

15

Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.)

Resistencia y territorialidad

Culturas indígenas y afroamericanas



Estudis
d'Antropologia
Social i Cultural



UNIVERSITAT DE BARCELONA



RESISTENCIA Y TERRITORIALIDAD

Culturas indígenas y afroamericanas

Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.)

2008

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 15

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

SUMARIO

Introducción <i>Javier Laviña</i>	9
Los territorios indígenas en México: ¿creación de reservas o bases de la democratización? <i>John Gledhill</i>	11
Territorio, tierra y recursos: los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas de la Costa Chica de Oaxaca ante la expansión neoliberal <i>Stefano Varese</i>	31
Usos y abusos del concepto de <i>resistencia</i> <i>Andreu Viola</i>	63
Cuando el territorio no es sólo tierra. La territorialidad y el mar kuna (Panamá) <i>Mónica Martínez Mauri</i>	85
Formas y contextos de la representación política indígena en un municipio de Guatemala <i>Gemma Celigeta</i>	105
Los “mulatos” de Esmeraldas (s. XVI). ¿Tiranos o defensores de los indios? <i>Jean-Pierre Tardieu</i>	135

Ritual y resistencia cultural en Santo Domingo <i>Javier Laviña</i>	165
Fronteras movedizas: la ciudad y el arrabal en Panamá en el s. XVIII <i>Silvia Espelt</i>	183
La lucha territorial Saramaka, siglos XVII-XXI <i>Richard Price</i>	199
Cuando estos monstruos declararon la libertad de los esclavos: Territorialidad y conflicto en el Bajo Amazonas <i>José Luis Ruíz-Peinado</i>	219
Entre resistencia y negociación: historias de dos ciudades bolivianas <i>Tristan Platt</i>	261
Espacio, territorio y resistencia simbólica en los <i>Mbya-Guaraní</i> de Misiones, Argentina <i>Marilyn Cebolla</i>	289
Multiculturalismo, derechos territoriales e identidad indígena en Venezuela. Planteamientos para una etnografía a través de las leyes <i>Gemma Orobitg</i>	311
Cercando la libertad. Sobre espacios libertarios americanos <i>Miquel Izard</i>	371

Este libro es el fruto de un encuentro realizado en Barcelona en diciembre de 2006 que contó con el apoyo del DURSI, la Residencia de Investigadores del CSIC, especialmente del director, Dr. Francesc Farré i Rius a quien desde estas páginas queremos agradecer su aporte y la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona. El grupo de investigación CINAF, (Culturas indígenas y afroamericanas) hizo el esfuerzo de llevar a cabo este encuentro para recibir información de primera mano de investigadores que están trabajando sobre los conceptos de Resistencia y/o territorialidad en las disciplinas de antropología e historia que hemos reunido en este volumen.

INTRODUCCIÓN

Javier Laviña
Universidad de Barcelona

El grupo de investigación CINAFA (Culturas Indígenas y Afroamericanas), tiene como objeto de estudio los conceptos de Resistencia, Territorialidad, Identidad y Ciudadanía. En este primer encuentro nos hemos centrado en los conceptos de Resistencia y Territorialidad.

Para llevar a cabo este trabajo hemos contado con la colaboración inestimable de los autores del presente volumen que nos ofrecen su experiencia investigadora y sus trabajos más recientes. Hemos reunido los trabajos de antropólogos e historiadores que se han ocupado de estos temas desde sus disciplinas correspondientes.

El territorio es uno de los elementos de reivindicación política de muchos pueblos indígenas y afroamericanos, siguiendo en esta línea de reclamaciones a los estados tanto los movimientos indígenas como los afroamericanos fueron, más allá, del término territorio para basar su visibilización, social, política e identitaria utilizando y reclamando la territorialidad. Frente a la mera posesión de la tierra que implica el término territorio, la territorialidad abarca el subsuelo, la propiedad de los recursos hidráulicos o minerales. Esta propiedad tiene entre otras, como base legal, la ancestralidad, y el derecho consuetudinario.

La propiedad abarca, pues, no sólo la tierra, el agua, el subsuelo y la masa forestal, sino unas formas determinadas de acceso a estos recursos en el que la propiedad es colectiva e indivisible y de ahí se deriva una autonomía y formas organizativas políticas que difícilmente reconocen los estados.

La propiedad es colectiva e indivisible y de ahí se deriva el ejercicio de una cierta autonomía y formas organizativas políticas que difícilmente reconocen los estados.

Las comunidades afroamericanas de Brasil, o de algunas zonas de Colombia, el Chocó, han convertido el derecho al territorio en un elemento de reivindicación no sólo económica sino también política, que cohesiona al grupo frente a posibles invasores y que reafirma la etnicidad del conjunto de individuos que forman la comunidad reforzando, así, el proceso de etnogénesis.

El concepto de resistencia presenta más dificultades para aplicarlo a los análisis de las realidades sociales. Desde la perspectiva antropológica, el abuso que se ha hecho del concepto como explicación última de manifestaciones sociales¹, hasta el punto de poderse cuestionar su operatividad para el análisis social². Sin embargo pensamos que la resistencia debe ser estudiada en cada contexto específico y especialmente teniendo en cuenta las dinámicas locales que están marcadas por las relaciones de dominación. De manera que pese a los abusos que se han dado del concepto, como escribe Andreu Viola en su texto, pensamos que sigue siendo válida la aplicación del mismo para explicar, tanto desde la historia como desde la antropología, algunos fenómenos de resistencia por parte de los grupos subalternos a los procesos políticos y sociales que emanan desde los sectores dominantes de la sociedad.

El presente volumen tiene como objeto aportar materiales tanto para la discusión como para la reflexión de dos conceptos de una enorme actualidad entre los estudiosos de las comunidades indígenas y de afrodescendientes.

¹ Scott, J. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México 1990.

² Gledhill, J. *Cultura y Desafío en Ostula: Cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*. Zamora 2004. Ortner, S. "Resistance and the problem of Ethnographic Refusal". *Comparative Studies in Society and History*. 37 (1).

LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN MÉXICO: ¿CREACIÓN DE RESERVAS O BASES DE LA DEMOCRATIZACIÓN?

John Gledhill
Universidad de Manchester,
Escuela de Ciencias Sociales,
Antropología Social

A primera vista, la territorialidad constituye un eje central de las reivindicaciones indígenas de los últimos décadas. Cuando un grupo indígena plantea una demanda para el reconocimiento de sus derechos, esto normalmente implica un reconocimiento oficial de sus derechos sobre tierras, aguas y otros recursos en su medio ambiente local. En el caso mexicano, las reivindicaciones de derechos sobre recursos pueden llevar a conflictos largos y violentos, no solamente porque otros elementos de la sociedad civil, tanto indígenas como no indígenas, pueden disputar por el control de los mismos recursos, sino también porque a veces se trata de recursos del subsuelo que el estado considera “propiedad de la nación”, tales como el petróleo. En muchos sentidos, puede decirse que en la actualidad el radicalismo *potencial* de las reivindicaciones territoriales indígenas tiene una relación estrecha con este último tipo de demandas.

Si la autonomía indígena implica una forma de autogestión ligada al control de recursos económicos, mucho depende de la naturaleza de los recursos que los indígenas pretenden controlar. Una cosa es tener el derecho de sembrar el maíz para el autoconsumo en sus milpa comunales, sobre todo si la tierra en disputa tenga poco valor comercial, y otra cosa es querer determinar la forma en que las corporaciones transnacionales y sus socios domésticos intervengan en una región entera, se puede usar el marco jurídico de autonomía y autogestión indígena para bloquear la posibilidad de ciertas formas de explotación de recursos y de mano de obra local, y/o para insistir que las comunidades

indígenas sean socios de las empresas forasteras. Como socios, las comunidades pueden quedarse contentos con una participación en las ganancias producidas por la empresa, pero la alternativa es la de insistir en una participación más amplia en la gestión de la empresa, la cual puede tener consecuencias adicionales en lo que se refiere al impacto de los movimientos indígenas sobre los procesos de desarrollo capitalista y el fortalecimiento de modelos de desarrollo “alternativos”.

Sin embargo, una vez que pensamos con mayor profundidad en ejemplos concretos de lo que distintos grupos indígenas han conseguido en materia de derechos de “autogestión” y “coparticipación” en distintos países hasta la fecha, es bastante obvio que no se llegará fácilmente a la producción de utopías. En los Estados Unidos, encontramos casos de comunidades indígenas dando la bienvenida no solamente a casinos sino también a proyectos que pretenden depositar los desechos de plantas nucleares y otros tóxicos industriales dentro de sus territorios. En varios países, la coparticipación con empresas mineras, por ejemplo, ha llevado a conflictos en torno al papel de liderazgos comunales acusados por otros miembros de la comunidad de un enriquecimiento personal ilícito. Aún sin la presencia de la corrupción, disputas internas sobre el modo en que se debe realizar proyectos suelen causar conflictos, ya que son pocas las comunidades en las cuales toda la gente comparte las mismas ideas e intereses. No quiero ofrecer una perspectiva negativa con respecto a las posibilidades presentadas por las autonomías indígenas en lo que se refiere a la producción de modelos de desarrollo local más socialmente equitativos y sostenibles. Simplemente quiero destacar que el resultado de dichas luchas para la autonomía dependerá de procesos políticos y de condiciones sociales.

Dichos procesos no solamente dependen de las relaciones que existan dentro de la comunidad entre grupos y facciones distintos, sino también de los enlaces entre distintos actores dentro de la comunidad y actores externos. Si en el caso mexicano históricamente se trata del peso del régimen del partido del estado y los caciquismos que dicho régimen solía producir y reproducir, hoy en día también tenemos que pensar en las consecuencias de los

sistemas de mando neoliberales, es decir, los impactos de lo que Nikolas Rose (1999) llamó “el gobierno distanciado” (“government at a distance” en inglés). Por un lado se trata del papel de las ONGs, en la actualidad a menudo los intermediarios más importantes entre las localidades y los sistemas políticos y económicos más amplios. Por otro lado se trata del papel de las agencias multilaterales, sobre todo el Banco Mundial, en la actualidad una organización muy entusiasmada por la noción de crear “territorios indígenas” en América Latina pese a su interés general en convertir la propiedad comunal en propiedad privada. Para entender todas estas paradojas, tenemos que pensar en la lógica de un sistema de mando neoliberal que busca controlar y canalizar los movimientos sociales para evitar choques más profundos con la lógica de la globalización neoliberal y los intereses más estratégicos de dicho sistema global.

Las “autonomías”, como parte de la estrategia general de descentralización fiscal y administrativa promovida por las agencias multilaterales, pueden apoyar los proyectos del estado neoliberal: ayudan la reducción de los gastos públicos y los costos de administración de programas asistencialistas, y también fortalecen una normatividad de “auto ayuda”. Los territorios indígenas que no amenazan al control capitalista sobre tierras, aguas, minerales, biodiversidad u otros recursos explotados directamente por empresas capitalistas no presenten ninguna amenaza a la reproducción del capitalismo global. Al contrario, pueden apoyar la reproducción de reservas de mano de obra locales que son útiles desde el punto de vista de dicho sistema. Por otro lado, como Charles Hale (2002) ha señalado, el hecho de que el estado nacional y las agencias multilaterales ya aprueben ciertas concesiones a las demandas indígenas sirve para *descalificar* otros tipos de demandas. Si hay petróleo dentro del territorio, por ejemplo, es muy probable que el insistir que la comunidad sea el beneficiario principal de dicho recurso sería considerado “demasiado radical”. Desde esta óptica, entonces, cuestiones en torno al tipo de “derechos” y “autonomías” que las comunidades indígenas pueden disfrutar sobre sus territorios se presentan como una cuestión clave, no solamente desde el punto de vista del bienestar social de los indígenas, sino también desde el punto de

vista del impacto de las distintas formas de movilización indígena sobre la sociedad y política mexicanas más amplias.

