

7

ESTUDIOS INDIANA

LAS AGENCIAS DE LO INDÍGENA EN LA LARGA ERA DE GLOBALIZACIÓN

*Microperspectivas de
su producción y
representación desde la
época colonial temprana
hasta el presente*

Romy Köhler / Anne Ebert (eds.)

Romy Köhler / Anne Ebert (eds.)

Las agencias de lo indígena en la larga era de globalización

*Microperspectivas de su producción y representación
desde la época colonial temprana hasta el presente*

ESTUDIOS INDIANA 7



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

Las agencias de lo indígena en la larga era de globalización

Microperspectivas de su producción y representación desde la época colonial temprana hasta el presente

Romy Köhler / Anne Ebert (eds.)



Gebr. Mann Verlag • Berlin 2015

ESTUDIOS INDIANA

The monographs and essay collections in the Estudios Indiana series present the results of research into the indigenous and multiethnic societies and cultures of Latin America and the Caribbean, both past and present. The range of topics encompasses all fields of Amerindian studies, including archaeology, ethnohistory, ethnolinguistics, as well as cultural and linguistic anthropology.

En la serie Estudios Indiana se publican monografías y compilaciones que representan los resultados de investigaciones sobre las antiguas y actuales sociedades y culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe. La serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.

Editado por: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz
Potsdamer Straße 37
D-10785 Berlin, Alemania
e-mail: indiana@iai.spk-berlin.de
<http://www.iai.spk-berlin.de>

Jefa de redacción: Iken Paap (Ibero-Amerikanisches Institut)

Consejo editorial: Andrew Canessa (University of Essex), Michael Dürr (Zentral- und Landesbibliothek Berlin), Wolfgang Gabbert (Universität Hannover), Barbara Göbel (Ibero-Amerikanisches Institut), Ernst Halbmayr (Philipps-Universität Marburg), Maarten Jansen (Universiteit Leiden), Ingrid Kummels (Freie Universität Berlin), Karoline Noack (Universität Bonn), Heiko Prümers (Deutsches Archäologisches Institut), Bettina Schmidt (University of Wales Trinity Saint David), Gordon Whittaker (Georg-August Universität Göttingen).

Tipografía: Dinah Stratenwerth (Ibero-Amerikanisches Institut)

Diseño de la portada: Mariano Procopio

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek:
La Deutsche Nationalbibliothek recoge esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie. Los datos bibliográficos están disponibles en la dirección de Internet <http://dnb.dnb.de>.

Pedidos: Gebr. Mann Verlag, Berliner Str. 53, D-10713 Berlin
<http://www.reimer-mann-verlag.de>

Copyright © 2015 Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz
Todos los derechos reservados

Impresión: H. Heenemann GmbH & Co. KG, Bessemerstraße 83-91, D-12103 Berlin

Impreso en Alemania ISBN 978-3-7861-2738-3



Índice / Contents

INTRODUCCIÓN <i>Anne Ebert y Romy Köhler</i>	7
PREFACIO: DINÁMICAS DE LA CONFORMACIÓN DE ESPACIOS IDENTITARIOS EN AMÉRICA LATINA <i>Eveline Dürr, Ingrid Kummels y Karoline Noack</i>	31
I. MICROPERSPECTIVAS DE REPRESENTACIONES DE LO INDÍGENA EN LAS AMÉRICAS LATINAS DE ORDEN COLONIAL	45
Producción y representación comunicativa de espacios transreligiosos locales en el virreinato Nueva España (1524-1547) <i>Romy Köhler</i>	47
Healing Power: Land-Surveying Politics and the Archive of Mendoza's America (1535-1552) <i>Nino Vallen</i>	77
Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial: las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762) <i>Fabian Fechner</i>	99
II. MICROPERSPECTIVAS DE RECONFIGURACIONES DE LO INDÍGENA EN FORMACIONES GLOCALES DE ESTADO-NACIÓN	119
Reconfiguraciones de 'lo indígena' en Bolivia en el ejemplo de la celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku (1980 a 2012) <i>Anne Ebert</i>	121
"Somos migrantes en nuestro propio país": Identity-Expression of Indigenous Migrants in Mexico City (2008-2009) <i>Birgit Sulzer</i>	147
Espacios transculturales y territorios indígenas: los kariña de la Reserva Forestal Imataca (2007-2009) <i>Andrea Scholz</i>	167
Entre la rivalidad y la competencia: la apropiación identitaria de proyectos productivos por parte de los guaraníes de Macharetí, Bolivia <i>Adrián Waldmann</i>	191

III.	
MICROPERSPECTIVAS DE LA CONSTITUCIÓN DE LO INDÍGENA	
EN ESPACIOS TRANSNACIONALES	211
Espacios invisibilizados: actores violentos no-estatales y 'ciudadanía de sombra' en la frontera colombo-ecuatoriana	
<i>Annette Idler</i>	213
"Translating women": Gender and Translation as Cultural Practice in Huancavelica/Peru	
<i>Antonia Schneider</i>	235
Did Indigenism Travel Alongside Muralism from Mexico to Canada? Art Historical Relations Between Mexico, the US and Canada in 20 th Century Art	
<i>Angela Weber</i>	257
EPÍLOGO	
<i>Romy Köhler</i>	285
AUTORAS Y AUTORES / AUTHORS	287

Introducción

Anne Ebert y Romy Köhler

Freie Universität Berlin, Alemania

Esta publicación reúne artículos que exploran desde microperspectivas transdisciplinarias la atribución de lo indígena en las Américas en la larga era de la globalización. Con el término de lo indígena denominamos imágenes de distinción y alteridad que formaron o forman parte de diferentes estructuras sociales en y allende las Américas Latinas. Con el fin de averiguar la agencia de estas diferenciaciones culturales en su respectiva historicidad, los autores se concentran en diferentes actores o grupos de actores quienes constituyeron o siguen constituyendo espacios glociales (Robertson 1994). Estos espacios glociales, productos de interacciones culturales en zonas de contacto (Pratt 1992), conectaron o conectan diferentes niveles locales con el nivel global. Bajo este contexto, lo indígena fue producido y se produce, a la vez que se plasma en diferentes formaciones sociales y en sus representaciones. Los siguientes artículos demuestran cuánta agencia, es decir, cuánto poder de acción los diferentes actores atribuyeron o atribuyen a lo indígena y cómo estas imágenes de distinción y alteridad influyeron o siguen influyendo en la constitución de diferentes configuraciones sociales.

Partimos de la premisa de que la historia remota de las poblaciones del mundo debería ser investigada y escrita como una historiografía de interacciones e interdependencias glociales: La primera circunnavegación del mundo, realizada por la expedición de Magallanes entre 1519 y 1522, fue el momento histórico en el que se comprobó prácticamente la idea previamente articulada por astrónomos de que el mundo tiene la forma de globo. Esto significa que con el llamado descubrimiento del continente americano por Cristóbal Colón en 1492 (O’Gorman 1961; Dussel 1992) se inició toda una serie de procesos de intercambio y de conexión tanto globalizantes como pluridimensionales. Con la inclusión primera de las islas caribeñas y –mencionando los dos ejemplos paradigmáticos para todo el continente– a partir de 1521 y 1536 con la inserción de los imperios de los mexìcà y de los inca, las entonces redes globales de la economía y de las religiones se vieron nutridas, pero también y de manera simultanea nuevas urdimbres se fueron creando.

Sin embargo, durante siglos la historiografía consideraba estas conexiones e intercambios glociales sólo de manera unidireccional. En la historiografía europea influida por la filosofía de la historia evolucionista de Hegel prevalecieron los análisis e interpretaciones de procesos históricos desde la imagen de una Europa hegemónica, basados en el modelo de Estado-nación. Al describir a las otras poblaciones del mundo como



simplemente contactadas y colonizadas, estos enfoques eurocentristas subordinaron e incluso ocultaron activamente las perspectivas e historias propias.

Sólo en las últimas décadas los efectos de la globalización, primeramente considerados como fenómenos recientes de extensión, densificación y aceleración de relaciones e interacciones globales, han puesto en cuestión los fundamentos epistemológicos del análisis de procesos socio-históricos. Los trabajos elaborados en el transcurso del *spatial turn* en las humanidades demostraron sobre todo la necesidad de dar importancia a la investigación de procesos sociales y culturales que se desconectan de localidades materializadas y que simultáneamente se inscriben en localidades dentro de nuevas redes e imaginarios. En lugar de presuponer que las entidades pueden ser aceptadas sólo naturales a naciones, territorios o identidades delimitadas, se les puede concibir de mejor modo como entidades relacionales que se forman en el contexto de circulaciones globales y con inserciones, adaptaciones y negociaciones locales. Estas interacciones multi- y translocales crean lo que Robert Robertson denominó procesos de glocalización (1994).

Las nuevas formas de pensar fenómenos sociales desde la perspectiva de la globalización repercutieron en las ciencias históricas. Dando paso al análisis de procesos relacionales e interacciones glociales con especial enfoque en la historicidad de sus construcciones, erosiones, intensidades y efectos, se comenzó a abstraerse del análisis desde el modelo del Estado-nación (Osterhammel & Petersson 2003: 10-13, 24; Hausberger 2007a: 21-23). Al temprano siglo xvi, comienzo de la Edad Moderna y hasta entonces considerado como el principio de la expansión europea, se le identifica como el inicio de contactos culturales que conectaron diferentes niveles locales con el nivel global (Conrad & Eckert 2007: 20). A consecuencia de este cambio paradigmático nació la subdisciplina de la historia global que califica la globalización como una larga era, marcada por varias inscripciones y procesos multidireccionales que espacial y temporalmente han producido y reproducido formaciones sociales diversas (véase Rinke 2008: 290).

Estas reconsideraciones de interacciones y redes glociales dirigieron la mirada hacia las fronteras, ya que bajo este contexto éstas se sobrepasaron, disolvieron o crearon (Osterhammel & Petersson 2003: 21-24). Enfocarlas como zonas de transgresión, intercambio e interacción productivas ha conllevado que entidades analíticas supuestamente homogéneas como naciones, civilizaciones, religiones mundiales o espacios culturales pudieran ser reconocidas como construcciones glociales, cuya historicidad se deja reconstruir. De esta manera se amplió el panorama para entender a los llamados grandes espacios culturales como África, Europa, América o Europa Central como fenómenos histórico-glociales que fueron y siguen siendo el producto de distintos intereses (Hausberger 2007a: 31). Estas nuevas perspectivas históricas para el análisis de la glocalización prometen ser fructíferas. Por este motivo, en esta publicación vamos a utilizarlas

y enfocarla al estudio de las Américas Latinas que se caracterizan por la producción de diferenciaciones culturales de lo indígena.

Tal como empezaron a reflexionar algunos trabajos vinculados al giro descolonial (véase p. ej. Castro-Gómez & Grosfoguel 2007); los primeros contactos culturales en las Américas Latinas del temprano siglo xvi conectaron diferentes niveles locales con niveles globales y no sólo fueron constitutivos para diferentes sujetos e identidades coloniales. Ya que al mismo tiempo estos se constituyeron como sujetos e identidades modernas. Autores como Mignolo (1995, 2000) y Quijano (2000) enfatizan que los llamados procesos modernos de la constitución del occidente y de sus respectivos sujetos e identidades sólo fueron posibles porque simultáneamente se creó un otro colonializado, que a su vez fue excluido. En las configuraciones coloniales estas construcciones de diferenciación cultural entorno al otro se produjeron bajo la denominación de indio. Al hecho histórico de juntar a las altamente diversificadas poblaciones de las Américas bajo esta sola denominación lo consideramos como una de las vías por excelencia de ejercicio del poder colonial después del arribo europeo.

Para comprender cómo la formación de las relaciones coloniales estaba vinculada a formas físicas y materiales de explotación, algunos autores descoloniales apuntaban hacia las técnicas de operación del poder y del saber, adoptando el método de análisis de discurso de Michel Foucault (1981). Por medio de este método deconstructivista se reveló que las diferencias culturales y representaciones expresadas entorno al indio se produjeron legitimando toda una red de explotación colonial (Quijano 2000). Partiendo de este reconocimiento se comprende la negación de experiencias, conocimientos e historias de las poblaciones colonializadas como el ejercicio de una violencia epistemológica, que busca desconocer tanto al otro constitutivo del yo europeo, como también a las interrelaciones e intercambios que marcaron la historia moderna (Quijano 2000).

Esta nueva manera de comprender la Edad Moderna ha provocado una reexaminación de las fuentes coloniales. Al rescatar la visión del otro en el análisis de ellas, se abrió una nueva mirada que permitía discernir los intereses y las formas de resistencia de diferentes y muchas veces divergentes actores en distintos niveles locales. Así se llegaron también a descubrir procesos de transformación cultural que no fueron controlados por el poder colonial, e incluso influyeron hasta en procesos de formación social en Europa (Hausberger 2007a: 21). Así, la comprensión de la expansión y colonización europea como una europeización mundial es remitida al pasado.

Si bien las diferenciaciones sociales y culturales que se plasmaron en la denominación del indio formaban una parte fundamental del orden colonial impuesto desde Europa, no desaparecieron con el fin de la época colonial. Los procesos globalizantes, característicos del siglo xix, implicaron la adaptación local de la invención europea del modelo de Estado-nación (Hausberger 2007a: 24). En las Américas Latinas emanaron

desde luego nuevas dinámicas de la construcción de diferenciaciones culturales dentro de nuevas formaciones sociales que oscilaban entre formas de reproducir las coloniales ya existentes o de assimilarlas dentro del nuevo ser nacional. Novedoso es que en estos procesos a ambas posturas se les entrelazó bajo ideas de una modernización y homogenización sucesiva, lo que en general contribuyó a que las diferenciaciones culturales mantuvieron su carácter jerarquizante (Dirlik en Conrad & Eckert 2007: 21).

En una primera fase durante el siglo XIX se fomentó el ideal de un Estado-nación, basado en la unidad nacional de ciudadanos iguales que incluía la abolición del término indio. Sin embargo, los modos de diferenciación social y cultural colonial, nuevamente ejecutados bajo un sistema tributario diferenciado, se reestablecieron pronto (Pfaff-Czarnecka et al. 2007: 24-26).

Desde fines del siglo XIX hasta los años 1970 se entra en una segunda fase. Los Estados-nación intensificaron sus intentos de crear Estados unitarios, vinculado a la idea de la modernización y donde las diferencias culturales dejaran de existir, esta vez, con el fin de que éstas ya no obstaculizaran el progreso de la nación (Pfaff-Czarnecka et al. 2007: 26-30).

A partir de los años 1970 comienza una tercera fase de negociación entre las diferenciaciones culturales, se caracteriza por el rol cambiado y poder socializante de grupos de población ya culturalmente diferenciados. Aunque primeramente su auto-denominación como indígenas se comprende como una reacción a las previas fases de adaptación de modelos europeos de Estado-nación, en lo consiguiente esto conlleva a la transformación del modelo de Estados-nación hasta entonces existentes. Con ello nace el modelo de los Estados multiétnicos o multiculturales (Pfaff-Czarnecka et al. 2007: 30s; véase también Sieder 2002; Van Cott 2000). Esto fue también posible porque se establecieron vínculos glociales muy eficientes, por ejemplo: Con organizaciones no gubernamentales (ONGs) e instituciones internacionales como las Naciones Unidas se crearon campos de acción transnacional, los cuales pusieron temas y demandas de los actores indígenas en su agenda (Pfaff-Czarnecka et al. 2007: 50s; véase también Urban & Sherzer 1991; Brysk 2000; Van Cott 2000). Ya en las décadas finales del siglo XX se evidencia entonces una multiplicidad de actores, quienes están activamente involucrados en los procesos de resignificación de diferenciaciones culturales.

Con el reciente incremento de la circulación y movilidad de bienes, personas, e informaciones, las fronteras plurilocales y de Estados-nación son traspasados por relaciones y redes, entrelazadas a su vez por prácticas sociales, sistemas simbólicos y artefactos de varias duraciones y densidades (Pries 2008). Dentro de este proceso de transnacionalización, los procesos de formación social son reconfigurados por interacciones entre distintos órdenes espaciales (Pries & Seeliger 2012: 219). De suerte que la dimensión del Estado-nación es simultáneamente superada, haciendo que la constitución y negociación

de construcciones de diferencia cultural se inserten en un complejo redimensionamiento del espacio con características, llamémosle, transnacionales.

Los procesos glocalizantes históricos y recientes que hasta ahora han sido descritos revelan que lo indígena es un concepto tanto descriptivo/empírico como analítico y expresa una idea de similitud a la vez que enuncia diferencias cultural y sociales. Como insisten de la Cadena & Starn “no se trata de que lo indígena contenga propiedades esenciales, sino que sea definido mediante sus relaciones con lo que no es, con lo que le excede o con lo que le falta” (2007: 4). Las instituciones y políticas indígenas llegan entonces a ser viables sólo en consonancia con lo que dentro de la particular configuración social de la cual forman parte no es considerado indígena. En otras palabras, lo indígena puede ser reconocido históricamente contingente pero paradójicamente comprende también a lo no-indígena.

Analizar estas construcciones de diferenciación cultural en el contexto de una historiografía global corrobora entonces lo que Conrad & Randeria (2002) propusieron: su examinación tiene que partir de una mirada *entangled* (entrelazada). Esta perspectiva toma en cuenta a los diversos actores quienes por un lado refieren y significan estas entidades, conceptos y espacios relacionales y, por otro lado están insertados en accesos de poder desiguales. De esta manera, se da paso a un mayor entendimiento tanto de la producción de diferenciaciones culturales en su relación con diferentes formaciones sociales, como de las experiencias ambiguas de los diferentes actores involucrados (Conrad & Randeria 2002: 17-22). Por lo tanto, las zonas de contactos culturales se vuelven los centros de interés (Pratt 1992; Rinke 2008: 90). Estas zonas son entendidas como formas de encuentro en las cuales se producen, se negocian y se contestan diferencias culturales. Éstas evidencian asimismo que los espacios y diferenciaciones relacionales y sus significados llegan a ser sustituidos, superados, o solidificados. Como consecuencia, las investigaciones de fenómenos de la globalización han de ser diseñadas como estudios de caso o de fuentes concretas para evitar generalizaciones y abstracciones excesivas (Hausberger 2007a: 20).

Esta demanda de la historia global en las ciencias sociales se refleja en el llamado nivel micro. Esto es evidente al analizar procesos de producción social. En esta vertiente, algunos sociólogos parten de las categorías agencia y estructura, ambas consideradas como un dualismo (Durkheim 1964) o una dualidad (Giddens 1984). Este enfoque dicotómico tiene su origen en los trabajos del sociólogo alemán Max Weber, quien fue el primero en explorar la génesis de estructuras sociales a través de un análisis de los sentidos que los diferentes individuos atribuyen sus acciones. Según Weber, estos sentidos individualmente atribuidos son los que causan efectos estructurales (Weber 2002).

En el curso de los *linguistic and cultural turns* esta concepción dicotoma que Weber aún diseñaba en los llamados tipos ideales de acción individual y colectiva, fue ampliada.

Se destacan sobre todo los trabajos de lingüistas estructuralistas como el de Ferdinand de Saussure y posestructuralistas como el caso de Ludwig Wittgenstein, quienes provocaron el desarrollo de la idea del individuo como actor social, es decir, que la persona utiliza entre otros su lenguaje para dirigirse intencionadamente a su entorno social.

Respecto a la agencia de este actor social se crearon desde entonces varias ideas, las cuales a continuación serán descritas desde sus dos puntos extremos. Por un lado, se considera que el actor social en sus acciones está profundamente influido por las estructuras sociales ya existentes (Levi-Strauss 1958). Por otro lado, bajo las influencias del posestructuralismo, se empezó a considerar que estas estructuras son justamente las que le ayudan al actor social a desarrollar nuevas prácticas con las cuales puede cambiar estructuras preexistentes y producir nuevas (Giddens 1992; O'Donnell 2010: xxv-xxxviii).

Esto nos lleva a considerar que las prácticas sociales son otra categoría de análisis que hemos de tener en cuenta cuando preguntamos por la agencia de diferenciaciones culturales, las cuales matizaron o matizan la producción de formaciones sociales. Dado que una parte de los artículos se enfoca en procesos históricos cuyas prácticas sociales ya no se pueden observar, debemos tener en cuenta que hay que trabajar con un concepto que describa la interrelación entre prácticas sociales y configuraciones sociales, para ofrecer así dos entradas diferentes.

El sociólogo francés Henri Lefebvre basa su teoría del espacio social en un concepto dicotómico de las prácticas sociales. Él las consideraba como actos intencionados y dirigidos y además productoras de efectos estructurales. Lefebvre define entonces el espacio en términos sociales como “un producto social en cambio permanente”. Esto último quiere decir que “el espacio social muestra manifestaciones que varían y cambian proporcionalmente con sus relaciones de producción” (Lefebvre en Dünne 2006: 289). Respecto a las prácticas sociales, Lefebvre distingue entre, primero, la práctica de producir y reproducir, que según él produce el espacio social; segundo, la práctica de representar el espacio social en sistemas verbales que tienen la función de concebir el espacio social y, situada en un tercer nivel, la producción de espacios de la representación del espacio socialmente experimentado, es decir, los que se manifiestan en sistemas simbólicos (Lefebvre en Dünne 2006: 333-336).

Bajo este escenario con esta publicación pretendemos sintetizar la demanda de la historia global que exige analizar la producción de diferencias culturales en estudios de caso o a través del análisis de fuentes históricas concretas. Desde la perspectiva micro de las ciencias sociales los artículos se enfocan sobre todo en dos de las prácticas sociales descritas por Lefebvre, la de la producción y la de la representación espacial.

Los artículos que forman parte de esta publicación se pueden dividir en dos grupos que analizan temporalmente fenómenos importantes. Los trabajos históricos colocan en el centro de su estudio representaciones de prácticas sociales del pasado (p. ej. cartas o

cartografías) con el fin de demostrar la existencia de cambios estructurales conflictivos que produjeron nuevos sentidos. De esta manera, debe dársele mayor énfasis al cambio de lo que 'lo indígena' connotaba. Dicho término, inexistente en la época colonial, vadeó las temporalidades para mostrar ahora otros modos de 'agencia'.

Por otro lado, la publicación cuenta con artículos que tratan prácticas sociales en cuanto a la plural configuración de Estado-nación. Éstos enfatizan la agencia de lo indígena en diferentes configuraciones glociales que se plasma en sus respectivos límites espaciales y temporales, esto se logra al estudiar las prácticas tanto de producción como de representación espacial que producen diferenciaciones culturales de lo indígena a través de sistemas estructurales como, p. ej., el lenguaje.

Todos los artículos analizarán de uno u otro modo la producción de diferencias culturales mediante historias enlazadas de interacciones, negociaciones y representaciones glociales, matizadas por relaciones desiguales de poder entre sus actores.

Cabe resaltar que a lo largo de la antología emergen dos preguntas de análisis que han trascendido todos los artículos, éstas son: ¿Cuál es la agencia glocal de 'lo indígena', es decir, su efecto de acción glocalizante en los diferentes casos en cuestión? y ¿Quién se apodera cómo a través de las respectivas diferenciaciones culturales?

La publicación se divide en tres partes, subdivididas por el enfoque de diferentes configuraciones sociales. La primera sección analiza los procesos de diferenciación cultural en representaciones de espacios glociales que conciben las estructuras coloniales. La segunda enfoca prácticas espaciales que reconfiguran lo indígena en sus complejas interrelaciones con configuraciones glociales de Estado-nación. Los artículos de la tercera sección parten del concepto de frontera y ofrecen el análisis de algunas prácticas espaciales desde una perspectiva translocal.

Microperspectivas de representaciones de lo indígena en las Américas Latinas de orden colonial

Tanto los historiadores globales Osterhammel y Petersson (2003) como ya antes el historiador Wallerstein (1986) describen los años alrededor de la fecha de 1500 como el principio de unas nuevas iniciativas globalizantes a raíz de la extensión de las colonias imperiales de España y Portugal. Éstas se basaban tanto en la transferencia estratégica de imaginaciones religiosas y de conocimientos administrativos (Hausberger 2004), como en grandes flujos de migración y en la explotación de recursos locales, a consuecencia del establecimiento del comercio a distancia. En las Américas Latinas con sus múltiples poblaciones de habla diferente, la producción de estructuras coloniales creó espacios glociales multiétnicos, comprendidos como procesos de negociación y formación identitaria permanentes entre los colonizadores y los colonizados (Osterhammel & Petersson 2003: 18-19).

Antes de enfocarnos en estas dinámicas desde diferentes microperspectivas transdisciplinarias recurrimos, en un primer momento, a unos términos desarrollados por Osterhammel que nos ayudarán a identificar analíticamente quiénes son los actores, cuáles son sus prácticas sociales, cuáles son las relaciones de poder existentes y qué es lo que consideramos entonces una estructura colonial-glocal.

Osterhammel propone distinguir entre tres términos: colonización, entendida como un proceso de apropiación de tierra; colonia, como una formación de personas político-sociales y; colonialismo, como una relación de poder (Osterhammel 2003: 7-22). Bajo este contexto y en el caso de las grandes colonias a continuación analizadas, es decir, los virreinos de Nueva España y del Perú, la colonización fue la consecuencia de una conquista militar, llevada a cabo por delegados de la península ibérica, encargados del emperador y rey de España Carlos V, quienes ejercieron la apropiación y la implementación de la administración colonial.

El proceso de colonización de estas tierras recién conquistadas presentaba variados componentes sociales. En el virreinato de Nueva España tenían presencia los *mèxicâ* y otras poblaciones nahuahablantes, además de los otomí, los tarrascos, los totonacos y los distintos pueblos mayas. Mientras que en el virreinato del Perú habitaban las poblaciones quechua-, aymarahablantes y los guaraní (para mencionar sólo algunas de ellas). Todas ellas articulaban relaciones coloniales con los actores procedentes de Europa. Ambos tipos de actores, es decir, tanto los colonizadores como los colonizados experimentaron al mismo tiempo una dependencia, aunque en diferentes grados, con el reino de España. En dicha relación sus respectivos espacios de negociación dependían directamente de su función colonial.

A nivel de la producción espacio-glocal, la explotación de las tierras y de las poblaciones colonizadas interrelacionaban diferentes niveles locales en los virreinos mismos tanto con el reino de España como con redes imperiales y globales. Una de estas redes que justo en el momento de alcanzar las Américas iba constituyéndose como global fue la religión católica. En aquella época, la misión fue el agente principal de la extensión global de esta red (Hausberger 2004: 12), la cual debe ser entendida como la transferencia estratégica de ideas, valores y prácticas sociales desde la península ibérica hacia los virreinos. La misión fue practicada con base en innumerables interacciones y actos de comunicación intercultural entre los misioneros y los misionados y a la vez estos fueron interrelacionándolos colonialmente. Puede asumirse por ello que tanto la implementación de la administración político-económica de la tierra como la misión católica son desde luego procesos de glocalización, y son vigentes a través de la producción de estructuras coloniales que se han matizado fuertemente por la producción de nuevas diferenciaciones culturales.

Al enfocarse tanto en algunos de los actores que crearon imágenes de alteridad y distinción cultural como en la respectiva historicidad de su agencia, los siguientes artículos estudian diferentes representaciones de espacios glocales, producidas en diferentes zonas de contacto. El análisis de estas representaciones no sólo revelará los procesos individuales y colectivos de negociación y formación identitaria, sino que destacará además un aspecto inmanente al enfoque de la historia global como un tipo de historiografía de interacciones que conectan diferentes niveles locales con el nivel global.

Los actores evidenciados en estos análisis, es decir, tanto los colonizadores como los colonizados se apropiaron, redefinieron y crearon ideas, estereotipos y prejuicios modernos sobre sí mismo y en relación con el otro. Estas prácticas suyas conectaron los diferentes niveles locales con el plano global, por ello al identificarlos como actores glocales son reconocidos como sujetos de la historia global (Rinke 2008: 289).

El grupo de actores que está en el centro del artículo de Romy Köhler contempla la primera generación de nahuahablantes que fueron alumnos de los misioneros de la Orden Franciscana en Tlatelōlco/Tenōchtitlan que preglobalmente fue el centro político del imperio tributario de los mēxicâ. La autora caracteriza a estos actores sociales como una generación que se situaba entre las interacciones sociales entre sus padres y los misioneros. Crecía entre dos culturas y estuvo activamente involucrada en la producción de representaciones transreligiosas y glocales. Esta práctica era políticamente apoyada por el afán político de Carlos V de introducir la nueva población recién conquistada (1521) en la fe católica.

La pregunta que emerge al enfocarse en esta generación transfronteriza cultural de la época colonial temprana, es si ellos contribuyeron activamente a la producción de espacios transreligiosos y glocales y se convirtieron entonces en este tipo de sujetos de la historia global que Stephan Rinke describe. Köhler dirige esta pregunta a un texto religioso, *Huēhuètlātōlli*, escrito por estos mismos alumnos en un náhuatl en letras latinas por el año 1547.

Su análisis comunicativo-lingüístico es encauzado y enlaza dos preguntas. Por un lado, ella cuestiona la función de este texto en la producción y la constitución del espacio religioso local, considerado que forma parte de un espacio glocal mucho más amplio y políticamente denominado, esto decir, Nueva España. Por otro lado, la autora se pregunta por la agencia de sus escribanos, ya que se articula supuestamente en la manera de cómo el texto establece referencias con espacios extra-textuales ubicados en España.

Como primer paso Köhler mostrará que el texto representa una argumentación en contra de prácticas transreligiosas locales que atribuye a una diosa náhua aspectos negativamente connotados de la cosmología cristiana. Esta contraargumentación textual está sostenida por referencias a espacios extratextuales que se ubican en España, en donde la autora dirige en un segundo paso al centrar la mirada hacia los escribanos. La autora

demuestra que los alumnos mexicanos han practicado un cierto distanciamiento del contenido textual, que han marcado textualmente tanto las atribuciones negativas a una diosa náhua, como las llamadas referencias extratextuales hacia España, las cuales les fueron simplemente contadas por los misioneros. No obstante lo anterior, Romy Köhler infiere que al escribir todo el texto los alumnos mexicanos se convirtieron en sujetos de la historia global. De esta observación se deriva que el rol transfronterizo cultural en esta relación colonial les provocaba experiencias altamente ambiguas.

Ironicamente este Huēhuētlàtōlli, al dirigirse en contra de las prácticas transreligiosas locales en Nueva España, produce representaciones transreligiosas nuevas que treinta años más tarde, es decir, en 1577 serán llevadas a España. Con ello se comprueba un rasgo característico de aquella época, lo cual es descrito por Osterhammel y Petersson, entre otros: este período marca el principio de un proceso irreversible de integración global (ver Osterhammel & Petersson 2003: 28).

