciplinas: historia, antropología, sociología, economía y ciencia política. La producción fue vasta y se mantuvo como eje importante de análisis durante las últimas tres décadas. Entre ellos destacan los estudios antropológicos denominados antipluralistas, los cuales consideran a las culturas autóctonas como vestigios de estados superados. Preferiríamos llamarlos economicistas, no solo porque se centraron en las relaciones y la lucha de clases, sino porque durante la década de 1970 y sobre todo en la de 1980 muchos de los antropólogos mexicanos dejaron de lado el análisis de lo étnico; se desdibujó lo étnico y la cultura como objeto de estudio de la antropología y se enfocaron en las organizaciones y reivindicaciones campesinas con carácter económico.

Paradójicamente, en este rápido recorrido historiográfico no aparece un diálogo o reflexión franca y explícita sobre lo que el binomio indio y nación significan, tanto para el quehacer científico como para las políticas públicas. Es un hecho que durante estos años hubo una preferencia por estudiar las permanencias sobre los cambios entre los grupos indígenas; al tiempo que prevalecieron los estudios etnográficos de caso por sobre aquellos comparativos o de análisis nacionales.

HISTORIOGRAFÍA DEL INDIO COMO NUEVO SUJETO POLÍTICO

La reconfiguración mundial de las dos últimas décadas del siglo XX, con la caída del muro de Berlín, la disolución de la Unión Soviética, la descolonización en Africa y las “limpiezas de sangre” en Medio Oriente, pusieron en entredicho a los Estados nacionales y, por ende, el tema del Estado-nación se convirtió en un punto de interés para las ciencias sociales. En un principio fueron los politólogos y sociólogos quienes llamaron la atención sobre este tema y centraron su análisis en el nacionalismo exacerbado, debido a que fue la fuente de numerosos y sangrientos conflictos. Ahora, desde la historia y la antropología se van afinando las herramientas de análisis (conceptos y apreciaciones más complejas de la realidad) para explicar las motivaciones más profundas de las acciones de grupos y naciones étnicas, que se encuentran culturalmente diferenciadas.

Es precisamente en este terreno en el que se encuentra la segunda gran vertiente que habíamos mencionado antes: el indio recuperado como elemento de identidad nacional pero en su forma clásica, como pasado prehispánico glorioso. Abramos un paréntesis para explicar el punto sobre el cuál se construye la identidad nacional: la inescindible pero conflictiva relación que se da entre Estado y nación.

En el caso de México, el problema surge cuando, para construir la nación del México decimonónico, los gobernantes recurrieron al mito fundador

de reivindicación del pasado indígena. Pero en realidad el Estado nacional, desde que se fundó en la época Independiente hasta hace unos veinte años, tuvo políticas indígenas de negación, exclusión o asimilación de lo indio. Por ello, esta unión indisoluble entre indio y nación es de igual forma el punto donde nace el conflicto, debido a que si bien se complementan también son su propia amenaza.

En Europa la burguesía revolucionaria luchó por mantener la idea de unidad, en cambio en Latinoamérica el discurso de los políticos en el poder se centró en mantener la idea de legitimidad. No obstante, en ambos casos los conflictos se han dado en el ámbito de esa fisura originaria de la relación entre Estado y nación. Además se trata de una relación ambivalente y que puede generar vacíos de poder. Por ello, lejos de conducir a la desaparición de los Estados nacionales, es esta misma ambivalencia la que ha permitido su persistencia, debido a que presenta una esencia incompleta o una fisura, que justamente es la que posibilita que constantemente se pueda renegociar el pacto nacional (Palti 2000).

En el contexto de la crisis del Estado mexicano y del cuestionamiento de la nación de las dos últimas décadas, los mitos están cambiando y la genealogía quizá se ajuste. Paradójicamente, bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) quien trataba de resolver los problemas fundamentalmente desde el ámbito económico, diferentes organizaciones dieron lugar a cambios importantes para la población indígena. A raíz del quinto centenario del encuentro entre dos mundos en 1992, de la declaración de México como un país multiétnico y pluricultural y de las movilizaciones de diferentes grupos étnicos en diferentes regiones de México, entre otras cosas, se produjo un giro interesante, tanto en las discusiones políticas como en la producción histórica y antropológica en torno al binomio indio y nación. El análisis dejó de centrarse en el estudio de las condiciones económicas y políticas de los pueblos indígenas, para interesarse por el resurgimiento de la etnicidad.

Desde la década de 1970 hubo un ascenso de la etnicidad en distintas partes del mundo, tanto de grupos subalternos como de elites pertenecientes o identificadas con un grupo étnico. Sin embargo no fue sino hasta los años ochenta cuando la identidad colectiva se empezó a concebir no como “la consecuencia lógica de una especie de esencia grupal sino como una propiedad emergente de relaciones históricamente condicionadas” (De la Peña 1995: 90). No obstante, en la explicación del resurgimiento de las identidades indígenas en América Latina encontramos dos tendencias: la explicación a través de las transformaciones estructurales y la explicación por la conducta intencional de los actores. Ambas corrientes están sobre-politizadas y relacionadas con las posturas de los intelectuales frente al resurgimiento de las etnicidades.

Un aspecto reiterado en estos trabajos, enmarcados en la polémica surgida de diversas posiciones frente al levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, es la fuerte crítica a las políticas indigenistas. Por ejemplo, desde la postura etnomarxista, Díaz Polanco (1995) hace clara referencia a conceptos marxistas como la lucha de clases y además señala que las movilizaciones étnicas fragmentan la unidad de clase. En cambio, Medina (1990) sostiene que el análisis de lo étnico complementa el estudio de las clases sociales en el campo. Y aquí también habría que agregar a López y Rivas (1995a y b) quien lleva lo étnico y los “procesos nacionalitarios” como él los llama, al contexto del capitalismo neoliberal. También hay otros antropólogos como Del Val Blanco (1990), quien ha reflexionado explícitamente sobre el indio y su relación en la construcción de la nación desde la perspectiva del etnopolulismo. Asimismo propone un esquema para el análisis de las identidades, donde incluye lo nacional y lo étnico al mismo tiempo (Del Val Blanco 2004).

Un nuevo periodo se inició en los primeros años de la década de 1990, antes del levantamiento neozapatista, cuando comenzó a abordarse la participación de los pueblos en la construcción de la nación desde dos perspectivas: a través de las movilizaciones étnicas independientes y como fuente de símbolos para la identidad nacional. En la primera perspectiva los trabajos tuvieron como principal fundamento teórico al *marxismo*, aunque faltaron explicaciones generales sobre el resurgimiento de las identidades indias, al tiempo que los estudios estaban altamente politizados. Por lo tanto, se trata en su mayoría de estudios de caso que señalan el grado de satisfacción de las demandas de estos movimientos, el carácter que tienen o el tipo de identidad que poseen. En estas investigaciones la movilización étnica es tomada como la forma primordial para la vinculación de los pueblos indios con la nación, pues se considera que la movilización lograda por las organizaciones oficiales hasta los años setenta no es representativa de los pueblos indios. Plantean como “parteaguas” el momento en que las organizaciones indígenas se confrontaron con el Estado y se independizaron (Paré 1991).

En esta última corriente también están aquellos trabajos calificados como “instrumentalistas” porque plantean que el proceso de configuración de las identidades surge en el proceso mismo de la *movilización social*, la cual puede ser manipulada tanto por el Estado como por los mismos individuos. Durante este período podemos observar que las organizaciones indígenas buscan su autonomía política, ideológica y organizativa frente a las centrales oficialistas y los partidos políticos. Asimismo plantean una apropiación global del proceso productivo, incluyendo los procesos de comercialización y de abasto. Finalmente, buscan defender el sector social de la economía campesina frente a la privatización y liquidación de las

estructuras ejidales y comunales (Paré 1991, Canabal 1996 y Valladares de la Cruz 1998).