Para aclarar lo que está en juego en esta conclusión, podemos considerar el caso de Chiapas y del EZLN. Por un lado, se puede argumentar que el EZLN ha reconocido que ya se encuentra en un callejón sin salida en Chiapas y por lo tanto ha tomado, o tal vez mejor dicho, retomado, una posición netamente anticapitalista que pretende crear una coalición nacional de fuerzas unidas por su disidencia pero socialmente diferenciadas. ¿Por qué hay un callejón sin salida? La respuesta del historiador Juan Pedro Viqueira (2002) es la siguiente. Mientras que la estrategia zapatista dentro de Chiapas sigue enfocándose en la reproducción de una economía campesina de semi autosuficiencia dentro de las zonas donde el EZLN todavía disfruta de un grado de hegemonía, pese a la presencia frecuente de facciones opuestas, dicha estrategia encuentra dos tipos de límites. Por un lado, se trata de un ecosistema frágil, poco apto para la ganadería, y, por otro lado, se reproduce una dependencia sobre intermediarios comerciales. Por lo tanto, Viqueira sugiere que la “autonomía” estilo zapatista sólo puede reproducir un sistema de “reservas” o “bantustanes” que reproducirá otra vez más las relaciones de clase de corte “étnico” que han estructurado la sociedad chiapaneca a lo largo de su historia. Por otro lado, ya que la estrategia del EZLN hasta la fecha no ha logrado producir más que la reproducción de una economía campesina de bajos ingresos, una parte de sus bases ya ha “votado con sus pies”, saliendo de la región para buscar sus propias alternativas. Los sueños de muchos chiapanecos rurales hoy en día han sido modificado profundamente por el impacto de las culturas de consumo globales y por los imaginarios populares de lograr una vida mejor por medio de la migración internacional. La presencia de las ONGs en tierras zapatistas también ha contribuido al éxodo de jóvenes activistas atraídos por la posibilidad de encontrar un estilo de vida un poco más divertido. Desde el punto de vista de Viqueira, entonces, se trata de un modelo de autonomía territorial económicamente y socialmente poco viable en el contexto de las condiciones sociales, culturales y económicas producidas por la globalización capitalista y la urbanización general de la sociedad mexicana. Otros antropólogos,

incluso el antes mencionado Charles Hale, también han cuestionado la relevancia de un modelo de territorios autónomos locales dentro de un mundo en donde muchas comunidades viven de las remesas de migrantes trabajando en otros lados, incluso en otros países.

Sin embargo, aceptar este argumento es correr el riesgo de dejar por un lado las posibilidades más radicales de las “autonomías” regionales. La democratización más fundamental de los sistemas de gobierno locales y regionales planteada por el movimiento zapatista podría servir de base para avanzar demandas para aumentar el control popular sobre el proceso de desarrollo regional y para repartir sus beneficios de una manera más equitativa. Chiapas es un estado rico en términos de recursos no agrícolas, sin hablar de mano de obra femenina barata. Si planteamos la democratización regional como una manera de desafiar el futuro social prometido por el Plan Puebla-Panamá, tal vez tenga poco que ver con una explotación “irresponsable” del medio ambiente por los agricultores y ganaderos campesinos y mucho más que ver con la resistencia a las alternativas ofrecidas por el capital transnacional y aquellos empresarios mexicanos que se han beneficiado del “trafico de influencias” bajo la administración de Vicente Fox. ¿Cuáles son dichas alternativas? Tal vez la de morir de las enfermedades causadas por las agroquímicas tóxicas que se suele usar en los viveros de plástico donde se cultivan los tomates transgénicos; la de trabajar por un sueldo bajísimo en una maquiladora local fabricando productos que Wal-Mart puede vender a un precio accesible a sus clientes pobres estadounidenses; o tal vez la de correr el riesgo cada vez más serio de morir cruzando la frontera norte para buscar trabajo en Estados Unidos o, en el caso de sobrevivir, caer en las manos de una empresa sin escrúpulos como la compañía del grupo Haliburton, Kellogg, Brown y Root. Dicha empresa se negó a pagar a los migrantes indígenas que escogió por su vulnerabilidad especial cuando los contrató para limpiar la ciudad de Nueva Orleans después del huracán Katrina, una limpieza cuyos fines pronto se mostraron tanto étnicos como físicos. A la luz de esta carrera global hacia abajo, una evaluación más positiva de lo que los movimientos autonómicos pudieran lograr parece tanto posible como deseable.

Sin embargo, pensar en la estrategia adoptada por la Otra Campaña debe llevarnos a otros tipos de reflexiones. En primer lugar, se trata de un intento de aglutinar a actores sociales diversos, cuya unidad sigue siendo precaria debido a los legados de una historia de construcciones de diferencia social por parte de las capas dominantes de la sociedad mexicana, y de la interiorización de modelos hegemónicos por parte de las capas subalternas. Se trata del legado de una construcción de la identidad nacional en términos de ideologías del mestizaje que pretendían valorizar el blanqueamiento cultural, y fortalecer la adopción de valores y comportamientos “civilizados” que dejarían “lo indígena” en el pasado, o por lo menos en un campo de “tradiciones culturales” que solamente sobrevivirían como prácticas vivas en esferas de la vida cultural en donde dejarían de contradecir otros valores y formas de comportamiento más aptos para “una sociedad moderna”. Los sistemas de mando neoliberales han permitido una cierta rehabilitación de las identidades y prácticas “indígenas” bajo la bandera del “multiculturalismo”. Sin embargo, existe el peligro de que esta forma de tolerancia de las “diferencias” sirva para reconfirmar una posición de subalternidad. Durante los siglos XIX y XX, debido a los impactos de la reforma liberal y el autoritarismo mestizo fortalecido por el estado posrevolucionario, los indígenas que no abandonaron sus identidades particulares fueron “periferalizados” dentro del esquema nacional en dos sentidos: se encontraban en una posición de marginalidad dondequiera radicaban y las regiones con mayor población indígena eran vistas como una periferia geográfica. No es imposible pensar en borrar estos legados y las formas de discriminación que surgen de ellos. De hecho, la política cultural de los zapatistas siempre se ha orientado precisamente a este fin, es decir, el de convencer a los “hermanos mestizos” que piensen más en su “lado indígena” y que se distancien más de las elites y las ideologías de diferencia que tejieron. Tampoco es el EZLN el único movimiento que se ha dedicado a este proyecto: la Unión de Comuneros “Emiliano Zapata” en Michoacán, dirigido por el finado Efrén Capiz, sería otro ejemplo. Tampoco es imposible aglutinar políticamente a grupos sociales que sigan viéndose como “diferentes”, vean sus problemas como “diferentes” y aboguen por diferentes estrategias para resolver dichos problemas. Como