Por otra parte, los actores sociales en los cuales se centra del artículo de Fabian Fechner son los provinciales de la Compañía de Jesús que trabajaron entre 1608 y 1767 en la provincia jesuita del Paraguay. En aquella época la provincia pertenecía aún al virreinato del Perú. Estos provinciales se reunieron cada seis años en las llamadas congregaciones provinciales para discutir los problemas centrales que surgieron a la hora de evangelizar a los indios, y además tratar del sustento de la provincia.

Bajo el contexto de una votación entre los padres, preparada por el administrador y con el fin de enviar a dos representantes al general de la Orden en Roma y al Consejo de Indias en Madrid, Fechner nos presenta a las congregaciones como la institución mediadora entre las diversas provincias de la Compañía en Ultramar, Europa y la curia de la Orden en Roma.

En el centro de su análisis están las actas que representan los debates entre los padres de la provincia. Mediante ocho campos temáticos que abarcan, p. ej., el estatus social de los llamados indios o la administración de los sacramentos católicos, el autor se pregunta por la posición jurídica que se atribuía a la población guaraní colonializada.

Fabian Fechner demuestra cómo las interacciones entre los misioneros jesuitas y la población guaraní provocaron procesos de reconfiguración y regionalización en el ideario de la Compañía de Jesús, mediante la adaptación de las estructuras administrativas y personales y de la autoimagen de la Orden jesuítica en un entorno local desconocido. En este artículo se vislumbra una multitud de espacios de interacción entre las autoridades locales, la Orden religiosa y la población local, en los cuales la legislación central se concretiza únicamente por su aplicación y su interpretación local.

Esta nueva perspectiva rompe con las concepciones previas de que las normas legislativas fueron elaboradas por un poder central y que se cumplieron homogéneamente en todo el imperio.

El artículo de Nino Vallen aborda la colonización en términos de Osterhammel (2003) para examinar una región nahuahablante en el virreinato de Nueva España. El análisis se centra, bajo este contexto, en las prácticas representativas que tuvieron el fin de implementar la administración colonial de la tierra agraria. El actor central de su análisis es don Antonio de Mendoza, quien en su papel de primer virrey en el recién fundado virreinato era a la vez el primer representante más alto del imperio Habsburgo y del Reino de España en las Américas Latinas. Vallen investiga la agencia de Medonza, es decir, los modos de articular su poder a través de la distinción cultural del indio en su dimensión glocal.

Se presenta un pregunta espacialmente estructurada y naciente de un enfoque dicotómico. Vallen estudia parte de las representaciones de la agrimensura, producidas entre 1532 y 1552, en pleno proceso de la apropiación político-económica de la tierra conquistada. Al cuestionarse el autor por el enlazamiento entre el ejercicio local de poder del virrey y la producción local de las representaciones de conocimientos sobre el terreno, nos expone cómo el virrey manipulaba y transformaba descripciones textuales y pictográficas, producidas por nahuahablantes locales. Según Vallen estas descripciones se articularon justo en aquellos espacios representativos de negociación entre los actores colonialmente articulados para llevar a cabo los ideales y aspiraciones políticas locales del virrey.

Al profundizar en un segundo paso se hace visible el conflicto existente entre el virrey y el monarca y emperador Carlos V y sus consejeros. Pues el virrey declara que sería más capaz en la aplicación de medidas favorables para los indios que la administración en España. En este caso, Nino Vallen elabora y describe especialmente la glocalidad de la agencia de aquel sujeto histórico como representante de un nuevo tipo de actor translocal (ver Rinke 2008: 289). Ya que el autor demuestra detalladamente cómo de Mendoza por un lado, en su papel de cabeza política del virreinato de Nueva España, intentó empoderarse a nivel local, y por otra parte intentó construirse cierta autonomía política hacia el emperador y su equipo en España.

Nino Vallen logra destacar el hecho de que el virrey en esta zona de contacto se articulaba igual que las poblaciones que iba colonizando en relaciones de dependencia con el emperador y rey de España Carlos V. Por lo que no resulta difícil insinuar en qué nivel espacial se halla dicho actor en su intento de empoderarse y autonomizarse, hecho que finalmente tocó límites demasiado poderosos para superarlos, a pesar de sus afanes individuales.

Microperspectivas de reconfiguraciones de lo indígena en formaciones glocales de Estado-nación

Las temáticas centrales de los artículos de esta segunda parte del libro giran en torno a la relación entre indigeneidades y el Estado-nación entre fines del siglo xx e inicios del siglo xxi. Este período de tiempo se comprende como una fase de la glocalización, en la cual las circulaciones de ideas y personas han aumentado, intensificado y densificado sus cruces más allá del Estado-nación, esto principalmente por la mejora de los medios de transporte y la aparición de nuevas tecnologías de comunicación (Hausberger 2007a: 11s). Por un lado, estos procesos transnacionales han contribuido a crear nuevas oportunidades de negociar y contestar configuraciones nacionales y locales de lo indígena. Y por el otro lado, ello conlleva a la redefinición tanto de los Estados-nación como de sus vinculantes zonas de contacto, siendo en este lugar donde se construye la diferenciación cultural de lo indígena.

Frente a este nuevo trasfondo histórico-global se replantean algunas preguntas respecto a la constitución de espacios glocales con base en ideas y representaciones de lo indígena, dichas ideas son negociadas por diferentes actores y grupos de actores. En primer lugar, los procesos de resignificación de lo indígena son acompañados e impulsados por la aparición de nuevos actores. Ahora, la reconstitución de pertenencias y las representaciones de lo indígena parten de las poblaciones indígenas mismas, muchas veces en forma de organizaciones y movimientos indígenas, e involucran además instituciones y organizaciones internacionales y transnacionales (Brysk 2000; Warren & Jackson 2002). Son estos variados actores sociales, los que en sus prácticas sociales negocian y luchan sobre los límites simbólicos y discursivos, los cuales se deberían considerar relevantes para las identificaciones con lo indígena. De este modo se confrontan los límites ya existentes y a veces se superan, se refuerzan, o se mueven hacia denotaciones más inclusivas o exclusivas o promoviendo otros modos de clasificación y prácticas sociales (Wimmer 2013).

En segundo lugar, en estas condiciones los actores hacen uso de los nuevos medios de comunicación que caracterizan y viabilizan los procesos de reconfiguración de lo indígena en la actualidad. Estos medios refunden los trabajos de la imaginación colectiva y con ello se ve posibilitada la formación de nuevas subjetividades indígenas dentro de redes transnacionales, abriendo así nuevas formas de agencia en espacios glocales (Appadurai 1996; Kummels 2008). Los usos de las nuevas tecnologías y medios de comunicación dentro de procesos de movilización, resistencia, participación y expresión cultural permiten nuevas prácticas que conllevan a que se (re)creen colectividades, pertenencias y representaciones de lo indígena. Asimismo, en este nuevo contexto el carácter dinámico e interactivo así como relacional y estratégico de lo indígena se manifiesta con claridad.

En palabras de James Clifford lo indígena se muestra entonces como un permanente “uprooting and rerooting, the waxing and waning of identities” (2007: 198).

En el examen de Estados-naciones como Bolivia, México y Venezuela y su relación con sus poblaciones indígenas, se notan dos importantes procesos que cambian considerablemente con las interacciones entre estos actores, dichos casos son tematizados y forman parte del trasfondo en los siguientes artículos de esta sección. En primer lugar debe decirse que el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional de Trabajo de 1989 fue ratificado, entre otros, por estos tres citados países. Este convenio ocupa un lugar destacado en la reconfiguración de lo indígena ya que vincula diferentes espacios globales, nacionales y locales. Diseñado por un organismo internacional, este convenio es un instrumento jurídico de vasto alcance para demandar la autodeterminación de los pueblos indígenas y el reconocimiento de sus territorios en el marco de los Estado-nación (Van Cott 2000). Sin embargo, para poder acceder a estos derechos, se tiene que comprobar legalmente continuidades culturales, sociales y territoriales con un pasado precolonial, haciendo que los imaginarios de etnicidad e indigeneidad en la actualidad se tornen (nuevamente) en un recurso político-jurídico para negociar espacios sociopolíticos locales con los Estados-nación (Pfaff-Czarnecka et al. 2007). En segunda instancia, este reconocimiento a nivel internacional coincide con reformas constitucionales del Estado-nación en Bolivia, México y Venezuela. Efectuadas en los 1990 bajo la influencia de ideas neoliberales, éstas reconocen el carácter multicultural y la diversidad lingüística y étnica de estos países (Sieder 2002). Estos cambios a nivel internacional y nacional se retraducen y tienen efectos a nivel local, generando adaptaciones y reconfiguraciones locales de conceptos como indigeneidad y etnicidad, pero también creando espacios contestatarios.

En resumen, estos procesos sociales que inducen a nuevos posicionamientos de actores indígenas constituyen el trasfondo de los artículos de esta sección. En un primer momento, los dos artículos que abren la sección se centran en las zonas de contacto que entrelazan espacios discursivos y sus representaciones. Estos son producidos por prácticas de migrantes rurales quienes llegan a las grandes ciudades de Bolivia y México donde conforman movimientos etnopolíticos y desafían los imaginarios nacionales dominantes de lo indígena.

El artículo de Anne Ebert explora las dimensiones de cambio, impulsadas por actores etnopolíticos del departamento de La Paz y sus efectos para la reconfiguración de lo indígena en las tres últimas décadas en Bolivia. Para acercarse a estas transformaciones, la autora compara, respecto a sus construcciones de diferencia cultural inherentes, las propuestas de estos nuevos actores de los años 1980, con el proyecto contemporáneo de Evo Morales de la refundación de una Bolivia plurinacional y descolonizada. Como un ejemplo concreto Ebert estudia etnográfica y etnohistóricamente la celebración del Año

Nuevo Aymara durante el solsticio invernal en el sitio arqueológico de Tiwanaku. Esta celebración, inventada en 1980 por parte de los movimientos etnopolíticos, forma parte de la construcción de la diferenciación cultural en torno a la idea de lo aymara. En 2009, dentro del contexto de la refundación de una Bolivia descolonizada y plurinacional, la celebración fue declarada feriado plurinacional, e involucra una amplia gama de personas, entre ellos sabios andinos, comunarios y políticos. Al estudiar al Año Nuevo Aymara, la autora revela, por una parte, el rol de la celebración para propuestas identitarias en torno a lo indígena; y por otra analiza el transcurso histórico tanto de la celebración como de los conceptos relacionados con el suceso. Al profundizar en la historicidad de estos discursos, Anne Ebert puede demostrar que en la actualidad se da un complejo proceso en lo que respecta a la categoría de lo indígena. Dentro de los actuales intentos de refundar Bolivia se que buscan una mayor inclusión y una participación de la población, se introducen ideas de lo aymara basadas en una construcción de diferencia radical, esencializada y exclusiva. Por lo tanto, en el presente boliviano se reproducen ideas excluyentes de lo indígena, que tienden a restringir el proceso de cambio que se desea impulsar.

El artículo de Anne Ebert contribuye así a una mayor comprensión sobre la agencia de lo indígena, situada en este caso en el entrelazamiento de las propuestas locales de trascender y de cambiar las ideas excluyentes de lo indígena, y en sus efectos heterogéneos e incluso adversos cuando son llevados al nivel nacional.

Más adelante Birgit Sulzer por su parte profundiza en los procesos de rearticulación identitaria de migrantes indígenas en un contexto urbano. Con el ejemplo de la Asamblea de los Migrantes Indígenas en la Ciudad de México conformada por migrantes indígenas de diferentes regiones de México, y partiendo de su trabajo de campo con esta Asamblea, la autora investiga cómo estos migrantes indígenas encuentran nuevas formas de formular sus identidades étnicas en el ámbito urbano.

A través de la organización citada, los migrantes indígenas buscan crear un espacio para la expresión y vida de sus identidades, redefiniendo y recontextualizando (algunas) tradiciones indígenas en un contexto urbano, y de esta manera ellos aportan a la conformación de diferenciaciones culturales basadas en una identidad indígena común y compartida, a la vez que estratégica. Las relaciones entre estos migrantes indígenas y el Estado-nación mexicano tienen dos efectos. Por un lado, las prácticas indígenas, recontextualizadas en un contexto urbano, tienen la finalidad de crear nuevos espacios políticos y sociales para poder participar en los discursos nacionales. De esta forma posibilitan una redefinición propia para superar su marginalización y discriminación social, económica y política. Por otro lado, son justamente las inseguridades sociales y económicas en el ámbito urbano las que influyen en la recurrencia y la preservación de tradiciones indígenas. De este modo ellos pueden conformar nuevas colectividades, a la vez ser reconocidos como indígenas y demandar el acceso a derechos específicos.

Al distinguir entre procesos de asimilación, hibridación o adaptación parcial y del mantenimiento y la revitalización de identidades indígenas, la autora mira cómo una identidad indígena desterritorializada puede relacionarse con estrategias de sobrevivencia en un contexto urbano. Birgit Sulzer aporta así conocimientos sobre diferentes formas de agencia de lo indígena en el contexto urbano, y demuestra cómo los migrantes indígenas urbanos se articulan dentro de este nuevo espacio translocal, en el cual algunos –pero no todos los actores– se orientan en sus derechos (inter)nacionales para resignificar las ideas sobre lo indígena promovidas por el Estado-nación, lo que causa una variedad posicional de los actores indígenas.

Los dos artículos posteriores ponen énfasis en actores indígenas que viven en reservas y territorios indígenas reconocidos jurídicamente y que en esta publicación configuran un destacado tipo de zonas de contacto. Los artículos de Andrea Scholz y de Adrian Waldmann muestran que a pesar de que las políticas estatales siguen ejerciendo un rol importante en las realidades locales, la legislación territorial y las actividades de ONGs internacionales y nacionales añaden una nueva dinámica a las construcciones identitarias entorno a lo indígena.

Con base en el proceso de la demarcación territorial de los kari'ña de la Reserva Forestal Imataca en Venezuela, el artículo de Andrea Scholz examina la complejidad de las relaciones entre textos legales nacionales e internacionales, las prácticas políticas nacional y locales y las realidades sociales locales que se muestran a la hora de que estas leyes son aplicadas a un espacio transcultural.

Partiendo de su extenso trabajo de campo la autora describe primeramente la constitución de la Reserva Forestal de Imataca como un espacio transcultural dentro de lo cual diversos actores compiten por el acceso a recursos naturales. Scholz nos presenta una historia de los kari'ña donde se describe que aparte de la práctica de una economía de subsistencia, esta personas también han trabajado como caucheros y más tarde como ayudantes de ganaderos y mineros informales. Esta historia está marcada por procesos migratorios igual que por interacciones y luchas sociales, políticas y económicas con otros actores. Por estas realidades sociales la aplicación del derecho político a la demarcación de un territorio indígena es complicada. Para poder acceder a este derecho se tendría que construir una auto-representación como grupo indígena distinto y de trascendencia histórica, hecho que obvia los procesos constitutivos de los kari'ña. A este problema se le añaden además las dificultades de distinguirse como sujetos indígenas, dado que hay confusión o incierta noción de indigeneidad en la vida cotidiana de los kari'ña. Se crea una situación de incompatibilidad entre las exigencias por parte de las leyes y la realidad social ya que les faltan los medios para comprobar su indigeneidad como también una consciencia de distinguirse en términos de lo indígena de otras identidades locales. Por

eso los kariña en su mayoría no reclaman sus derechos territoriales, excepto donde viven en conflicto abierto con ganaderos quienes invaden en su territorio.

Al aclarar los diferentes niveles de este campo Andrea Scholz evidencia ejemplarmente cómo las reformas políticas nacionales en el marco de una legislación internacional requieren redefiniciones de lo indígena a nivel local. Mediante esta legislación se limita entonces la agencia de lo indígena, debido a las dificultades de implementar la legislación en contextos transculturales donde sus categorizaciones no emanan de las realidades sociales locales.

Por otro lado, Adrian Waldmann explora en su artículo el caso de la población guaraní de la capitania de Macharetí en Bolivia. Esta población vive en un territorio indígena que a nivel nacional ya es jurídicamente reconocido, y recientemente se ha embarcado en dos proyectos empresariales colectivos— uno de apicultura y el otro de ganadería. Al analizar los procesos locales mediante los cuales los machareteños incorporan estas nuevas y diferentes lógicas económicas, el autor estudia cómo estos influyen en las relaciones de similitud y diferencia creadas por estos actores con las otras capitánías guaraní y la población blanco-mestiza locales. Todo esto con base en datos recogidos durante sus varias estadías laborales y de investigación de campo en la capitania de Macharetí.

Primeramente, la introducción de estos proyectos de desarrollo ha sido auspiciada por organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. Estas organizaciones han buscado que los machareteños combinen las lógicas y prácticas de la economía de mercado con la recuperación y apropiación de actividades económicas ya conocidas por ellos, como la apicultura y la ganadería. A partir de su introducción, el autor muestra cómo estos proyectos empresariales inician un proceso dialéctico de apropiación identitaria. Por un lado, estas nuevas prácticas económicas son revestidas con estilos existentes de imaginación colectiva y de esta manera son transformadas en algo propio de su identidad como guaraní de Macharetí. Y por el otro, estos proyectos empresariales son articulados dentro de concepciones identitarias que les distinguen frente a la población local blanca igual y en comparación con otras capitánías guaraní.

Para describir esta compleja relación, Adrian Waldmann desarrolla el concepto de rivalencia —rivalidad y competencia— término que alude tanto a la noción de rivalidad existente entre estas poblaciones locales como a la búsqueda de ser competente dentro del mercado. Así el artículo contribuye especialmente a comprender los procesos de reflexión, adaptación y redefinición de lo que se entiende por lo indígena cuando las ideas globales sobre empresas y lógicas empresariales son introducidas a través de proyectos de desarrollo promovidos a nivel del Estado-nación. Pero además nos hace comprensible los efectos en la relación con otras poblaciones locales del caso abordado en el artículo.

Microperspectivas de la constitución de lo indígena en espacios transnacionales

Esta tercera sección reúne artículos que enfocan la producción de espacios locales, matizados por diferenciaciones culturales de lo indígena en los siglos xx y xxi desde una perspectiva transnacional. En el centro de interés están los fenómenos transfronterizos, como p. ej. el flujo internacional de bienes, de personas o de informaciones internacionales que entrelazan prácticas sociales, sistemas simbólicos y artefactos en espacios relacionales y que traspasan tanto fronteras plurilocales como de Estados-nación (Pries & Seeliger 2012: 219, 226). El espacio transnacional es entonces ideado como un marco de referencia plurilocal que, estructurado por las prácticas, los posicionamientos sociales e identidades, existe a la vez encima y más allá del contexto de las sociedades nacionales (Pries & Seeliger 2012: 230). Según la duración, la densidad o la institucionalización de las configuraciones transnacionales se puede distinguir entre relaciones transnacionales, comprendidas como encuentros puntuales, campos transnacionales, como p. ej. relaciones transfronterizas de trabajo y espacios transnacionales que se caracterizan por dinámicas recíprocas que integran una dimensión, p. ej., económica, social, cultural o política de diferentes Estados-nación (Pries & Seeliger 2012; Pries 2008). Estas diferentes formaciones transnacionales a su vez tienen distintos efectos en la creación de nuevas formas de colectividades, sentimientos de pertenencia y órdenes sociales.

Para analizar estos espacios transnacionales las fronteras nacionales se transforman de distintas maneras en punto de referencia (Pries & Seeliger 2012: 222). Al idearlas como zonas de transgresión, intercambio e interacción productiva (Hausberger 2007a: 31), se constituyen como lugares de producciones culturales (Garduño 2003: 73). Everardo Garduño descarta igualmente la idea de frontera como un referente simplemente geográfico-político, esto para poder visualizarla desde luego como un escenario desterritorializado donde identidades son creativamente negociadas y reinventadas (Garduño 2003: 66). Él se basa en estudios sobre tendencias migratorias que en las pasadas décadas se hicieron mucho más intensas, multidireccionales y heterogéneas. Por un lado, este enfoque enfatiza el desatamiento de los vínculos entre personas y territorio, o, mejor dicho, en la incongruencia entre espacio social y espacio geográfico como aún ha sido asumido en el concepto de Estado-nación (Pries & Seeliger 2012: 222). Pero a la vez se da tiempo para considerar el surgimiento de redes complejas que alteran tanto los significados y construcciones de diferenciaciones culturales, como también hacen surgir nuevas definiciones de la (trans)-nación y del Estado (Vertovec 2009). Asimismo, esto llega a reflejar la intención de superar las pautas esencialistas del análisis de Estados-nación, basadas en la división básica entre centro y periferia. Otros acercamientos a fenómenos transnacionales conciben que las fronteras han sido completamente borradas para conformar así una ciudadanía mundial imaginada como punto de referencia, desde la cual nace una nueva concepción de identidad colectiva (Pries & Seeliger 2012: 223).

Al mirar a diferentes actores a través de referencias a varios discursos, ideas y representaciones de lo indígena, los artículos de esta sección nos revelan un abanico de relaciones, campos y espacios transnacionales que entrelazan espacios locales en Colombia con otros en Ecuador; entre Canadá, los Estados Unidos y México igual que entre el Perú y Alemania. De esta manera se nos descubre la heterogeneidad de procesos en la constitución de espacios transnacionales en diferentes zonas de contacto donde coexisten y se retroalimentan múltiples configuraciones sociales. Al considerar diferentes espacios transnacionales desde espacios fronterizos, encuentros transnacionales o circulaciones transnacionales, se abre un panorama bastante amplio para comprender las formas actuales de construcción de diferenciaciones culturales y cómo éstas adquieren significados y llegan a estructurar realidades sociales transnacionales.

Entorno a esto el artículo de Annette Idler se centra en el espacio fronterizo entre Colombia y Ecuador con el fin de investigar, desde una microperspectiva de los estudios de desarrollo, los efectos de la presencia de actores violentos no estatales en el concepto de ciudadanía. Con base en datos recogidos durante una extendida investigación de campo en esta zona, la autora indaga sobre las consecuencias para la población local fronteriza de la presencia de dichos actores, junto con una concepción del Estado-nación, fundamentada en una distinción entre centro y periferia. Idler asume que este territorio está delimitado por la frontera geopolítica de ambos países como un espacio fronterizo y se caracteriza por una inclinación hacia sistemas débiles de gobernanza estatal, y que posee un ambiente de bajo riesgo/alta oportunidad con propensión a la impunidad. Además la autora toma en cuenta a los otros actores en esta zona fronteriza, es decir, la población local y los respectivos Estado-naciones, y con ello se conforma un espacio social transnacional en términos de Pries (2008).

Así, por un lado, en este caso se han construido lazos de pertinencia hacia una comunidad transfronteriza, la cual, más allá de ser determinada por el hecho de ser ciudadano de un Estado-nación, está también acotada por la vida cotidiana. Por otro lado, desde su perspectiva en la ciudadanía y la seguridad ciudadana, Idler muestra cómo esta zona fronteriza, al ser percibida como 'periferia' por sus respectivos Estados-naciones, se ha convertido a la vez en un vacío estatal que contribuye a que la población fronteriza viva una ciudadanía de sombra. Este tipo de ciudadanía se caracteriza por un conjunto de estructuras organizativas ilegales institucionalizadas, guiado por el comportamiento de aquellos ciudadanos que viven en este territorio tomado por los actores violentos no estatales. No obstante, varios factores contribuyen a la invisibilidad de esta realidad: más que todo, ésta resulta de la normalización de la situación por parte de la población fronteriza y la consecuente adaptación al comportamiento de la población a tal situación, lo que incluye el cumplimiento de la ley del silencio. Además, dicha invisibilidad se debe

a interpretaciones inadecuadas y a la falta de información en los centros de poder de ambos Estados-naciones.

Al mirar detenidamente a los procesos sociales en la zona fronteriza, Annett Idler consigue demostrar de modo paradigmático las co-influencias tanto del Estado-nación como de las relaciones transfronterizas en la vida social de la población local que la conforman, pero también la amenazan.

Por su parte, Antonia Schneider investiga los actos de traducir del quechua al español, los cuales pueden ser conceptualizados como una práctica transcultural que relaciona el lugar Huancavelica en el Perú con un nivel global.

La autora experimentó la concepción y constitución personal de un campo transnacional a través de su trabajo de campo. En él se reflejan dos diferentes concepciones de identidad colectiva imaginada, las cuales fueron enlazadas por la autora mediante el cuestionamiento de determinadas concepciones ideológicas de traducción y de la experiencia en la investigación de campo.

Con base en su identidad como mujer, Schneider propone estudiar a mujeres bilingües de Huancavelica que trabajan como traductoras en campos políticos locales. Su pregunta de análisis es ¿cómo estas mujeres mediante diferentes actos de traducir cruzan sus roles de género en las maneras de hablar con modelos de un discurso culturalmente específico, igual que lo hacen con determinadas relaciones de poder y formaciones de identidad?

Como antropóloga inmersa en el campo de investigación, la autora reflexiona en un segundo momento cómo los rasgos discursivos locales de hablar y las traducciones inherentes a su análisis antropológico son representados y reinterpretados en contextos institucionales, y cómo, aunado a esto, se crean relaciones transnacionales dinámicas de interacción entre instituciones nacionales, la comunidad de antropólogos extranjeros y las mujeres indígenas bilingües.

Con este enfoque dicotómico Antonia Schneider no sólo amplía la perspectiva hacia maneras subalternas de integrar conceptos desconocidos a un nivel local. Al mismo tiempo, ella cuestiona conceptos académicos que describen la relación entre antropólogos y actores en términos de igualdad, intercambio, autenticidad o sentido; ya que considera su estancia en el campo como la constitución personal de una relación transnacional, la cual está basada en las identidades colectivas imaginadas mujer y antropóloga. Este artículo contribuye especialmente a la toma de consciencia del carácter ideológico de los conceptos de trabajo de campo y de traducción, ya que limitan el conocimiento y la comprensión del otro, por medio de la mirada de antropólogas y antropólogos sobre determinados textos indígenas.

El cierre de la antología se presenta con la pregunta: ¿cómo los artefactos circulantes ganan y crean significados de lo indígena, produciendo a la vez espacios transnacionales?

El artículo de Angela Weber propone darle respuesta a esta cuestión y adopta por el enfoque propuesto por Georges Marcus (1995): seguir los pasos de circulación de ideas y objetos. Dicho postulado lo aplica a un fenómeno del pasado siglo xx: la práctica artística del muralismo en el espacio público. El análisis de Weber se centra en una serie de publicaciones sobre murales y arquitectura, que forma parte del discurso de arte canadiense de los años 1950 y 1960, periodo de formación identitaria nacional importante en Canadá. La autora vincula en su investigación los resultados de este análisis con conocimientos recientemente constatados en la historia de arte indígena canadiense sobre la importancia de los murales pintados por artistas indígenas para la Expo 67 de Montreal. Estos murales realizados en el exterior del llamado “Indians of Canada Pavilion” presentaban en 1967 por primera vez el arte de varios artistas indígenas contemporáneos a un público amplio, lo que daría paso en las décadas siguientes, no sólo a una recepción creciente de los artistas indígenas, sino también a un cierto uso de su arte como símbolo de identidad nacional.

Tomando en cuenta que el formato de las pinturas murales del Muralismo Mexicano era relacionado con el contexto del llamado indigenismo de la primera mitad del siglo xx en México, Angela Weber explora el influjo mexicano en la historia del arte canadiense y está consciente de las interacciones entre artistas y programas de promoción artística que vincularon tanto a México con Canadá como con los Estados Unidos y estos a su vez con Canadá. La autora estudia cómo el arte muralista, al desprenderse de su contexto local mexicano, imbuido fuertemente de discursos políticos, iba a mantener y en otros casos a perder este significado, aún cuando el formato del mural sólo circulara. Angela Weber abre así la vista hacia las corrientes interrelacionadas en la historia de las artes de las Américas y descubre que sus recepciones y circulaciones transnacionales complejizan las formas de cómo los imaginarios de lo indígena son re/trabajados en diferentes niveles locales y nacionales.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brysk, Alison
2000 *From tribal village to global village. Indigenous rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Cadena, Marisol de la & Orin Starn
2007 Introduction. En: Cadena, Marisol de la & Orin Starn (eds.): *Indigenous experience today*. Oxford/New York: Berg, 1-30.
- Castro-Gómez, Santiago & Ramón Grosfoguel (eds.)
2007 *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Clifford, James
2007 Varieties of indigenous experience. Diaspora, homelands, sovereignties. En: Cadena, Marisol de la & Orin Starn (eds.): *Indigenous experience today*. Oxford/New York: Berg, 197-223.
- Conrad, Sebastian & Andreas Eckert
2007 Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt. En: Conrad, Sebastian, Andreas Eckert & Ulrike Freitag (eds.): *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*. Frankfurt a.M.: Campus, 7-49.
- Conrad, Sebastian & Shalini Randeria
2002 Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. En: Conrad, Sebastian & Shalini Randeria (eds.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/New York: Campus, 9-49.
- Dirlik, Arif
2007 Globalisierung heute und gestern: Widersprüchliche Implikationen eines Paradigmas. En: Conrad, Sebastian, Andreas Eckert & Ulrike Freitag (eds.): *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*. Frankfurt a.M.: Campus, 162-187.
- Durkheim, Émile
1964 [1895] *The rules of sociological method*. New York: The Free Press.
- Dussel, Enrique
1992 *1492. El encubrimiento del indio. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Madrid: Nueva Utopía.
- Foucault, Michel
1981 *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Garduño, Everardo
2003 Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales. *Frontera Norte* 15(30): 65-89.
- Giddens, Anthony
1984 *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
1992 *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Cambridge: Polity Press.

Hausberger, Bernd

- 2004 Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs. En: Hausberger, Bernd (ed.): *Im Zeichen des Kreuzes. Mission Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*. Wien: Mandelbaum, 9-25.
- 2007a *Wann und wo passiert Globalgeschichte? Zeitschrift für Weltgeschichte* 8(1): 11-36.
- 2007b Lateinamerika in globaler Vernetzung. En: Schäbler, Birgit (ed.): *Area Studies und die Welt. Weltregionen und Globalgeschichte*. Wien: Mandelbaum, 150-177.

Kummels, Ingrid

- 2008 Von Zuania bis Abya Yala. Indigene Amerika-Bilder und Projekte. En: Lehmkuhl, Ursula & Stefan Rinke (eds.): *Amerika-Amerikas. Zur Geschichte eines Namens von 1507 bis zur Gegenwart*. *Historamericana*, 18. Stuttgart: Heinz, 174-192.

Lefebvre, Henri

- 2006 Die Produktion des Raumes. In: Dünne, Jörg & Stephan Günzel (eds.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 330-342.

Levi-Strauss, Claude

- 1958 *Structural anthropology*. Translation: Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books.

Marcus, George

- 1995 Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Mignolo, Walter D.

- 1995 *The darker side of renaissance. Literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 2000 *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.