En relación al estudio del conflicto étnico, el resurgimiento de las movilizaciones indígenas en América Latina y las causas de la movilización han seguido distintas tradiciones epistemológicas y metodológicas. En la literatura teórica, las grandes divisiones se dan entre estudios macroestructurales y análisis microestratégicos, al tiempo que también hay estudios cuantitativos de muestras grandes y estudios cualitativos de muestras pequeñas. Pero las explicaciones específicas sobre los movimientos sociales, denominados la “cuarta ola” por parte de los latinoamericanistas, dan preeminencia a las variables estructurales, dejando de lado el análisis micro. No obstante, la gran mayoría de las investigaciones corresponden a estudios monográficos o de caso (Trejo 2000).

Dentro de las explicaciones macroestructurales se encuentran tanto el marxismo como la teoría de la modernización. Las dos posiciones coinciden en que la modernización económica disolverá las identidades premodernas, como en el caso de los indígenas; el ideal sería llegar a tener dos bloques: clase media o proletariado, porque presuponen que ambos tendrían una identidad nacional. Los marxistas de los años setenta, recién pasado el Movimiento Estudiantil de 1968 y siendo presidentes de México Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y José López Portillo (1976-1982), consideraban la indianidad como un problema de falsa conciencia, en cambio los modernistas suponían que lo indio era un obstáculo para superar el atraso sociopolítico del país.

La otra gran corriente, la simbolista, analiza la realidad desde la perspectiva de lo indígena como fuente de símbolos para la identidad nacional, y se mueve entre dos posturas. Una es “la modernista” propuesta por Gellner (1983) y tiene como eje central de oposición la tradición/modernidad y lo rural/urbano. La otra es la corriente que postula que la modernización llevaría al fortalecimiento de las identidades étnicas en la sociedad y a la competencia interétnica por obtener los beneficios de la modernización (Gros 2000). Por su parte, Lomnitz (1999a y b) plantea que el nacionalismo es como un instrumento de mediación, pero Zárate Vidal (2000: 30) contrapone el argumento de que “la nación es un filtro ideológico que sirve principalmente para mediar la modernidad, para aplicarla selectiva y mañosamente o para defenderse selectivamente de ella”. Por lo tanto, demuestra que esta es la razón por la que México ha entrado en la “desmodernidad” en las últimas dos décadas.

Para el caso mexicano, hay una tendencia hacia la posición antimodernista pues se considera que los grupos étnicos han quedado excluidos de los procesos de modernización, al tiempo que son la causa de la movilización indígena (Reina 2000 y 2005). Por el contrario, Gros (2000) plantea que en

esta era hay que ser indio para ser moderno y que los indios han sabido aprovechar y beneficiarse de los proceso de modernización y de globalización.

En el año 2000, perdió las elecciones el partido en el poder (PRI) y ganó el Partido de Acción Nacional (PAN), abriéndose la alternancia política en el país y una posibilidad de democratización de la vida ciudadana. En este contexto configurado en los últimos años los estudios sobre el indio y la nación han proliferado, diversificado y han estado fuertemente influidos por autores como Anthony Smith (1986) y Guillermo de la Peña (2005). Es de hacer notar el impacto de la obra de Smith en los estudios que sostienen una postura histórico-culturalista, enfocando en el componente cultural y simbólico de la nación y proponiendo además una continuidad entre la noción de etnia y de nación. En este caso la continuidad está basada en el poder de una memoria compartida que permite la reproducción colectiva. Desde nuestro punto de vista esta posición no se encuentra en el otro extremo sino que se complementa ya que, en el caso de México, etnia y nación tienen orígenes diferentes: las etnias son los pueblos originarios y la nación es una comunidad inventada por el nacionalismo decimonónico, por lo tanto no hay una continuidad entre la noción de etnia y la de nación. Es necesario señalar que los pueblos indios han tenido su propia historia, que en la última década han sacado a la luz pública con fines políticos. No obstante, la población indígena también ha llegado a abanderar la otra historia, la nacional, cuando quieren expresar políticamente que son ciudadanos mexicanos.

Otra corriente importante de nombrar es la de Benedict Anderson (1983), quien influyó sobre los investigadores adscriptos a una formación estructural-funcionalista. Con ello se creó toda una corriente de constructivistas discursivos que plantean que las identidades son socialmente construidas. Se trata de las “comunidades imaginadas”, que pueden ser construidas con base en la retórica o el discurso, ya sea fomentado por las guerras religiosas, la educación bilingüe estatal o la literatura y propaganda de los movimientos sociales.

Para los constructivistas de la elección racional, “las identidades son patrones de comportamiento colectivo socialmente construidos a través de la interacción estratégica” (Trejo 2000: 213). Entonces, la formación de identidades colectivas se entiende como un ejercicio de coordinación, es decir llegar a pactos o acuerdos. Esta situación se presenta cuando ciertos individuos con identidades múltiples deciden actuar en conjunto y deben decidir qué identidad van a adoptar, llegando a una resolución por medio del conflicto, por la interacción estratégica o por la influencia de los empresarios políticos.

Bajo esta óptica se plantea que el resurgimiento de las identidades indígenas en América Latina es el resultado del colapso de las políticas neoliberales, lo cual provocó la penetración de agentes externos al mundo indígena (Estado e Iglesias). Al parecer es Anderson quien más ha influido

en los trabajos de Bastos y Camus (1995), Berteley Busquets (2000), Gutiérrez Chong (2001) y Ochiai (1997), quienes siguen en cierta forma sus formulaciones, aunque no todos los casos se ajustan a lo que Trejo (2000: 211-213) llama “constructivismo discursivo”. Solo Ochiai (1997) aplica esta idea de la creación de la identidad nacional a través de los recursos discursivos, en este caso los museos y el arte en general.

Probablemente Pérez Montfort (2000) podría caer en esta caracterización en cuanto a la formulación de estereotipos culturales, aunque él los considera de entrada como manipulaciones que crean identidades falsas con las que siempre habrá descontento por parte de los sectores afectados. Plantea que cuando se trata de identidad nacional o de la construcción de la nación, el indio se vuelve ente pasivo porque es el Estado es el que está hablando por él y representándolo.

Es muy diferente cuando se analiza al indio en los momentos de movilización, como actor de la historia. En estos casos, el indio se separa de la nación porque lo que está evidenciando es lo inconcluso, lo inacabado o la falsedad de axiomas con los que fue construida la nación mexicana. Es su no inclusión en el proyecto lo que justamente los lleva a movilizarse, y en los últimos años, a manifestarse como actores políticos que demandan una nueva relación con el Estado para ser incluidos en el proyecto de Nación (Berteley Busquets 2000, Gutiérrez Chong 2001, Bastos y Camus 1995, Ochiai 1997).

La mayor parte de las investigaciones señalan la necesidad de reconocer la diversidad cultural de la nación mexicana y desde esta perspectiva, los temas que más han llamado la atención son: el de la intelectualidad india, desarrollado por Gutiérrez Chong (2001), Greaves Laine (1998), De la Peña (2005), Zárate Vidal (2000) y Berteley Busquets (2000); el aspecto legal de las demandas indígenas por Franco Mendoza (1999) y Díaz Polanco (1995); el tema de las políticas educativas, por Greaves Laine (1998), Gutiérrez Chong (2001) y Berteley Busquets (2000); el de la ciudadanía por De la Peña (2005) y Hernández Díaz *et al.* (1993); así como también los temas del etnodesarrollo estudiados por Hernández Hernández (1990) y el de las nacionalidades emergentes de los movimientos étnicos investigado por Bastos y Camus (1995).

Por lo pronto, me voy a referirme solamente al trabajo de De la Peña (2005) porque desde mi punto de vista nos remite a la polémica última y a una de las posiciones más novedosas con respecto al lugar de los indios en la conformación de una posible nueva nación mexicana. Examina críticamente la corriente liberal y la excepcionalista -como él las denomina- y sostiene que ambas plantean que la etnicidad debe quedar excluida del ámbito de lo político. Frente a estas posturas, sustenta que los axiomas de los que parten ambas orientaciones son falsos y lo demuestra con los resultados de una

investigación colectiva en donde se estudian las diferentes formas de politización y los discursos de los actores indígenas. Como resultado del análisis presenta cinco modelos identitarios que se han ido construyendo a partir de estos procesos.