Matthew Gutmann (2002) ha señalado, en su discusión de la recepción del EZLN por la clase obrera de la ciudad de México, pueden desarrollarse debates entre grupos distintos en torno a la política y la justicia social y dichos debates podrían llevar a una transformación de culturas políticas nacionales *a largo plazo*. La posición pluralista de la Otra Campaña en torno al “respetar las diferencias” pretende precisamente canalizar los difundidos sentimientos de disconformidad popular para desarrollar una guerra de posición gramsciana capaz de minar las bases de las hegemonías actuales, incluso la legitimidad de un sistema político que reproduce los vicios del pasado y impone estrechos límites sobre el radicalismo de la izquierda electoral.

No quiero criticar esta estrategia en sí misma, ya que me parece que está desempeñando funciones valiosas en lo que se refiere a la crítica y deconstrucción de elementos claves de los sistemas de mando actuales. Sin embargo, creo que es muy necesario cuestionar la posibilidad de que las movilizaciones desde abajo y las acciones espontáneas de grupos disidentes lleven a una democratización de la democracia formal sin mayores esfuerzos para organizar el México rebelde en su conjunto políticamente y con bases más firmes que las que ofrece el carisma personal del subcomandante Marcos. Sin esfuerzos de esta índole, cualquier movimiento local sigue siendo vulnerable a las ingerencias de fuerzas políticas ajenas, incluso las trampas del mismo estado para fomentar divisiones y promover el faccionalismo.

Consideramos algunos ejemplos concretos. La historia del EZLN demuestra el poder de los “sobornos” oficiales dentro del seno de las comunidades autónomas. La línea dura del EZLN con respecto a los “apoyos” que el régimen ofrece a los campesinos por medio de sus programas sociales solamente ha funcionado hasta cierto punto aún dentro de sus comunidades de base, y pocos de los movimientos indígenas en otras regiones han seguido su modelo en este respecto. A nivel de la organización regional, el EZLN ha logrado avances importantes por medio del modelo de las Juntas de Buen Gobierno, y muchos elementos de sus modelos de autogestión democrática son capaces de ser trasladados a otros contextos. Ya contamos con un número de experiencias en regiones fuera de Chiapas de intentos de reconfigurar la democracia local por medio

de gobiernos autónomos que han pretendido limitar las ingerencias en la vida local de los partidos políticos nacionales y a la vez mantener una oposición local a proyectos capitalistas propuestos por poderosos grupos empresariales con amplio apoyo político y enlaces transnacionales. Sin embargo, estas mismas experiencias nos indican que hay límites a los avances.

El caso de Atenco sería uno de los casos más importantes ya que se trata de una comunidad con identidad campesina posrevolucionaria y una intervención oficial sumamente violenta para limitar la capacidad del movimiento local de extender los logros de su triunfo inicial, contra el proyecto para construir el nuevo aeropuerto del DF en tierras ejidales. Sin embargo, si el caso de Atenco demuestra la posibilidad de que una lucha local pudiera seguir movilizandando a gente en un terreno cada vez más amplio por medio de alianzas con otros grupos desconformes, incluso indígenas urbanizadas como las vendedoras de flores ambulantes, también indica la vulnerabilidad a la represión de dicho tipo de movimientos y tal vez más importante, su vulnerabilidad al manipuleo de una “política de miedo” entre otros sectores de la sociedad por parte de los medios ligados al poder. (De allí surge la pregunta bastante obvia de si las posibilidades de desarrollar un movimiento pluralista y democrático desde abajo no hubieran sido mayores bajo un gobierno “reformista” encabezado por Andrés Manuel López Obrador que bajo un gobierno encabezado por Felipe Calderón.) Otro caso importante es el de Tepoztlán, una comunidad que reactivó y resignificó elementos de su herencia cultural y organizativa indígena para resistir otro proyecto empresarial. En este contexto, la facción que encabezó el movimiento autonomista no pudo resistir al deseo de la gente de seguir recibiendo recursos federales, y pese a haber llegado a un acuerdo con el Partido de la Revolución Democrática que limitó la ingerencia de este partido político en los asuntos locales, por fin perdió la hegemonía a otras facciones debido a un creciente desconformidad con su gestión. Dichas facciones optaron por una mayor reintegración al sistema de partidos políticos nacionales, aunque todavía manteniendo un cierto grado de énfasis en la necesidad de fortalecer la democracia local y el control local sobre el proceso de desarrollo.

En estos dos casos, se ve como las identidades históricas arraigadas y los enlaces entre dichas identidades y posesión de un territorio fortalecen la posibilidad de desarrollar luchas orientadas tanto a la democratización de la democracia como a la resistencia frente a un cierto tipo de desarrollo capitalista ajeno a intereses locales. En Tepoztlán, se trata de la conservación, pese a enormes cambios socioeconómicos, de una organización de la vida ceremonial y religiosa de la comunidad capaz de servir de base para una organización política alternativa y “autónoma”, junto con los restos de un antiguo sistema de tenencia comunal de la tierra. En Atenco, se reactivó una identidad popular campesina-revolucionaria frente a la amenaza de una nueva expropiación del patrimonio rústico. En los dos casos, el antiguo modelo del “ayuntamiento libre” se resucitó como un equivalente ya conocido del proyecto autonomista zapatista. Pero estas observaciones nos dejan con otra serie de problemas: ¿qué pasa con los indígenas *desarraigados* por procesos de migración, los que han perdido su enlace estrecho con un territorio rural?