O'Donell, Mike

- 2010 *Structure and agency. Part I "Modernity, sociology and the structure/agency debate"*. London: SAGE.

O'Gorman, Edmundo

- 1961 *The invention of America. An inquiry into the historical nature of the new world and the meaning of its history*. Bloomington: Indiana University Press.

Osterhammel, Jürgen

- 2003 *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*. 4. edición. München: C.H. Beck.

Osterhammel, Jürgen & Niels Petersson

- 2003 *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*. München: C.H. Beck.

Pfaff-Czarnecka, Joanna, Christian Büschges, Friso Hecker & Olaf Kaltmeier

- 2007 Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen. Aushandlungen um Inklusion und Exklusion im andinen und im südasiatischen Raum. En: Büschges, Christian & Joanna Pfaff-Czarnecka (eds.): *Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*. Frankfurt a.M.: Campus, 19-63.

Pratt, Mary Louise

- 1992 *Imperial eyes. Studies in travel writing and transculturation*. London: Routledge.

- Pries, Ludger
 2008 *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pries, Ludger & Martin Seeliger
 2012 Transnational social spaces: Between methodological nationalism and 'cosmo-globalism'. En: Amelina, Anna, Nergiz Devrimsel, Thomas Faist & Nina Glick-Schiller (eds.): *Beyond methodological nationalism. Social science research methodologies in transition.* London/New York: Routledge, 219-238.
- Quijano, Anibal
 2000 Coloniality of power, eurocentrism and Latin America. *Nepantla. Views From the South* 1(3): 533-580.
- Rinke, Stefan
 2008 Kulturkontakt, globaler. En: Jaeger, Friedrich (ed.): *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 7, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 288-290.
- Robertson, Robert
 1994 Globalisation or glocalisation? *Journal of International Communication* 1(1): 33-50.
- Sieder, Rachel (ed.)
 2002 *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy.* London: Palgrave.
- Urban, Greg & Joel Sherzer (eds.)
 1991 *Nation-states and Indians in Latin America.* Austin: University of Texas Press.
- Van Cott, Donna Lee
 2000 *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America.* Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Vertovec, Steven
 2009 *Transnationalism.* New York: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel
 1986 *Das moderne Weltsystem.* Wien: Promedia.
- Warren, Kay & Jean Jackson (eds.)
 2002 *Indigenous movements, self-representation and the state in Latin America.* Austin: University of Texas Press.
- Weber, Max
 2002 [1934] *The protestant ethic: Religion and the rise of capitalism.* Translated by Stephen Kahlberg. London: Blackwell.
- Wimmer, Andreas
 2013 *Ethnic boundary making. Institutions, power, networks.* New York: University of Oxford Press.

Prefacio: Dinámicas de la conformación de espacios identitarios en América Latina

Eveline Dürr, Ingrid Kummels y Karoline Noack

Ludwig-Maximilians-Universität München, Freie Universität Berlin, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania

El presente volumen discute aspectos centrales de la indigeneidad, la diferencia cultural y la construcción del espacio en América Latina y hace alusión a diferentes horizontes temporales, situaciones políticas y formas de representación. El nexo central de los estudios es la perspectiva a nivel micro, que considera sobre todo la capacidad de acción de las y los actores sociales que son categorizados y en algunas ocasiones auto-identificados como indígenas. Otro punto de unión, como bien lo enfatizan las editoras en la introducción, es la localización de los aportes científicos en las conexiones de áreas locales y globales de interés, que a su vez influyen en las opciones de acción de las y los actores sociales.

Las diversas áreas temáticas se enfocan en las posibilidades de encuentros interculturales y transculturales e incluyen aspectos sobresalientes como religión, cuestiones de derecho (territorial), movilidad, cruces fronterizos, género, procesos de identidad, apropiación y traducción, también en base al uso de medios de comunicación como la escritura fonética y pictográfica, las artes visuales y el performance. La contextualización de cada caso frente a su precedente de estructuras de poder colonial, conformaciones del Estado-nación y de conexiones translocales, que se apropian de posiciones concretas, posee especial importancia.

Además del valor de los estudios incluidos, este volumen cobra especial relevancia porque proviene de la iniciativa de estudiantes de doctorado que tuvieron el deseo de promover un intercambio científico entre los institutos universitarios de Alemania orientados al estudio de las Américas y de enriquecerse con las discusiones transdisciplinarias. Surgió de la afinidad, coincidencia y también de la diversidad de perfiles que existen en los institutos de antropología social y cultural de las Universidades de Berlín, Bonn y Múnich y que impulsan la investigación complementaria sobre las Américas en Alemania. Las perspectivas y áreas temáticas que se incluyen en los estudios de estos institutos, aunque cada uno con un perfil y valor distintivo, se representan también ampliamente en este volumen.

El Instituto de Antropología Social y Cultural de la Ludwig-Maximilians-Universität Munich además de considerar la dimensión histórica de Mesoamérica se enfoca en



los procesos culturales actuales. Es el centro en donde se llevan a cabo varias investigaciones que integran temas que abarca esta antología o que se complementan con otras perspectivas.

Entre ellos se encuentran los estudios del entorno urbano en América Latina. Este objeto de investigación del Instituto de Múnich se incluye también en este volumen (Birgit Sulzer), y se orienta hacia las construcciones de la diferencia cultural y de la identidad, a partir de la globalización, la movilidad y la intensificación de la comunicación. En Múnich los estudios de este área analizan para estos fines los barrios marginados de las metrópolis mexicanas que a través de nuevas formas de turismo alternativo se integran a contextos globales. A través de ello adquieren una mayor visibilidad y son movilizados por medio de su presencia en el mundo virtual (Dürr 2012a; Dürr & Jaffe 2012). Estos procesos apuntan claramente a las demarcaciones del Estado-nación y están marcados por las estructuras asimétricas de las relaciones entre México y Estados Unidos, ya que los pensionados norteamericanos contribuyen por razones caritativas decisivamente a la visibilización y a la producción turística de los barrios marginales (Dürr 2012b). También en este sentido se muestran relaciones con las investigaciones publicadas en este volumen, que se refieren a las fronteras y que tematizan también las relaciones entre México y Norteamérica (Angela Weber).

Otro tema de investigación que en los últimos tiempos está tomando importancia en la investigación antropológica son las relaciones del ser humano con el medio ambiente y las representaciones de la naturaleza (ver Andrea Scholz en este volumen). La población indígena que se considera asociada a ecosistemas de especies abundantes especialmente sensibles, está marcada por discursos y temas referentes a la distribución de recursos naturales de maneras múltiples y frecuentemente incompatibles. Mientras por un lado se les imputa ignorancia, falta de conciencia ecológica e incluso destrucción del medio ambiente, en otra narrativa se les construye como especialmente conectados con la naturaleza y son calificados ambientalmente. Esta última representación es una parte integral del discurso medioambiental de gran número de instituciones internacionales tales como la organización de las Naciones Unidas y de manera creciente se establece también por los mismos actores sociales indígenas (Rossbach de Olmos 2004: 554). Ellos se apropian de discursos ecológicos que circulan globalmente, los conectan con áreas sociales específicas y los integran a sus referentes culturales. Este fenómeno en México se puede observar muy bien, por ejemplo en relación a los derechos humanos, a los reclamos legales de territorio, así como también en el marco de movimientos medioambientales motivados políticamente (Doane 2007). Estos procesos se extienden a nivel político y despliegan su efecto de poder también en las prácticas cotidianas, en las representaciones de la indigeneidad y en las modificaciones de la relación con la naturaleza. En este contexto se colocan investigaciones del Instituto de Múnich que con-

sideran y analizan el vínculo de las relaciones con la naturaleza y la propia cosmovisión (Dürr 2011a), las construcciones de la identidad y las relaciones de género y la manera de que estas dimensiones se modifican a través de discursos globalizados (Walther & Dürr en prensa).

Otra área de investigación contemporánea es el transpacífico, que supera los enfoques eurocéntricos y los característicos transatlánticos de las Américas y alude deliberadamente a líneas de investigación e interconexiones innovadoras y hasta ahora poco exploradas. La perspectiva histórica es también aquí relevante ya que están comprobados los contactos transpacíficos desde la época precolombina, que adquirieron un nuevo significado en la época colonial, a partir del siglo xvi, a través de rutas navales regulares entre las Filipinas y la Nueva España. El Pacífico, la mayor concentración marítima del mundo que une a Asia, Australia, Oceanía, América del Norte y América Latina, siempre ha sido una vía de comunicación, de comercio, de encuentros transculturales y de migración. Mientras la mayor parte de la investigación en esta área se concentra en las actividades del comercio y las situaciones políticas, el objeto de estudio en el Instituto de Antropología social y cultural de Múnich se refiere a los encuentros cara a cara y a las transacciones culturales directas.

Otra orientación específica de estas investigaciones se ubica en el análisis de las conexiones sur-sur. Gran parte de las investigaciones realizadas hasta ahora se ocupan de las conexiones entre las Américas y Asia, especialmente China, como un nuevo poder político-económico en la región. Claramente se encuentra abandonado el estudio de los enlaces entre las Américas y la parte sur del Pacífico, que incluyen Australasia y las islas del Pacífico. En este caso, el instituto de Múnich se enfoca en estos contactos y vínculos. Las redes transpacíficas indígenas y no indígenas ganan cada vez mayor significado, modifican y politizan identidades y se pueden analizar en ambientes de encuentros concretos y transculturales (Dürr 2009, 2011b, 2014). Como resultado de estos nuevos avances, los espacios escindidos regional y culturalmente que se percibían como si estuvieran separados y alejados parecen ahora estar estrechamente interconectados. De ese modo esta investigación se vincula a las concepciones espaciales dinámicas, interrelaciones globales y procesos de transformación de los estudios de este volumen y los amplifican en su perspectiva transpacífica.

En cuanto a los respectivos subcontinentes, el instituto de Múnich cuenta con investigaciones realizadas en Norteamérica sobre temas de autonomías indígenas, relaciones del ser humano con el medio ambiente y etnolingüística (Kammler), sobre Afroamérica y el afrocentrismo (Reinhardt), y sobre arte y religión en el Caribe (Göltenboth). Para el caso de Sudamérica, cabe mencionar la existencia de estudios sobre temas de género y antropología médica en el Amazonas venezolano (Herzog-Schröder) y en el mundo andino sobre economías indígenas urbanas, deporte y migración (Müller) y etnolingüís-

tica y educación (Schneider, véase este volumen). Finalmente, los nexos entre las crisis económica y ecológica, cosmovisión, movilizaciones políticas y cambios religiosos son temas de investigación en casos como el de Colombia (Drexler) y México (Kammler).

Una característica distintiva de la Antropología Cultural y Social del Instituto de Estudios Latinoamericanos (LAI) de la Freie Universität Berlín es su orientación interdisciplinaria; ya que coopera estrechamente con la Historia, Literaturas y Culturas Latinoamericanas, Ciencias Políticas, Sociología y Economía en el marco de un instituto dedicado al estudio regional de América Latina.

En el área de trabajo de Antropología Cultural y Social del LAI se realizan investigaciones y se imparte docencia con relación al campo de la antropología visual y los medios de comunicación; a la antropología de la religión y las interrelaciones transatlánticas; además a la antropología de la migración y del transnacionalismo.

Las áreas de investigación abarcan principalmente México, Cuba y Perú en sus dimensiones transregionales o transnacionales y de cambio en el transcurso del tiempo. En relación con las Américas precolombinas (y patrones de larga duración), estas áreas abarcan por lo tanto Mesoamérica con su enlace al suroeste de América (Gran Chichimeca) y el Caribe. Se incluyen los contextos transnacionales de México y el Caribe con Estados Unidos. Además con relación a América del Sur se comprende el intercambio entre la Costa, la Sierra y la parte del Amazonas perteneciente a Perú.

Uno de los principales campos temáticos de investigación es el uso cultural y social de una amplia gama de medios de comunicación que van desde el cuerpo hasta los medios digitales de nuestra era. Se toman en cuenta sus múltiples dimensiones: la materialidad de los medios de comunicación, los contenidos desde la perspectiva de traducción y apropiación cultural, la inserción en movimientos de identidad étnica y su monopolización por el Estado y por empresas comerciales transnacionales. Estas respectivas temáticas son tocadas de diferentes maneras en varias aportaciones de este volumen (Romy Köhler, Anne Ebert, Nino Vallen, Antonia Schneider y Angela Weber).

El enfoque en los medios de comunicación basado en la Antropología Cultural y Social permite reconocer la antigüedad del uso de medios de comunicación y establece la visibilidad de redes que van mucho más allá de la localidad y que permite imaginar comunidades translocales. Los usos culturales y sociales de las escrituras desarrolladas en diferentes continentes y de las artes auditivas y visuales (música, danzas, etc.) forman importantes antecedentes de los *mediascapes* actuales (Appadurai 1996), los cuales son impulsados por la 'movilidad virtual' del internet. Los diseños globales siempre están anclados en territorios específicos y son expresados localmente por los actores locales quienes recontextualizan los flujos globales en los espacios locales. La Antropología Cultural y Social del LAI impulsa este enfoque perteneciente a la antropología visual y de

medios de comunicación dentro de la maestría interdisciplinaria, pero también a través de la labor práctica con base en materiales didácticos, el uso de equipo audiovisual y la enseñanza impartida en el LAI.

Además, este campo temático forma parte del área de investigación Espacios de representación dentro del marco del Colegio de Graduados Entre Espacios. Movimientos, actores y representaciones de la globalización. Los resultados concretos de esta línea de investigación demuestran cómo los actores locales a través de prácticas mediáticas concretas –esto incluye apropiaciones locales de música y danza, performances, radio, fotografía, video, televisión e internet– logran negociar y trascender categorías supuestamente estables o impermeables. Asimismo es visible cómo la estructura de género dual y las jerarquías étnicas-raciales construyen y reproducen por una parte la idea de ‘lo indígena’ como ‘lo otro’; y por otra parte la nación concebida como una unidad de idioma, cultura y territorio (véase Kummels 2008, 2011, 2012).

Otro tema de investigación que constituye un punto focal dentro de la Antropología Cultural y Social del LAI es la globalización de la religión, en especial, lo que respecta a sus enlaces transatlánticos provenientes del infame comercio de esclavos en el triángulo transatlántico (Drotbohm & Kummels 2011). De ahí surgieron las llamadas religiones afroamericanas, subdivididas y diferenciadas p. ej., en la Santería (Cuba), el Vodú (Haití) y el Candomblé (Brasil). Esta línea de investigación considera que la influencia de la migración forzada de oriundos de África occidental y central hacia las Américas, se ha plasmado también fuertemente en las creencias y prácticas religiosas de numerosas iglesias, entre ellas las evangélicas norteamericanas. Bajo estos parámetros se reconoce el rol de las religiones como fuerzas importantes transatlánticas y como terrenos culturales disputados y cambiantes (Rauhut 2012; Kummels 2013).

Los estudios y la docencia de la Antropología Cultural y Social del LAI han buscado identificar patrones de cambio cuando las religiones viajan a través de espacios sociales como es el caso de movimientos populares en torno a algunas deidades –Santa Muerte en México y EE.UU. y la Santería en diversos países latinoamericanos, EE.UU. y Europa– (Kummels 2010). En este aspecto se le ha prestado interés tanto a los procesos de (re-)indigenización como de (re-)africanización de las religiones. De esta manera, los estudios de este volumen enfocados en la interacción entre indígenas y españoles en la época colonial (Romy Köhler, Fabian Fechner) y en los flujos globales del siglo xx (Anne Ebert) complementan los estudios con una perspectiva que considera a la población proveniente de África y descendiente de ella.

Hay que mencionar finalmente la importancia que guarda para esta disciplina el área de investigación de la migración y del transnacionalismo, en especial el que se relaciona con nuevas redes y conceptos de familia, amistad y colectividad, como el de colectividad étnica (Adrian Waldmann) y de los integrantes de movimientos etnopolíticos (Anne

Ebert). La migración es un término politizado, que se aplica en general en las esferas públicas europeas y se refiere únicamente a la movilidad de personas con pocos estudios formales y a dichas personas, por tanto, se les atribuye un estatus social bajo. Por consiguiente, es particularmente importante enfocarse a las movilidades geográficas, sociales y culturales desde una perspectiva histórica, así como tomar en cuenta el contexto histórico de los entrelazamientos globales, sus rupturas y sus marginaciones y las perspectiva y capacidad individual –*agency*– de los diversos actores (Andrea Scholz).

Es justamente en estas zonas de contacto acuñadas de fronteras que la movilidad de la población indígena ha sido caracterizada como un ‘nomadismo’ innato el cual supuestamente impedía su civilización a través de la conformación de un ente público (Kummels 2007). Empero, las investigaciones demuestran de qué manera los procesos de migración de personas –tanto en el marco de los países latinoamericanos como hacia Norteamérica y Europa– conllevan flujo de capital (sobre todo mediante remesas financieras) y de redes sociales, ideas y prácticas (remesas sociales y culturales). Todo lo anterior reconfigura la localidad haciendo que se extienda transnacionalmente a través de diversas redes.

En la Antropología Cultural y Social del LAI también se realizan investigaciones y se imparte docencia con relación a la historia del arte precolombino de Mesoamérica y el noroeste de América (Canadá y Alaska) y además del estudio de museos etnológicos y patrimonio cultural (König). Un campo importante de este tema lo constituyen la etnolingüística de Mesoamérica y el Pacífico norte (Dürr, Ruhnau) y la educación intercultural. Dicha etnolingüística se desarrolla con base en los flujos migratorios que buscan la reivindicación de las lenguas y epistemologías indígenas (Valiente Catter). Se enfoca además en particular al análisis basado en la intersección o la reconfiguración de género, clase y etnicidad/‘raza’ en contextos de movilidad y migración entre América Latina y Europa (Lidola); la antropología de la religión (Rauhut) y la antropología visual colaborativa (Walter).

Por otra parte, el Departamento de Antropología de las Américas de la Universidad de Bonn lleva a cabo una amplia gama de investigaciones y de docencia de y en diferentes regiones de este continente, como Mesoamérica, los Andes y la Amazonia, con el interés de vincular transversalmente las zonas andina y selvática (Cuéllar, Kummels & Noack 2011). Estas actividades se concentran en la *Altamerikanistik*, una disciplina que interrelaciona metodológicamente estudios de Arqueología, Lingüística, Epigrafía maya y Etnohistoria. Además se agregan los estudios de museos y políticas de patrimonio y de las antropologías visual y material. Estos enfoques permiten entrelazar las diferentes temáticas que incluye esta compilación, pero también materias relacionadas con otras dimensiones de la investigación antropológica.

La perspectiva de museo es, también, un eje central en la construcción y circulación de los conocimientos antropológicos e históricos en el espacio transatlántico y de investigación que conecta diferentes temas y perspectivas de la antropología visual, de la cultura material y de la antropología contemporánea (Kraus 2004; Kummels & Noack 2011; Noack 2013). En esta línea, se inaugura la colaboración con las *source communities*; es decir, la relación con las sociedades-artífices de los objetos que se encuentran en los museos. Con base en la antropología colaborativa y mediada por objetos, fotografías y películas se investigan los procesos de migración (Youkhana 2013), cambios ambientales, sociales y culturales que enfrentan las comunidades, por ejemplo, en el Amazonas (ver en este volumen Andrea Scholz). La cultura material se entiende, así, como consecuencia de la historia entrelazada entre las Américas y Europa. Las prácticas culturales y sus objetos, observados y descritos por viajeros europeos, misioneros, coleccionistas, militares etc., son el resultado de interacciones que se remontan hasta el siglo xvi. Éstas, a su vez, influyeron en las políticas de colecciones, representaciones y en los discursos de museos en Europa. Las transformaciones subsecuentes nuevamente intervienen en la cultura material y visual de las comunidades artífices de las Américas (Kraus 2014). De esta manera, se puede hacer visible cómo los nuevos actores locales interactúan más allá de lo local y regional en espacios transnacionales entrelazados.

En el pasado, las colecciones de museos fueron el motor para generar teorías y perspectivas de análisis en la antropología alemana; una historia per se transatlántica que se construyó conforme a lo que se reunía en colecciones y desde donde se articulaban nuevos espacios de relaciones como marco del intercambio de objetos materiales, visualizaciones e ideas entre varios actores: los coleccionistas, las empresas privadas y las instituciones estatales. De esta manera, los objetos –incluso los prehispánicos– se convirtieron en visualizaciones y percepciones que nutrieron la construcción de un bagaje cultural decimonónico a ambos lados del Atlántico. La influencia emanada de ellos se siente hasta hoy en día en los modos de crear y recrear nuevas y vitales percepciones, algunas de ellas visibles en el arte. Desde las amplias visiones de la época prehispánica, pasando por la práctica del muralismo hasta el Bauhaus o los grafitis panamericanos, todo está estrechamente vinculado con la formación de la ciencia e incluso se despliega en los movimientos sociales y etnopolíticos actuales (ver Angela Weber en este volumen; Noack 2009, 2011b). Las representaciones visuales se pueden entender como prácticas de ciudadanía y de pertenencia, o bien como relaciones sociales transfronterizas.

Un enfoque al que se abre el Departamento de la Universidad de Bonn gira en torno a las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas en la perspectiva de larga duración (Martin & Grube 2008; Grube 2012; Gunsenheimer, Okoshi Harada & Chuchiak 2009; Gunsenheimer 2009; Noack 2010, en prensa; Sachse 2008, 2009). La etnohistoria permite percepciones tanto de historias locales como de microperspectivas. Bajo

estas directrices se resaltan algunos trabajos de esta compilación (Fabian Fechner, Nino Vallen), y aun otro en contextos globales que integran también la época prehispánica (Romy Köhler). Hay que subrayar que en Bonn en cuanto a los estudios de la época colonial se analizan las rupturas históricas en su largo plazo, es decir, en vez de tomar la conquista europea o la independencia de España como rupturas tajantes, se les consideran como largos lapsos transitorios en donde actúan representaciones tanto de la época prehispánica como de las épocas coloniales, las cuales forman indigeneidades, etnicidades y diferencias culturales de la ‘zona de contacto’ (Pratt 1992). Estos términos de análisis en los trabajos de la parte I de este tomo como en la introducción juegan un papel eminente en todos los contextos espaciales y temporales aquí explorados (Anne Ebert & Romy Köhler; véase Noack 2011a, en prensa).

El concepto de la etnicidad está vinculado con los de ciudadanía y pertenencia (Kron & Noack 2008); categorías que se analizan profundamente en la Red de Investigación sobre América Latina “Etnicidad, ciudadanía y pertenencia” (Céleri & Jüssen 2012; Jüssen 2013; Jüssen & Youkhana 2011; Youkhana 2012). Estudios de esta índole y que son aquí publicados se inscriben bajo la perspectiva de desestabilizar las categorías mencionadas y de profundizar la diversidad y complejidad de los procesos históricos en sus diferentes épocas y regiones (ver Anne Ebert, Birgit Sulzer, Annette Idler y Adrian Waldmann). En estos estudios resaltan significativas diferencias internas dentro de América Latina, en sus procesos de colonización, de formaciones coloniales y en general del fenómeno del colonialismo como parte de la historia moderna. Estos resultados también permiten examinar las relaciones sociales y políticas contemporáneas de una manera diferente, proponiendo tanto un contexto amplio como diferenciado en los procesos de dominación y de colonialismo. Este enfoque conecta las exclusiones de grupos sociales y étnicos actuales con los discursos históricos, historiográficos y políticos en el transcurso de la historia, incluso ya antes de la conquista europea de las Américas (Gunsenheimer 2013).

Un campo temático bien arraigado en la Antropología de la Universidad de Bonn es la Etnolingüística que conecta la Arqueología, la Antropología y la Etnohistoria (Prager 2013; Sachse 2010). Aquí los proyectos lingüísticos son enfocados a temáticas como la cristianización y misión, la lingüística de rituales, la semántica léxica y la documentación de los recursos de idiomas coloniales que profundizan la percepción de la época colonial como un periodo marcadamente diferenciado. Los estudios de este tipo tienen repercusiones en los procesos actuales de revitalización de las lenguas en la región maya, en otras partes de Mesoamérica (Xinca) y en los Andes como parte de la construcción de etnicidad (Sachse 2014). Estas dimensiones de estudio se conectan con los trabajos de Romy Köhler y Antonia Schneider de esta compilación.

En este libro, vemos cómo se integra toda la experiencia lograda y aprendida en los institutos con los trabajos de una nueva generación de investigadores. Siguiendo una línea de investigación de larga trayectoria, este tomo de *Estudios Indiana* conecta de numerosas maneras las áreas temáticas de los tres institutos de Múnich, Berlín y Bonn. Una distinción de estos estudios es que no encontramos asignaciones unívocas entre las materias de los trabajos presentados y las perspectivas de los institutos correspondientes. Sólo nos queda esperar que esta generación siga investigando en este espectro polifacético de las sociedades de América Latina, creando de esta manera una fuerte corriente de novedosos estudios antropológicos, aptos para conectarse con los múltiples enfoques, líneas e instituciones de investigación que nosotras representamos.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, Arjun
 1996 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Céleri, Daniela & Lara Jüssen
 2012 Solidaridad étnica y capital social. El caso de los comerciantes migrantes kichwa-otavalos en Madrid y la compañía. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 36: 143-168.
- Cuéllar, Andrea, Ingrid Kummels & Karoline Noack (eds.)
 2011 Dossier: Repensando los Andes: perspectivas de análisis para el pasado y presente. *Indiana* 28: 9-167.
- Doane, Molly
 2007 The political economy of the ecological native. *American Anthropologist* 109(3): 452-462.
- Drexler, Josef
 2002 "En los montes, sí; aquí, no!" *Cosmología y medicina tradicional de los zenúes (costa caribe colombiana)*. Quito: Abya-Yala.
 2009 *Öko-Kosmologie – Die vielstimmige Widersprüchlichkeit Indioamerikas. Ressourcenmanagement am Beispiel der Nasa (Páez) von Tierradentro, Kolumbien*. Münster: LIT.
- Drotbohm, Heike & Ingrid Kummels (eds.)
 2011 Themenheft: Afroatlantische Allianzen. *Zeitschrift für Ethnologie* 136(2): 227-416.
- Dürr, Eveline
 2009 Kulturbegegnung und Identitätsbildung. Ethnologische Perspektiven auf transkulturelle Prozesse. En: Moosmüller, Alois (ed.): *Konzepte kultureller Differenz. Interkulturelle Perspektiven*. München: Waxmann, 179-194.
 2011a Menschen und Tiere als Schicksalsgefährten. Weltbild und tierische Doppelgänger motive in Mexiko. En: Huse, Birgitta, Irmgard Hellmann de Manrique & Ursula Bertel (eds.): *Menschen und Tiere weltweit – Einblicke in besondere Beziehungen*. München: Waxmann, 95-106.
 2011b To belong in Aotearoa New Zealand: Latin American migrant experiences in multicultural Auckland. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37(3): 503-519.

- 2012a Urban poverty, spatial representation and mobility. Touring a slum in Mexico. *International Journal of Urban and Regional Research* 36(4): 706-724.
- 2012b Encounters over garbage: Tourists and lifestyle migrants in Mexico. *Tourism Geographies. An International Journal of Tourism Space, Place and Environment* 14(2): 339-355.
- 2014 Culture as experience. Constructing identities through transcultural encounters. En: Meijl, Toon van, Elfriede Hermann & Wolfgang Kempf (eds.): *Belonging in Oceania: Identities, movement and placemaking in the Pacific*. Oxford: Berghahn Books, 25-48.
- Dürr, Eveline & Rivke Jaffe
 2012 Theorising slum tourism in Latin America and the Caribbean: Performing, negotiating and transforming inequality. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe. European Review of Latin American and Caribbean Studies* 93: 113-123.
- Dürr, Michael
 2009 Mixteca Grammatik. Einleitung. En: Ringmacher, Manfred & Ute Tintemann (eds.): *Wilhelm von Humboldt, Grammatiken zu Mesoamerikanischen Sprachen*. Wilhelm von Humboldt, Schriften zur Sprachwissenschaft, Dritte Abteilung, Amerikanische Sprachen, 4. Paderborn: Schöningh, 3-16.
- Dürr, Michael & Peter Schlobinski
 2006 *Deskriptive Linguistik: Grundlagen und Methoden. 3. Edición revisada y aumentada*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Göltenboth, Natalie
 2006 *Kunst und Kult in Kuba*. Berlin: Reimer.
 2007 Kunst und Kult in Kuba heute – Kurze Revue einer lebendigen Beziehung. En: Rossbach de Olmos, Lioba & Heike Drotbohm (eds.): *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe Afroamerika auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Göttingen: Curupira Workshop, 73-83.
- Grube, Nikolai
 2012 *Der Dresdner Maya-Codex*. Freiburg: Herder.
- Gunsenheimer, Antje, Tsubasa Okoshi Harada & John F. Chuchiak (eds.)
 2009 *Text and context: Yucatec Maya literature in a diachronic perspective. Texto y contexto: La literatura Maya Yucateca en perspectiva diacrónica*. Bonner Amerikanistische Studien, 47. Aachen: Shaker.
- Gunsenheimer, Antje
 2009 Reality hidden in the fiction: Literary traces of hieroglyphic sources in the books of Chilam Balam. En: Gunsenheimer, Antje, Tsubasa Okoshi Harada & John F. Chuchiak (eds.): *Text and context: Yucatec Maya literature in a diachronic perspective. Texto y contexto: La Literatura Maya y Yucateca en perspectiva diacrónica*. Bonner Amerikanistische Studien, 47. Aachen: Shaker, 111-136.
 2013 El redescubrimiento de la historia indígena mexicana en el siglo XIX. En: Wehrheim, Monika & Katja Carillo-Zeitler (eds.): *Actas de la conferencia "Literatura de la Independencia. Independencia de la Literatura"*. Berlin: Iberoamerikanisches Institut, 137-151.
- Herzog-Schröder, Gabriele
 2002 *Okoyōma – die Krebsjägerinnen. Vom Leben der Yanomami-Frauen in Südvenezuela*. Münster: Lit.