Estos modelos identitarios muestran que las etnicidades solo pueden ser comprendidas como un proceso que los actores van construyendo a partir de su posición dentro del espacio social, por lo que no hay una relación isomórfica entre cultura e identidad. En este sentido, De la Peña (2005: 384) expone cómo “existen de facto formas colectivas de representación política que apuntan hacia la constitución de una ciudadanía étnica”, la cual implicaría una lucha porque las políticas multiculturales no se conviertan en políticas de control.

Las experiencias históricas concretas de diferentes regiones de México permiten a De la Peña introducir el concepto de interculturalidad, a partir del cual se puede concebir una sociedad justa y equitativa. En ella se espera la coexistencia pacífica y el diálogo en condiciones simétricas entre grupos de culturas diferentes. Lo más importante de esta novedosa propuesta es que se trataría de “un modelo de sociedad donde se reconozca el derecho a la diferencia pero también el derecho a la participación en las decisiones que conciernen no solo al grupo cultural al que se pertenezca sino al Estado multicultural en su conjunto” (De la Peña 2005: 384). Este es un planteo significativo porque propone una alternativa para construir la ciudadanía del futuro en sociedades multiétnicas como la mexicana, en las que se tendrá que ir más allá de la tolerancia.

EL INDIO EN LA CONTRUCCIÓN DE LA NUEVA NACIÓN MEXICANA

Los conceptos de nación, indio y pueblo han sido muy versátiles y han variado según quién los usara. Por ejemplo, si escuchamos “El pueblo pide justicia” en boca de los habitantes de una localidad indígena, el sentido de la noción pueblo es muy diferente a la siguiente mención: “El pueblo de México protesta o está en contra de las políticas o declaraciones de EEUU”. Igualmente es diferente la oración: “La nación tiene sed de justicia” en manos de grupos subalternos o de grupos revolucionarios, que la declaración: “La nación mexicana protesta contra las políticas migratorias de EEUU”.

Dadas estas diferencias sustantivas, quisiera recordar que en la obra de Emmanuel-Joseph Sieyès *¿Qué es el Tercer Estado?* ([1789] 1973) pueden verse enumerados de manera sumaria los elementos fundamentales de esta veloz reconfiguración del concepto de nación que lo convirtió en un arma política real. En su trabajo vinculó el concepto de nación al de Estado llano

-es decir, la burguesía- y trató de remitir el concepto de soberanía a sus orígenes humanistas, procurando redescubrir sus posibilidades revolucionarias. Traemos a colación este autor francés del siglo XVIII porque se trata de una acepción o una fase del concepto que más tarde nos permitirá vincularlo con las posibles utopías indias del siglo XXI. Pero lo más importante para nuestro propósito es que el profundo compromiso de Sièyes con la actividad revolucionaria le permitió interpretar el concepto de nación como un concepto político constructivo, es decir, un mecanismo constitucional.

Podríamos suponer que en todas aquellas ocasiones en las que el concepto de nación se presentó como popular y revolucionario, como ocurrió durante la Revolución Francesa, la nación escapó del moderno concepto de soberanía y de su aparato de sometimiento y dominación y se volcó, en cambio, a una noción democrática de comunidad. El vínculo entre el concepto de nación y el concepto de pueblo fue, en verdad, una potente innovación y constituyó el centro tanto de la sensibilidad jacobina como de la de otros grupos revolucionarios.

Por ello, tal vez sería posible rescatar la idea humanística, revolucionaria del concepto de nación e interpretarlo como un concepto político constructivo, como un mecanismo constitucional. Señalado esto, no nos debería sorprender el hecho de que bajo la crisis de la modernidad y la globalización se cuestione a los Estados-nación, ya que se trata de una etapa en la que la nación vuelve a cobrar fuerza en su parte revolucionaria y constructivista.

Hoy se están viviendo momentos de cambio y renegociación, en donde los pueblos indígenas se han convertido en actores políticos y cuyos proyectos alternativos de nación no solo revelan la parte dinámica y revolucionaria del concepto de nación, sino que esas mismas propuestas se empiezan a delinear como nuevos paradigmas y utopías para la construcción de las naciones del siglo XXI. He ahí la relación dialéctica entre los conceptos y la realidad, entre el quehacer de los antropólogos y los movimientos sociales.

Luego entonces, podemos afirmar que la etnización política en ascenso al declinar el siglo XX ha sido un factor determinante en los cambios que instrumentó el Estado y en el nuevo rostro que, por lo menos al exterior, ha mostrado la moderna nación mexicana. El indio como actor político, se volvió visible para los grupos en el poder, para el gobierno y para el Estado, al grado de hacer que este último tuviera que reconocer constitucionalmente que México es un país pluriétnico y multicultural. Por lo tanto, la etnización política sí fue y seguirá siendo necesaria para la construcción de la nueva nación mexicana.

Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2007.

Fecha de aceptación: 8 de abril de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Anderson, Benedict

1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York, Verso Books.

Annino, Antonio

2003. Epílogo. En Annino, A. y F. X. Guerra (coords.); *Inventando la nación Iberoamericana. Siglo XIX*: 683-687. México, FCE.

Barth, Fredrik

1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.

Bartolomé, Miguel

1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI Editores/INI.

Bartolomé, Miguel y Stefano Varese

1990. Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural. En Barabas, A. y M. Bartolomé (coords.); *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*: 449-479. México, INAH.

Bastos, Santiago y Manuela Camus

1995. *Abriendo caminos: las organizaciones mayas desde el nobel hasta los acuerdos de derechos indígenas*. Guatemala, FLACSO.

Berteley Busquets, María

2000. Nación, globalización y etnicidad: ¿articulación necesaria en el diseño de políticas educativas públicas?. En Von Mentz, B. (coord.); *Identidades, estado nacional y globalidad: México, siglos XIX y XX*: 227-287. México, CIESAS.

Bonfil, Guillermo

1987a. *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*. México, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS.

1987b. *México profundo. Una civilización negada*. México, CIESAS - SEP.

Bonfil, Guillermo *et al.*

1970. *De eso que llaman antropología*. México, ENAH.

Brading, David

1979. Los orígenes del nacionalismo mexicano. México, Ediciones Era.

Burguete, Araceli (ed.)

1999. *México: Experiencia de Autonomía Indígena*. Copenhague, IW-GIA.

Canabal, Beatriz

1996. México: El movimiento campesino e indígena en la coyuntura actual. *Problemas del desarrollo* 27 (105): 87-102.

De La Peña, Guillermo

1995. El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico. En Díaz Polanco, H. (comp.); *Etnia y nación en América Latina*: 79-103. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

2005. Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática. En Reina, L., F. Lartigue, D. Dehouve y C. Gros (comps.); *Identidades en juego, identidades en guerra*: 367-392. México, CIESAS/INAH.

Del Val Blanco, José

1990. Identidad, etnia y nación. En Arizpe, L. y L. de Gortari (comps.); *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía. Coloquio La Nación: Presente y Perspectivas hacia el Futuro*: 49-66. México, Secretaría de Educación Pública/CIESAS.

2004. *México. Identidad y nación*. México, UNAM.

Díaz Polanco, Héctor (comp.)

1995. *Etnia y nación en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Escobar, Antonio (coord.)

1993. *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - CIESAS.

Escobar, Antonio y Romana Falcón (coords.)

2002. *Los ejes de la disputa: movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*. Madrid, AHILA.

Falcón, Romana

2002. *México Descalzo*. México, Plaza Janés.

Florescano, Enrique

1997. *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, Aguilar.