De hecho, esta no es una situación única de toda una serie de posibilidades. En algunos casos se trata de migraciones y reubicaciones más o menos permanentes, en otras regiones del país, en zonas urbanas y en Estados Unidos. Cuarenta por ciento de los doce millones de indígenas mexicanos ya radican en zonas urbanas, de los cuales medio millón vive en el distrito federal. Hay un movimiento importante desde los estados del sur del país no solamente hacia los Estados Unidos sino también a los campos agrícolas y ciudades del norte de México. Además, en la actualidad hay un movimiento de trabajadores agrícolas desde Oaxaca no solamente hacia la agricultura empresarial de Baja California sino a otras zonas semejantes en el litoral pacífico, tales como Colima. Allí la mano de obra indígena proveniente de las zonas más pobres está tomando los lugares en el mercado de trabajo regional abandonados por trabajadores mestizos, e inclusive por trabajadores indígenas locales que ya se van a Estados Unidos o han encontrado otras posibilidades en la economía ilegal organizada por los narcotraficantes en las zonas rurales más aisladas. Por otro lado, dentro del estado de Oaxaca ya abundan estudios de los conflictos en torno de los derechos que los migrantes pueden

conservar dentro de sus comunidades de origen si no pueden seguir cumpliendo con las formas de “participación” que la comunidad indígena espera de sus “ciudadanos”.

Tampoco se trata de una situación única en este tipo de contextos sino de una amplia gama de luchas para mantener la integración de los ausentes de una manera que les permitiera conservar por los menos algunos de sus derechos. Los resultados son muy distintos según las condiciones locales y las estructuras políticas que conforman las comunidades. En algunos casos los migrantes se organizan y luchan para lograr cambios y reformas en el gobierno comunal, abogando, por ejemplo, por causas tales como la inclusión de mujeres en las autoridades y sistemas de cargos comunales. En otros casos, un balance de fuerzas comunales y extra-comunales distinto se presta a una política de mayor exclusión de los ausentes y la cancelación de sus derechos. Sin embargo, también existen casos en que las aportaciones económicas de la comunidad transnacional sirven de base para la rehabilitación ecológica y la reconstrucción de una vida comunal más rica que la que existía en el pasado.

En este último caso se puede hablar de un proceso de “reterritorialización” en base a la dispersión espacial de los integrantes de la comunidad madre y a sus adaptaciones a las condiciones de vida que encuentran fuera de su lugar de origen, incluso las condiciones de discriminación social. Esto nos demuestra que los “lugares” son construcciones sociales que forman parte de cualquier proceso de construcción de identidades e imaginarios de bienestar social. Sin embargo, es preciso señalar que no todos los migrantes sienten una nostalgia cuando se acuerdan de sus pueblos ni quieren volver a ellos, mucho menos invertir sus recursos en su reconfiguración y mejoramiento material y social. Todo depende del tipo de relaciones sociales y políticas en las cuales se encuentran involucradas en sus vidas cotidianas cuando están navegando en lugares y ambientes ajenos. Si por un lado los principios fundamentales del tipo de organización comunal que caracteriza muchas de las comunidades oaxaqueñas sigue influyendo en las vidas de los moradores del espacio translocal y transnacional que hoy se suele nombrar “Oaxacalifornia”, es importante no exagerar la ubicuidad de este

tipo de situaciones, como demostraré en un momento con un ejemplo específico dentro de la diáspora mixteca.

Pero antes de abordar la cuestión de lo que pasa en el caso de los indígenas desarraigados, quiero destacar otro problema con una perspectiva que plantea las “autonomías” territoriales como una solución a la marginación indígena. Hasta este momento he enfatizado el papel de movimientos indígenas colectivas de corte radical. En primer lugar, es importante reconocer que la trayectoria histórica de las reivindicaciones indígenas en México a menudo ha sido bastante institucional. De hecho, el surgimiento de liderazgos indígenas durante el siglo veinte fue una consecuencia tanto de las ingerencias del estado posrevolucionario como de la llamada “resistencia” comunal. El estado creó la figura del “maestro bilingüe”, por ejemplo, como un instrumento de la asimilación y “modernización” del indígena. Como demuestra con gran claridad la historia de lo que Jan Rus (1994) ha llamado “la comunidad revolucionaria institucional” en Chiapas, este papel dentro de la construcción de la hegemonía posrevolucionaria permitió a muchos de estos actores convertirse en caciques. Sin embargo, hubo consecuencias imprevistas en el sentido de que las ambiciones personales de dichos actores a menudo los llevaron a chocar con actores no indígenas que monopolizaban los más altos niveles de poder dentro de sus regiones. En muchos casos, tanto en Centroamérica como en México, la conservación de identidades indígenas era conveniente para elites comunales desde el punto de vista de conquistar espacios de poder político y asegurarse del apoyo de sus clientelas dentro de las clases subalternas. Por lo tanto, encontramos elites mercantiles indígenas y actores ligados a partidos de la derecha usando la etnicidad por fines poco políticamente progresistas y nada anti-capitalistas. El resurgimiento y agresividad indígena que se desarrolló en Chiapas mucho antes de la rebelión zapatista a veces correspondía a problemas de tenencia de la tierra y otras reivindicaciones “populares”, pero a veces reflejaba el papel de otros motivos y actores. Lo mismo puede decirse por ciertas estrategias para defender o establecer un gobierno comunal en base a “usos y costumbres” en Oaxaca, incluso dentro de “comunidades” en donde no existe un fuerte sentido de identidad indígena ni énfasis sobre la frontera entre indígenas y

mestizos. No todas las “autonomías” son “progresistas”, ni en el sentido económico, ni en el sentido político.