- 2013 La menstruación, el cangrejo, el novio y el homicidio. Consideraciones sobre el concepto de la persona y las relaciones familiares a la luz de dos rituales de los yanomami del Alto Orinoco (Venezuela). En: Heinrich, Hanna & Harald Grauer (eds.): *Wege im Garten der Ethnologie. Zwischen dort und hier. Festschrift für María Susana Cipolletti*. Sankt Augustin: Academia, 159-177.
- Jüssen, Lara
 2013 Eine intersektionale Analyse translokalisierter Arbeit. Klassifizierung, Ethnisierung und Vergeschlechtlichung von LateinamerikanerInnen durch Bau und Privathaushalt in Madrid. En: Giebeler, Cornelia, Claudia Rademacher & Erika Schulze (eds.): *Intersektionen von race, class, gender, body – Theoretische Zugänge und qualitative Forschungen in Handlungsfeldern der sozialen Arbeit*. Opladen: Barbara Budrich, 245-260.
- Jüssen, Lara & Eva Youkhana
 2011 Local responses to transnational migration: Citizenship, belonging and the case of Latin American migrants in Madrid. En: Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen & Eva Youkhana (eds.): *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*. Madrid/Frankfurt a.M.: Iberoamericana/Vervuert, 281-306.
- Kammler, Henry
 2009 Der Nordwestküsten-Potlatch aus wissenskultureller Perspektive. *Paideuma – Mitteilungen zur Kulturkunde* 55: 201-219.
 2011 Wer elders hat, braucht keine Bücher? – Wissenskulturelle Transformationen bei den Nuuchahnulth. En: Carstensen, Christian, Susanne Jauernig, Henry Kammler & Karl-Heinz Kohl (eds.): *Transfer und Wiederaneignung von Wissen*. Altenstadt: ZKF, 85-102.
- König, Viola
 2013 Kartographische Kommunikation, räumliche Organisation und ihre Darstellung im vorspanischen Mexiko und in der frühen Kolonialzeit. En: Picker, Marion Véronique Maleval & Florent Gabaude (eds.): *Die Zukunft der Kartographie: Neue und nicht so neue epistemologische Krisen*. Bielefeld: Transcript, 159-176.
- König, Viola & Peter Bolz
 2012 *Indianische Moderne. Kunst aus Nordamerika*. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz [et al.].
- Kraus, Michael
 2004 *Bildungsbürger im Urwald. Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira.
 2014 *Perspectivas múltiples. El intercambio de objetos entre etnólogos e indígenas en las tierras bajas de América del Sur*. Paris: Nuevo Mundo. Mundos Nuevos.
- Kron, Stefanie & Noack, Karoline (eds.)
 2008 *“Qué género tiene el derecho?” Ciudadanía, historia y globalización en América Latina*, Berlin: Tranvía.
- Kummels, Ingrid
 2007 *Land, Nahrung und Peyote. Soziale Identität von Rarámuri und Mestizen nahe der Grenze USA-Mexiko*. Berlin: Reimer.
 2008 Von Zuania bis Abya Yala: Indigene Amerika-Bilder und Projekte. En: Lehmkuhl, Ursula & Stefan Rinke (eds.): *Amerika? Amerikas! Zur Geschichte eines Namens- und eines Konzepts*. Stuttgart: Akademischer Verlag Hans-Dieter Kunz, 227-248.

- 2010 Globale Heilige: Transnationalisierungen des Religiösen in Lateinamerika. En: Paul, Axel, Alejandro Pelfini & Roike Rehbein (eds.): *Globalisierung Süd*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 317-335.
- 2011 Cine Indígena: Video, migration and the dynamics of belonging between Mexico and the USA. En: Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen & Eva Youkhana (eds.): *Ethnicity, citizenship and belonging: practice, theory and spatial dimensions*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 259-281.
- 2013 Agencia y género en los espacios institucionales e informales religiosos de Cuba. En: Ströbele-Gregor, Juliana & Dörte Wollrad (eds.): *Espacios de género*. Congreso Anual ADLAF 2012. Buenos Aires: Fundación Foro Nueva Sociedad, 272-287.
- Kummels, Ingrid (ed.)
2012 *Espacios mediáticos: cultura y representación en México*. Berlin: Tranvía.
- Kummels, Ingrid & Karoline Noack
2011 Los incas y el ayllu en el espacio transatlántico: apuntes preliminares para una historia entrelazada entre Perú y Europa. *Indiana* 28: 153-167.
- Lidola, Maria
2013 Changing boundaries and redefining relations: migration and work experiences of Brazilian women in Germany. In: Fritz, Barbara, Ingrid Kummels & Stefan Rinke (eds.): Migrations between spaces in the Americas and beyond. Special issue. *FLAR Forum for Inter-American Research. The Journal of the International Association of Inter-American Research (IAS)*. 6/2 (September). <<http://interamericaonline.org/volume-6-2/fritz-kummels-rinke/>> (28.04.2015).
- 2014 Negotiating integration in Berlin's waxing studios. Brazilian migrants' gendered appropriation of urban consumer spaces and 'ethnic' entrepreneurship. *Journal for Contemporary History* 49: 228-251.
- Martin, Simon & Nikolai Grube
2008 *Chronicle of the Maya kings and queens: Deciphering the dynasties of the ancient Maya*. London: Thames & Hudson.
- Müller, Juliane
2012 *Kollektive Identifikationen und bürgerschaftliche Partizipation lateinamerikanischer. Gruppierungen in Freiburg*. München: Utz.
- 2013 *Migration, Geschlecht und Fußball zwischen Bolivien und Spanien. Netzwerke – Räume – Körper*. Berlin: Reimer.
- Noack, Karoline
2009 Die 'Werkstatt der populären Grafik in Mexiko' – die Bauhaus reist nach Amerika. En: Neef, Sonja A.J. & Catherine Rogister (eds.): *An Bord der Bauhaus. Moderne und Migration*. Bielefeld: Transkript, 91-113.
- 2010 Transkulturalität und Geschlecht. Strategien und Handlungsmöglichkeiten von Frauen im kolonialen Lateinamerika. En: Gludovatz, Karin & Anja Middelbeck-Varwick (eds.): *Gender im Blick. Geschlechterforschung in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie, 7. Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, 23-41.
- 2011a La construcción de diferencia en la zona de contacto: interrogantes al respecto de la etnicidad. En: Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen & Eva Youkhana (eds.): *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*. Madrid, Frankfurt a.M.: Iberoamericana y Vervuert, 35-63.

- 2011b Pueblos originarios: ¿Una nueva categoría antropológica? Reflexiones desde la historia y desde la actualidad de los Andes. En: García Cerda, Alejandro, Anne Huffschmid, Iván Azuara Monter & Stefan Rinke (eds.): *Metrópolis desbordadas. Poder, memoria y culturas en el espacio urbano*. México, D.F./Berlin: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Freie Universität Berlin, 143-164.
- 2013 Abgrenzungsfeld ethnologische Forschungssammlung. En: Walz, Markus (ed.): *Handbuch Museum. Geschichte, Aufgaben, Perspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- en prensa *Textilien und die Produktion von kolonialer Differenz in der Kontaktzone: Trujillo in der nördlichen Audiencia Lima, Peru im 16. und frühen 17. Jahrhundert*.
- Prager, Christian
- 2013 A study of the classic Maya hieroglyphic inscriptions of Pusilha, Toledo District, Belize. *Indiana* 30: 247-282.
- Pratt, Mary Louise
- 1992 *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Rauhut, Claudia
- 2009 Die Santería-Religion und die kommunistische Partei- und Regierungspolitik in Kuba. En: Mähler, Ulrich. (ed.): *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung*, 2009. Berlin: Aufbau, 199-210.
- 2011 Transatlantische Entwürfe von Yoruba-Tradition in der afrokubanischen Santería. Afroatlantische Allianzen. *Zeitschrift für Ethnologie* 136(2): 265-287.
- 2012 *Santería und ihre Globalisierung in Kuba: Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion*. Religion in der Gesellschaft. Würzburg: Ergon.
- Reinhardt, Thomas
- 2007 *Geschichte des Afrozentrismus: Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Stuttgart: Kohlhammer.
- 2009 Der rechte Fuß des Marabut: Aura des Heiligen und Authentizität der Simulakra. En: Gottowik, Volker, Holger Jebens & Editha Platte (eds.): *Zwischen Aneignung und Verfremdung: Ethnologische Gratwanderungen* (Festschrift Karl-Heinz Kohl). Frankfurt a.M./New York: Campus, 565-583.
- Rosbach de Olmos, Lioba
- 2004 Klimawandel, internationale Umweltpolitik und indigene Völker. *Anthropos* 99(2): 551-564.
- Ruhnau, Elke (ed.)
- 2001 *Diferentes historias originales / Domingo de San Antón Muñón Chimalpabín Quauhtlehuauitzin. Traducido del náhuatl, comentado y editado por Elke Ruhnau*. 2 tomos. Markt Schwaben: Anton Saurwein.
- Sachse, Frauke
- 2008 Over distant waters: Places of origin and creation in Colonial K'iche'an sources. En: Staller, John E. (ed.): *Pre-columbian landscapes of creation and origin*. New York: Springer, 123-160.
- 2010 *Reconstructive description of eighteenth-century Xinka grammar*. Utrecht: LOT.
- 2014 Cultivating marginality: The process of reconstructing identity and the development of Xinka cultural activism in southeastern Guatemala. En: Helmke, Christophe & Frauke Sachse (eds.): *Gedenkschrift für Pierre Robert Colas*. Markt Schwaben: Anton Saurwein.

Sachse, Frauke (Ed.)

- 2009 *Maya ethnicity – the construction of ethnic identity from the Preclassic to Modern Times*. 9th European Maya Conference, University of Bonn, 7-12 December 2004. Acta Mesoamericana, 19. Markt Schwaben: Anton Saurwein.

Schneider, Antonia

- 2009 Übersetzung in kolonialzeitlichen Katechesediskursen in Peru. En: Ebert, Anne, Lidola, Maria, Karoline Bahrs & Karoline Noack (eds.): *Differenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentationen des Anderen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld: Transcript, 253-264.
- 2010 *Übersetzen als kulturelle Praxis. Pragmatik und Meta-Pragmatik des Übersetzens in institutionellen und ethnologischen Kontexten am Beispiel von Quechua und Spanisch in Huancavelica, Peru*. Tesis doctoral, Ludwig-Maximilians-Universität München. <<http://d-nb.info/1005068135/34>> (05.05.2015).

Valiente Catter, Teresa

- 2011 Educación intercultural bilingüe: visión de una propuesta y realidad de su práctica en la región andina. *Pueblos Indígenas y Educación* 60: 101-129.

Valiente Catter, Teresa & Michael Dürr

- 2013 Bilingual intercultural education in the Andes. En: Kasten, Erich & Tjeerd de Graaf (eds.): *Sustaining indigenous knowledge: Learning tools and community initiatives for preserving endangered languages and local cultural heritage*. Fürstenberg (Havel): Kulturstiftung Sibirien, 249-258.

Walter, Florian

- 2012 Media en hermanamiento transcultural. Más allá de la herencia cultural y de la antropología visual colaborativa. En: Kummels, Ingrid (ed.): *Espacios mediáticos: cultura y representación en México*. Berlin: Tranvía, 347-375.
- 2014 Transcultural partnership media – Beyond cultural heritage and collaborative filmmaking. En: Crawford, Peter & Beate Engelbrecht (eds.): *Future Past: Cultural heritage and collaborative ethnographic film work*. Århus: Intervention Press.

Walther, Saskia & Eveline Dürr

- en prensa Tourismus als Inszenierung und kulturelle Praxis in Mesoamerika. En: Dürr, Eveline & Henry Kammler (ed.): *Ethnologie des indigenen Mesoamerika: Ein Handbuch zur Einführung*. München: Waxmann.

Youkhana, Eva

- 2012 Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana: entre vínculos colonizados y redenciones creativas. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 36: 111-142.
- 2013 Die Macht religiöser Objekte im Kontext von Migration – das Beispiel der Virgen del Cisne in Madrid. En: *Kompetenznetz Lateinamerika* – Working Paper, 10. <http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Youkhana.pdf> (28.12.2013).

I.

**Microperspectivas de representaciones de
lo indígena en las Américas Latinas
de orden colonial**

Producción y representación comunicativa de espacios transreligiosos glocales en el virreinato Nueva España (1524 - 1547)

Romy Köhler

Freie Universität Berlin, Alemania

Resumen: Este artículo enfoca uno de los llamados Huēhuètlàtōlli, escrito en 1547 por alumnos nativos del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelōlco desde la perspectiva de la historia global. A través del análisis pragmático de esta representación parcial del complejo espacio político-religioso, políticamente denominado virreinato Nueva España, pretendo ampliar nuestro entendimiento de la época colonial temprana. Anteriormente considerada como “la conquista espiritual de México” (Ricard 1946), aquí es enfocada como la primera fase de la producción comunicativa de múltiples espacios transreligiosos glocales en las Américas en base al establecimiento de relaciones coloniales a través de la misión.

Palabras clave: Misión, nahua, relaciones coloniales, comunicación intercultural, producción and representación transreligiosa y glocal, Nueva España, siglo XVI.

Abstract: In this paper one of the so-called Huēhuètlàtōlli, written in 1547 by native scholars of the Franciscan missionaries, is analyzed from the perspective of Global History. My pragmatic analysis of this partial representation of the complex religious space in New Spain seeks to broaden our understanding of the Early Colonial Age. Considered as “the spiritual conquest of New Spain” in the past (Ricard 1946), here it is perceived as the first phase of the communicative production of multiple transreligious and glocal spaces in the Americas due to the imposition of colonial relations by mission.

Keywords: Mission, Nahua, colonial relations, intercultural communication, production and representation of transreligious and glocal spaces, New Spain, 16th century.

Introducción

Con base en la definición de la comunicación intercultural de Barmeyer, comprendo la llegada de los primeros doce frailes franciscanos a Tenōchtitlan, centro político del imperio tributario de los mēxicā, conquistado por Cortés en 1521, como el inicio de actos de comunicación intercultural, paradigmáticos para una zona de contacto (Pratt 1992). Es decir, como el inicio de “intencionados actos de hablar entre actores sociales que pertenecían a diferentes sistemas de sentido religioso, representados por diferentes sistemas de lenguaje” (véase Barmeyer 2010: 21).

Este enfoque provoca las siguientes preguntas: ¿Cuáles fueron los primeros tipos de actos de hablar que se basaron en un sistema de signos compartido (véase Brinker 2010: 79)?, ¿Cuáles fueron las instituciones políticas que los organizaron?, ¿Quiénes fueron los actores que los realizaron?, ¿Cómo se manifestaron las relaciones de poder colonial entre



ellos?, ¿Cuáles fueron los objetos de la comunicación interreligiosa?, ¿De qué modo estructural y pragmático fueron representados? y ¿Qué se deja derivar de ello sobre la producción de espacios transreligiosos locales en la época colonial temprana en Nueva España?

La investigación realizada sobre aquella época ya ha destacado varios factores. Karttunen (1982), p. ej., muestra cómo los misioneros utilizaron las letras latinas para crear un nuevo sistema representativo del lenguaje oral náhuatl de la época con un sistema representativo pictográfico con complementos fonéticos (último ampliamente descrito por Whittaker 2009).

El primer grupo social de nativos que aprendía a manejar este nuevo sistema fue el de los alumnos de las escuelas primarias, de cuya educación los frailes se encargaron inmediatamente después de su llegada a Tenōchtitlan en 1524. El misionero Sahagún, quien llega al virreinato en 1529, seis años antes de que sea fundado oficialmente, describe que a partir de 1530 “entraron aproximadamente setenta de ellos que por la escuela elemental ya fueron muy hábiles de leer, escribir y cantar tanto en náhuatl como en latín” al Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco con el fin de ser “introducidos en la gramática” de estos lenguajes (véase de Sahagún: “Prólogo al libro X” en Anderson & Dibble: FC 1982: 82).

Por dos razones elegí a estos alumnos como los actores sociales que están en el centro de este artículo: Primero, pertenecían a la primera generación de nahuahablantes que crecieron en dos culturas religiosas, es decir, tanto en el sistema de significados religiosos que sus padres ejercitaban en casa, como en el sistema católico, enseñado por los frailes franciscanos en las escuelas primarias. Segundo, era la primera generación de alumnos nahuahablantes crecidos en dos culturas que estuvo activamente involucrada en la producción de representaciones del espacio altamente conflictivo en el que crecieron y fueron educados. Desde la perspectiva de la historia global, me interesan entonces dos aspectos interrelacionados: Por un lado pregunto si y cómo estos alumnos se convirtieron en sujetos de la historia global (Rinke 2008: 289), es decir, si al escribir representaciones del espacio religioso glocal conectaron activamente su entorno local con la entonces red global de la religión católica, última en su tierra representada por sus profesores misioneros, o si se resistieron a ella o la negaron, y de qué forma lo hicieron.

Dirijo estas preguntas a uno de los más tarde denominados Huēhuētōlli, escritos alrededor de 1547 por estos mismos estudiantes, e incorporados en 1577 al Códice Florentino (a continuación FC). Recepciones científicas más recientes clasifican estos textos como ‘etnográfico-misionales’, es decir que:

[...] representan la metodología de los misioneros o de sus discípulos instruidos de documentar aspectos de la cultura nahua para poder formarse una idea de ella con la cual pudieran evangelizar más efectivamente, y a la vez archivar informaciones útiles (véase Burkhart 1989: 23).

De este enfoque salieron interesantes análisis simbólico-culturales. Al profundizar en el aspecto ‘misional’ de estos textos iban rescartando figuras retórico-ideológicas a través de las cuales los misioneros pasaban creencias valóricas prehispánicas a creencias cristianas (véase Baudot 1980; Burkhart 1989). La clasificación textual como ‘etnográfico’ se respaldó sobre todo en el hecho histórico de que el misionero de Sahagún los incorporó en 1577 en el FC para mandarlos al entonces rey de España Felipe II, quien había exigido “una descripción de la nueva población de Nueva España y de su cultura” (Ríos Castaño 2009: 217).

Al enfocarse en la misión en Nueva España desde la historia global, Hausberger (2004) enfatiza en su aspecto relacional, entendido como la transferencia estratégica de ideas, valores y prácticas sociales desde la península ibérica a los recién fundados virreinos. Esto me llevó a enfocarme en los Huēhuētlātōlli como representaciones hipotéticas de espacios transreligiosos y locales (Robertson 1994) en plena construcción comunicativa. Según la teoría de la producción del espacio social de Lefebvre, éstas tendrían entonces la función de concebir a la orden religiosa que se pretendía producir (Lefebvre en Dünne 2006: 334) en Nueva España, la primera colonia de ultramar del imperio de Carlos V.

Considerado desde el punto de vista teórico de la comunicación intercultural como la define Barmeyer, este enfoque relacional con base en la historia global requiere además de un cambio metodológico: en vez de rescartar figuras retórico-ideológicas aisladas, opto por un análisis pragmático de estos textos que retoma las siguientes preguntas: ¿Cuál es el espacio religioso que el Huēhuētlātōlli aquí en cuestión concibe? y ¿De qué modo pragmático es transmitido?, ¿Se dejan encontrar referencias extratextuales a espacios religiosos dentro y fuera de Nueva España? y ¿Cómo están interrelacionadas?, ¿Se dejan analizar ‘huellas’ estructurante-textuales de las relaciones de poder entre los escribanos nativos y los misioneros? y ¿Cómo se autorepresentan los escribanos en el texto?

La estructura del artículo sigue las pautas del análisis pragma-lingüístico textual. El primer capítulo tiene la función de contextualizar (Brinker 2010: 139) el proceso de la producción de los Huēhuētlātōlli. Teóricamente estructurado por mi síntesis entre determinadas categorías y conceptos de la teoría del espacio de Lefebvre, el concepto de la comunicación intercultural de Barmeyer y la definición de la transculturación de Ortiz (2002) este capítulo transmite procedimientos preliminares de lo que en el título denominé “la producción comunicativa de espacios transreligiosos locales y de sus representaciones”.

En el segundo capítulo presento las pautas metodológicas del análisis pragma-lingüístico textual mismas, cuya distinción principal entre el análisis del objeto de la comunicación y de la función pragmática se basa en la teoría del acto de hablar de Searle (Brinker 2010: 139-140).

El tercer capítulo presenta mi traducción de un Huēhuètlàtōlli del náhuatl al español. Como material he elegido el Huēhuètlàtōlli publicado como el capítulo 12 del libro I, del FC. Opté por considerarlo aquí justo porque no se encuentra en el libro VI del FC que es conocido por representar toda una colección de más de cuarenta de estos textos. Desde luego, en la literatura secundaria hasta ahora no ha sido considerado con mayor atención.

El cuarto capítulo presenta el análisis pragmático del texto mismo, finalmente plasmado en un esquema. En el quinto capítulo daré mis respuestas a las preguntas: ¿Qué se deja derivar de estos resultados, tanto en cuanto al espacio transreligioso glocal que el texto representa, como al papel histórico de sus escribanos como eventuales actores glocalizantes en relaciones coloniales?

1. Establecimiento de relaciones coloniales a través de la misión – surgimiento de un nuevo tipo de actor transfronterizo entre dos religiones y tres lenguajes

El concepto teórico de la producción comunicativa de espacios transreligiosos aquí aplicado se basa en mi síntesis entre el concepto de la comunicación intercultural de Barmeyer (2010), unas categorías de la teoría de la producción del espacio de Lefebvre (2006) y el término de la transculturación de Ortiz (2002).

Barmeyer define la comunicación intercultural como “un diálogo basado en sistemas verbales que se realizan entre personas que pertenecen a diferentes sistemas de sentido” (Barmeyer 2010: 21). Respecto a la producción espacial, el sociólogo francés Lefebvre trabaja con el término de prácticas sociales, que define como “actos intencidos y dirigidos a otras personas”. Hace una distinción entre la práctica de producir y reproducir, la que produce el espacio social; la práctica de representar el espacio social en sistemas verbales que tienen la función de concebir el espacio social; y la producción de espacios de la representación del espacio socialmente experimentado que se manifiestan en sistemas simbólicos (Lefebvre en Dünne 2006: 333-336).

Al sintetizar ambas ideas principales –es decir, tanto la de las prácticas sociales que producen el espacio social como la de diálogos intencionados y dirigidos entre personas que pertenecen a diferentes sistemas culturales como una base de procesos de comunicación intercultural– llego a definir a los actos de hablar entre actores pertenecientes a diferentes sistemas religiosos dentro del virreinato Nueva España como prácticas comunicativas interculturales.

Al preguntar en un segundo paso por el producto cultural que estas prácticas comunicativas iban produciendo, trabajo con el término de la transculturalidad desarrollado por Ortiz, quien enfatiza la reciprocidad de procesos de transformación cultural en contactos interculturales. Según él, estos procesos recíprocos conllevan la formación de

nuevas estructuras culturales que contienen elementos de cada cultura en el contacto, a la vez que se distinguen de cada una de ellas. Ortiz las llama desde luego estructuras transculturales (2002: 260).

Reconectando este concepto de estructuras transculturales con la teoría de la producción del espacio de Lefebvre y la de la comunicación intercultural de Barmeyer, me interesan en este capítulo los procesos preliminares de la producción de espacios transreligiosos y glocales a través de prácticas comunicativas en Nueva España. Retomo entonces las siguientes preguntas, anteriormente formuladas en la introducción: ¿Cuáles fueron los primeros tipos de actos de hablar, basados en un sistema de signos compartido (Brinker 2010: 79)?, ¿Cuáles fueron las instituciones políticas que los organizaron?, ¿Quiénes fueron los actores que los realizaron?, y ¿Cómo se manifestó una relación de poder colonial entre ellos?

El misionero Motolinía describe que inmediatamente después de su llegada a Tenōchtitlan en 1524, los primeros doce frailes franciscanos se encargaron de la educación en las escuelas primarias (Motolinía 1971: 115). En estas instituciones no sólo transmitieron y reprodujeron comunicativamente las ideas y rituales de la religión católica que anteriormente habían practicado en España. Ahí también transmitieron el náhuatl escrito en letras latinas como el nuevo sistema de representación a sus alumnos. Los frailes les concedieron a algunos de ellos un papel destacado, instrumentalizándolos a informarles sobre “cosas de idolatría, borrachera o fiesta” que sus padres ejercitaban a escondidas en casa (Sahagún, HG “Prólogo al libro X”: 80).

Tal como la cita de Sahagún revela, obviamente, los padres seguían reproduciendo en sus casas sus prácticas religiosas, relacionadas con su sistema de signos de significado religioso. La cita revela además un pretendido dominio de los misioneros sobre estos microespacios, dominio que esperaban conseguir a través de sus alumnos, que eran a la vez los hijos en cuestión. Sahagún describe en seguida que algunos padres mataron entonces a sus hijos (Sahagún, HG “Prólogo al libro X”: 81). Según mi interpretación, articularon así su rechazo al empoderamiento colonial de los misioneros de misionarles a través de sus propios hijos.

La primera década de la implementación del colonialismo en Nueva España a través de la misión se caracterizaba por una lucha tanto por el dominio de diferentes microespacios sociales como por los portadores de la producción y reproducción de nuevos microespacios religiosos. Para los misioneros, estos portadores fueron los alumnos que eran hijos de aquellos sujetos en cuestión, es decir, el único grupo social capaz de moverse en y entre todos los espacios aquí descritos y, debido a su edad, con el mayor potencial para la futura producción de espacios religiosos. Para algunos de ellos esta lucha se manifestó brutalmente. Los que sobrevivieron incorporaron en casa creencias

religiosas de sus padres y abuelos y en las escuelas creencias de la fé católica, introducidas por sus profesores frailes.

Respecto a las estructuras representativas, que considero como una de las condiciones preliminares para la producción y reproducción de representaciones del nuevo espacio religioso, resumo que los alumnos incorporaron en esta década en las escuelas primarias las estructuras del español, latín y náhuatl –los tres escritos en letras latinas, asociados con la ideología católica. En casa, al contrario, incorporaron las estructuras orales del náhuatl, asociadas con otras creencias religiosas. El lenguaje náhuatl destaca por lo tanto como el sistema representativo en el que se entrecruzaron estructuras de todos los espacios religiosos. Queda por suponer que a los alumnos que eran hijos, esta presencia interna de diferentes estructuras, provocada por su rol como actores transfronterizos culturales, ya les provocaba reflexiones que podríamos denominar como ‘diálogo intercultural interno’, fuertemente matizado por la jerarquización colonial entre sus padres y los misioneros.

1.1. Producción escrita en náhuatl de primeras representaciones de espacios trans-religiosos en el virreinato Nueva España

A partir de 1533 entraron “los muchachos más hábiles y que mayor sabían leer, y escriuir” en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para ser introducidos en la gramática (véase Sahagun 1982: Part I: “Prologo al libro X”: 82).

El nombre del Colegio era simbólico. Representaba tanto las dos fuerzas políticas y religiosas que dirigían la imposición de control político-colonial en Nueva España, unidas en España a partir de 1492, como la nueva zona de contacto donde fueron ejercitadas: El Imperial Colegio estuvo bajo la protección política del emperador y rey de España Carlos V, y Santa Cruz fue el nombre de la universidad en Valladolid en la península Ibérica, donde el presidente de la segunda Audiencia de México, el obispo fray Sebastián Ramírez de Fuenleal, había estudiado (Hernández León-Portilla 2008). Tlatelolco fue el nombre del barrio en el cual este Colegio se ubicaba, en el norte de Tenōchtitlan. Como consecuencia de la fundación oficial del virreinato Nueva España en 1535, se celebró en 1536 la fundación oficial del Colegio.

Tal como el misionero Sahagún revela en el FC, la entrada de unos setenta alumnos nativos en el Colegio representaba un acto estratégico por parte de los misioneros, quienes consideraban a estos alumnos “imprescindibles para la redacción de textos de doctrina cristiana escritos en náhuatl” (Sahagún FC “Prólogo al libro X”: 80). El año 1533 marca entonces el principio de la producción de representaciones espaciales en Nueva España.

En el epílogo del libro VI del FC, Sahagún informa que fue en el año 1547 que unos alumnos del Colegio escribieron los Huēhuētōlli en náhuatl en letras latinas, mismos

que él tradujo al (o mejor dicho parafraseó en) español en 1577, incorporándolos después en el FC (véase de Sahagún, epílogo del Libro VI en Anderson & Dibble 1969: 260).

Los hechos históricos aquí descritos abren la perspectiva hacia la segunda parte de las preguntas formuladas en la introducción: ¿Cuál es el espacio religioso que el Huēhuèt-làtōlli aquí en cuestión concibe? y ¿De qué modo pragmático es transmitido?, ¿Se dejan encontrar referencias extratextuales a espacios religiosos dentro y fuera de Nueva España que justificarían definirlo como glocal? y ¿Cómo interrelaciona el texto estas referencias extratextuales?, ¿Se dejan analizar ‘huellas’ estructurante-textuales de las relaciones de poder entre los escribanos nativos y los misioneros? y ¿Cómo se autorepresentan los escribanos en el texto?

2. Pautas generales de análisis pragma-lingüístico textuales

A nivel metodológico estas preguntas se plasman en un análisis dual del Huēhuèt-làtōlli aquí en cuestión, es decir tanto del desarrollo temático como de la función comunicativa (Brinker 2010: 124-25). Ambas categorías de análisis fueron desarrolladas con base en la idea de que un texto, definido como “una sucesión limitada de signos lingüísticos, coherentes entre ellos y en su totalidad con una función comunicativa”, es visto como “un acto comunicativo intencionado” (Brinker 2010: 119).

Según la teoría del acto de hablar de Searle (1969), en todos los actos comunicativos, es decir tanto orales como escritos, se distingue un contenido proposicional, dividido en la referencia, es decir el objeto de la comunicación, el predicado, es decir la atribución de cualidades a esta referencia, y un rol elocutivo que se distingue por ser argumentativo, explicativo, descriptivo o informativo (Searle 1969: 24).

El manuscrito del libro I capítulo 12, publicado en el FC, presenta un texto en un continuo, es decir sin estructuración superficial en frases, líneas o párrafos. Para poder captar cuáles son los contenidos proposicionales del texto y sus predicados y de qué modo pragmático son comunicados, opté en un primer paso por estructurar el texto en 98 frases que se distinguen por el/los sujeto(s), el/los objeto(s) o el/los predicado(s). A continuación presentaré primero mi traducción del texto, subdivida en estas 98 frases.

3. Presentación del Huēhuètlàtōlli en 98 frases y su traducción al español

- 0 q Inīc matlāctli omōme capítulo. Ītēchpān tlàtoa in Tlazōlteōtl.
Esto es el 12 capítulo. En él habla Tlazōlteōtl.
- 1 In tlazōlteōtl.
Ella es Tlazōlteōtl.
- 2 Īhuān itōca Ixcuinān.
Y su nombre es Ixcuinān.
- 3 Īhuān itōca Tlāelcuāni.
Y su nombre es Tlāelcuani.
- 4 Inīc motōcāyōtiya Tlazōlteōtl?
¿Cómo la llamaban Tlazōlteōtl?
- 5 Quil ipampa, quil yēhuātl iāxcā ītlātquī, itech pōhui in teuhtli, in tlazōlli, in quītōznequi āhuilnemiliztli.
Se dice porque, se dice aquello es su propiedad, su bien, a ella se le atribuye polvo y basura, quiere decir, vida licenciosa.
- 6 Quil ipan tēucti, ipan tlātocāti in āhuilnemilizyōtl.
Se dice con ella manda, con ella gobierna el vicio.
- 7 Auh inīc itōca Ixcuinān?
¿Cómo su nombre es Ixcuinān?
- 8 Quil nāhuintin ēhuā in cihuā:
Se dice ellas forman cuatro mujeres:
- 9 Inīc cē itōca Tiāhcāpan.
La primera su nombre es Primogénita.
- 10 Inīc ōme itōca Tēicui.
La segunda su nombre es Hija Menor.
- 11 Inīc ēy itōca Tlāco.
La tercera su nombre es Hija Tercera.
- 12 Inīc nāhui itōca Xōcotzin.
La cuarta su nombre es La Menor.
- 13 Inìquē in nāhuintin cihuā quil tēteō.
Estas cuatro mujeres, se dice son Diosas.
- 14 Inìquē in cēcēyāca intōcā Tlazōltēteō.
Los nombres de cada una de estas son Tlazōltēteō.
- 15 Auh inīc motōcāyōtiya Tlāelcuāni?
¿Cómo la llamaban Tlāelcuani?