Franco Mendoza, Moisés

1999. El debate sobre los derechos indígenas en México. En Assies, W. G. van der Haat y A. Hoekema (eds.); *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Gellner, Ernest

1983. *Nations and Nationalism*. México, Ithaca/Cornell University Press.

Greaves Laine, Cecilia

1998. El debate sobre una antigua polémica: la integración indígena: En *Historia y nación, actas del Congreso en homenaje a Josefina Zoraida Vázquez 1*: 137-153. México, El Colegio de México.

Gros, Christian

2000. Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. En Reina, L. (coord.); *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*: 171-195, México, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa.

Guardino, Peter

1996. *Peasant, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*. Standford, Standford University Press.

Guerra, Francisco-Xavier

2003. Introducción. En Annino, A. y F. X. Guerra (coords.); *Inventando la nación Iberoamericana. Siglo XIX*: 7-11. México, Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Chong, Natividad

2001. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Intelectuales indíge-*

nas y el Estado Mexicano. México, CNCA/Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés.

Hardt, Michael y Antonio Negri
2002. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.

Hernández Díaz, Jorge *et al.*
1993. *Etnicidad, nacionalismo y poder: tres ensayos*. Oaxaca, UABJO.

Hernández Hernández, Natalio
1990. Reflexiones en torno al etnodesarrollo como principio y como meta dentro de la pluralidad étnica del país. En Arizpe, Lourdes y Ludka de Gortari (comps.); *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*: 67-70. México, Secretaría de Educación Pública/CIESAS.

Hewitt de Alcántara, Cynthia
1988. *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*. México, el Colegio de México.

Lomnitz, Claudio
1999a. Nationalism's dirty linen: 'contact zones' and the topography of national identity. Ponencia presentada en el Coloquio *Identidades, globalización y democracia*. San Luis Potosí, México.
1999b. *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México, Planeta.

López y Rivas, Gilberto
1995a. *Nación y pueblos indios en los tiempos del cólera*. México, Seminario de Antropología Jurídica - CIESAS.
1995b. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.

Mallon, Florencia E.
1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial México and Peru*. Berkley and Los Angeles, University of California Press.

Medina, Andrés
1990. Los grupos étnicos en el espacio del Estado y la Nación. En Arizpe, L. y L. de Gortari (comps.); *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía. Coloquio La Nación: Presente y Perspectivas hacia el Futuro*: 41-48. México, Secretaría de Educación Pública/CIESAS.

Ochiai, Kazuyasu

1997. Las tejedoras de los Altos de Chiapas. *Arqueología Mexicana* 28: 60-67.

Palacios, Guillermo

1999. Lectura, identidad campesina y nación: el proyecto sociocultural de "El maestro rural" en los inicios de los años treinta. En Zárate Hernández, J. E. (ed.); *Bajo el signo del Estado*: 35-53. México, El Colegio de Michoacán.

Palti, Elías José

2000. La construcción política de la Nación en América Latina. *Metapolítica* 6: 22-29.

Paré, Luisa

1991. El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta. *Nueva Antropología* 39: 9-25.

Pérez Montfort, Ricardo

2000. *Avatares del nacionalismo cultural: cinco ensayos*. México, CIESAS/Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2003. El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana: 116-207. En Valenzuela Arce, J. M. (coord.); *Los estudios culturales en México*. México, FCE/CONACULTA.

Reina, Leticia

1993. Introducción. En Escobar, A. (coord.); *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*: 11-17. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/CIESAS.

Reina, Leticia (coord.)

2000. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa.

Reina, Leticia y Francois Lartigue (coords.)

2005. *Identidades en juego, identidades en guerra*. México, CIESAS/INAH.

Schnnaper, Dominique

2001. *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. México, Alianza Editorial.

Sieyès, Joseph

[1789] 1973. *¿Qué es el Tercer Estado? seguido del ensayo sobre los privilegios*. México, UNAM.

Smith, Anthony D.

1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell.

Stavenhagen, Rodolfo

2001. *La cuestión étnica*. México, El Colegio de México.

Trejo, Guillermo

2000. Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la 'cuarta ola' de movilizaciones indígenas en América Latina. *Política y Gobierno VII*: 205-250.

Valladares de la Cruz, Laura

1998. Los estudios antropológicos (1970-1985) sobre los movimientos indígenas en México. Una revisión bibliográfica. *Inventario Antropológico 4*: 3-11.

Vasconcelos, José

[1923] 1981. Conferencia en el Continental Memorial Hall, Washington, Boletín de la SEP. En *Textos sobre Educación*: 5. México, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica.

Varese, Stefano

1989. Movimientos indios de liberación y Estado nacional. En *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*. México, El Colegio de México.

1996. *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito, Ediciones Abya - Yala.

Warman, Arturo

1974. *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*. México, Editorial Nuestro Tiempo.

Zárate Vidal, Margarita

2000. Sobre Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México. *Identidades, derechos indígenas y movimientos sociales, Revista Alteridades 19*: 157-159.

RESEÑAS

Belli, Elena y Ricardo Slavutsky (eds.). 2005. *Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras historias*. Instituto interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras - UBA.

El libro *Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras historias*, editado por Elena Belli y Ricardo Slavutsky, condensa diferentes trabajos enmarcados dentro del proyecto de investigación: “Hegemonía y resistencia. Territorios y culturas como campo de disputa en las provincias de Salta y Jujuy”. Los autores se proponen recorrer, desde diferentes perspectivas y a partir de una serie de casos, las problemáticas asociadas a los procesos recientes de patrimonialización en el NOA. El trabajo recorre la genealogía del concepto y lo sitúa históricamente en el actual contexto globalizante y neoliberal, sin dejar de lado las distintas formas de resistencia que se producen en los ámbitos locales. A su vez, pretenden analizar el rol histórico de las ciencias sociales en dichos procesos. En la introducción, los editores abordan la problemática central del libro: el concepto de patrimonio, su relación con el poder hegemónico y las formas de resistencia locales. Sostienen que la descripción con la que se acompaña la valoración de un bien como Patrimonio, desde los sectores hegemónicos, se presenta como única, externa, objetiva e integrada y que, a su vez, presupone que dicha representación se sustenta desde el consenso en los espacios locales. Lo que Belli y Slavutsky observan es que estas nociones encubren la idea de que hay una cultura universal a la que todos pueden aportar, un mundo único organizado por entes neutrales con criterios consensuados que habilitan el campo de aquellos bienes que son-pueden ser *patrimonializables* y que, por ello, deben ser protegidos/preservados. Dichos objetos/elementos son a su vez clasificados de diversos modos por los organismos internacionales en, para luego “derramarse” a la escala nacional y local. Sin embargo, los autores advierten que las representaciones de base de aquello que es *patrimoniabilizado* son construidas, ya sea por los organismos internacionales, ya sea por los Estados o ambos, de manera que la población local queda objetivada por fuera de ellos a modo de colectivo indiferenciado, silenciando así una pluralidad de significados. Las investigaciones de Belli y Slavutsky buscan dar voz a estos otros sentidos que no aparecen en los discursos oficiales generando insatisfacciones

en la población local. Las personas, según los autores, quedan por fuera de las categorías y oponen formas de resistencia a lo que perciben como nuevos modos de opresión. Por eso, ellos, siguiendo a García Canclini (1992) ¹, prefieren entender al Patrimonio como un espacio de lucha tanto material como simbólico entre grupos que mantienen relaciones diversas con él, que se origina en la participación desigual que mantienen tanto en su definición como en los modos de apropiación del mismo.