En segundo lugar, no todos los integrantes comunes y corrientes de las comunidades indígenas consideran el fortalecimiento de sus organizaciones comunales y “tradiciones culturales” como la solución a sus problemas de supeditación social, discriminación, racismo estructural y pobreza. El auge de las iglesias no católicas, y sobre todo iglesias neopentecostales, en las zonas indígenas ha sido muy discutido desde el ángulo de la posibilidad de que concesiones oficiales en materia de autonomía indígena pudieran provocar mayor discriminación contra minorías religiosas, sobre todo cuando ellas se niegan a participar en la vida comunal. Los que abogan por los derechos indígenas han citado los muchos casos en los cuales las comunidades han llegado a arreglos internos a este respecto, enfatizando que las estructuras comunales pueden resolver estos problemas con una ingerencia mínima por parte de las instituciones federales dentro del marco de derechos humanos universales. Tampoco es cierto que los evangélicos siempre se oponen a proyectos políticos desconformes cuando sus liderazgos sean locales. Sin embargo, decir esto es suponer como punto de partida que las nuevas tendencias religiosas normalmente fortalecen valores individualistas y por lo tanto, apoyan la destrucción de las únicas formas de vida que pueden servir de base para abogar por mayor justicia e igualdad social. Creo que es necesario cuestionar este punto de partida. Si por un lado las iglesias no católicas que atraen a los pobres critican los gastos rituales y las llamadas idolatrías asociadas con los cultos a los santos, y por lo tanto, rechazan elementos importantes de la organización comunal, por otro lado rechazan algunas de las bases principales de la jerarquías sociales tradicionales en nombre de modelos de igualdad y fraternidad humana que minan las construcciones de diferencias de corte étnico y racial. Pueden servir como bases para fortalecer la auto estima individual y *colectiva* y por lo tanto aportar algo importante a los procesos que minan las bases de las hegemonías existentes, la transformación de las culturas políticas y los valores sociales y civiles. No quiero negar que muchas veces las organizaciones a las cuales los fieles pertenecen tienen proyectos que buscan implantar los valores del

capitalismo neoliberal y predicán la conformidad política, pero los que pasan por estas iglesias pueden experimentar otros tipos de cambios de conciencia, llevándolos a formas de activismo social muy distintos a las recomendadas por sus pastores. Existe una gran variedad de posibilidades dentro de estas nuevas expresiones religiosas.

Por lo tanto, debemos reconocer que los cambios sociales pueden producir efectos contra hegemónicos de muchas maneras distintas. Algunos de estos efectos se expresan bajo la superficie de la organización comunal y debido al hecho de que los individuos y familias desarrollan sus propias respuestas y estrategias para resistir su condición de subalternidad y dotarse de valor humano. Para ilustrar la importancia de este tema, quiero volver a la cuestión de los indígenas migrantes.

Como Carmen Martínez Novo (2004) ha observado, el gobierno foxista ha promovido algunos cambios interesantes en la política indígena oficial en algunas regiones. En Baja California, donde se encuentran números importantes de trabajadores indígenas provenientes del sur del país, tanto en la ciudad de Tijuana como en los campos agrícolas capitalistas de la zona, la burocracia encargada de la administración de los programas con frecuencia funciona como una ONG capacitando a los sujetos para que conozcan y defiendan sus derechos. Además, algunos de los funcionarios realizando esta labor de “concientización” han tenido trayectorias importantes de militancia en movimientos radicales e independientes antes de entrar al servicio público. En esta zona el estado también permite que “los indígenas” se auto identifiquen, abandonando el papel taxonómico normalmente asociado con el estado. Sin embargo, las consecuencias de este régimen oficial de fortalecimiento de identidades y derechos indígenas distan de ser transparentes.

En esta zona los empresarios agrícolas justifican los salarios diferenciales y las pésimas condiciones sufridas por los trabajadores indígenas con el argumento de que no están acostumbrados a nada mejor. Los mismos trabajadores les han contestado con huelgas y campañas públicas, obligando al gobierno mostrar que tenga interés, pero es interesante que este interés no tome la forma de una intervención directa para obligar a los

agricultores respetar los derechos de sus empleados sino que sigue siendo indirecta, un apoyo a los esfuerzos de los trabajadores para reivindicar sus propios derechos. Aunque el estado no busca clasificar quienes sean y no sean indígenas, tiene un interés muy activo en convencer a los que aceptan ser reconocidos como indígenas mexicanos a registrarse y portar una credencial, una práctica que ayuda a las autoridades separar los migrantes nacionales de los trabajadores indocumentados llegando a través de la frontera sur. Lo que parece una estrategia oficial de fortalecer los derechos indígenas produce otro tipo de efectos: fortalece la identidad social que funciona como la base de un sistema de discriminación en el campo de relaciones de explotación capitalistas; disminuye la posibilidad de que los trabajadores militen en organizaciones independientes, ya que la postura oficial dio su aval a una postura de auto defensa; y la política opera de una manera distinta en las zonas rurales y urbanas, no fortaleciendo la organización en el segundo contexto. Además existía un conflicto entre el proyecto oficial de fortalecer las identidades indígenas en la zona y el deseo de muchos de los migrantes entrevistados por Martínez Novo de *asimilarse a la cultura norteña mestiza* y de esta manera lograr un mayor grado de movilidad social.

No parece probable que las trampas de los sistemas de mando neoliberal en este caso surjan de una lectura estratégica de Foucault por parte de Vicente Fox, un presidente que una vez aconsejó a los ciudadanos no leer los periódicos ya que sólo sirven para causar confusiones. Son productos más contingentes de la necesidad impuesta por la opinión pública tanto transnacional como doméstica de tomar acciones oficiales frente a situaciones laborales escandalosas. Dichas acciones tienen que conformarse a un modelo global de “respetar los derechos” y de “fortalecer la ciudadanía”, pero siguen siendo conformadas por los intereses de clase que tienen más peso en el gobierno. Sin embargo, el hecho de que algunos de los migrantes indígenas bajacalifornianos desean convertirse en “indios civilizados” liberados de la estigmatización de “la gente decente” mestiza y que quieren lograr una mayor participación en “la modernidad global” también tienen implicaciones desde el punto de vista de las estrategias zapatistas.