- 16 Quil īpampa, īmīxpan mītoa, īmīxpan mopōhua in īxquich necualli, īxpan mītoa, momelāhua in īxquich tlāelachīhualli.
Se dice porque delante de ellas es dicho, delante de ellas se enumeran todos los delitos, frente a ella se dice, se extiende toda la obra sucia.
- 17 Immānel cencā tēmāmauhtī, immānel cencā ohuī, àtle mopīnahuizcāhua.
Aunque tanto le asuste a alguien, aunque sea tan difícil, la vergüenza no se lo detiene nada.
- 18 Huel mochi īxpan nēci, īxpan mītoa.
Realmente todo aparece delante de ella, es dicho delante de ella.
- 19 Neyōlmelāhualiztli.
Extender el corazón.
- 20 Quil mach in tlazōlli, in teuhtli, in āhuilnemilizyōtl, yèhuātl quitēmaca.
Según se cuenta, basura y polvo, vicio, es ella quien se lo da a alguien.
- 21 Ic tēmōtla, ic tē ilpītza in Tlazōlteōtl.
Así se lo lanza a alguien, así eres tú el a quien Tlazōlteōtl se lo sopla.
- 22 Auh zan nō yèhuātl quitēpolhuia, yèhuātl chico tlanāhuac quihuīca, quitēca.
Y también es solamente ella la que se lo borra a alguien, es ella la que se lo lleva a un lado, la que lo trae.
- 23 Yèhuātl tēpāpāca, tēāltia, yèhuātl īmāc mani in mātlālātl, in toxpalātl.
Es ella quien le lava a alguien, le baña, es ella en cuyas manos está el agua azul, el agua amarilla.
- 24 Auh inīc quitēpòpolhuia?
¿Cómo se lo destruye a alguien?
- 25 Inīc chico, tlanāhuac quihuīca, quitēca?
¿Cómo ella se lo lleva a un lado, lo trae?
- 26 Īxpan neyōlcuītilo, īxpan neyōlmelāhualo in Tlazōlteōtl, īxpan mopōhua, mītoa in tētlachīhual.
Delante de ella el corazón es dado a entender, delante de Tlazōlteōtl el corazón es extendido, delante de ella se enumeran, se cuentan los hechos.
- 27 Auh īx, īnacaz, ītlaccacāuh mochīhua in tlapōuhqui, in tlamatini in īmāc mani in āmoxtli in tlācuilōlli, in quiپیa in tllili in tlapalli, in matilē, in piyalē, in nōnōtzalē.
Lo hacen por la cara, las orejas, el oído del contador, del sabio, en cuyas manos está el libro, la escritura que le guarda el color rojo y el color negro, es el saber, es el depósito, es el consejo.

- 28 In ò quitò in moyōlmelāhuaz in tlapilchihualè.
El confesado le dijo que iba a extender su corazón.
- 29 Achto quitlacaquítia in tlapōuhqui, quilhuia: “Ca itechtzinco ninàxītíznequi in Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquè Nāhuaquè, in Totēucyo, in Yohualli, in Èēcatl, Itōptzin, Īpetlācaltzin, nicnottlīznequi.”
Primero se lo hace oír algo al contador, le dice: “Porque es al Señor, Nuestro Señor Tloquè Nāhuaquè, al quien quiero acercarme, a Nuestro Señor Yohualli Èēcatl, Itōptzin Īpetlācaltzin, quiero mostrarme.”
- 30 Quilhuia in tlapōuhqui: “ō timotlacnēlili.”
El contador le dice: “Te has hecho un favor!”
- 31 Quinahuatia in īquin huállāz.
Él le ordena cuándo vaya a venir.
- 32 Quipèpena in tōnalli.
Él le elige el signo de día.
- 33 Quitta in iāmox, in tlàcuilōl, quitta in īquin cualli tōnalli in yēccān, in cualcān.
Él es aquel por él quien es visible en su libro, en su escritura, él es él por quien es visible cuándo sea un buen signo de día, un buen momento, un buen lugar.
- 34 Mitoa quitōnalpèpenia.
Se dice, él elige el signo de día.
- 35 Auh in yè icuāc, yè nāhuatīlpan, yancuīc petlatl quizōhua.
Cuando ya lo es, ya es el momento de la obligación, él extiende una nueva estera.
- 36 Ihuān copalli, ihuān cuahuitl.
Y esto es copal, y esto es leña.
- 37 In tlamāhuizti in tlamācēuhqui, zan īchān in moyōlmelāuha, yè òmpa yāuh in tlapōuhqui.
Esto es el penitente estimado que extiende su corazón sólo en su casa, ya se va ahí el contador.
- 38 Auh ànozo tēhuīc yāuh in tlamācēuhqui.
O el penitente se va hacia alguien.
- 39 Yancuīc petlatl in motēca.
La nueva estera es tendida.
- 40 Huellachpāno in oncān motlālia, ihuān tletlāhuīlo.
Está bien barrido donde se sienta y un fuego es encendido.
- 41 Niman copalli contēma in tleco in tlapōuhqui.
El contador hecha copal en el fuego.

- 42 Quinōtza in tletl, quilhuia: “Tēteō Īnnān, Tēteō Īntā, Huēhuē Teōtl! Nicān huāllatia in cuitlapilli, in àtlapalli, yn mēcēhualli, nicān chōcatihuītz, tlaōcoxtihuītz, moteòpōuhtihuītz, anca ommalāuh, anca ommotepotlamî, anca ò quināmic in huitlallōtl, in tocatzahualli, in zacamitl.
Lo llama al fuego, le dice: “Madre de los Dioses, Padre de los Dioses, Dios Anciano! Hacia aquí viene el vasallo, el hombre, hacia aquí viene llorando, viene triste, viene angustiado por haber cometido un error, por haber encontrado el pájaro, una telaraña, una flecha de hierba.
- 43 Ā quiyōlītlazōhua, quitequipachoa.
Esto está presente, le abre el corazón, le causa dolor.”
- 44 “Tlācatlé, Totēucyoé, Tloquèé Nāhuaquèé! Mānōzo xicmocuilī, mā xicmocaquītī in inēntlamachiliz in mēcēhualli!”
“¡Señor, Nuestro Señor Tloquè Nāhuaquè! ¡Tómala tú, escúchala tú la pena del hombre!”
- 45 Niman quinōtza in moyōlmelāuhqui.
Le llama al confesador.
- 46 In yēhuātl tlapōuhqui, quilhuia: “Tihuālmohuīcatia ihuīctzinco, īxpantzinco in tloquè nāhuaquè.
Es él, el contador quien le dice: “Te llevas aquí en la presencia de, delante de Tloquè Nāhuaquè.
- 47 Ticmolhuilīco, ticmomaquilīco in miyāca in mopalānca, ticmotlapolhuilīco in motōp im mopetlācal.
Tú has venido para hablar, has venido para deshacerte de tu pestilencia y tu podredumbre, tú has venido para borrar tu secreto.
- 48 Ā mā nō ceppa yē nicān timātōyāhuī, timotepèxihuī!
¡Aquí no otra vez cometer un gran error!
- 49 Mā īxpantzinco ximopèpetlāhua, ximomāmaxahui in Tloquè Nāhuaquè, in Totēucyo, in Yohualli, in Èecat!
¡Desvístete, muéstrate desnudo delante de Tloquè Nāhuaquè, Nuestro Señor Yohualli Èecat!
- 50 Ā cuix tichgtlācaittaz in totēucyo?
¿Tú ser humano no le verás a Nuestro Señor?
- 51 Ā cuix mitztlācanōtzaz?
¿A ti ser humano no te llamará?
- 52 Ca yohualli.
Porque él es la noche.

- 53 Ca èecatl.
Porque él es el viento.
- 54 Auh inīn quēn tihuītz, mā xictlapo in motōp, in mopetlācal!
¡Tal como vienes, revélale tu secreto!
- 55 Mā xicpōhua in monemiliz, in motlachīhual ihui in quēnin ticmati, ihui in quēnin câ, in quēnin mochīuh, in quēnin tāx, in quēnin ticchīuh, in monecual, in monecuāhuitec.
¡Cuéntale tu vida, tu obra de tal manera como la conoces, de tal manera como fue, como fue hecha, como tú la hiciste, como tú hiciste tu error, tu culpa!
- 56 Xicnoqui, xicpetlani, in mā yecticâ, in mā cualticâ, in mīyāca, in mopalānca!
¡Vértese, espárzase para que sea justa, para que sea buena tu pestilencia, tu podredumbre!
- 57 Auh xicmotlaōcolnōnōchilī in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in momāzōhualtīticâ, in mācochētīcâ, in tepotzētīcâ.
¡Adelántate a la tristeza de Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, él está extendiendo los brazos, él es el abrazo, él es la espalda.
- 58 Ximotlapalô, mā timopinoquetz, mā titzicolô!”
¡Pruébalo, no seas tímido por vergüenza, no seas perezoso!”
- 59 Nimān ontlālcua in tlamācēuhqui, oncopaltēma.
El penitente come tierra y echa copal hacia [...].
- 60 Niman īxpan motlālia in tlapōuhqui.
Después se sienta delante del contador.
- 61 Quilhuia inīc tēhuihui, inīc tēpatillōtī, inīc tēixiptlā.
Él le dice que es representante, que es sustituto, que es imagen de alguien.
- 62 “Totēucyoé, Tloquēé Nāhuaquēé! Ca ticmocuilia, ca ticmocaquītia in noyacâ, in nopalāncâ, mīxpantzinco ninopepètlāhua, ninomāmaxahuia.
“¡Nuestro Señor Tloque Naoaque! Porque tú lo tomas, porque tú escuchas mi pestilencia, mi podredumbre es delante de ti que me quito la ropa, que nuestro mi desnudez.
- 63 Ca onāx, ca onnicchīuh.
Porque ahí lo fue hecho, porque ahí yo lo hice.
- 64 Cuix ichtacâ? Cuix tlayohuayān?
¡Fue a escondidas, fue en la oscuridad?
- 65 Ca tezcac, ca tlāhuilpan, in mīxpantzinco in onāx”.
Porque fue en el espejo, porque fue encima de la antorcha es que fue hecho delante de él.”

- 66 Niman compēhualtia in ītlapilchīhualiz, huel ihui īn quēnin câ, huel ihui īn quēnin quichīuh.
Después empieza con su pecado, de tal manera como fue realmente, de tal manera como lo hizo.
- 67 In maca zan cuīcatl.
Él da sólo el canto.
- 68 Cencâ zan ihui īn conēhua, cencân ihui īn conītoa in iuh quichīuh.
Lo extiende tan sólo de tal manera ahí, así lo cuenta de tal manera ahí, así como lo hizo.
- 69 In maca zan òtli.
Él da solo el camino.
- 70 Cencân quitocatiuh in ītlachīhual, in ihui īn cencân quitocatiuh.
Ahí se va siguiendo su obra, de tal manera ahí se va siguiéndola.
- 71 Auh in ò tlamìtō in ītlàtōl, in ò mochi quitō ītlachīhual, quinānquilia in tlapōuhqui in īxtli, in nacaztli mochīhua in tēhuīhuitī, in tēpatillōtī.
Cuando ha dicho sus palabras, ha dicho toda su obra, el contador le responde que cara y oreja fueron representantes, sustitutos.
- 72 Quilhuia: “ō ca ticmonōnōchilia, ca ticmomaquilia in tloquē nāhuaquē in motlachīhual, in monecuāhuitec, auh inīn, câ iz, câ in tāyiz, in ticchīhuaz:
Le dice: “Porque le has prevenido, porque tú se lo diste tu obra, tu culpa a Tloquē Nāhuaquē, ésto es lo que vas a hacer, lo que tú harás:
- 73 In ìcuāc tēmoā, in ìcuāc temō Cihuāpipiltin, ànozo in ìcuāc ìmilhuiuh Cihuāpipiltin, in Ixcuināmmē nāhuilhuil timozahuaz, timocuitlaxcolzahuaz, timotēnhuātzaz.
Cuando ellas buscan, cuando descienden las diosas, o cuando es la fiesta de las diosas Ixcuināmmē ayunarás por cuatro días, ayunarás tus intestinos y secarás tus labios.
- 74 Auh in ìcuāc huel ilhuil, in yē ò huāllatīuh in yohualtica tizacatlāzaz, titlacōquixtīz,
Y cuando es realmente la fiesta, cuando llegó realmente la media noche, ¡perforarás tus labios con yerba y retirarás las briznas!
- 75 Inīn motlapilchīhual iuh ticnāmicitīz īn, auh inīn iuh nāmiquē ez īn?
¿Cómo contrapesarás tu pecado así, cómo ellos así lo contrapesan con sangre?
- 76 Auh in quēnin ticnequiz, iuh ticnequiz, intlā tizacatlāzaz.
Como tú quieras, tal como tú quieras vas a perforar tu lengua.
- 77 Yēhuātl in teōcalzacatl tiquixtīz, ànozo tlacōtl.
Es él, el Teocalzacatl, lo que estirarás, o tal vez las briznas.

- 78 Auh àzo monacazco in titlaquixtíz, ànozo monenepilco.
Lo estirarás bien por tus orejas o tal vez por tu lengua.
- 79 Auh iníc tiquixtíz?
¿Cómo lo estirarás?
- 80 Ca àmo mā zan titlamācēhua, ca teuhtli, tlazōlli in tictlāza, tictlacocōz, ticcuitlacuepōniz in monenepil.
No es porque sólo hicieras penitencia, sino porque son polvo y basura los que tiras, dañarás tu lengua, la abrirás (con excrementos?).
- 81 Mīxpampa ticaquiz, motzintlān in ticquixtíz, in tictlāzaz.
Delante de él los entenderás, con él los sacarás, los echarás.
- 82 Àzo zan cēcen in ticquixtíz, ànozo zan ticcenuixtíz, tictlatlāzālhuiz, in àzo centzontli, àzo òntzontli, in tiquixtíz tlacōtl.
Tal vez sólo retirarás uno para cada una de ellas, tal vez la calarás con algo y retirarás sólo uno, o retirarás cuatrocientas briznas, tal vez ochocientas.
- 83 Ic polihuíz, in motlātlazōl, in motlapilchihual, in monecual.”
Así vas a destruir tu error, tu pecado, tu delito.”
- 84 Auh intlā zan xicca in itlapilchihual tlamācēuhqui, quilhuia: “timotēnhuātzaz, titlācatlacuaz, timocuitlaxcolzahuaz nāhuilhuitl!”
Cuando la culpa del penitente sólo es pequeña, le dice: “Secarás tus labios y ayunarás por cuatro días, ayunarás tus intestinos.”
- 85 Ànozo quilhuia: “Tlātō[l]tíz, timotēteòcāhuaz, titēpīquíz!”
O le dice: “¿Le dirás algo a alguien, dejarás a las diosas, calumniarás a alguien!”
- 86 Ànozo quilhuia: “Ca nel octli in ipan ò titlanezōmaltì, tiquinquixtíz in Tōtōchtin!”
O le dice: “Porque fue el vino con él que irritaste a alguien, retirarás a los Tōtōchtin!”
- 87 Auh quilhuia, iníc quināhuatia: “In ìcuāc tiyāz, in titlamācēhuaz, yohualtica àtle motech huetz[i]tíz, tipetlāuhtiyà!
Él le dicé, cómo le ordena: “¿Cuando a media noche irás, harás penitencia, junto a él no dejarás caer nada, te desnudarás!
- 88 In mòmaxac āmatl tlaitzcopēhualli in mātíz, centetl mīcampa, motzintlampa mātíz.
En tu calvario él hará atrapar un papel cubierto con puntos de obsidiana, detrás de ti, junto a ti hará atrapar una pieza.
- 89 Auh in ìcuāc tihualmocuepaz, òmpa tocontlāzaz in imīxpan Totēucyohuan, in Tēteò, in Mamacue.”
Cuando regresarás, delante de los Señores, los Dioses y (¿las Diosas?), ahí tú lo tirarás.”

- 90 Auh in ìcuāc ò tlamācēuh, niman ò huāllauh in ìchān.
Cuando había hecho penitencia se fue inmediatamente a su casa.
- 91 Ic cenmayan nemilizcuepa.
Así por una vez cambia la vida.
- 92 Quil mach intlā oc ceppa tlàtlacōz, quil zā aocmo tlaōcolilōni.
Según se cuenta, si otra vez pecará, se dice que ya no será él quien goza de piedad.
- 93 Quil mach zan iyò huēyi necualli, huēyi necuāhuitectli in tētlaxīmaliztli in quitoāyâ huēhuetquê.
Según se cuenta, los ancianos contaban sólo un delito grande, una culpa grande como el adulterio.
- 94 Inīc moyōlmēlāhuāyâ huēhuetquê?
¿Cómo los ancianos extendían su corazón?
- 95 Quil mach yēhuātl [moyōlmēlāhuāyâ], inīc àmo tzacuīltilōzquê nicān tlālticpac in ìntlāpilhīhual.
Según se cuenta ellos [lo extendían], para que aquí en la tierra no fueran castigados por sus pecados.
- 96 Intlā ò tētlaxīn, inīc àmo cuātetlāxililōz, inīc àmo cuātepitzinilōz, inīc àmo cuātetzotzonalōz moyōlmēlāhuâ.
Si habían cometido adulterio extendieron su corazón, para que no fueran tirados con piedras en la cabeza, para que no fueran acertados con piedras en la cabeza.
- 97 In tlapōuhqui in ìxpan tlālilo tlapilhīhualli, zan niman àcān quitoa in tlein ìxpan tlālilo,
El contador, delante del quien el pecado fue puesto, después no dirá en ningún lugar lo que fue puesto delante de él, lo que le fue dicho.

- 98 Īpampa ca àmo yê in ilhuïlo, in nōnōtzalo, ca Tloquê, ca Nāhuaquê in maco in ilhuïlo in tlapilchihualli, ca àmo yê motta in mēcēhualli.
Parece que no fuera nunca ni dicho, ni corregido, porque es Tloquê, porque es Nāhuaquê al quien el pecado le fue contado, le fue dicho, porque él no es visto jamás por un hombre.

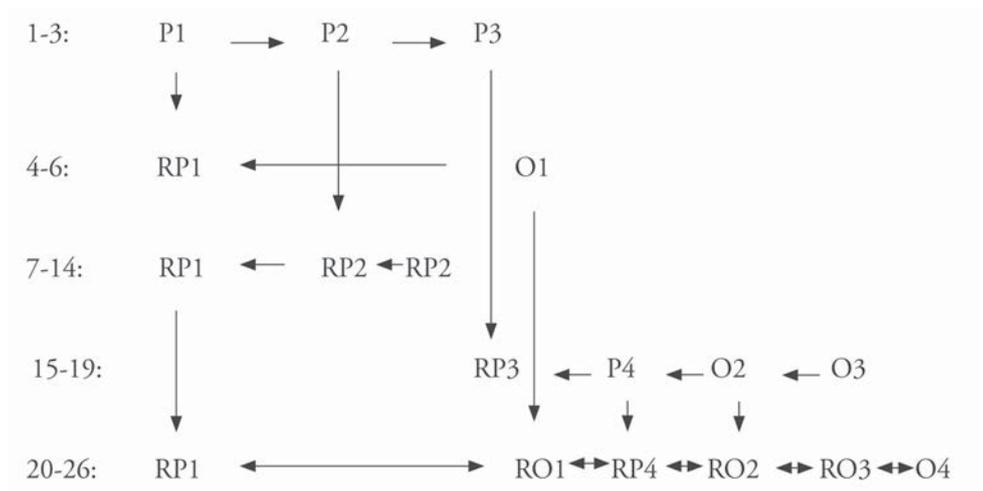
4. Análisis pragmlingüístico del Huēhuètlàtōlli

Como considero al Huēhuètlàtōlli como una representación hipotética de los espacios transreligiosos y glocles (Robertson 1994) en plena construcción comunicativa, pregunto en un primer paso por el contenido proposicional, es decir, destaco primero a los portadores de referencia que a lo largo del texto cambian y a los diferentes predicados que les son atribuidos. Así se derivarán cinco subsegmentos proposicionales.

4.1. Relaciones de repetición de portadores de referencia

Los números al principio de las líneas sirven para indentificar las frases 1-98. Las flechas representan las relaciones que el texto establece entre determinados portadores de referencia. Las denominaciones tanto de los portadores como de las flechas se pueden leer en el índice detrás de cada segmento.

Segmento 1/Relaciones de repetición de portadores de referencia



Índice proposicional en náhuatl y en español:

(Los referentes de las flechas son representados en cursivo).

- 1-3 In **P1 Tlazólteōtl**. Īhuān itōca **P2 Ixcuinān**. Īhuān itōca **P3 Tlælcuāni**.
Esto es P1 Tlazólteōtl. Y también es de nombre P2 Ixcuinān. Y también es de nombre P3 Tlælcuāni.
- 4-6 motōcāyōtiya **RP1 Tlazólteōtl**, yèhuātl iāxcā itlātquī, itech pōhui **O1 in teuhltli, in tlazōlli**, in quitōznequi **O1 āhuilnemiliztli**. ipan tēucti, ipan tlātocāti **O1 in āhuilnemilizyōtl**.
se llamaba RP1 Tlazólteōtl porque aquello es su propiedad, su bien, a ella se le atribuye O1 polvo y basura, quiere decir, vida licenciosa. Se dice con ella manda, con ella gobierna O1 el vicio.
- 7-14 itōca **P2 Ixcuinān**: nāhuintin èhuā in cihuā: Inìquē in nāhuintin cihuā tēteō.
Inìquē in cēcēyāca intōcā **P1 Tlazōltēteō**.
su nombre es P2 Ixcuinān, ellas forman cuatro mujeres: estas cuatro mujeres son Diosas. Los nombres de cada una de estas son RP1 Tlazōltēteō.
- 15-19 motōcāyōtiya **RP3 Tlælcuāni**: imīxpan mītoa, imīxpan mopōhua **O2 in ixquich necualli**, iixpan mītoa, momelāhua in ixquich **O2 tlælachihuali**. **O3 Neyōlmelāhualiztli**.
la llamaban RP3 Tlælcuāni: delante de ellas es dicho, delante de ellas P4 se enumeran O2 todos los delitos, frente a ella se dice, se extiende O2 toda la obra sucia. O3 Extender el corazón.
- 20-26 **RO1 in tlazōlli, in teuhltli, in āhuilnemilizyōtl, RP1 in Tlazólteōtl**, yèhuātl quitēmaca, zan nō **RP1 yèhuātl** quitēpolhuia, **RP1 yèhuātl** tēpāpāca, tēāltia, **RP1 yèhuātl** imāc mani **O4 in mātlātl, in toxpalātl**. **RP1** Īxpan **RO3 neyōlcuītilo**, **RP1** iixpan **RO3 neyōlmelāhalo** in **RP1 Tlazólteōtl**, iixpan mopōhua, mītoa **RO2 in tētlachihual**.
RO1 basura y polvo, vicio, es **RP1 ella** quien se lo da a alguien, y es solamente **RP1 ella** la que se lo borra a alguien, es **RP1 ella** quien le lava a alguien, le baña, es **RP1 ella** en cuyos manos está **O4 el agua azul, el agua amarilla**. Delante de **RP1 ella** **RO3 el corazón es dado a entender**, delante de **RP1 Tlazólteōtl** **RO3 el corazón es extendido**, delante de ella se enumeran, se cuentan **RO2 los hechos**.

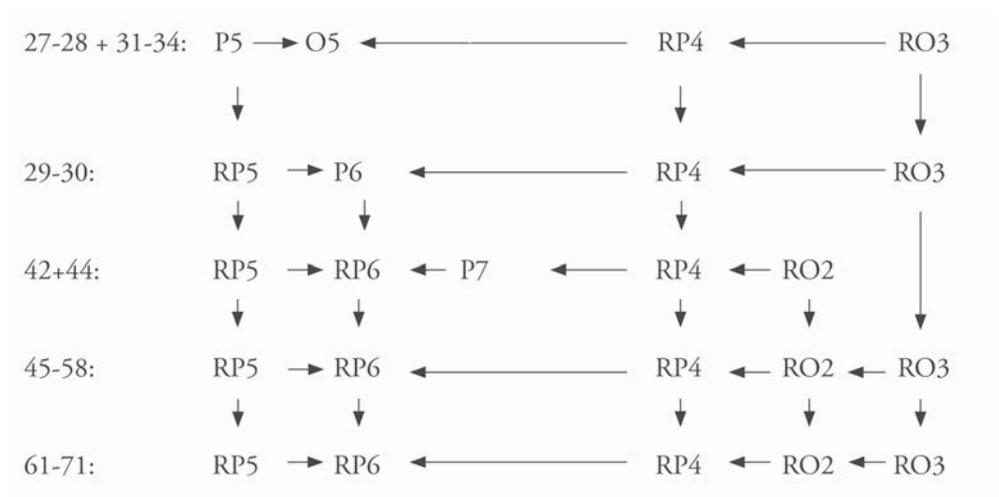
Resumen proposicional del primer segmento:

Los portadores principales del primer segmento se dejan distinguir entre una personaje Diosa **P1** que actúa bajo diferentes nombres **P1-3**. A todas ellas les están atribuidas **O1** polvo y basura, quiere decir, vicio. Sus acciones se dejan distinguir entre dar **O1** polvo y

basura, quiere decir, vicio a un personaje **P4** que aún no es más definido y **O1** *borrarselo*. Las acciones mediante las cuales **O1** es borrado a **P4** son dos: **P1-3** *le lavan con O4 el agua azul, el agua amarilla* o **P4** extiende su corazón delante de ellas **O3**, contándoles sus **O2** *obras* respectivo *delitos*.

A continuación veremos cuáles de estos *portadores de referencia* son retomados en los demás segmentos y cuáles serán cambiados por otros:

Segmento 2/Relaciones de repetición de portadores de referencia



Índice proposicional del segundo segmento en náhuatl y en español:

En el índice del segundo segmento sólo presentaré las frases (x) en las que en comparación con el primer segmento son introducidos nuevos portadores.

27 Auh īix, īnacaz, ītlaccacāuh **O3** mochīhua in **P5** tlapōuhqui, in tlamatini in īmāc mani **O5** in āmoxtli in tlācuilōlli, in quiپیa in **O5** tīlli in tlapalli, in matilê, in piyalê, in nōnōtzalê.

O3 *Lo hacen por la cara, las orejas, el oído* **P5** *del contador, del sabio, en cuyos manos está* **O5** *el libro, la escritura que le guarda* **O5** *el color rojo y el color negro, es el saber, es el depósito, es el consejo.*

28 In ō quitō in **O3** moyōlmelāhuaz in **RP4** tlapilchihualê.

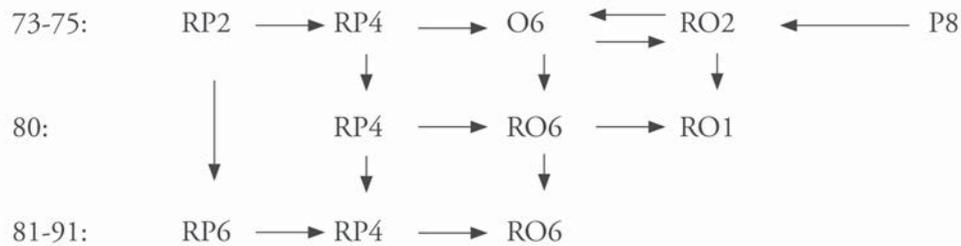
RP4 *El confesado* **RP5** *le dijo que iba a* **O2** *extender su corazón.*

- 29 Achto **RP4** quitlacaquītia in **RP5** tlapōuhqui, quilhua: “Ca itechtzinco nināxītiznequi in **P6** Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Ēēcatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin, **O2** nicnottiliznequi.”
Primero RP4 él se lo hace oír algo RP5 al contador, le dice: Porque es RP6 al Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, al quien quiero acercarme, RP6 a Nuestro Señor Yohualli Ēēcatl, Ītōptzin Īpetlācaltzin, quiero O2 mostrarme.
- 33 **RP5** Quitta **RO5** in iāmox, in tlācuilōl, quitta in iquin cualli tōnalli **RO2** in yēcān, in cualcān.
RP5 Él es aquel por él quien es visible RO5 en su libro, en su escritura, él es él por quien es visible cuándo sea un buen signo de día, O3 un buen momento, un buen lugar.
- 47 **RP4** **RO3** Ticmolhuilico, ticmomaquilico **RO1** in miyāca in mopalānca, **RP4** ticmotlapolhuilico **RO1** in motōp im mopetlācal.
RP4 Tú has venido para RO3 hablar, has venido para deshacerte de RO1 tu pestilencia y tu podredumbre, tú has venido para borrar RO1 tu secreto.
- 71 Auh in **RP4** ō **RO3** tlamitō in itlātōl, in ō mochi quitō itlachihual, quinānquilia **RP5** in tlapōuhqui in **RP6** ixtli, in nacatzli mochihua **RP6** in tēhuīhuiti, in tēpatillōti.
Cuando RP4 RO3 ha dicho sus palabras, ha dicho toda su obra, RP5 el contador le responde que RP6 cara y oreja fueron RP6 representantes, sustitutos.
- 72 Quilhua: “ō ca **RP4** ticmonōnōchilia, ca **O3** ticmomaquilia in **RP6** tloquē nāhuaquē **RO2** in motlachihual, in monecuāhuitec, auh inīn, câ iz, câ in tāyiz, in ticchihuaz:
Le dice: “Porque RP4 tú le has prevenido, porque tú se lo RO3 diste RO2 tu obra, tu culpa a RP6 Tloquē Nāhuaquē, ésto es lo que vas a hacer, lo que tú harás:

Resumen proposicional del segundo segmento:

El segundo segmento se caracteriza por el cambio de los personajes. El único que no cambia es **P4**, pero ahora es definido como *el confesado que quiere RO3 extender su corazón*. Pero ya no son las diosas Tlazōltēteō a las que se dirige, sino al nuevamente introducido **P5** *contador*. Éste por su lado posee un **O5** libro que representa el saber cuándo sea un buen momento para realizar el ritual **RO3** *extender el corazón* deseado por **RP4**. El **RP5** *contador* representa a la vez al **P6** *Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, Nuestro Señor Yohualli Ēēcatl, Ītōptzin Īpetlācaltzin* que para los seres humanos no es visible ni palpable. Y por último cambia la denominación de lo que **RP4** *el confesado* va a hablar. Ya no es sólo su **RO2** *obra*, sino se añaden los términos **O2** *su culpa y su secreto*.