Podemos entrever, a lo largo del trabajo, las contribuciones de Escobar (2000) ² quien analiza cómo la teoría social convencional ha vuelto invisibles las formas subalternas y las modalidades locales de pensar y configurar el mundo, buscando opacar las desigualdades en pos de un consenso que se establece como legítimo. Si bien podemos percibir estas cuestiones a lo largo de todos los trabajos del libro, son especialmente sugerentes los de Miguel Martínez desde la antropología y de Pablo Cruz y Verónica Seldes, desde la arqueología, ya que los autores buscan comprender y explicitar el rol histórico de las ciencias sociales como legitimadores de los proyectos hegemónicos en las distintas épocas, así como los modos mediante los cuales la población local reclama participación en la construcción de sentidos sobre su propia historia y cotidianidad. Los primeros tres artículos de la serie presentan el caso de la Quebrada de Humahuaca y el proceso por el cual fue *patrimonializada*, abarcando tanto los discursos oficiales como las formas de resistencia locales. El texto de Emilio Lombardo nos acerca al problema de lo que se considera como patrimonio natural, desde una perspectiva histórica que busca poner en relación el discurso académico, la intervención del Estado y las formas de resistencia locales. Florencia Boasso nos acerca a las problemáticas en torno a la tierra en la zona del Ingenio San Martín de Tabacal poniendo el foco en las formas en que el territorio es resignificado por los diferentes actores, en especial por la comunidad guaraní de La Loma.

En el año 2003 la UNESCO declaró a la Quebrada de Humahuaca Patrimonio de la Humanidad. Los textos ubican la cuestión en el contexto actual de capitalismo flexible, como parte de las nuevas formas de acumulación del capital, que en los países dependientes se traduce en una redefinición de los territorios y de las prácticas culturales para que sean integradas en circuitos de producción y consumo a escala global. De este modo, la globalización

¹ García Canclini, Norberto 1992. *Culturas híbridas*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

² Escobar, Arturo 2000. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: Globalización o Postdesarrollo. En Lander, E (comp.); *La colonialidad del saber; eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

impacta en el NOA, no solo desde la estructura económica general, sino también, valorizando elementos y representaciones inherentes a las poblaciones locales, así como el ambiente, la cultura, la historia. Todo aquello que durante años fue visto como un “obstáculo” al desarrollo hoy es visto y valorizado como fuente potencial de ingresos. Se trata, según los autores, de un nuevo tipo de colonización que se filtra por el campo de la producción patrimonial en el que se producen relaciones de poder que son consagradas a través del capital simbólico. La meta de todo desarrollo pasa por la industria turística y la línea argumentativa central es la cuestión patrimonial convertida en mercancía lista para ser apropiada y exotizada. Sin embargo, los autores advierten que la población local cuestiona el derecho al uso de lo patrimonial y lucha por su participación en la toma de decisiones al respecto, ya sea de manera abierta o por medio de los que Scott (2000)³ denomina “discurso oculto”. Si bien, desde los espacios de poder se sostiene que la declaratoria traerá logros económicos, culturales y sociales, permitirá el acceso a subsidios y el desarrollo de planes para el mantenimiento de la Quebrada, las poblaciones locales quedan por fuera de dichos logros por la escasez de oferta crediticia y la falta de proyectos municipales o provinciales, que se traduce en una pauperización del empleo y un aumento de los planes asistenciales.

A lo largo de los capítulos, los autores logran una completa reseña histórica en relación a los usos y transformaciones en el espacio del NOA. Marcan las sucesivas expropiaciones de tierras, tanto fiscales como privadas, que sufrieron las poblaciones locales: primero, de manos de terratenientes ausentistas y, luego, de las empresas turísticas y sus negocios inmobiliarios. Sin embargo, las poblaciones locales se organizan y luchan por sus derechos a una tierra que habitan por generaciones.

Este libro representa un importante aporte para comprender los procesos actuales de *patrimonialización* en el marco del capitalismo flexible y el modo en que impactan en las poblaciones locales. A su vez, nos invita a una urgente reflexión acerca del rol y las prácticas de antropólogos y arqueólogos como representantes de la comunidad científica, con capacidad para vincularse tanto con las comunidades como con los sectores hegemónicos.

BETTINA SIDY*

³ Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Discursos ocultos. México, Era Ediciones.

*Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección Etnohistoria. E-mail: b_sidy@yahoo.com.ar

Rojas, José Luis de. 2008. *La Ethnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia.* Colección Paradigma Indicial - Serie Historia Americana. Buenos Aires, Editorial SB. 144 p.

El libro que presenta José Luis de Rojas ofrece un recorrido teórico y metodológico por el circuito de la construcción de la etnohistoria como un campo de investigación, ahondando en el análisis de los tópicos involucrados directamente en esta cuestión. En este sentido, *La Ethnohistoria de América...* avanza en varios ejes problemáticos: el objeto, la historia de su constitución, los métodos y las fuentes a emplear, entre otros. Ciertamente no es el primer esfuerzo en esta dirección, otros investigadores han ensayado reflexiones en tal sentido. Por lo que el libro que se reseña debe inscribirse en una larga secuencia de esfuerzos dirigidos a exponer y difundir los conceptos, la metodología y los problemas de la disciplina etnohistórica, retomando una preocupación de diversos autores. Al mismo tiempo, reviste características propias que lo hacen sustancialmente diferente y lo convierten en una novedad bibliográfica.

La obra está dividida en siete capítulos. El primero de ellos se inicia con la ubicación de la etnohistoria en el contexto de las ciencias humanas y con la presentación de algunos criterios que el autor considera adecuados para definir las distintas metodologías y disciplinas. El segundo capítulo se ocupa de las diferentes definiciones de etnohistoria, profundizando en los supuestos subyacentes, posibilidades y límites de cada una de ellas. Se presenta también un breve panorama de las relaciones de la etnohistoria con las demás disciplinas, que no se limita únicamente a hacer un balance positivo de los dos campos de los que parece desprenderse, la historia y la antropología, sino que realiza una evaluación crítica, alimentando el ejercicio prospectivo de la discusión en torno a la renovación de la etnohistoria a partir de otras disciplinas igualmente significativas que se han transformado en interlocutoras. El capítulo tres se aboca al problema de la documentación, la labor que esta requiere, sus formas de expresión-presentación y la estrecha vinculación que se genera con la definición del campo. En esta misma línea, el capítulo cuatro muestra la especificidad del “taller del etnohistoriador” en contraste con la labor desempeñada por otros científicos sociales. El trabajo

prosigue con el análisis de la “América Indígena” en los capítulos cinco y seis: mientras que en el primero de ellos se establecen las relaciones con la etnohistoria y sus múltiples conceptualizaciones, el segundo presenta un conjunto de ejemplos basados en trabajos concretos, elegidos por su estrecha comunión con las problemáticas que plantea el oficio y que han sido objeto de reflexión a lo largo de las páginas precedentes. Finalmente, el capítulo siete ofrece un sugerente balance, a partir del cual se brindan algunas propuestas para pensar a la etnohistoria. Por ejemplo, propone reflexionar sobre la implementación de distintas herramientas metodológicas en función de un programa de preguntas a las fuentes que permita recuperar e interpretar el protagonismo de los actores quienes, al configurar sus tramas sociales, sus prácticas y representaciones, se constituían a sí mismos.

Se trata de un texto que si bien adopta el protocolo de un manual que se ocupa de introducir directamente a los lectores en los conceptos, resultados, modelos, teorías, categorías y temáticas de la etnohistoria, lo hace posicionándose abiertamente por una etnohistoria más densa y más profunda y, al mismo tiempo, más difícil y compleja. Una etnohistoria que puede aportar al estudio de los tiempos prehispánicos en los Andes y Mesoamérica definiendo, básicamente, cómo desentrañar la intencionalidad de las fuentes o qué hacer con los numerosos textos que el desciframiento de la escritura maya ha suministrado con los avances producidos a partir de la década de 1980. Una etnohistoria del período colonial en donde los indígenas sean activos protagonistas de su historia, ya se trate de los que vivían al margen de la sociedad o en el interior de la misma, ocupando espacios que hasta ahora no se habían valorado y, a la vez, una etnohistoria que se reivindique como abierta y vasta en la definición de su objeto, sus fuentes, sus técnicas, sus modelos y sus paradigmas más esenciales. De esta manera, extendería su utilidad al estudio de las poblaciones indígenas de otras partes del mundo e, incluso, al de los grupos que vivían en el interior de las sociedades europeas occidentales o al de las llamadas sociedades “prehistóricas”, cuyo análisis presenta muchos puntos en común con la investigación de los pueblos originarios americanos.