En este caso, la plena “emancipación” de los trabajadores mixtecos depende de una deconstrucción radical del modelo hegemónico del mestizaje que los lleva a pensar en ellos mismos como “indios civilizados”, y eso es un eje central del proyecto zapatista. El modelo territorial de autonomía es poco relevante a sus necesidades y aspiraciones pero podrían beneficiarse enormemente si sus organizaciones fueran incluidas en un proyecto de construir instituciones democráticas *desde abajo y a nivel regional*, ya que una parte de su problema es que las estrategias empresariales se ven reforzadas por la discriminación racial a todos los niveles de la sociedad regional. Sin embargo, parece claro que el subcomandante tiene razón en pensar que la democratización de la democracia depende de ajustes profundas en la organización del capitalismo mexicano. En este caso, se trata no solamente del tipo de capitalismo agrario que existe en esta región sino también de un modelo que ha producido un enorme aumento en el grado de informalización de la economía urbana y una presión constante hacia la emigración más allá de las fronteras nacionales. Hay que recordar que al menos veinte millones de mexicanos ya se ganan la vida como vendedores ambulantes o como trabajadores en empresas no sujetas a regulación ninguna, sin hablar de la economía ilegal, el comercio de servicios sexuales, etcétera. Este es el escenario dentro del cual tenemos que pensar en la cuestión de lo que signifique hoy en día ser indígena radicando en la ciudad de Tijuana. Tal vez la conservación de una identidad étnica específica pueda servir para fortalecer la organización colectiva y ayuda mutua dentro de este tipo de ambientes, pero como señalé en mi discusión de las nuevas expresiones religiosas, no es la única opción. En el norte de México tal vez es una opción que tendría más desventajas que ventajas mientras que la discriminación cotidiana sigue siendo tan fuerte.

Para terminar, quiero volver a la cuestión de la territorialidad desde otra perspectiva, indagando un poco sobre la relación entre nociones indígenas de territorio y los conceptos que animan los conceptos del estado y de las organizaciones transnacionales. Es bastante obvio que los movimientos locales que quieren lograr resultados prácticos y rápidos por la vía legal tienen que conformarse a las reglas del juego establecidas por el estado

nacional. El reconocimiento de los derechos indígenas también a menudo depende no solamente de los convenios internacionales a los cuales los gobiernos se inscriben sino también del apoyo de las ONGs y otras agencias transnacionales. Esta situación también implica que se conformen a las expectativas de dichos organismos para establecerse como “sujetos adecuados y merecedores” de este tipo de apoyos. A veces esto implica que se conviertan en los “indios hiperreales” de los cuales Alcida Ramos (1998) ha hablado en sus escritos sobre Brasil. En este contexto un concepto “cósmico” de la territorialidad y un grado elevado de alteridad cultural podría ser una ventaja, si o no corresponde a una realidad histórica.

Estas cuestiones se complican más cuando se trata de una competencia entre comunidades distintas disputando los linderos entre ellos o de situaciones en las cuales los territorios locales constituyen un mosaico de poblaciones étnicas distintas, ya que las cabeceras son “desindianizadas” o productos de invasiones o infiltraciones mestizas, o, al otro extremo, existen puñados de familias pobres no indígenas enclavados dentro de los territorios reclamados. La virtud de las nociones zapatistas de autonomías regionales es la de ofrecer mecanismos concretos para resolver muchos de estos problemas por medio de ofrecer prácticas que garantizan los derechos y la representación de minorías, el “buen gobierno” que atiende a todos y reduce la posibilidad de que el poder local caiga en las manos de un puñado de caciques. Si nadie puede crear un mundo perfecto, es bastante claro que tipos de relaciones y procesos llevan en la actualidad a los gobiernos locales poco democráticos, justos e incluyentes.

En el mundo real gran parte de los derechos indígenas son productos, al fin y al cabo, de *negociaciones* más bien que de *confrontaciones* entre el aparato oficial y las comunidades, aún si los conflictos desempeñan un papel importante en crear la posibilidad de una negociación en muchos contextos. Sin embargo, a veces se encuentra casos de conflictos largos que siguen manifestándose pese al establecimiento de un grado de equilibrio en las relaciones entre el aparato oficial y la comunidad. Este es el caso de la comunidad nahua de Ostula en la costa-sierra michoacana (Gledhill 2004). Hoy en día Ostula es “una comunidad en resistencia” afiliada a la Otra Campaña, visitada por el

subcomandante Marcos en abril de este año. Es imprescindible destacar que Ostula no ha seguido la línea dura del EZLN hasta la fecha en lo que se refiere, por ejemplo, al rechazo de los programas oficiales tales como Oportunidades. Sin embargo, nunca ha aceptado la definición oficial de sus linderos, pese a repetidas intervenciones oficiales a partir del reconocimiento oficial de sus tierras comunales en 1964. En este caso, se trata de una confirmación y titulación de bienes comunales que la comunidad nunca había perdido *de facto*, pese a esfuerzos bastante serios para apoderarse de sus tierras y bosques por parte de elites regionales no indígenas y rancheros mestizos invasores.

En el caso de las comunidades nahuas del México Central, se puede hablar de la existencia de un concepto indígena del territorio distinto tanto del concepto manejado por el estado colonial como por el estado posrevolucionario, el *altépetl*. En las palabras de James Lockhart:

La palabra en sí es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, “el(las) agua(s), la(s) montaña(s)”, y por tanto se refiere, en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio. Una entidad soberana o potencialmente soberana, cualquiera que fuera su tamaño, podía considerarse un *altépetl*... (Lockhart 1999: 27, traducción mía)