Segmento 3/Relaciones de repetición de portadores de referencia

**Índice proposicional del tercer segmento en náhuatl y en español:**

- 73 In ìcuāc tēmoā, in ìcuāc temô Cihuāpipiltin, ànozo in ìcuāc ìmillhuiuh **RP2 Cihuāpipiltin, in Ixcuināmmê** nāhuilhuitl timozahuaz, timocuitlaxcolzahuaz, timotēnhuātzaz.
*Cuando ellas buscan, cuando descenden las diosas, o cuando es la fiesta de **RP2 las diosas Ixcuināmmê** ayunarás por cuatro días, ayunarás tus intestinos y secarás tus labios.*
- 74 Auh in ìcuāc huel ilhuitl, in yê õ huāllatīuh in yohualtica **O6 tizacatlāzaz, titlacōquixtīz**
*Y cuando es realmente la fiesta, cuando llegó realmente la media noche, **O6 ¡perforarás tus labios con yerba y retirarás las briznas!***
- 75 Inīn **RP4 RO2 motlapilchīhual** iuh tīcnāmictīz īn, auh inīn iuh **P8 nāmiquê** ez īn?
*¿Cómo **RP4** contrapesarás **RO2** tu pecado así, cómo **P8** ellos así lo contrapesan con sangre? Lo estirarás bien por tus orejas o tal vez por tu lengua.*
- 80 Ca àmo mā zan **RP4 RO6 titlamàcēhua**, ca **RO1 teuhtli, tlazōlli** in tictlāza, tictlacocōz, ticcuitlacuepōniz in monenepil.
*No es porque sólo **RP4** hicieras **RO6 penitencia**, sino porque son **RO1 polvo y basura** los que tiras, dañarás tu lengua, la abrirás (con excrementos?).*
- 81 **RP6** Mixpampa **RP4** ticaquiz, **RP6** motzintlān in **RP4 RO6** ticquixtīz, in tictlāzaz.
*Delante de **RP6** él los entenderás, con **RP6** él **RO6** los sacarás, los echarás.*
- 91 Ic cenmayan **RO1** nemilizcuepa.
*Así por una vez cambia **RO1** la vida.*

Resumen proposicional del tercer segmento:

El tercer segmento relaciona proposiciones del segundo segmento con unos del primero y también añade nuevos personajes **P8** que aún son indefinidos. El personaje **P4** permanece igual. Pero como ya ha extendido su corazón **RO3** ahora ha de llevar a cabo una nueva acción, la de **O6 contrapesar algo con sangre** lo que también es denominado hacer penitencia. Cambia también la denominación de los objetos **RO2** que ha de contrapesar, aquí son denominados **pecado** y **RO1 polvo y basura**, último retomado del primer segmento: “polvo y basura, quiere decir vicio”. Ahí fueron asociados con las diosas **P1-P3** que lo dieron a **P4** y se lo borraron. Aquí en el tercer segmento **RP4 RO6 hace penitencia** con **RP6 (Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Èēcatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin)**, así la llamada **O1 vida licenciosa**, como la fue descrita en el primer segmento, ha cambiado. Llama la atención que **O6 la penitencia** que **RP4** hace con **RP6** ha de ser realizada en la fiesta de **RP2** (del primer segmento).

Segmento 4/Relaciones de repetición de portadores de referencia

93-96: RP8 → RO3 → RO2

Índice proposicional del cuarto segmento en náhuatl y en español:

- 93 Quil mach zan iyô **RO2 huēyi necualli, huēyi necuāhuitectli in tētlaxīmaliztli RO3** in quitoāyâ **RP8 huēhuetquê**.
Según se cuenta, RP8 los ancianos RO3 contaban sólo RO2 un delito grande, una culpa grande como el adulterio.
- 95 Quil mach yēhuātl [moyōlmēlāhuāyâ], inīc àmo tzacuītlīlōzquê nicān tlāticpac in **RO2 ĩntlāpilchihual**.
Según se cuenta RP8 ellos [lo extendían], para que aquí en la tierra no fueran castigados por RO2 sus pecados.

Resumen proposicional del cuarto segmento:

El cuarto segmento retoma los personajes **RP8** del tercero y los describe en el imperfecto, es decir, en un pasado indefinido. Estos aquí denominados **ancianos RO3 extendían su corazón** para no ser castigados por **RO2 un delito grande, una culpa grande, el adulterio, sus pecados**, es decir en comparación con los demás segmentos aquí se añade “el adulterio”.

Segmento 5/Relaciones de repetición de portadores de referencia

- 97: RP5 ←—— RO2 ←—— RO3
 98: RP6 ←—— RO2 ←—— RO3

Índice proposicional del quinto segmento en náhuatl y en español:

- 97 In **RP5 tlapōuhqui** in īxpan **RO3** tlālilo **RO2** tlapilchihualli, zan niman àcān quitoa in tlein īxpan tlālilo.
RP5 El contador, delante del quien **RO2 el pecado RO3** fue puesto, después no dirá en ningún lugar lo que fue puesto delante de él, lo que le fue dicho.
- 98 Īpampa ca àmo yê in ilhuilo, in nōnōtzalo, ca **RP6 Tloquê**, ca **Nāhuaquê** in maco **RO3** in ilhuilo in **RO2** tlapilchihualli, ca àmo yê motta in mēcēhualli.
*Parece que no fuera nunca ni dicho, ni corregido, porque es **RP6 Tloque**, porque es **Nabuaque** al quien **RO2** el pecado le **RO2** fue contado, le fue dicho, porque él no es visto jamás por un hombre.*

Resumen proposicional del quinto segmento:

El quinto segmento vuelve al contenido del segundo segmento y aclara el término **RO2 secreto**, introducido en ese mismo. Describe que lo que **RP4** en el segundo segmento le contó a **RP6** y a su representante **RP5** nunca jamás será contado.

Resumen del análisis proposicional:

El texto representa en los primeros dos segmentos dos maneras competitivas de realizar el ritual **O3** neyōlmelāhualiztli-extender el corazón. La competición entre ambas se plasma en la juxtaposición de la última frase del primer segmento (26) y la primera del segundo (27), ambas representadas como dos tésis que se excluyen mutuamente:

- 26 Īxpan neyōlcuītilo, īxpan neyōlmelāhualo in Tlazōlteōtl, īxpan mopōhua, mītoa in tētlachīhual.
*Delante de ella el corazón es dado a entender, delante de **Tlazōlteōtl** el corazón es extendido, delante de ella se enumeran, se cuentan los hechos.*
- 27 Auh īx, inacaz, itlaccacāuh mochīhua in **tlapōuhqui**, in **tlamatini** in imāc mani in āmoxtli in tlācuilōlli, in quiپیa in tllilli in tlapalli, in matilê, in piyalê, in nōnōtzalê.
Lo hacen por la cara, las orejas, el oído del contador, del sabio, en cuyos manos está el libro, la escritura que le guarda el color rojo y el color negro, es el saber, es el depósito, es el consejo.

Como la manera de realizar **O3** *neyōlmelāhualiztli* que el primer segmento presenta en la frase 80 del tercero es denominada pecado y culpa, y en el quinto segmento es incorporado en el secreto de confesar, pregunto a continuación a través del análisis elocutivo, a quién y cómo el texto comunica su mensaje principal de que *neyōlmelāhualiztli* se realiza únicamente a **P6 Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Èecatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin** y su representante **P5 tlapōuhqui**. Además representan el primer y el cuarto segmento referencias a espacios extratextuales. Preguntaré en un segundo paso por el modo elocutivo a través del cual éstos son comunicados.

4.2. Análisis de estructuras elocutivas

Después de la segunda tesis en la frase 27 según la cual **O3** *neyōlmelāhualiztli*-extender el corazón se hacen por la cara, las orejas, el oído del contador, del sabio, el penitente se dirige en voz directa al contador. He subrayado los indicadores elocutivos:

29 “Ca itechtzinco ninàxītīznequi in Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Èecatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin, nicnottlīznequi.”

“Porque es al Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, al quien quiero acercarme, a Nuestro Señor Yohualli Èecatl, Ītōptzin Īpetlācaltzin, quiero mostrarme.”

30 Quilhuia in tlapōuhqui: “ō timotlacnēlili.”

El contador le dice: “Te has hecho un favor!”

Ca-porque indica una estructura argumentativa. La respuesta del contador sustenta este argumento en voz directa, entonces representan las frases 29 y 30 el primer argumento en pro de la segunda tesis del texto. Esta estructura se repite en la frase 62:

62 “Totēucyoé, Tloquē Nāhuaquē! Ca ticmocuilia, ca ticmocaquitia in noyacâ, in nopalāncâ, mīxpantzinco ninopepētlāhua, ninomāmaxahua.

“¡Nuestro Señor Tloque Naoaque! Porque tú lo tomas, porque tú escuchas mi pestilencia, mi poderedumbre es delante de ti que me quito la ropa, que nuestro mi desnudez.”

La frase 33 presenta el segundo argumento en pro de esta tesis:

33 Quitta¹ in iāmox, in tlācuilōl, quitta in īquin cualli tōnalli in yēcān, in cualcān.

Él [el contador] es aquel por él quien es visible en su libro, en su escritura, él es aquel por él quien es visible cuándo sea un buen signo de día, un buen momento, un buen lugar.

En el tercer segmento que introduce el ritual de **O6 contrapesar algo con sangre** también representa estructuras argumentativas, a continuación subrayadas:

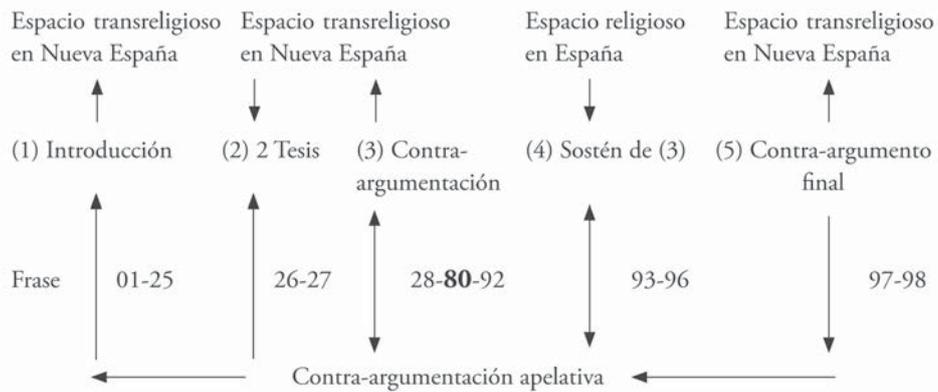
1 *Itta* es el semicausativo del verbo *ithui*. Como verbo transitivo, quiere decir, *qu-itta* no representa la acción del verbo sino pone énfasis en el sujeto. Esto se refleja en la traducción él es aquel por él quien es visible (Launey 1992: 184 §8a).

- 80 *Ca àmo mā zan titlamàcēhua, ca teuhkli, tlazōlli in tictlāza, tictlacocōz, ticcuitlacuepōniz in monenepil.*
No es porque sólo hicieras penitencia, (sino) porque son polvo y basura los que tiras, dañarás tu lengua, la abrirás (con excrementos?).

Este argumento es proposicionalmente sustentado por la introducción de un nuevo grupo des personaje **P8 los ancianos**, que en el cuarto segmento son claramente indentificables como referencias a espacios extratextuales en España. Llama la atención que tanto las frases 5, 6, 8, 16, y 20 del primer segmento que representan referencias a espacios extratextuales en Nueva España, como las frases 92, 93 y 95 del cuarto segmento que los representan respecto a España son introducidas por *quil* respectivamente *quil mach*. Según Launey pertenece *quil* al grupo de las partículas de modalidad de aserción, es decir que “indican una forma de afirmar o de no afirmar p. ej., una interrogación o un deseo” (ver Launey 1992: 331). Launey traduce entonces *quil* como “según dicen” o “parece que”, profundizando en que *quil* “es empleado para enunciar una afirmación que no se toma a cuenta propia” (ver Launey 1992: 332). *Mach* después de otra partícula “indica generalmente una aserción falsamente atenuada, quiere decir, él que habla hace como si no deseara afirmar muy claramente, para dar de hecho más peso a lo que dice”. Lo traduce entonces como “puede decirse que” (ver Launey 1992 1992: 333).

4.3. El Huēhuētlatōlli “Neyōlmelāhualiztli” – mensaje principal y modo pragmático de comunicarlo

En un primer paso he elaborado un esquema del texto: La primera línea representa las referencias a espacios extra-textuales que el texto establece. La dirección de las flechas muestra si se trata de recepciones de espacios religiosos extratextuales o de representaciones textuales como actos de comunicación dirigidos a espacios extratextuales con el fin de producir el espacio religioso en Nueva España. La segunda línea refleja la estructura interior del texto que en su totalidad he denominado en la cuarta línea contra-argumentación apelativa. La tercera línea representa las frases de cada parte de la estructura interior. Las flechas que las conectan con la segunda línea reflejan las interrelaciones entre las diferentes partes estructurales, a continuación verbalmente descritas:



Mi análisis pragmatolingüístico del Huēhuètlàtōlli “Neyōlmelāhualiztli” ha derivado una estructura contra-argumentativa que sólo al contextualizarla con la conflictiva producción del espacio religioso en Nueva España se deja comprender como un acto comunicativo misional. La argumentación apelativamente transmitida va en contra de la práctica transreligiosa, obviamente observada, de dirigir el sacramento católico de la confesión a una diosa nahua. El texto comunica esta observación, supuestamente hecha en Tenochtitlán o sus alrededores, en la frase 26 como la tesis principal del texto: **(RP1)** se **(RO1)** los borra: **(RP1)** Delante de ella **RO2 el corazón es envuelto, el corazón es extendido** delante de ella. **RO1** A Tlaçolteutl delante de ella **RO2 se dicen, se cuentan RO4 los hechos**.

Ya en la próxima frase el texto representa una segunda tesis y sigue con una larga argumentación en contra de la primera (frases 28 a 92). Los personajes cristianos del ritual de la confesión, es decir, el **P4** tlapōuhqui, **P5** tlapilchihualê y **P6** Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquê Nāhuaquê, in Totēucyo, in Yohualli, in Êēcatl, Itōptzin, Īpetlācaltzin son introducidos por estructuras argumentativas a veces sustentadas por la aplicación del voz en directo del **P5** tlapilchihualê. En la frase 80 los portadores del primer segmento **O1 polvo y basura** y **P2** las mujeres Ixcuiname (últimas en el primer segmento relacionadas con **P1 Tlaçolteutl** y **P3 Tlahelquani**) son relacionados con el portador **O2**, aquí denominado **pecado**. Considero entonces la frase 80 como el clímax de la argumentación en contra de la primera tesis principal. El modo apelativo de la contra-argumentación se da por el hablar en directo de los tres personajes “cristianos” que en algunas frases aún es reforzado por el uso del imperativo.

Los dos segmentos 1 y 4 representan referencias a espacios extratextuales. Las frases 1 a 25, la llamada introducción, informa sobre una diosa supuestamente náhua y sus tres nombres diferentes. Las atribuciones negativas mediante las cuales sus diferentes

nombres son explicados son obviamente cristianizadas. Para ejemplificarlo a través de las frases 4 y 5:

- 4 Inīc motōcāyōtiya Tlazōlteōtl?
¿Cómo la llamaban Tlazōlteōtl?
- 5 Quil īpampa, quil yèhuātl īāxcā ītlàtquî, itech pōhui in teuhtli, in tlazōlli, in quītōznequi āhuilnemiliztli.
Se dice porque, se dice aquello es su propiedad, su bien, a ella se le atribuye polvo y basura, quiere decir, vida licenciosa.

Las frases 93 a 96, por el contrario, sostienen el contra-argumento final, último presentado en el quinto segmento, a la vez que marcan una diferencia espacial y religiosa con la larga contra-argumentación en las frases 28 a 92: **RP8 Los ancianos RO3 extendían su corazón** si cometieron **RO2 adulterio. RO2 el real golpe en la cabeza, el adulterio RO3 lo decían RP8 los ancianos**. Se trata de una recepción del espacio católico en España donde el **RO2 pecado** era denominado **adulterio** y no como en la frase 80 **polvo y basura**. Ambas formas de pecar que se refieren a dos espacios religiosos diferentes, en los últimos dos segmentos son incorporadas en el secreto de la confesión. Las últimas dos frases son representadas como el último contra-argumento a la vez que sustituye al tlapōuhqui representado en la segunda tesis del texto:

- 27 *ca* **RP6** Tloquê, *ca* Nāhuaquê in maco **RO3** in ilhuilo in **RO2** tlapilchīhualli, *ca* àmo yê motta in mēcēhualli.
porque es Tloquê, porque es Nāhuaquê al quien el pecado le fue contado, le fue dicho, porque él no es visto jamás por un hombre.

5. Conclusión

Mi análisis del Huēhuètlàtōlli “Neyōlmelāhualiztli”, representado en el capítulo 12 del primer libro del FC, ha comprobado mi hipótesis formulada en la introducción de que el texto es una representación de un espacio transreligioso y glocal (Robertson 1995) en plena construcción comunicativa, que según la teoría de la producción del espacio social de Lefebvre tendría la función de concibir la orden religiosa que se pretendía producir (Lefebvre en Dünne 1990: 334) en Nueva España, la primera colonia de ultramar del imperio de Carlos V.

Desde luego, ¿Qué se deja derivar de los resultados del análisis pragmalingüístico, tanto en cuanto al espacio religioso que el texto representa, como al papel histórico de sus escribanos como eventuales actores glocalizantes en relaciones coloniales?

El carácter relacional de la misión como el primer agente de la globalización en la época colonial temprana, como fue enfatizado por Hausberger (2004), se refleja en

el texto a través de las relaciones entre recepciones de los espacios religiosos en Nueva España (1-25) y del católico en España (93-96). En el sentido de Ortiz, ambas representaciones de dos espacios religiosos diferentes son transreligiosas al escribirlas. Por un lado porque están escritas en náhuatl en letras latinas, es decir, en el nuevo sistema representativo en la colonia Nueva España, por otro lado porque ambas descripciones, al referirse a ambos espacios, demuestran una concepción espacial glocal. Finalmente, estas descripciones representan una percepción mutua. La transreligiosidad se construye en base de la contra-argumentación que incorpora la recepción del espacio religioso en la colonia a la del espacio del país colonizador. En mi tesis de doctorado profundizaré en el análisis de estructuras argumentativas en los Huēhuētlàtōlli, con el fin de enfatizar aún más en su rol pragmático para la producción comunicativa de espacios transreligiosos. El concepto de espacio religioso que el texto aquí en cuestión pretende concebir es entonces un espacio católico, orientado en el espacio católico de España. Pero para poder transmitir este concepto, el texto incorpora la práctica transreligiosa de hacer penitencia a una diosa náhua en el secreto de la confesión, aún así produciendo un nuevo espacio transreligioso y glocal que treinta años más tarde se mandara al entonces rey de España.

Respecto al papel de sus escribanos como actores supuestamente glocalizantes destacan la introducción y el sostén por sus huellas pragmáticas. Los alumnos nativos de los misioneros introducen estos segmentos con **quil** -se dice que, respectivamente **quil mach**-según dicen, indicando así que no son ni sus atribuciones cristianas de connotación negativa a una diosa supuestamente náhua, ni sus referencias al espacio religioso extra-textual en España lo que aquí han de representar. Por esta forma que eligieron para autodistanciarse del contenido que escribieron, concluyo que pretendían demostrar que no representaban sus convenciones. Al escribir todo el texto, conectaron no obstante el espacio transreligioso local en Nueva España con el espacio católico en España, que les fue transmitido por los misioneros franciscanos. El que ellos, al escribir una nueva representación glocal, se hayan convertido sin querer en sujetos de la historia global (Rinke 2008: 290), comprueba que el hecho de que tuvieran que escribir en relaciones coloniales les causó experiencias altamente ambiguas.

Referencias bibliográficas

- Baudot, Georges
 1980 Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún. *Anales de Literatura Hispanoamericana* 8(9): 23-38.
- Barmeyer, Christoph
 2010 Kultur in der interkulturellen Situation. En: Barmeyer, Christoph, Petia Genkova & Jörg Scheffer (eds.): *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*. Passau: Karl Stutz, 13-37.
- Brinker, Klaus
 2010⁷ *Linguistische Textanalyse Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. Berlin: Erich Schmidt.
- Burkhart, Louise
 1989 *The slippery earth. Nahuatl Christian dialogue in early sixteenth century*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hausberger, Bernd
 2004 Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs. En: Hausberger, Bernd (ed.): *Im Zeichen des Kreuzes: Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*. Wien: Mandelbaum, 9-25.
- Hernández León Portilla, Ascensión
 2008 Los gramáticos de Sahagún y la fundación de la Universidad de México. En: Ortega Ojeda, Zythella (coord.): *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 25-33.
- Karttunen, Frances
 1982 Nahuatl literacy. En: Collier, Georges A., Renato I. Rosaldo & John D. Wirth (eds.): *The Inca and the Aztec states 1400-1800. Anthropology and History*. New York/London/Paris: Academic Press, 395-417.
- Launey, Michel
 1992 *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Lefebvre, Henri
 2006 Die Produktion des Raumes. En: Dünne, Jörg & Stephan Günzel (eds.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 330-342.
- Motolinía, Toribio de Benavente
 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición por Edmundo O' Gorman. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Osterhammel, Jürgen
 2003⁴ *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*. München: C.H. Beck.
- Ortiz, Fernando
 2002 [1940] *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Edición de Enrico Mario Santí. Madrid: Cátedra.
- Pratt, Mary Louise
 1992 *Imperial eyes. Studies in travel writing and transculturation*. London: Routledge.

- Ricard, Robert
 1986 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rinke, Stefan
 2008 Kulturkontakt, globaler. En: Jaeger, Friedrich (ed.): *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 7. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 288-290.
- Ríos Castaño, Victoria
 2009 Domesticating the Nahuas: Sahagún's cultural translation of Nahua gods and ceremonies in Book I of *Historia Universal de las Cosas de Nueva España*. *Romance Studies* 27(3): 211–222.
- Robertson, Robert
 1994 Globalisation or glocalisation? *Journal of International Communication* 1(1): 33-50.
- Sahagún, Bernardino de
 1982 *Florentine codex general history of the things of new spain*. Introductions and Indices by Arthur J.O. Anderson and Charles Dibble. School of American Research Monographs. Santa Fe: School of American Research /Salt Lake City: University of Utah.
- Searle, John
 1969 *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Whittaker, Gordon
 2009 The principles of Nahua writing. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* 16: 47-81.

Healing Power: Land-Surveying Politics and the Archive of Mendoza's America (1535-1552)

Nino Vallen

Freie Universität Berlin, Alemania

Resumen: Durante las últimas dos décadas, el archivo colonial se ha percibido principalmente como un medio que servía a la administración imperial para controlar sus territorios y someter a sus habitantes. Este ensayo trata de cuestionar esta comprensión de la relación entre el conocimiento y la experiencia práctica en la elaboración de la política colonial. Centrándonos en la participación del primer virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza, en la agrimensura, se analiza cómo sus ideales y aspiraciones políticas influyeron en el desarrollo del archivo colonial y virreinal y cómo estas, a lo largo del tiempo, causaron un conflicto entre él, el monarca y sus consejeros.

Palabras clave: Archivo, agrimensura, conocimiento, experiencia, nobleza, administración imperial, Nueva España, siglo XVI.

Abstract: During the last two decades, the colonial archive has been perceived as a means for the imperial administration to control its overseas territories and to subjugate its inhabitants. This essay questions such an understanding of the relationship between knowledge and practical experience in the making of colonial policy. Focusing on the surveying activities of New Spain's first viceroy, Don Antonio de Mendoza, an analysis is made of how his political ideals and aspirations influenced the development of the colonial and viceregal archive, and how these, eventually, would lead to a conflict between him, the monarch, and his advisers.

Keywords: Archive, surveying, knowledge, experience, nobility, imperial administration, New Spain, 16th century.

Introduction

In 1550, the viceroy of New Spain – Don Antonio de Mendoza – criticized the Crown's inability to manage its American affairs. In an instruction for a representative travelling to the court on his behalf, he wrote that, during the preceding decade-and-a-half, the Crown had been unable to comprehend his necessities and that of the viceroyalty's inhabitants. It was as if the king, his advisory councils, and the clergy had united forces in an attempt to 'ruin' the Indians and to thwart the development of the overseas kingdoms (Hanke 1980: 57-58). Again and again they had burdened the inhabitants of the Indies with revised and contradictory laws – made and enforced by incomprehensive royal officials who did not possess any experience in a 'new' world so much unlike their own. What had the king expected to happen, he asks, when the members of the Council



of the Indies were allowed to think they understood the Americas without having any actual experience in this world but for them to act like “los físicos que nunca les dan dineros si no es cuando hay enfermos, y si no sangran y purgan no entienden que curan” (Hanke 1980: 57).

During the last two decades, the issues Mendoza raised about the transfer and use of situated knowledge within the imperial administration have attracted much scholarly attention. Historians have argued that exploration, mapping, and surveying allowed colonial authorities to identify and assume control over the available resources, determine property relations, and gather knowledge of the territory and its inhabitants (Bustamente 2000; Craib 2000; Barrera Osorio 2006; Portuondo 2009). Others have emphasized that the production of the knowledge was stimulated by the great need for the administration of justice among the inhabitants of the overseas regions (Brendecke 2009; Ruiz Medrano 2010). This paper takes a different direction, however. It explores how the question of how to use local knowledge in the colonial administration sparked fierce debates about the position of the viceroy, in particular, and the functioning of the Empire, in general.

I argue that the viceroy’s attempts to regulate the surveying activities and the formation of the viceregal archive not only helped him to reorganize the viceroyalty’s socio-political order, but it also allowed him to define his relative autonomy from the Crown. Using different textual and visual descriptions of the American space, its people, and its nature, I will demonstrate that Mendoza’s efforts to transform and manipulate the vocabulary, rules, and practices related to diverging archives of spatial knowledge were essential for the success of his political project, both within the viceroyalty and at the court. In order to provide a better insight into the viceroy’s own ideological standpoint and the political practices he applied, this article will first of all place Mendoza within a more general context of the culture of knowledge that existed in Castile at the time. Subsequently, it will be explored how this background affected images of the city “*Temistitán*”, or Mexico-Tenochtitlan, which were produced and diffused through imperial information networks. Finally, it will be analyzed how Mendoza struggled to maintain his political and cultural authority and used his descriptions of the New World to present his cure for the ailments of which the body politic suffered.

Knowledge, spaces, and the archive

The development of a culture of empirical, experimental and utilitarian knowledge-gathering has become an important topic in recent literature about the Spanish Empire. Historians studying the circulation of knowledge in the Atlantic World have used the progressive body of knowledge produced by both expert and non-expert informants to underline the Iberian contribution to the emergence of modern science and the Scientific

Revolution (Harris 1998; Cañizares-Esguerra 2004). New practices that were developed in the context of the overseas provinces and within the centers for the concentration of the collected knowledge, like the Casa de la Contratación in Seville, were perceived in terms of an emerging modernity. Focusing on the efforts of the imperial state to comprehend and appropriate colonial subjects and territorial resources, they argued, as Antonio Barrera did, that “early modern empires and science were born together” (2006: 40).

Though contemporaries were aware that they had surpassed one of their principle sources, the classical authorities, when it came to their empirical knowledge of the world (Myers 2007: 33-34), the emphasis on the modern character of the culture of knowledge has obscured, to some extent, the more traditional ideals and mechanisms guiding social actors. From at least the early thirteenth century, Castilians had celebrated prudence and being well informed as indispensable virtues for the persons in public office. Writing about the matter, Alonso de Cartagena, a renowned fifteenth-century specialist in educational theory, stated, for example, that:

No que diga que todos sean letrados ca la governaçion de la cosa publica no lo padescer porque muchos son neçesarios para labrar la tierra e otros para defender e algunos para negoçiar e otros ofiços e artiçios que gobiernan e facen hermosa la çivilidad, pero cada uno en sy deve querer e preçisar el saber (Cartagena 1996: 155-156).

Such an ideal was representative for a culture of knowledge that was characterized by a rough blend of empiricism and pragmatism, and that maintained an intimate relationship with the political practice. It was commonly believed that authoritative knowledge recorded in chronicles, law codes, and practical manuals, among other sources, provided guidance and example of right conduct, especially for those trying to fulfill their civil duties (Lawrence 1979). At the same time, knowledge of a more empirical nature was considered an indispensable prerequisite to weigh contradicting opinions, judge the qualities of an individual or collective, and reward them accordingly.

These assumptions about the significance of knowledge in the context of Castile's political culture are directly connected to the twofold notion of the archive that I use in this paper. Ann Stoler has argued that scholars have started employing the term archive as a “metaphor for any corpus of selective forgettings and collections” (2002: 94). In such a form, it has served them as an analytical instrument for studying early-modern practices of reading and writing, containing, as Michel Foucault noted, “the rules of a practice that enables statements both to survive and to undergo regular modification” (2004: 145-147). Politically active actors constantly borrowed ideas, vocabulary, and imageries from existing sources, whose traditional connotations they used to communicate with their readers. At the same time, they allocated new symbolic meanings to the existing set of signs and codes by means of introductions and glosses related to personal

experiences and aspirations. Hence, authors maintained a constant dialogue with other texts to employ their authority or refute their ideas in a perpetual competition for political and cultural authority.

Yet, the term 'archive' is understood here not only as a metaphor. It also refers to an actual thing or place in which documents were gathered, stored, and produced. According to Jacques Derrida, the archive should be thought of as the beginning of things, a place related at once to commencement and commandment (Derrida 1996: 1). Within every political entity, whether it concerned a state or a small village, the archive helped to preserve, for future generations, the memories of, for instance, the prerogatives and duties of the people that belonged to it. The link with the legal administration was further reinforced by the fact that those persons that had the right to make and represent the laws were often the same ones that had the power to add documents to the archive or remove them from it (Stoler 2002).