Se plantea así una ciencia etnohistórica capaz de analizar y reconstruir las lógicas de organización social y cultural de los grupos étnicos que entran en contacto con los europeos; privilegiando las cuestiones historiográficas y epistemológicas que resultan del contacto e interacción entre las ideas europeas y no-europeas del pasado; examinando y discutiendo la interpretación de la historia social y cultural de los grupos no europeos a partir de metodologías filológicas, lingüísticas y etnológicas; releendo problemas considerados como “antropológicos” -estructuras simbólicas, prácticas rituales, relaciones de parentesco, etnogénesis- a la luz de la consideración histórica de fuentes

escritas. Pero, por sobre todo, que pueda brindar herramientas para situarnos críticamente frente al presente -convulsionado por los choques culturales y los enfrentamientos étnico-religiosos- y, también, frente al futuro.

Se destaca asimismo el tratamiento de los problemas epistemológicos, teóricos y metodológicos generales de la etnohistoria con una intención pedagógica, que busca promover en el lector una actitud no solo de reflexión sino también de aprendizaje en el modo de abordar y pensar, suministrando observaciones prácticas acerca de cómo organizar y llevar a cabo una investigación de tal índole. En el texto prima la advertencia de no convertir estas propuestas e ideas en tesis y recetas simples, sino que al reformularlas, conjuguen rigurosidad científica y lectura amena, ilustrando los planteos con ejemplos, desmenuzándolos con más detalle y re-traduciéndolos a un lenguaje más cercano y asequible a un público más amplio.

El libro invita, así, a abrir el espacio crítico y contribuye a crear las condiciones para la formación de etnohistoriadores, presentando de un modo accesible un conjunto de ideas y propuestas, complejas y elaboradas, de lo que debería ser y es en verdad la etnohistoria. Todo lo cual redundará en un cuadro de gran utilidad para los estudiantes que se forman en una disciplina que no deja de ampliarse, redefinirse y transformarse permanentemente. El texto es, pues, la síntesis de la obra de un especialista capaz de dialogar tanto con un lector especializado como con un público más amplio. El desafío ahora es para el lector.

HORACIO MIGUEL HERNÁN ZAPATA *

* Escuela de Historia - Centro Interdisciplinarios de Estudios Sociales (CIESo), Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario. E-mail: horazapatajotinsky@hotmail.com

Bertha Koessler-Ilg. 2006. *Cuenta el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum. 3 volúmenes.

En 1962 el primer volumen de la obra de Bertha Koessler-Ilg fue publicado por el Instituto de Filología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, con el título de *Tradiciones araucanas*. La edición completa de los tres volúmenes solo vería la luz 44 años después, editada por Rolf Foerster González, luego de un itinerario durante el cual hasta se temió por la pérdida del manuscrito original. La reciente edición, publicada en Chile por la Editorial Mare Nostrum lleva por título *Cuenta el pueblo mapuche*.

Encuentro una analogía entre este devenir de la obra en el tiempo y el mismo proyecto de la autora a través de sus años escuchando historias en la cordillera neuquina. En ambos procesos la idea de “cambio” y “pérdida” han estado presentes en distinta forma, haciéndonos pensar en qué tipos de relación se han establecido entre memoria oral y escritura. En otras palabras, y en relación con el cambio en el título, nos lleva a pensar en cómo las “tradiciones” devienen en un sujeto colectivo que ahora “cuenta” y cómo el término “araucano”, acuñado por la lengua del conquistador en su ejercicio de clasificación, es reemplazado por “mapuche”, término de auto-adscripción. La analogía puede encontrarse con los cambios producidos en el proyecto de esta obra, conformada en base a recopilaciones realizadas por la autora entre 1920 y 1965.

El trabajo de recopilación comienza apenas 35 años después de darse oficialmente por concluidas las campañas de conquista estatal sobre la Patagonia, cuando pese a que los procesos de disciplinamiento de la población originaria sometida continuaban vigentes, la desaparición de su organización sociopolítica y su existencia autónoma eran visualizadas como episodios del pasado, instalándose la idea de “quiebre” por sobre la de “proceso de sometimiento”. Precisamente el quiebre implicaba “progreso”, entendido como cambio unidireccional. Las culturas indígenas solo podían ser consideradas extintas o en vías de serlo pronto en este proceso de “civilización” o “pérdida cultural”. Informar sobre este tipo de procesos –despolitizados y naturalizados– era una tarea del científico, folklorista o coleccionista antes

que del militar o del político. Precisamente en ello descansaría la eficacia de las técnicas de disciplinamiento propias de las nuevas relaciones de dominación que construyeron la idea de la ausencia del sujeto indígena en la nueva comunidad nacional, elemento clave y operativo a los procesos de expropiación de recursos y fuerza de trabajo.

Desde principios del siglo XX se llevaron adelante distintos y muy diferentes proyectos orientados al “rescate” –entendido como descripción– de las culturas indígenas consideradas en proceso de extinción. Esta tarea se basó en gran medida en el trabajo con informantes clave, exponentes vivos de pueblos y culturas supuestamente desaparecidas. Esta mirada contribuyó no solo a reforzar el avance de las relaciones capitalistas sino también al proceso de cosificación de la cultura como algo escindible, reconocible y registrable por fuera de las personas y los grupos sociales. Así las “culturas indígenas” devienen en parte del patrimonio cultural de un territorio nacional, en consecuencia algo digno también de ser preservado, en un formato fosilizado, para las siguientes generaciones de argentinos.

Bertha Koessler-Ilg inicia hacia 1920 su proyecto de rescate folklórico, describiéndolo como la tarea de una “coleccionista” ocupada en la preservación de la “tradicción indígena”. La autora no se proponía crear normas de clasificación folklórica sino compilar con fines comparativos, para cotejar con distintas culturas (Vol. I: 182). En efecto, su experiencia previa consistía en la realización de un trabajo similar en la isla de Malta, donde había vivido de joven, inspirada en su conocimiento de los trabajos de compilación folklórica alemana, su lugar de origen. Al mismo tiempo la autora también se preguntaba por las causas que motivaban “tanta indiferencia de las gentes por el capital folklórico de la raza mapuche, considerado por la generalidad, en el mejor de los casos, como invenciones de los narradores” (Vol. I: 31). Precisamente esta idea de “invención” es hija del concepto de cambio cultural entendido como “pérdida”, que instalaba –y sigue haciéndolo– la noción de ilegitimidad de los “descendientes” como “verdaderos indígenas”, al tiempo que negaba a la memoria social como forma de preservación de tradiciones históricas y culturales.

Koessler-Ilg describe su tarea a lo largo de los años como un intento de “penetrar lo que yo intuía como el alma grande de Arauco, buscándola a través del cuerpo de su nutrido acervo legendario. No imaginé, en un principio, lo dilatado de ese campo” (Vol. I: 31). Su intención era por entonces que aflorara un “pretérito vivir heroico” y definía a los conocimientos recibidos por sus informantes como “un tesoro que, de otra manera, estaría hoy perdido sin esperanzas de recuperación” (Vol. I: 37).

Su trabajo se inició con entrevistas a ancianos mapuche que eran atendidos en el consultorio médico de su marido, para luego encarar una búsqueda

de contadas sobre las costumbres tradicionales. Se incluyen así adivinanzas, canciones, rezos, prácticas mágicas, refranes, pensamientos, juegos infantiles, sucedidos, brujerías, dioses, fábulas de plantas y muchos otros rubros identificados por ella. Koessler-Ilg, no obstante su declaración, sí operaba categorías propias para identificar y catalogar, por ejemplo, las narrativas mapuche en “sucedidos”, “tradiciones”, “leyendas” o “mitos”.