Los indígenas nahuas no entendían el *altépetl* como un centro urbanizado dominando pueblos subalternos. En el transcurso de cada año cada uno de los cuatro, seis u ocho *calpolli* o “casas grandes” que conformaban el *altépetl* entregaban su mano de obra y productos para el sustento del *tlatoani* (el “rey”) y los templos y para otros fines públicos “en un orden de rotación que nunca varía, el cual también expresaba una jerarquía y un orden de precedencia, aunque también obedecía a un movimiento conforme a las direcciones cardinales en ciertos casos” (Ibíd.: 32–33). No existía un “centro” más allá de las unidades que constituían el *altépetl*: el *tlatoani* siempre pertenecía a uno de los *calpollis* pero personificaba el *altépetl* en su conjunto (Ibíd.: 35). A diferencia de este modelo indígena, las comunidades indígenas creadas por la corona española fueron construidas precisamente en términos de

una relación jerárquica tanto espacial como política entre un pueblo cabecera (el centro) y sus pueblos sujetos. Lo que interesaba al régimen principalmente era el papel de los pueblos cabeceras como puntos de recaudación de recursos tributarios y como centros desde los cuales sería posible organizar la administración política y religiosa de una manera ordenada. Sin embargo, la manera en la cual se lograba alcanzar dicho “orden” importaba poco: el estado colonial dejaba la organización interna de la comunidad más o menos como una “caja negra” en donde los indígenas tenían espacios de autonomía y de autogestión.

El estado posrevolucionario también dejó a los comuneros la posibilidad de determinar algunos de los detalles de la organización interna de la administración de los bienes comunales cuando por fin aceptó la reconstitución jurídica de comunidades indígenas a partir de los años cuarenta del siglo veinte. Sin embargo, su postura básica implicaba un mayor grado de ingerencia y llevó a una redefinición importante de las relaciones que debían existir *entre personas y territorio*. Según su perspectiva “modernista” era necesario medir y demarcar con exactitud la cantidad de terreno en la posesión de una comunidad: ya no era aceptables las definiciones imprecisas de los títulos coloniales que a menudo se referían a elementos transitorios del paisaje natural. También era preciso definir el número exacto de personas “capacitadas en materia agraria” asociadas con la superficie de terreno reconocida y beneficiadas con derechos en ella. El estado especificó procedimientos formales para la administración de los bienes por sus beneficiarios y por la renovación de las listas de beneficiarios, especificando las normas para la gestión comunal por medio de asambleas y por la elección regular de funcionarios comunales, cuyos poderes y responsabilidades fueron reguladas por la ley.

Aunque las comunidades todavía podían modificar las instituciones oficiales a su propia manera, y los funcionarios federales a menudo toleraban formas de organización local bastante heterodoxas, el hecho de que las comunidades no compartían su perspectiva modernista y burocrática sobre sus derechos territoriales podían producir otros tipos de choques y disconformidades. Aunque Ostula no pertenecía al mundo nahua

antes de la conquista y no se puede hablar directamente del *altépetl* en esta zona, se puede decir que replicaba la misma idea de que debe existir una relación entre el dominio territorial y la soberanía de un grupo humano portador de una identidad sociopolítica integrada y única. Según esta concepción, la “comunidad indígena” se define por medio de las prácticas íntimas de vivir, morir, trabajar, venerar a dios y hacer peregrinaciones, contratar matrimonios y mantener todas las otras relaciones de sociabilidad dentro del espacio que su soberanía constituye como su territorio. Según esta concepción, no se puede separar la unidad política, social y cultural de la unidad espacial, y cualquier sustracción del tamaño o integridad del territorio amenaza al cuerpo social. Además se conoce el territorio y sus linderos no por los mapas sino por la experiencia de vivir en ellos, por conocer las historias sociales asociadas a sus lugares, y por mantener sus fronteras. Hasta nuestros días, la gente de Ostula se levanta con sus machetes para desafiar a los rancheros que acusan de invasiones, llevando a sus hijos para que conozcan los linderos, y rechazando la pretensión del estado de definir la identidad de su comunidad. La defensa del territorio es la única cosa que trasciende las luchas de facciones dentro de la comunidad y que garantiza su unidad.

En este caso, se trata de un concepto netamente indígena de territorio como la base de soberanía y formas de autogestión y autonomía que tienen una historia de siglos. Todo lo que es Ostula como grupo humano se define en términos de su posesión de su territorio o su lugar. Pero el caso excepcional es prueba de la regla y tenemos que volver a realidades socioeconómicas y políticas.

La gente ya no puede mantenerse en base a los recursos de su lugar, muchos jóvenes se casan y se van de inmediato al Norte, y las posibilidades de conseguir nuevos impulsos hacia el desarrollo regional tienen que ser negociadas a una escala mucho más amplia que la comunidad indígena. En un estado en el cual la población que se identifica como indígena es solamente 3.5% del total, y los nahuas son una pequeña minoría aún dentro de la población indígena (dominada por los P’urhépechas de la meseta central), para escapar las reservas (o la extinción) será necesario pensar más en las convergencias entre grupos sociales distintos, indígenas

y no indígenas. Espero que el subcomandante Marcos hubiera salido de Ostula pensando en como se pudiera construir dichas convergencias políticamente en un ambiente conformado por amargas historias de despojo y violencia interétnica.

REFERENCIAS

- GLEDHILL, J. (2004) *Cultura y Desafío en Ostula: Cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- GUTMANN, M. (2002) *The Romance of Democracy: Compliant Defiance in Contemporary Mexico*, Berkeley: University of California Press.
- HALE, C. (2002) "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" en *Journal of Latin American Studies* 34(3), pp. 485–524.
- LOCKHART, J. (1999) *Of Things of the Indies*, Stanford: Stanford University Press.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2004) 'We Are Against the Government, Although We Are the Government' en *State Institutions and Indigenous Migrants in Baja California in the 1990s* en *Journal of Latin American Anthropology* 9(2), pp. 352–381.
- RAMOS, A. R. (1998) *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison: University of Wisconsin Press.
- ROSE, N. (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Londres: Cambridge University Press.
- RUS, J. (1994) "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936–1968", en M. JOSEPH, G. y NUGENT, D. (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham y Londres: Duke University Press, pp. 265–300.
- VIQUEIRA, J. P. (2002) *Encrucijadas Chiapanecas: Economía, Religión e Identidades*, México D.F.: El Colegio de México.