Due to this connection with the system of the law, struggles over the control of the archive often intermingled with debates about the organization of the socio-political order. One important issue of controversy during the early-modern period concerned the notion of kingship. Diverging perceptions of royal sovereignty often oscillated between the ideal of a centralized state headed by an absolute monarch, on the one hand, and, on the other, a decentralized one in which lord and vassals shared sovereignty. Proponents of a strong monarchy argued that just as the human body possessed only a single head to steer and control its members, the social organism only required one part to regulate social life and provide for justice. In practice, however, absolute royal authority was always negotiated with members of local elites or royal officials. Though it was commonly accepted that having a king to administer justice was preferable to the chaos of anarchy, some political theorists argued that, since the people had entrusted the monarch with his office, he ought to respect their laws and customs, take their interests into consideration, and listen to their advice at all times (Lavellé 2000). For them, it was also essential to administer their own archive and be able to appoint their own *letrados* to voice their opposition and to delimitate their proper jurisdictional space from that of their political competitors.

The mapping of the municipal or seignorial space, and the archiving of its boundaries, was an important political strategy used by local elites to define their connection with the monarchy and, simultaneously, offer resistance to the Crown's imperial aspirations (Rodríguez Velasco 2009: 104-114). By means of description, people allocated new meanings to space so as to impose on it a specific system of beliefs about the organization of the world. For this purpose, they had at their disposal an extensive toolbox of spatial practices and techniques with which spaces could be represented textually or visually. Using an archive of classical, medieval, and contemporary texts and images as a

point of departure, authors and artists mixed knowledge from areas as diverse as history, natural history, astronomy, cosmography, geography, and chorography to describe and praise places, the people inhabiting them, their qualities, as well as that of their natural world and the heavenly bodies above them.

In the course of the sixteenth century, the Spanish Crown and its bureaucrats developed various new initiatives aimed at the surveying of the royal estate, which yielded an enormous amount of situated knowledge about its overseas territories. We could conceive of this accumulation of knowledge, as scholars often have done, as evidence of the expansion of the imperial state's power. As Brendecke observes correctly, however, the amount of information about the periphery held in the center does not necessarily say anything about the ability of the latter to control the former (2009: 25-27). In fact, such an idea neglects, to some extent, the desire of those in the periphery to inform the center and to determine what the monarch and his officials in Castile could, and could not, see. Therefore, it is important to analyze the production of knowledge about the American space as a dialectical process involving various actors, inspired by diverging interests, who were constantly negotiating the organization of the social order and their proper place within it.

The formation of the viceroy

A person who reflected extensively on these issues was the first viceroy of New Spain, Don Antonio de Mendoza. Born in Granada, only a few years after its conquest, Don Antonio grew up in an environment that was at once determined by the Muslim culture of the former rulers and the Christian-Roman tradition introduced by those that replaced them. His father, Don Ínigo López de Mendoza, Count of Tendilla and the perpetual Captain General of Granada, had turned his court in the Alhambra into a center of humanistic learning and culture, where his children were educated according to the principles of the *studia humanitatis* by the distinguished humanists he patronized (Nader 1979: 150-179). In addition to the theoretical lessons of the liberal arts, Don Antonio was introduced, at an early age, to the practical arts of war and governance (Escudero Buendía 2003). From his father's letters we learn that such a political apprenticeship involved the transfer of knowledge about rhetoric, public finance, administration, taxation, land measuring, military architecture, and the fostering of agriculture and trade (López de Mendoza 2007: e.g., letter, 478).

The experiences obtained during the course of these years directly contributed to the future viceroy's ideas about politics and the organization of society. Due to his involvement in his father's efforts to reorganize the kingdom, he became well acquainted with the challenges and dangers threatening the order and peace in a recently conquered society. The environment in which people from different cultural and religious back-

grounds lived together also taught Mendoza about the significance of local traditions and customs, and how to deal with local sensitivities. He personally experienced that a political strategy based on adaptation, gradual conversion, and education by means of good example was more fruitful and less likely to agitate the natural population as, for instance, Cardinal Cisneros' politics of forced conversion (Szmolka Clares 1982: 86-87). Finally, he learned that what appeared normal to him was at times looked upon with disdain in other parts of the realm. Once, for example, his father warned him to leave his Granadian garments behind and change them for Castilian ones ("a la castellana") before travelling to a relative (López de Mendoza 1973: 799).

The tensions between his father and the court, resulting from the diverging ideas about the political course to be taken in the kingdom of Granada, also affected Don Antonio's ideals about the relationship between the king and his vassals. Tendilla complained bitterly about the attempts of the Crown to interfere in his businesses and the latter's obstinate attitude towards his advice (Nader 1979: 150-179). The future viceroy, like most of his siblings, seemed to have shared his father's opinion about the feudal or particularistic organization of the social order (Escudero Buendía 2003). Still, Don Antonio knew that, as a second-born son, his future would depend largely on his abilities to win the monarch's favor and make his fortune by means of royal rewards. In 1526, therefore, he and his brothers seized upon the opportunity of Charles I's six-month stay in the Alhambra to impress him with their skills and loyalty. In this effort they succeeded splendidly, for all the family members saw their status improved during the following years. Don Antonio first obtained the position of camarero real and later that of viceroy in New Spain.

During the years spent in the service of his father, his older brother, and the monarchs, Don Antonio not only developed his political and administrative skills through practice but by means of reading as well. At the time of his departure to the New World in 1535, he brought with him a substantial library consisting of no less than two hundred books (AGI, Contratación, 5787, N.1, L.4). Although no shipping list is known to exist, the collection most likely contained the same mix of classical works, chronicles, law codes, religious treatises, and military manuals that characterized the chivalric and noble libraries of the time. Indeed, in the testament of his son, Don Francisco de Mendoza, who served as the viceroy's right hand in the New World for almost a decade, we find the same titles that had been propagated for their civilizing wisdom (*magistra vitae*) and practical examples by influential persons like Cartagena and the Marques de Santillana since the fifteenth century (Lawrence 1979; Morera 2007).

Next to these classics, however, Don Francisco also possessed a large number of recent titles, like Georgius Agricola's *De mensuris & ponderibus* (1533), Vitellionis's *Mathematici Doctissimi* (1535), and Pedro de Medina's *Arte de Navegar* (1545). These

works suggest a particular interest for weights and measures, exchange rates, triangulation and the computation of distances, areas and volumes that by then had become important topics of a practical literature written for a public of princes and noblemen hungry for classical knowledge serving as a model for the societies they tried to organize (Rowland 1998: 109-140). Don Francisco shared this interest with his father, who, that we know for sure, also possessed two influential books fitting within this tradition. The first was Petrus Apianus' *Cosmographicus liber* (1524), which he discussed with the cosmographer, Alonso de Santa Cruz, in Seville just before crossing the Atlantic. The latter would later recall how he was impressed by the viceroy's curiosity for cosmographical matters, his profound knowledge of astronomy, and his acquaintance with some of the most recent developments in the disciplines of cosmography and geography (Santa Cruz, 1921: 47). The second work concerned Leon Battista Alberti's architectural manual, entitled *De re aedificatoria* (1485). The Mexican historian Guillermo Tovar de Teresa found a copy of this treatise and has shown how Mendoza read this book right around the time he started reorganizing the viceroyalty's urban spaces in 1537 (Tovar de Teresa 1988).

In sum, when Mendoza left Castile for the New World in 1535, he already possessed a considerable political experience both with a multi-cultural society in distress as well as with the specific dynamics of the court. Moreover, his library guaranteed a strong connection with an archive of practical political knowledge providing models, conventions, and strategies that could be used for the reorganization of the viceroyalty, as well as for the discursive legitimation of his decisions. Both of them were of great importance in the development of his surveying activities and the establishment of the viceregal archive.

Seeing Mexico through the archive

When Don Antonio de Mendoza left Castile in the summer of 1535, he knew the Crown held high expectations for his involvement in its knowledge-gathering project. The royal instructions he received before his departure, dated 25 April 1535, describe in detail what information he had to send to Castile and how this was to be obtained (Hanke 1980: 22-31). The monarchs asked him to visit the city of Mexico, as well as all the other towns and villages in the province, to inform himself, and subsequently the Crown, about the number of people living there, their religion, their customs, the amounts of tribute they paid, and the possibility of placing them under the king's perpetual jurisdiction. They also ordered him to make inquiries about the options of implementing new laws that could stimulate economic development and optimize existing methods of exploitation. Finally, they asked him to report on the merits and possessions of the Spaniards, in order for them to get a better idea of the number of

persons that were still waiting to be rewarded for their services rendered during the Conquest.

The new viceroy started the surveying process of the viceroyalty's capital almost immediately after his arrival on 12 November 1535. Only two weeks later, he met with Mexico's cabildo to study the city's official traza designed by Alonso García Bravo in 1524 (Actas de cabildo, Vol. III, 132). After Mendoza explained to the *regidores* that it was his intention to maintain the structure of this plan, he asked them to perform a survey in the city and to find out who was living where, with whom they were married, and if they were *conquistadores*, settlers, or royal officials. Furthermore, they had to verify if each of the grid's urban plots (*solares*) were occupied or available for granting. This collective effort to map the city was the first step in a larger project of land reforms with which the viceroy tried to improve the order in the viceroyalty, and to strengthen his authority in the administration of justice related to the possession of land and *solares*.

On 9 March 1536, Mexico's *regidores* addressed a problem that arose as they tried to map the city's plots. It became clear to them that the uncertainty about the precise location of the borders between urban lots (and the same was true for those between pieces of arable and pasture land outside of the city) sparked almost constant strife (Galván Rivera 1868: 155). In an effort to create clarity, they determined that the foot and the pace would serve as the city's standard measures. On 4 July, the viceroy reaffirmed this decision, while announcing that a special land measuring rod (*padrón*) was made with a length of a little less than three *varas* ("cada vara tiene tres varas de medir menos una ochaua") (Galván Rivera 1868: 155; Actas de cabildo, Vol. IV, 71). These measures counted not only for Mexico; every person in the viceroyalty who wanted to measure his lands was obliged to come to the capital to obtain an officially sanctioned copy of this ruler.

Further details of Mendoza's systematic approach of land surveying are found in a later transcript of a Real Ordenaza preserved in the National Library in Madrid (BNE, MSS/20417/29). This document demonstrates how he tried to regulate the viceroyalty's weights, currencies, and especially its metric system. Besides various tables with basic measures and their mutual ratios, the ordinance provides several carefully drawn images depicting different sizes of land plots (*suertes*), ranging from the largest pasturelands (*sitios de ganado mayor and menor*) to the *caballería* and smaller parts of it. To these drawings are added the exact values of the length, width, diagonal, and surface area, as well as the differences between larger and smaller land plots. A compass card is also included in combination with instructions to use it during the months March, April, September and October – the time of the year when the shadows produced by a rod placed in a ninety degree angle with the ground would move along a straight line and that, as such, could be used to determine the east/west axis (Apian 1575: f.25r; Moreno

Gallo 2004). Finally, it explains how the surface area of different geometrical shapes could be computed (e.g. using squares to determine the surface of a circle).

With these meticulous instructions for the “agrimensor or land measurer”, Mendoza tried to establish a new territorial order that was based on the geometrical division of the land. These efforts to fix delimitations, mark boundaries between individual and collective lands, and record their precise location on maps, was an essential step in the formation of the viceregal archive. For the Spaniards and Indians competing with and among each other over the territory, the documentation compiled by the land measures served at once as a community charter and a legal tool to defend one's property rights before the authorities (Harley 1992). Although, as far as I know, no copy of Mexico's grid from these times has survived, it is probable that the drawing the viceroy and *regidores* studied during their first meeting was redrawn later according to the most up-to-date information and the rules implemented by Mendoza. This is, in fact, what occurred in various towns and villages in the viceroyalty. Local almanacs of the cities of Texcoco and Tepechpan, known today as the *Codex en Cruz* and the *Tira de Tepechpan*, recorded the arrival of the agrimensor as events that were worth remembering for the local community (Dibble 1981, I: 54-55; Diel 2008: 105-106). Moreover, cadastral-like maps, such as the Oztoticpac Land Maps (1540), the *Codex Vergara* and the *Código de Santa María Asunción* (ca. 1543-1544), reveal how the new techniques were actually employed to record the names of the landowners, the size of their possessions, and the kind and quantity of the products they produced for tribute payments (Williams & Harvey 1997).

In 1536, the Crown, eager to see some of the results of the viceroy's surveying work, twice urged Mendoza to send a “traza o pintura” of the principal cities and harbors (Hanke 1980: 37; CODOUL, Vol. XX: 263). During the following year, a drawing of Mexico did indeed reach Seville, but it is not likely that this was the cadaster-like map that was produced in the course of Mendoza's survey. According to a message of the officials of the Casa de la Contratación, dated 2 September 1537, it concerned here a “pintura de Mexico en un palo largo” which they had sent to the court together with various other images (AGI, Indiferente, 1092, N.224). It is very likely that the map of which this note speaks was the colorful *Mapa de México-Tenochtitlán* or *Mapa de Santa Cruz*. Students of this map have usually assumed that the native tlacuilos of the Franciscan college of Santa Cruz drew the map for Mendoza around 1550 (Linné 1948: 204; Leon-Portilla & Aguilera 1986). The map itself, however, suggests that it was drawn at the beginning of Mendoza's tenure rather than at the end of it.

The most important indication for this earlier dating can be found in the descriptions added to the buildings in the urban center. Whereas most of these names refer to churches and convents, five of them designate houses belonging to secular authorities.

Besides the viceregal palace and the house of Hernán Cortés, three references in Indian neighborhoods state: the “house of don Juan”, the “house of Tapia” and the “house of don Pablo.” These names point out the residences of Don Juan Velázquez Tlacotzin, Andrés de Tapia Motelchiuh – “not a nobleman” (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin 1997: 41) – and Don Pablo Xochiquentzin, who had been the first native (interim) rulers of Tenochtitlan from 1521 to 1536. Since no other names appear, this seems to confirm the idea that the drawing was already finished before the appointment of a new governor in 1537.

The information depicted on the map also suggests the existence of a relationship with the surveying activities in which the viceroy and the cabildo were involved. While each of the *regidores* was making his rounds through a part of the city assigned to him, Mendoza and his retinue were making regular journeys through the valley of Mexico to become acquainted with the situation there and to resolve some of the most pressing problems (Aiton 1927: 50; AGI, Justicia, 262, 48-1-5/27, no. 290). The map presents much of the information the Crown requested in its different instructions for Mendoza, including the road and canal systems, the smaller towns in its surroundings, the buildings and other places of authority, the local flora and fauna, and the economic activities of the Indians. But this information was not merely meant for the further exploitation or control of this specific area. Rather, as the accompanying text suggests, it allowed for “the contemplation of the city of Tenuxtitan” (*Urben hanc Tenuxtitan conspiciendam*), which ought to inspire the king to grant it the “grace” it deserved (Linné 1948: 173).

It is not without significance that of the two types of maps that Mendoza could have sent to the court, he chose a chorographical *pintura*. Whereas the grid map is based on geometrical precision and a concise knowledge of local socio-political relations, chorographical maps allowed the artist to describe a certain locality with a degree of artistic liberty. Chorographical descriptions provided insights into the particular nature and qualities of the people, as well as that of the natural world surrounding them, and were commonly used for praise and laudation (Kagan 2000; Pettinaroli 2008). Indeed, the city appears on the map as the great center of a densely populated area bustling with activity – with people hunting, fishing, tending their herds, transporting goods, and gathering natural commodities.

The map was drawn in a style resembling that of the drawings of the Roman *agrimensores* – as we find them in the *Corpus agrimensorum romanorum* (Campbell 2000). Its use of iconic script and pre-Hispanic symbols shows, however, that native artists and informants made a substantial contribution as well. The combination of styles and perspectives suggest that the map was the result of the collaboration between people with different cultural backgrounds that together tried to convey a message to the king and his advisers regarding the quality of their city. With respect to the Indians, for instance,

it is not unimportant that precisely in 1537 Mendoza and the bishop of Mexico, Fray Juan de Zumárraga, actively started promoting the education of the Indian elite in the Colegio de Santa Cruz in Tlalotelco (Linné 1948: 73; Suess 1992: 142-143). In order to focus the viewers' attention onto this church and college, these buildings were drawn in a deviating scale, thus turning them into the map's optical center. The map also brings to the fore the social distinctions among the Indians. The ones that go around dressed in white garments are working independently or can be seen visiting a convent, while others walk around naked and are forced to work by Spaniards or other natives.

In addition to this vision toward the organization of the Indian population, the map also presents a great and wealthy city reflecting the status of its Spanish inhabitants. The conquerors and settlers inhabiting "Tenuxtitan", both by law and sentiment, were gradually losing the status of "natural" from their original place of birth (Alfonso X 1974: Segunda Partida, T. XX; Cuarta Partida, T. XXIV, Law II – this law speaks of a period of ten years of living outside one's own patria). Instead, they began to think of the city as their new *patria*, which, as was their obligation, they tried to aggrandize in order to gain for the community the honors and dignities it deserved. For Mendoza, it was particularly important to glorify Mexico-Tenochtitlan as a new center of authority within the imperial order. Just like his father did when he moved to Granada four decades earlier, he seemed to have assumed the "nueva naturaleza" of the "kingdom" of New Spain, as he intended to create a new lineage of New Spanish viceroys (López de Mendoza 2007: letter 224). Rather than sharing with the Crown the knowledge he must by then have possessed about the distribution of the urban plots and *encomiendas*, or the tributes that were paid by its possessors, he created out of the archive an image of which no one at the time would have missed the ideological nature. Ethelia Ruiz Medrano's study of Mendoza's government can help us to understand why he did so (2006: 75-135). She has demonstrated that the viceroy based much of his authority on his right to allocate grants, oversee land transfers, and solve border conflicts. His control of the spatial archive presented him with the ability to administer this retributive and distributive justice, which he preferred to keep for himself rather than sharing with his competitors.

Such struggles over authority did not only concern those between the viceroy and the officials at the court, but also between him and other persons trying to influence the decision-making processes taking place there. A third kind of image of the city of Mexico, or "Temistitán", that Mendoza helped to diffuse at the end of the 1530s can help to illustrate the importance that he ascribed to being accepted as an authoritative source of information. This written history of the city's origins resembled the native cartographic histories, as it was based on "sus libros de sacrificios escritos por figuras" (Oviedo 1959, Vol. IV, Cap. L, 244-248). According to the royal chronicler, Gonzalo

Fernández de Oviedo, Mendoza sent copies of this story to the court as well as to his brother, Don Diego, in Venice. Through their shared Venetian friend, the humanist Giovanni Battista Ramusio, Oviedo obtained the version that eventually ended up in his *Historia general y natural de las Indias*.

Mendoza's story commences with the peregrination of Captain Orchilobos and four hundred soldiers, armed with weapons of gold and silver. They journeyed from the north-western region of Pánuco to the Valley of Mexico, where they joined the people from "Méjico" in their strife against those from "Tascala". After they had won the battle, they founded a settlement on an islet in the middle of a lake. Here Orchilobos constructed a small tower of stones that would later become the 'templo mayor' devoted to him – temples were often described in early Spanish sources as "Uchilobos" (compare: *Actas de Cabildo*, Vol. I, Bk. 1, 120-121). During the subsequent years, the village developed into a city and Orchilobos, a great conqueror, became the 'lord of Mexico'. He promulgated laws concerning the election of kings, and the celebration of ceremonies and offerings, as well as rules about how to fight in combat and in duels. He then told his people that God had sent him and that the time had come to return to Him. After he left, the people renamed their city Temistitán, meaning 'fruit of the sun', after the tree that grew on the place where Orchilobos once lived. The story then jumps forward four hundred years to the times of "Guatezuma", his son, king Montezuma, and Cortés, whom the Indians believed was no other than Orchilobos.

The history of Temistitán presented in Mendoza's letter conveys a syncopated narrative of the city's genesis and the mythical origins of its name from what was again a mixed perspective. In it can be recognized Don Hernán Cortés's invention of both the city's hispanized name and the word Ochilobos (also Uichilobos or Huichilobos) that was used to refer to the Aztec god of war, Huitzilopochtli (Elliot 1967: 53-54). Mendoza's story, however, almost completely reverses the traditional image of Orchilobos and the associations it evoked. Whereas Cortés and his captains, especially Bernal Díaz de Castillo, tied the deity and the temples named after him to the idolatry and cruel sacrifices of the natives, in Mendoza's history a more humanized Orchilobos appears as the king who established order and justice. The story reveals the abilities of the inhabitants of Temistitán to live according to the precepts of the law (*policía*), thus demonstrating their qualities of reasoning rather than the bestial qualities stressed by the earlier conquerors. A second aspect in which Mendoza's story diverges from that of earlier ones is that regarding the migrants' place of departure. Instead of coming from the south, from Peru or Nicaragua, it states that these people came from the north. Not by accident, this was also the direction in which Mendoza had just sent a large expedition under the direction of Francisco Vázquez de Coronado in the hope to find 'another Mexico'.

In his commentary to the story, Oviedo strongly criticizes Mendoza's version, which he thought diverged too much from that which Cortés had heard from Montezuma himself. Since the latter probably knew more from his own origins and family than anyone else, the chronicler deemed this a more reliable source than those used by the viceroy. In 1541, he wrote to Mendoza to share his doubts and to ask him for complementary information. The viceroy responded to these questions in the only letter he ever seemed to have sent to Oviedo. He felt clearly provoked to defend himself against the misconceptions that could possibly cause damage to his reputation as a provider of information about the New World. He corrects Oviedo on several themes and stresses that he had invested much time in order to understand the land and the great diversity of opinions of its people ("yo he procurado de sabello muy particularmente"). Still, much more work had to be done since "aunque Montezuma e Méjico es lo que entre nosotros ha sonado, no era menor señor el Cazoní de Mechuacán, y otros que no reconocían al uno ni al otro" (Oviedo 1959, Vol. IV, Cap. L, 252-253). Thus he questioned the situation in which Cortés's words were considered to be more valuable than his own, even though the conqueror had hardly known anything about the great variety of peoples and cultures inhabiting the New World.

Finding a remedy for the republic's ailments

Mendoza's struggle for political and cultural authority intensified during the second half of his tenure as a result of the sudden devaluation of his role in the making of overseas policy. Alarmed by the problems sketched by other sources, like Cortés and Fray Bartolomé de Las Casas, the Crown drastically changed its political course in the New World without consulting the viceroy first. While the New Laws (1542), that were the result of this change, were, in the first place, meant to address the abuses of the *encomenderos*, they had a direct impact on the appreciation of the viceregal archive as well. It was, for instance, determined that the activities of the Council of the Indies were to be curtailed to the control of the royal officials instead of "entender en negocios particulares" (García Icazbalceta 1858-1866, I). This provision could, on the one hand, be understood as a reaffirmation of the authority of the viceregal officials and their familiarity with the local situation. On the other hand, however, their authority and the significance of the archive decreased as visiting royal officials, guided by the remorse and disappointment of the less fortunate, were allowed to destroy their reputation and work. That is, at least, how Mendoza perceived of Emperor Charles V's decision to have a royal visitador, Francisco Tello de Sandoval, evaluate his functioning. It seems, he noted in a letter to his oldest brother, "que se a tenido mas fin a hazerme agrauio y afruenta que no ha saber verdad pues por otros camynos y medios se pudiera saber

sin pregonarme publicamente por las plaças ques cosa que no se puede dexar sentir y agrauiarne” (A.G.I., Mexico, 92).

According to Fray Juan de Zumárraga, one of Mendoza’s closest allies, the sudden loss of authority the viceroy experienced affected the well-being of New Spain as a whole. On 4 October 1543, he wrote to the king explaining that a natural bond existed between Spaniards and Indians – the first being the body’s bones and the latter its flesh. The changes that the Crown intended to make with respect to the encomienda system would weaken this connection, while they would take away the incentive of distinction and reward, and leave its members spiritless:

Si assi como el anima dá vida á los huesos y á la carne juntos la fee formada y inflamada de caridad estuviere en los unos y en los otros y los hiciere una mesma cosa. Porque parece horrible que los huesos despedacen su propia carne y que la carne se aparte de los huesos, y para que lo ya dicho haya efecto es menester dar asiento en la tierra que los Españoles tengan reposo y arraigamiento perpetuo en ella para que esta tierra les sea madre y ellos hijos que la amen honren y defiendan (BNE, MSS/20285/3, 14-15).

In order to remedy the ailments that were deteriorating the Republic’s health, he pushed Mendoza forward as the principal and foremost source of information, whose opinions should outweigh all other sentiments uttered in front of the king. Zumárraga’s letter is just one example of the massive support and vast amount of legal data that Mendoza managed to mobilize to ward off Sandoval’s allegations, and that he used to convince the Crown to mitigate the New Laws (A.G.I., Justicia, 258; A.G.I., Justicia, 262; Aiton 1927: 137-171). Indeed, the order he received in 1546 to explore the possibilities of carrying out the *repartimiento general*, a redistribution of the land among the conquistadores and early settlers, shows that the Crown – and Prince Philip in particular – had learned its lessons about the dramatic events of the preceding years (Puga 1878-1879: I, 479-480).

According to Jerónimo López, a first-hour and impoverished conqueror, the news about the king’s intentions to reverse the odious New Laws, and reward the conquerors, caused an outburst of happiness on the streets of Mexico (Paso y Troncoso 1939-1942, Vol. V, 7). He wrote to the king informing him that the viceroy had started the difficult task of gathering the necessary information about the Indian towns and the conquerors’ merits. Impressed by Mendoza’s cartographical archive (“por sus rumbos e cuentas de Tolomeo lo tiene todo trazado”), he remarks that there was no one better prepared to finish such a daunting task:

[...] no hablo en perjuicio de nadie porque no inoro que en los reinos e señoríos de vuestra majestad hay muy grandes y sabios señores, pero los de allá entenderán mejor los negocios de allá porque los tratan y así los harán y los negocios de acá no los harán porque no los entenderán ni a ellos ni a la tierra, ni a la gente porquel de acá es otro lenguaje y ha menester entendello y sabello: esto todo tiénelo muy bien entendido y sabido el visorrey [...] (13).

López's optimism was short-lived, however. At the outset of the next year, he realized that the viceroy had no intention whatsoever to redistribute any of the land (Paso y Troncoso 1939, Vol. V, 77). Indeed, he feared that when a person with so much knowledge and experience would appear before the king, the end of the repartimiento would be a foregone conclusion.

López was right about Mendoza's plans. Not only was the viceroy strongly opposed to making such sweeping changes, like Zumárraga he also believed in a strongly hierarchically organized society in which every member occupied a place proper to his or her qualities. To allocate lands to people that had not received it from him during the preceding decade would undermine his authority and disturb the social order he had so painstakingly tried to establish. It would, moreover, result in an unhealthy leveling of society that would cause further exploitation by people trying to squeeze as much profit from their small possessions as possible. Mendoza's intentions to return to Castile and leave his son, Don Francisco, behind to replace him were, however, not well received at the court. Following the advice of the then president of the Audiencia of Lima, Don Pedro de la Gasca, Charles V had decided that Mendoza was the most suitable candidate to bring peace and order to the viceroyalty of Peru (AHN, Diversos-Colecciones, 23, N.14). Under normal circumstances, it would have been difficult to refuse a loyal servant, and member of such an important family, permission to return home, but the viceroy's unauthorized attempt to leave his office to his son was utilized by the king to force Mendoza to do as was told. The viceroy oldest brother, the President of the Council of the Indies, left no doubt about the gravity of the situation when he wrote him that "que cuando él no pudiese ir sus huesos fuesen, porque se había tratado que era señor de la tierra" (Suarez de Peralta 1949: 95).

These notices put Mendoza in an extremely precarious situation. Within the viceroyalty, support for him and his son remained invariably high. Still, he realized that the news of his fallen prestige at the court and the appointment of his replacement marked the end of his political project. Though he could eventually have stayed in New Spain, as his successor Don Luis de Velasco had actually preferred, Mendoza chose to do the honorable thing and undertook the arduous journey to Peru (Aiton 1927: 187-190; Escudero Buendía 2006). At the same time, he started preparing Don Francisco, whose future had also become unsure now he would not be viceroy, for a visit to the court to debate the damage done by royal policies and to present their solution for the pressing problems threatening the peace and order of the colonial societies. First, Don Francisco would accompany his father to Peru in order to become acquainted with the situation there, and then he would return to Castile.

When he crossed the Atlantic in the summer of 1552, Don Francisco de Mendoza carried with him a remarkable collection of documents. This included, first of all, the

Libro de visitas de los pueblos de la Nueva España (1548) (BNE, MSS/2800), which contains the results of the survey performed in some 900 towns and villages that was executed to study the desirability of a *repartimiento general*. Another part existed of descriptions and drawings of his own journey to Peru, where he visited Cuzco, La Paz, La Plata, Potosí, and Arequipa. Among those were also the first images of “el cerro de Potocsi [sic], de las minas de plata y otros cerros, volcanes, valles y honduras que en aquella tierra hay” (Garcilaso de la Vega 1970: 573-574). Finally, he carried a copy of Juan de Betanzos’ history of the “Incas Capuccana”, entitled the *Suma y narración de los Incas* (1551), as well as the famous book of Aztec medicine, the *Codex de la Cruz Badiano* (1552).

The collection that the two Mendozas brought together presented one of the most extensive and diverse images of the New World, its people, and its nature to that date. Including surveys of New Spain and Peru, the continent’s cultural diversity, its (natural) wealth, and the many difficulties with which its inhabitants had to cope became visible in an exceptional way. Once again, however, the selection from the viceregal archives and the form in which it was presented cannot be isolated from the political opinions of the Mendozas. The viceroy confirmed this when he wrote to the king about this collection and advised him that it would “conviene el servicio de vuestra majestad que antes le mande ver y abrir ni entregar a persona ninguna vuestra majestad le oiga [a Francisco]” (Paso y Troncoso 1939, Vol. VI, No. 349, 161). This shows, once more, his preoccupation with the abilities of those in Castile to understand the complexity and practices of a new world “sin ninguna orden ni razón ni cosa que parezca a lo de allá” (Hanke 1980: 57). Even though the Crown and the Council of the Indies did have their sources, their lack of experience made it impossible for them to administer justice according to the needs of the Spaniards and the Indians. In fact, the drastic changes they tried to make had done more damage than good because, to use the words of one of the viceroy’s confidants, Luis de León Romano, “lo que parece ser útil y provecho para estos miserables cuando llega acá por la dilación del tiempo es dañoso porque no se compadece que el médico esté tan ausente del enfermo como está este reigno dél” (Paso y Troncoso 1939, Vol. VI, No. 348, 160-161).

The *Codex de la Cruz Badiano* stands as a particularly strong symbol for the message that the Mendozas tried to convey. It illustrated the “quality” and “fertility” of the land of which the viceroy talks in the letter with which we started this article. It also confirmed the quality of its natural inhabitants, who were able to learn and possessed valuable knowledge of which the Spaniards could profit. Finally, as a medicinal herbal reference it also symbolized the purpose with which Don Francisco had come to the court, namely to present a remedy to cure the illnesses of the body politic. In this light, the concern of Don Martin de la Cruz with being “taught by no formal reasonings but

educated by experiments only” should not simply be perceived of as his own recognition of his inferiority (Gates 1939: 1). Instead, the native doctor's words also came to symbolize the idea that remedies for the ailments threatening the American societies, just like those threatening the health of individual bodies, could only be resolved with remedies based on the actual practice and experience in this world.