Bajo el propósito de recopilar distintas variantes de los mismos mitos y relatos, su “colección” devino en registro etnográfico de una tradición cultural en un momento específico de un proceso. Más allá de su intención de registrar un “presente cultural”, en cada relato estalla la historia en experiencias sociales de corta, mediana y larga duración en la que también está presente la relación histórica con el *winka*. Encontramos historias contadas desde otras perspectivas. En ellas aparecen los misioneros de Huechulafquen del siglo XVIII, Orellie Antoine, Quilapan, Kalfucura o Francisco Moreno como personajes secundarios o en roles desconocidos por los relatos historiográficos.

Así, en el relato que explica “por qué don Francisco [Moreno] debía haber muerto” el narrador señalaba que en la discusión sobre qué hacer con Moreno por parte del parlamento reunido en Las Manzanas se había advertido:

Almas quiere robar ¿Para qué junta tanta víbora, tanta lagartija, tanto sapo, el intruso? ¿Y qué vamos a hacer cuando nos robe las almas y las meta en frascos, en papeles? ¿Cuando vacíe nuestro cuerpo, lo parta en dos? (Vol. I: 241).

El proyecto de Moreno era bien conocido y no pasaba desapercibido por los habitantes de las Manzanas. Chakaial habría dicho, según el narrador que también había estado presente en dicho parlamento:

Yo pregunto ¿saben que ya no queda chenke, con huesos o no, que no los haya revuelto, que no lo haya saqueado, robado los huesos y todo? ¿Saben que en Buenos Aires hay cientos y cientos de cabezas y esqueletos que ha mandado, y que todavía hay muchos más, que tiene escondidos para mandarlos después? (Vol. I: 242).

El narrador y testigo de dicho episodio concluye advirtiendo que ha dado su testimonio pero que solicita permanecer en el anonimato, debido al temor a cualquier represalia del *winka*:

Lo que sabemos es que al indio se le quita su tierra donde Dios lo ha puesto; el indio es pobre hoy; melingué [cuatro ojos, es decir Moreno] habrá hablado muy mal del indio y seguro que sus patrones le creen todavía. Era un gusto

contarle a usted toda la historia, pero no diga que yo la conté: siempre se enoja el huinka contra el araucano y puede hacerle daño. Tengo un pedacito de tierra y pocos animales. ¿De qué iba a vivir? (Vol. I: 246).

Los patronos de Moreno “le creen todavía”; se trata de una historia cuyas consecuencias condicionan el presente y por lo tanto el narrador debe ser cuidadoso y permanecer en el anonimato. En muchos otros relatos también incluidos en la obra está presente el contexto de sometimiento experimentado como en el caso de la “Canción del adiós a la vida del condenado”, en la que se narra la actitud del apoulmen Kurüpillañ frente al pelotón de fusilamiento del ejército chileno. Pero también, es entre las “adivinanzas” donde podemos encontrar por ejemplo una explicación distinta, propia de quienes dieron su testimonio, de los procesos posteriores al enfrentamiento militar y que hacen a la llamada “pérdida cultural”. Así, Kolüpan preguntaba: “¿Qué supera a la influencia, a los consejos de los antepasados?”, siendo la respuesta: “El hambre” (Vol. I:184).

En la tarea de recoger el pasado la autora encuentra una interpretación particular de los procesos de conquista. Esta no se remite al lamento por la pérdida sino que constituye una reflexión sobre el pasado, el presente y el devenir:

“Desierto llamaron los winka a los lugares no habitados por ellos. Recién cuando vinieron ellos, se transformaron los lugares poblados en desiertos” (Kaiun, Vol. I:179).

Estando desesperada nuestra nación, decían los sabios: Del todo no nos pueden desarraigar las sanguijuelas: muy abajo han ido nuestras raíces en el regazo de la madre mapa (Kolupan, Vol. I: 179).

Es precisamente esta memoria social la que tensiona los conceptos de “alma” y “cambio cultural” de la autora. Como dice una de las frases proverbiales incluidas por Koessler-Ilg, porque “nuestra vida es el espejo de la vida de nuestros padres y abuelos” (Vol. I: 161), es que cada experiencia y contexto es elaborado desde una perspectiva y filosofía propias. Y a pesar de dichos sometimientos y condicionamientos, el cambio no implica la “pérdida” sino todo lo contrario, la vida del alma: “Toda la mapu es una sola alma, somos parte de ella. No podrán morir nuestras almas. Cambiar sí que pueden; pero no apagarse. Una sola alma somos, como hay un solo mundo” (Kürüuinka, Vol. I: 66).

En la realización de su proyecto la autora fue recogiendo otras lecturas y cuestionamientos. “Conocer ¿para qué?”, le habría preguntado Taifureke,

un reconocido narrador de *nütran*, agregando: “Igual seremos olvidados. De mis cuentos, nadie se va a ocupar de retenerlos en la memoria. Y menos todavía, los blancos” (Vol. I: 32). Como señalara Nahuelpi: “Mucho interés tiene el *uinka* sobre nuestros cuentos y leyendas, pero olvida a los mapuche verdaderos... En las escuelas, nuestros niños sirven de burla. De ignorantes y salvajes son tildados por la mayoría” (Vol. I: 33).

Para Taifureke y Nahuelpi la distancia entre registrar por escrito y retener en la memoria representaba al mismo proceso por el cual simultáneamente se “reconocía” el valor patrimonial de su cultura al tiempo que se subestimaban y desestimaban sus formas propias de preservación y construcción de la memoria.

Con el correr del tiempo las personas entrevistadas por Koessler-Ilg dejaron de ser solo los ancianos. Una vez estos fallecidos, fueron las siguientes generaciones las que tomaron la palabra. Hacia el final de su trabajo jóvenes adolescentes eran también “informantes” del “alma mapuche”.

Desde su preocupación por dar cuenta del “alma” de un pueblo, de sus relatos orales, mediante la herramienta de la escritura occidental, antes de que los ancianos mueran, Bertha Koessler-Ilg escucha y transcribe una adivinanza que le transmite Kinchauala:

-¿Cómo se hace perdurar para siempre una tradición mapuche; escrita o contada?

-Solamente una *nütram* o una *epeu* no se va a perder. Las cosas escritas se pierden, la palabra escuchada queda para siempre (Vol. I: 187).

WALTER DELRIO *

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras/ CONICET.
E-mail: wmdelrio@gmail.com

MEMORIA AMERICANA. CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

Revista de la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas.
Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires
Puán 480, piso 4°, of. 416. C1406CQJ Buenos Aires, Argentina.
Fax: +54 11 4432 0121
e-mail del Comité Editorial: macecomite@yahoo.com
e-mail para canje: memoriaamericana@yahoo.com.ar

NORMAS EDITORIALES E INFORMACION PARA LOS AUTORES
INSTRUCTIONS FOR ARTICLE CONTRIBUTORS

Los manuscritos que se envíen para su eventual publicación a **MACE**, deben ser presentados en papel y en soporte informático en un procesador de textos compatible con Windows. Deberán ser dirigidos a la dirección postal de la revista y al mail del Comité Editorial en su versión definitiva, con nombres, direcciones, teléfonos y dirección de correo electrónico de el/los autor/es.

MACE recibe: a) artículos originales referidos a etnohistoria, antropología histórica o historia colonial de América (de una extensión de hasta 25 páginas), b) reseñas de libros cuya temática esté relacionada con las de la revista (de una extensión de hasta 3 páginas), c) discusiones sobre artículos aparecidos previamente en la revista (de una extensión de hasta 10 páginas). En todos los casos, el número de páginas incluye notas, cuadros, figuras y bibliografía.

Los manuscritos serán sometidos a una evaluación académica de por lo menos dos pares consultores que sugerirán al Comité Editorial si los mismos pueden ser aceptados sin modificaciones, si requieren modificaciones o si deben ser rechazados. El/los autor/es podrán realizar correcciones al escrito por una única vez. Si a juicio del CE esas correcciones no cumplen con las sugerencias realizadas por los evaluadores externos, el trabajo podrá ser rechazado. Para ser enviados a evaluación, deberán cumplir indefectiblemente con las pautas que se detallan a continuación.

Todas las colaboraciones deberán ajustarse al siguiente formato:

- Deben estar escritas con interlineado 1^{1/2} en todas sus secciones, en hojas numeradas de tamaño A4. La fuente debe ser arial, tamaño 12 y los márgenes inferior y superior de 2,5 cm e izquierdo y derecho de 3 cm.

- Orden de las secciones:

- 1) Título en español y en inglés, en mayúsculas, centralizado, sin subrayar.
- 2) Autor/es, en el margen derecho, con llamada a pie de página (del tipo *) indicando lugar de trabajo y/o pertenencia institucional o académica y dirección electrónica.
- 3) Resumen de aproximadamente ciento cincuenta palabras en español y en inglés. Palabras clave en español y en inglés, hasta cuatro.
- 4) Texto, con subtítulos primarios en el margen izquierdo, en mayúsculas sin subrayar; subtítulos secundarios en el margen izquierdo, en minúsculas y cursiva.

Cada subtítulo estará separado del texto anterior por triple interlineado y del que le sigue por interlineado doble. Se separarán los párrafos con interlineado doble y no se dejarán sangrías al comienzo de cada uno. El margen derecho puede estar justificado o no, pero no deben separarse las palabras en sílabas. La barra espaciadora debe usarse sólo para separar palabras. Para tabular, usar la tecla correspondiente. La tecla “Enter”, “Intro” o “Return” sólo debe usarse al finalizar un párrafo, cuando se utiliza punto y aparte. No usar subrayados. Se escribirán en *cursiva* las palabras en latín o en lenguas extranjeras, o frases que el autor crea necesario destacar. De todos modos, se aconseja no abusar de este recurso, como tampoco del encomillado y/o las palabras en negrita.

Las tablas, cuadros, figuras y mapas no se incluirán en el texto, pero se indicará en cada caso su ubicación en el mismo. Deben entregarse numerados según el orden en que deban aparecer en el texto, con sus títulos y/o epígrafes presentados en hoja aparte. Para los epígrafes, se creará un archivo diferente. Las figuras y mapas deben llevar escala, y estar en formato jpg o tif en 300 dpi. No deben exceder las medidas de caja de la publicación (12 x 17 cm), y deben estar citados en el texto.

Las referencias bibliográficas irán en el texto siguiendo el sistema Autor año. Ejemplos:

* (Rodríguez 1980) o (Rodríguez 1980, 1983) o (Rodríguez 1980a y 1980b) o “como Rodríguez (1980) sostiene, etc.”.

* Se citan hasta dos autores; si son más de dos, se nombra al primer autor y se agrega *et al.* En la lista bibliográfica aparecerá el nombre de todos los autores.

* Citas con páginas, figuras o tablas: (Rodríguez 1980: 13), (Rodríguez 1980: figura 3), (Rodríguez 1980: tabla 2), etc.

Nótese que *no se usa coma entre el nombre del autor y el año.*

Las citas textuales de hasta tres líneas se incluirán en el texto, encoilladas, con la referencia (Autor año: página). Las citas textuales de más de tres líneas deben escribirse en párrafos sangrados a la izquierda con un tabulado, y estarán separadas del resto del texto por doble interlineado antes y después, no se utilizan comillas al comienzo ni al final. Al finalizar la cita textual se mencionará (Autor año: páginas). No utilizar nota para este tipo de referencia bibliográfica.

Las notas al pie deben escribirse con el comando correspondiente del procesador de textos que utilice el autor. No deben aparecer al final del archivo de texto ni es necesario crear un archivo aparte para las mismas.

5) Agradecimientos.

6) Bibliografía citada. Todas las referencias citadas en el texto y en las notas deben aparecer en la lista bibliográfica y viceversa.

La lista bibliográfica debe ser alfabética, ordenada de acuerdo con el apellido del primer autor. Dos o más trabajos del mismo autor, ordenados cronológicamente. Trabajos del mismo año, con el agregado de una letra minúscula: a, b, c, etc.

Se contemplará el siguiente orden:

Autor/es

Fecha. Título. *Publicación* volumen (número): páginas. Lugar, Editorial.

Nótese: el punto después del año. Deben ir en cursiva los títulos de los libros o los nombres de las publicaciones. No se deben encoillar los títulos de artículos o capítulos de libros. No se usan las palabras “volumen”, “tomo” o “número” sino que se pone directamente el número de volumen, tomo, etc. Tampoco se usa la abreviatura “pp.” para indicar páginas sino que se ponen las páginas separadas por guiones.

Si el autor lo considera importante puede citar entre corchetes la fecha de la edición original de la obra en cuestión, sobre todo en el caso de viajes

y/o memorias. Ejemplo de cita en el texto: Lista ([1878] 1975), lo que deberá coincidir con la forma de citar en la lista de bibliografía citada.

Ejemplo de lista bibliográfica:

Ottonello, Marta y Ana M. Lorandi

1987. *10.000 años de Historia Argentina. Introducción a la Arqueología y Etnología*. Buenos Aires, EUDEBA.

Presta, Ana M.

1988. Una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de “La Angostura”. *Historia y Cultura* 14: 35-50.

1990. Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII. *Andes* 1: 31-45.

Eidheim, Harald

1976. Cuando la identidad étnica es un estigma social. En Barth, F. (comp.); *Los grupos étnicos y sus fronteras*: 50-74. México, FCE.

Sólo después de ser leídos por el Comité Editorial para controlar el cumplimiento de estas normas editoriales y los requisitos mínimos de un trabajo científico, los escritos podrán ser enviados a su evaluación externa. Se solicita a los autores que acepten el principio de autorizar correcciones estilísticas que faciliten la lectura de los artículos sin alterar su contenido. En estos casos, serán debidamente informados.

El Comité Editorial

FRONTERAS

de la historia

PUBLICACIÓN ANUAL ESPECIALIZADA EN HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

CONTENIDO VOLUMEN 13 (1) / 2008

Disciplinar la frontera: el juez Francisco Gordillo y el motín de Tumaco de 1709
Raúl Hernández Asensio

Entre Roma y Jerusalén: conciencia criolla y elogio de la ciudad de México en la obra de Juan de Viera
Rogelio Jiménez Marce

La libertad como un fenómeno financiero entre los esclavos de Río de Janeiro a mediados del siglo XIX
Carlos Valencia

El uso de la lengua aborígen como práctica de evangelización: Domingo Milanesio y su prédica en *mapuzungun* (fines del siglo XIX y principios del siglo XX)
Marisa Malvestitti y María Andrea Nicoletti

El clero secular de Nueva España y la búsqueda de grados de bachiller
Rodolfo Aguirre

Memorabilia amazónica: Antônio Vieira e as corografias sobre a Amazônia colonial
Aldrin Moura de Figueiredo

Federalismo y formación estatal en los antecedentes de la Revolución de la Costa.
La provincia de Santa Marta entre 1830 y 1842
Rigoberto Rueda

COLABORACIONES

Envíenos sus manuscritos originales
Extensión máxima de 20 a 25 páginas tamaño carta, letra Times New Roman 12 puntos
Correo electrónico: jgamboa@icanh.gov.co
Página web: www.icanh.gov.co

PUNTOS DE VENTA

Principales librerías colombianas
Ejemplar Suelto \$20.000 (US\$ 10)
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Librería)
Calle 12 No. 2-41 A.A. 407 Bogotá-Colombia, Tel: (571) 5619500 ext 118

DISTRIBUCIÓN FUERA DE BOGOTÁ Y EN EL EXTERIOR:
www.lalibreriadelau.com

La Librería de la U-HiperTexto Ltda.