Conclusion

The study of Don Antonio de Mendoza's involvement in the mapping of the New World and the construction of the archive shows that this was by no means a homogeneous project inspired by a common imperial mindset. On the contrary, diverging personal interests and expectations about the right form of government had a profound impact on the relationship between the Crown and its foremost representative, and on the formation of the colonial archive. In this essay, we have seen how New Spain's first viceroy contributed considerably to the formation of this archive by systematically collecting information about the land, its inhabitants, and the division of both of them. To a certain extent, these efforts to organize and regulate the organization of the archive were complementary to those made by the royal officials in Castile, even when the customs began to evolve under the influence of local practices. On the other hand, Mendoza actively opposed the idea that direct experience and understanding of the viceregal archive could be replaced by mere indirect access to a centrally organized colonial archive as it was taking shape in Seville. As a patron and producer of knowledge, Mendoza's remarkable ability to move between different cultural archives contributed to the cooperation between people from different backgrounds, working together to produce textual and visual images of the gradually shaping colonial societies. Such knowledge was not merely produced for colonizing purposes, however. It also had an important discursive dimension as it represented the efforts of the inhabitants of the viceroyalties to define their own place within the larger imperial order. It was precisely his connection with the land and its people that would also put Mendoza in trouble. For in the eyes of the Crown it was unacceptable that a strong local elite with a direct access to local knowledge would control its far-flung possessions. This tension between the Crown's interests and those of the viceroyalties' inhabitants would play an ongoing role during the centuries to come.

References cited

Primary Sources

Archivo General de Indias (AGI)

- Contratación, 5787 N.1, L.4, fols. 15v-16r. Madrid, 5 Mayo 1535.
 Indiferente, 737 N.4. *Consulta del Consejo de Indias*. Madrid, 12 October 1529.
 Indiferente, 1092 N.224. *Carta de los oficiales de la Casa de la Contratación*. Sevilla, 2 September 1537.
 Justicia, 258 fols. 1-11. *Cargos contra don Antonio de Mendoza*. México, 1543.
 Justicia, 262 48-1-5/27. *Interrogatorio de los descargos del señor visorrey*. México, 20 December 1546.
 México, 92 *Lo que don antonio de mendoza escriue a don b[erna]rdo de mendoza su hermano es lo siguiente*, undated.

Archivo Histórico Nacional (AHN)

- Diversos-Colecciones, 23 N.14. *Recomendación para el cargo de virrey de Perú*. Túmbez, 11 August 1547.

Biblioteca Nacional de España (BNE)

- MSS/2800. *Libro de visitas de los pueblos de la Nueva España*.
 MSS/20285/3. *Carta del Obispo de Méjico Fray Juan de Zumárraga, Fray Martin de Hojacastro y Fray Francisco de Soto, manifestando al Rey de España Carlos*. Mexico. 4 Octubre 1543.
 MSS/20417/29. *Extracto de la forma con que se miden tierras arregaldo a las Reales Ordenanzas que en el año de 1536 expidió confirmándolas el Excm. Señor D. Antonio de Mendoza*.

Actas de cabildo del ayuntamiento de México

- 1889-1911 50 vols. Edited by Ignacio Bejarano and Manuel Orozco y Berra. Mexico: Aguilar e hijos.

Alfonso X El Sabio.

- 1974 *Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso el nono, nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López*. Salamanca, 1555. Fascim. ed. Madrid: Boletín Oficial del Estado.

Apian, Pedro & Gemma Frisius

- 1575 *La cosmographia*. Antwerp: por Iuan Bellerio al Aguila de Oro.

Cartagena, Alonso de

- 1996 *Libros de Tulio: De senetute, De los oficios*. Edited and with introduction by María Morrás. Alcalá de Henares-Madrid: Universidad de Alcalá.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón

- 1997 *Society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culbuacan, and other Nabua altepetl in central Mexico: The Nahuatl and Spanish annals and accounts*. Edited and translated by Arthur James Outram Anderson and Susan Schroeder, 2 Vols. Norman: University of Oklahoma Press.

CODOUL

- 1885-1932 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones española de Ultramar*. 25 vols. Madrid: Imprenta de Miguel Quirós.

- Galván Rivera, Mariano (ed.)
 1868 *Ordenanzas de tierras y aguas ó sea Formulario geométrico-judicial para la designación, establecimiento, mensura, amonajamiento y deslinde de las poblaciones y todas suertes de tierras, sitios, caballerías y criaderos de ganados mayores y menores, y mercedes de agua: recopilados.* París: Librería de Rosa y Bouret.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.)
 1858-1866 *Colección de documentos para la historia de México.* 2 vols. Mexico, D.F.: J.M. Agrade.
- Hanke, Lewis (ed.).
 1980 *Los Virreyes españoles en América durante el Gobierno de la casa de Austria, México.* Vol. I. Madrid: Atlas.
- López de Mendoza, Íñigo
 1973 *Correspondencia del Conde de Tendilla: biografía, estudio y transcripción (1508-1509).* Edited by Emilio Meneses García. Madrid: Real Academia de la Historia.
 2007 *Escribir y gobernar: el último registro de correspondencia del Conde de Tendilla (1513-1515).* Edited by María Amparo Moreno Trujillo. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Oviedo, Gonzalo Fernández de
 1959 *Historia general y natural de las Indias. Biblioteca de Autores Españoles. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. 1681.* 4 vols. Madrid: Julián de Paredes.
- Paso y Troncoso, Franciso del (ed.)
 1905 *Suma de visitas de pueblos por orden alfabético: manuscrito 2800 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Papeles de Nueva España: serie 2, Geografía y Estadística.* Vol. I. Madrid: Establecimiento Tip. Sucesores de Rivadeneyra.
 1939-42 *Epistolario de Nueva España, 1505-1818.* 25 vols. Biblioteca historica mexicana de obras inéditas. México, D.F.: Robredo.
- Puga, Vasco de
 1878-79 *Philippus, Hispaniarum et Indiarum Rex : provisiones, cédulas, instrucciones de Su Magestad, ordenanças de difuntos y audiencia para la buena expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación de esta Nueva España, y para el buen tratamiento y conservación de los indios dende el año de 1525 hasta este presente de 63.* Edited by Juan E. Hernández Dávalos. 2 Vols. Mexico, D.F.: José María Sandoval.
- Santa Cruz, Alonso de
 1921 *Libro de las longitudes y manera que hasta agora se ha tenido en el arte de navegar, con sus demostraciones y ejemplos, dirigido al muy alto y muy poderoso señor don Philipe II de este nombre rey de España.* Edited by Delgado Aguilera and Antonio Blázquez. Sevilla: Centro Oficial de Estudios Americanistas.
- Suárez de Peralta, Juan
 1949 *Tratado del descubrimiento de las Indias.* Mexico, D.F.: Secretaría de Educación Pública.
- Suess, Paulo
 1992 *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos – siglos XVI.* Quito: Abya-Yala.
- Vega 'Inca', Garcilaso de la
 1970 *Historia general del Peru: trata el descubrimiento del y como lo ganaron los españoles, las guerras civiles que buuo entre Piçarros y Almagros ... y otros sucesos particulares.* Lima: Universo.

Secondary Sources

- Aiton, Arthur S.
1927 *Antonio de Mendoza, first viceroy of New Spain*. Durham: Duke University Press.
- Barrera Osorio, Antonio
2006 *Experiencing nature: The Spanish American Empire and the early scientific revolution*. Austin: University of Texas Press.
- Brendecke, Arndt
2009 *Imperium und Empirie: Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*. Köln: Böhlau.
- Bustamente, Jesús
2000 El conocimiento como necesidad de estado: Las encuestas oficiales sobre Nueva España durante el reinado de Carlos V. *Revista de Indias* 60(218): 33-55.
- Campbell, Matthew J. B.
2000 *The writings of the Roman land surveyors: Introduction, text, translation, and commentary*. Journal of Roman Studies Monograph, 9. London: Society of Promotion of Roman Studies.
- Cañizares-Esguerra, Jorge
2004 Iberian science in the Renaissance: Ignored how much longer? *Perspectives on Science* 12(1): 86-124.
- Craib, Raymond B.
2000 Cartography and power in the conquest and creation of New Spain. *Latin American Research Review* 35(1): 7-36.
- Derrida, Jacques
1996 *Archive fever: A freudian impression*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dibble, Charles E.
1981 *Codex en Cruz*. 2 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Diel, Lori Boornazian
2008 *The tira de Tepechpan: Negotiating place under Aztec and Spanish rule*. Austin: University of Texas Press.
- Elliott, John H.
1967 The mental world of Hernán Cortés. *Transactions of the Royal Historical Society* 17: 41-58.
- Escudero Buendía, Francisco J.
2003 *Antonio de Mendoza: Comendador de la Villa de Socuéllamos y primer Virrey de la Nueva España*. Toledo: Perea.
2006 *Francisco de Mendoza "El Indio" (1524-1563): Protomonarca de México y Perú, comendador de Socuéllamos, y capitán general de las galeras de España*. Guadalajara: Aache.
- Foucault, Michel
2004 *The archeology of knowledge*. London: Routledge.
- Gates, William
1939 *The de la Cruz-Badiano Aztec herbal of 1552*. Baltimore: The Maya Society.

- Harley, J. Brian
 1992 Re-reading the maps of the colonial encounter. *Annals of the Association of American Geographers* 82: 522-542.
- Harris, Steven J.
 1998 Long-distance corporations, big sciences, and the geography of knowledge. *Configurations* 6(2), 269-304.
- Kagan, Richard
 2000 *Urban images of the Hispanic world, 1493-1793*. London/New Haven: Yale University Press.
- Lawrence, Jeremy N.H.
 1979 *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- León-Portilla, M. & Carmen Aguilera
 1986 *Mapa de México y sus contornos hacia 1550*. Mexico, D.F.: Celanese.
- Linné, Sigvald
 1948 *El valle de la ciudad de México en 1550. Relación histórica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Upsala, Suecia*. Statens Etnografiska Museum Publication, 9. Stockholm: Esselte.
- Moreno Gallo, Isaac
 2004 Topografía romana. In: Alba, Raul, Isaac Moreno Gallo & Ricardo Gabriel Rodríguez (eds.): *Elementos de ingeniería romana. Congreso europeo las obras públicas romanas. 3-6 noviembre 2004, Tarragona*. Tarragona: Colegio de Ingenieros Técnicas de Obras Públicas, 25-68.
- Morera, Luis X.
 2007 An inherent rivalry between letrados and caballeros? Alonso de Cartagena, the knightly estate, and an historical problem. *Mediterranean studies* 16(1): 67-93.
- Myers, Kathleen Ann & Nina M. Scott
 2007 *Fernández de Oviedo's chronicle of America: a new history for a New World*. Austin: University of Texas Press.
- Nader, Helen
 1979 *The Mendoza family in the Spanish Renaissance, 1350-1550*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pettinaroli, Elizabeth M.
 2008 *Literary emplacements: Chorography and placemaking in the early modern Hispanic world*. Unpublished doctoral thesis. University of Virginia.
- Portuondo, María M.
 2009 *Secret science: Spanish cosmography and the New World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rodríguez Velasco, Jesús
 2009 *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería*. Madrid: Akal.
- Ruiz Medrano, Ethelia
 2006 *Reshaping New Spain: Government and private interests in the colonial bureaucracy, 1531-1550*. Boulder: University Press of Colorado.

- 2010 *Mexico's indigenous communities: Their lands and histories, 1500-2000*. Translated by Russ Davidson. Boulder: University of Colorado Press.
- Rowland, Ingrid R.
1998 *The culture of the high Renaissance. Ancients and moderns in sixteenth-century Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoler, Ann Laura
2002 Colonial archives and the arts of governance. *Archival Science* 2: 87-109.
- Szmolka Clares, José
1982 *El conde de Tendilla: primer capitán general de Granada*. Granada: La Galera.
- Tovar de Teresa, Guillermo de
1988 *La ciudad de México y la utopía en el siglo XVI*. Mexico, D.F.: Seguros de México.
- Williams, Barbara June & Hebert R. Harvey
1997 *The códice de Santa María Asunción: Fascimile and commentary. Households and lands in sixteenth-century Tepetlaoztoc*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial: las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762)

Fabian Fehner

Universität Tübingen, Alemania

Resumen: Por la escasez de documentos de origen indígena en la época colonial hay que consultar otras fuentes para tener una idea del estatus social y jurídico de la población indígena. Textos premodernos de índole administrativa son sumamente aptos para este asunto, porque no representan una norma absoluta, sino un conjunto regionalizado de reglas y propuestas para crear y arreglar una nueva realidad social. Como estudio de caso, se toman aquí fuentes internas de la provincia jesuítica del Paraguay, las llamadas actas de las congregaciones provinciales, para explicar y discutir las visiones divergentes sobre los indígenas en la misma Compañía de Jesús.

Palabras clave: Nueva historia de la administración, inculturación, guaraní, jesuitas, congregaciones provinciales (1608-1762), Paraguay, siglos XVII-XVIII.

Abstract: Because of the scarce indigenous documents dating from the colonial period it is necessary to consult supplementary sources to get an image of the social and judicial status of the indigenous population. Premodern administrative texts fit into this purpose, because they do not represent an absolute norm, but a regionalised set of rules and suggestions to create and structure a new social reality. As a case study internal Jesuit sources from Paraguay, especially the documentation of the provincial congregations are analysed to explain and discuss the incoherent visions about the indigenous population within the Society of Jesus.

Keywords: New administration history, inculturation, Guarani, Jesuits, provincial congregations (1608-1762), Paraguay, 17th-18th centuries.

Introducción

Al hablar sobre el agente indígena en la historia colonial de las Américas, el historiador normalmente tiene que contentarse con fuentes de segunda mano: el agente no escribe, sino se escribe sobre él. Por eso, hay que buscar el eco de la voz indígena en la documentación española y criolla, aparte de los artefactos que se estudian con el método arqueológico y antropológico.

Cuando se analiza la abundante documentación administrativa, el agente mudo comúnmente aparece como mero objeto entre la actuación directa de poderes bien definidos como, por ejemplo, la corona española, el papado y las Órdenes religiosas. Pero cuando se considera el nuevo rumbo de la historia de la administración, hecho en la década pasada, se abre una nueva puerta en la investigación de la documentación



administrativa. Según este cambio de perspectiva, la actuación de instituciones administrativas no es más un cumplimiento de normas, sino un “acto creativo de la organización de la realidad sociocultural” (Haas & Hengerer 2008: 10).

Sigue un cambio fundamental en cuanto al espacio. No es que las normas legislativas se elaboren por un poder central y se cumplan homogéneamente en todo el imperio. El citado “acto creativo” significa que la legislación central se concretiza únicamente por la aplicación y la interpretación local de las leyes; no basta analizar los códigos impresos de la legislación americana como la famosa “Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias” de 1680, sino hay que considerar la jurisdicción local y los debates muy puntuales sobre la implementación de leyes, bulas y cédulas reales que se encuentran normalmente en forma manuscrita y esparcidos en los archivos. De este modo, hay que revisar las categorías del espacio. En vez de suponer un espacio jurídico homogéneo se considera una multitud de espacios de interacción entre las autoridades locales, las Órdenes religiosas y la población local.

Entre las Órdenes religiosas, especialmente la Compañía de Jesús produjo, ordenó y conservó una documentación muy rica para estudiar la regionalización de normas en Hispanoamérica. Los jesuitas, que fueron a partir de 1566 una de las cinco Órdenes misioneras en Hispanoamérica, destacaron por la enseñanza pública y el establecimiento de nuevas misiones en regiones periféricas como en Maynas en el interior del Perú y a orillas del Río Uruguay. Pero esta documentación administrativa apenas se ha estudiado hasta el día de hoy, porque en la historiografía tradicional, la Compañía de Jesús valía como mejor ejemplo de una organización centralizada, basada en las Constituciones escritas por el fundador de la Orden, Ignacio de Loyola, y de una interpretación muy estricta del voto de la obediencia (Schmidt 1957; Strobel 1976). Este argumento se basa en el hecho de que el propósito general de los jesuitas, es decir, la cabeza de la Orden con sede en Roma, nombraba directamente a los provinciales. Un provincial era el superior de una provincia que representaba un conjunto de residencias, colegios, casas y misiones de la Orden (Müller 2006; Pavone 2007).

El siguiente artículo parte de la observación de que los jesuitas esparcidos no tenían solamente que obedecer al provincial, sino regularmente se reunían para tomar decisiones administrativas y jurisdiccionales en las llamadas congregaciones provinciales. Entonces las congregaciones provinciales de la Compañía de Jesús eran la institución mediadora entre las diversas provincias de la Compañía en Europa y Ultramar y la curia de la Orden en Roma. En estas congregaciones provinciales, incluidas las del Paraguay, se reunía cada seis años un grupo bien definido de jesuitas para discutir los problemas centrales que surgieron a la hora de evangelizar los indígenas, y del sustento de la provincia. Entre los padres reunidos se hacía una votación, preparada por el administrador, con el fin de enviar dos representantes al general de la Orden en Roma y al Consejo de

Indias en Madrid. Estos representantes, los llamados procuradores provinciales, tenían que llevar los debates de los padres del Paraguay y sus propuestas para remediar los problemas en actas muy detalladas, comunicando los asuntos más urgentes a los principales responsables de la colonización político-religiosa del Paraguay en Europa (Formula 1893; Friedrich 2011).

Pongo estas actas que se produjeron en las congregaciones provinciales (“Acta Congregationis Provincialis Paraquariae”) en el centro de mi análisis porque reflejan los debates entre los padres de la provincia. En el artículo presente se analiza sistemáticamente por primera vez este tipo de documentación. De las 23 reuniones convocadas entre 1608 y 1762, con un total de 522 peticiones conservadas, tomaré en lo siguiente los debates relevantes para la posición jurídica de la población indígena colonial. Las tensiones entre los padres congregados se muestran sobre todo en dos tipos de fuentes. Primero en las peticiones escritas en latín que eran formuladas y apoyadas por todos los religiosos congregados o por una mayoría absoluta de ellos. En segundo lugar, un grupo pequeño entre los padres que no encontraba la mayoría propuso sus ideas políticas y administrativas en peticiones especiales, los llamados memoriales particulares, que se redactaron en lengua castellana. Por el carácter interno de las fuentes, ellas revelan que no había una opinión unánime entre ‘los’ jesuitas, sino una discusión continua entre varios partidos sobre la ‘visión del otro’ en América.

A través de un análisis de estas actas nombradas se quieren caracterizar las interacciones fundamentales entre el Paraguay y Roma, especialmente el encuentro con la población indígena y la legislación en las reducciones guaraníicas. Así, se concretan en ocho campos temáticos los procesos de reconfiguración y regionalización en el ideario, las estructuras espacial y personal y la autoimagen de la Orden jesuítica al adaptarse al entorno desconocido. Aparte de los manuscritos conservados, el caso del Paraguay se toma porque esta región representa una zona de contacto ejemplar en la periferia del imperio español. Esta zona se destaca por la documentación histórica abundante y porque allá la zona de contacto entre el imperio portugués y el imperio español se cruza con una región con intensa actividad misionera.

El estatus social de los indios reducidos

Numerosos debates en las congregaciones provinciales reflejan las muchas opiniones sobre las cualidades y el estatus social de los neófitos. De este modo, se puede demostrar que no existía un concepto homogéneo de la población indígena por parte de los misioneros. Por ejemplo, los misioneros pidieron en varias ocasiones reglas especiales para los indios en el tiempo de Cuaresma. Así los misioneros quisieron facilitar la evangelización, suponiendo un autocontrol menos riguroso por parte de los indios. Pero ni siquiera la congregación provincial misma aceptó en 1626 el postulado según el cual

los indios podían comer carne durante la Cuaresma (ARSI Congr. 61, f.249v-250r). En la próxima oportunidad, es decir, en la congregación del año 1632, se presentó la misma petición de nuevo, pero, para evitar otro rechazo, no se propuso en el pleno de los padres congregados, sino en un memorial particular escrito por “los P[adr]es Misioneros de las Reducciones del Paraguay” (ARSI Congr. 63, f.304v). El general Vitelleschi no aceptó esta idea, por el simple motivo de no obtener una dispensa papal. Como remedio, el prepósito general recomendó trabajos menos agotadores para los indios en tiempo de Cuaresma (ARSI Congr. 63, f.306v).

Este debate ejemplifica que el rol de los neófitos indígenas oscilaba entre un estatus inferior y una posición igualitaria (Milhou 1994; Meier & Aymoré 2005: 149-174; Duve 2008: 167; Wilde 2009). Estos extremos se pueden reconocer en otras ocasiones también. El primer aspecto se revela en la opinión común de algunos padres de que los indígenas se caracterizaban por la gula y la falta de dominio de sí mismos (Sepp 1696: 240s). El segundo se muestra en el postulado aceptado en 1620 de que los indios en las reducciones (“vere familiares nostri”) podían ser sepultados también en las iglesias de las reducciones (ARSI Congr. 61, f.255r; ARSI Congr. 56, f.263r).

Además, las congregaciones provinciales discutían continuamente el asunto de la posición social de los indígenas cuando trataron la explotación de los indios, predominantemente para tomar distancia de los jesuitas brasileños que siguieron a la actitud portuguesa apoyando la esclavitud indígena. Para evitar dicha explotación en una escala mayor, como se explicará más adelante, rechazaron la encomienda. Pero especialmente en una escala menor, dentro de la Orden, se vio también este asunto, porque en varias ocasiones los hermanos jesuitas se aprovecharon de la mano de obra de los indígenas. Por este motivo, los indios no debían y no podían trabajar en los colegios (ARSI Congr. 61, f.273r).

De este modo se puede comprobar que una imagen fija y unánime de la población indígena por parte de los misioneros no existía. Más bien cierto estatus social se concretaba y se negociaba en el trato de varios asuntos específicos que se plasmaron en las discusiones puntuales en las congregaciones provinciales.

Origen y permanencia de las misiones

El segundo caso profundiza que las normas redactadas en Roma no crearon un espacio jurídico homogéneo en la provincia jesuítica del Paraguay. A continuación demostraré que al contrario en el asunto central de la persistencia de las misiones, las autoridades locales de la Orden establecieron una práctica que difirió notablemente de los proyectos administrativos generados en la curia romana. Según la semántica en las fuentes a mediados del siglo XVI, los términos ‘misión’, ‘doctrina’ y ‘reducción’ denominaban la fase inicial y provisoria en la evangelización de los indígenas. Según los métodos misionales

aceptados en esa época, estos asentamientos solamente tenían la función de facilitar la introducción de la fe cristiana y de las costumbres europeas. A largo plazo, la idea era que los misioneros avanzaran hacia otros grupos ‘paganos’, y que el clero secular continuara en parroquias comunes. Solamente por una orden del Virrey del Perú, Francisco de Toledo, los jesuitas llegados en 1568 a Lima ejercieron las tareas de curas comunes en parroquias de indios, hasta la llegada del número suficiente de sacerdotes seculares al virreinato (Morales 1998: 3-32). La actuación del virrey causó grandes debates dentro de la Compañía de Jesús, porque la instalación de un párroco jesuita en un lugar fijo chocaba con la flexibilidad geográfica requerida por las Constituciones de la Compañía.

La tensión de este marco general se manifiesta también en una escala local dentro de la provincia del Paraguay. Así, en la congregación provincial se redactó en 1620 una petición “[q]ue no se perpetuen en las misiones max[im]e pudiendo servir a la comp[añí]a a en otras cosas –y que otros [es decir, sacerdotes seculares] entren en su lugar” (ARSI Congr. 61, f.273r). Esta petición se presentó en un memorial particular. Por eso, se puede concluir que fue apoyado por la minoría de los padres congregados. La mayoría, siendo de opinión contraria, se articuló en la próxima oportunidad, en la congregación provincial del año de 1626. En un postulado oficial se propuso al general que las reducciones no se entregaran a los obispos y que permanecieran en manos de la Compañía. Para justificar esta posición delicada, se esgrimió toda una batería de argumentos (ARSI Congr. 56, f.264). La mayoría de los padres estaban seguros de que todo el esfuerzo de la fundación de las misiones sería en vano si eran entregadas en manos del clero secular. Además, solamente por la colaboración con las misiones antiguas se podían instalar misiones nuevas: los indios ya reducidos tenían que acompañar a los misioneros jesuitas en terrenos desconocidos para ayudarles en la conversión de los indios “paganos” y en la reducción de ellos en poblaciones permanentes y más grandes. Solamente los jesuitas podían, según la petición, salvar a los neófitos de las injurias continuas de los españoles, los “iniurijs Hispanorum” (ARSI Congr. 56, f.264r: 108). Con la reducción de los indios en los pueblos, los padres habían aceptado el deber de protegerlos. Si los jesuitas los dejaban en manos de los obispos, de los curas seculares y de los españoles, los indígenas rechazarían a los padres como traidores y mentirosos –“deceptores et mendaces” (ARSI Congr. 56, f.264r: 110). Finalmente, los jesuitas, seguros de sí mismos, juzgaron que solamente ellos eran capaces de instruir a los indígenas en materia de la caridad y de la fe, mientras que la mayoría de los curas seculares no. En el curso de las décadas hasta 1767/68, algunas reducciones fueron reubicadas, otras abandonadas, pero ninguna terminó en manos del clero secular. Solamente después de la expulsión de los padres jesuitas el gobierno español las entregó al clero secular y a los franciscanos (Telesca 2009).

Se puede ver que según la letra de la ley redactada en Roma, la misión necesariamente tenía un estatus transitorio. Pero en la realidad misionera, esta reivindicación era

el punto clave de un debate continuo en el nivel local que se orientó hacia el establecimiento a largo plazo de las misiones.

La admisión de los criollos, mestizos, cuarterones e indios en la Compañía de Jesús

El tercer caso enfatiza la regionalización del concepto español de la limpieza de sangre en el Paraguay a principios del siglo xvii en cuanto a la admisión de novicios en la Compañía de Jesús. En sus orígenes en el siglo xv este concepto apuntaba la exclusión social de los descendientes de los llamados ‘cristianos nuevos’, es decir de los moriscos y de los judíos conversos en la Península Ibérica. En Hispanoamérica, la limpieza de sangre se proyectó hacia los neófitos indígenas; ellos también eran vistos como ‘cristianos nuevos’. El concepto era ajeno a las ideas ignacianas que se basaban en una proyección supranacional de la Orden y en la integración de los llamados conversos y de sus descendientes (Borja Medina 1992). Ignacio de Loyola se mostró muy favorable a las vocaciones indígenas. Tras llegar a la India, también su compañero Francisco Javier asumió la misma posición, pero en todos los casos exigió una prueba de varios años en la que los candidatos debían mostrar su idoneidad. Otros indígenas trabajaron como catequistas e intérpretes en la Compañía de Jesús (Correia-Alfonso 1992; López-Gay 2001).

En 1593, por intervención directa del rey de España, esta práctica se modificó completamente. En el decreto “De genere”, discutido y aprobado por la quinta congregación general, se prohibió la admisión de moriscos y conversos en la Compañía (Decreta 1893: 278s). Este decreto mostró un efecto directo en Hispanoamérica, porque también los indios recién convertidos e incluso los mestizos se encontraban en el grupo de los ‘cristianos nuevos’. Por eso, a partir de 1596 los rectores y el provincial de la provincia jesuítica del Perú tuvieron que controlar los antecedentes de los candidatos desde el punto de vista de la limpieza de sangre. En algunos casos, dos testigos eran suficientes para probar una descendencia ‘pura’. Así, en la práctica de la admisión las restricciones no resultaron tan severas (Coello de la Rosa 2011).

En la provincia del Paraguay en la primera mitad del siglo xvii se prolongaron estos debates sobre la admisión de los mestizos y miembros de los demás grupos étnicos. Ya seis años después de la fundación de la provincia, en 1614, la segunda congregación provincial planteó la pregunta de si los ‘mextizi’, cuyos padres por su parte ya eran mestizos, podían entrar en la Compañía de Jesús o no. Además quisieron saber si los cuarterones, es decir, hijos de un mestizo y una española y viceversa, podían ser admitidos, porque ya sabían una lengua indígena. En la respuesta, el general Vitelleschi no hizo ninguna diferencia entre los mestizos y los cuarterones. Ambos podían entrar como coadjutores. Para entrar en el grupo ‘superior’ de la Orden, como profesos, el propósito general impuso una restricción muy fuerte. Concedió un número total de cuatro sujetos para la admisión durante el provincialato corriente. La admisión de más cuarterones

respectivamente mestizos no era posible sin consulta provincial y aviso al general en Roma (ARSI Congr. 55, f.181r).

Pocos años después de esta decisión del general, la opinión de los padres sobre la admisión de los nacidos en tierras americanas cambió totalmente. Seguramente por experiencias poco favorables, la mayoría de los congregados opinó que los cuarterones y los mestizos podían causar ‘daños’ dentro de la Compañía. Por eso, sería preferible admitirlos solamente con el rango de coadjutor. Paralelamente se discutió por primera vez el tema de los criollos, hablando de “*utrum Hispanorum filios hic natos*”, es decir “los hijos de padres españoles que nacieron aquí” (ARSI Congr. 61, f.254r: 110). Debatieron con mucha atención, porque comparados con los europeos se sospechaba que los criollos eran un tanto indecisos y flojos. Por este prejuicio, se apoyó la admisión criolla solamente con dos restricciones, a partir de una edad mínima de 20 años y con un máximo de un 25 por ciento de criollos admitidos en la Compañía de Jesús (ARSI Congr. 61, f.254r). Pero Vitelleschi no quiso aprobar las propuestas restrictivas, porque temía “distinciones, et schismata”, entonces una división de la Orden en dos o más grupos. Tampoco vio la necesidad de modificar las reglas de admisión para los cuarterones y los mestizos (ARSI Congr. 56, f.262r). En las décadas siguientes, el uso de las reglas vigentes se estableció en la práctica de la admisión de los criollos, mestizos y cuarterones. La admisión de indios, una forma especial de la ‘vocación indígena’, era teóricamente posible, pero no se discutió separadamente en las congregaciones provinciales.

Cabe destacar que la adaptación de los estatutos de la limpieza de sangre resultó sumamente heterogénea en las diferentes provincias jesuíticas, en este caso el Perú y el Paraguay. Para evitar los “cismas” posibles en la Compañía de Jesús, el general mismo tenía la posibilidad de criticar puntualmente la práctica administrativa en varias provincias.

La precondition de la inculturación – el aprendizaje de las lenguas indígenas

Con el siguiente punto pretendo profundizar en el tema que el dominio de una lengua indígena era una ventaja clave en la admisión de jesuitas nacidos en América. Más detalladamente, la facultad de estos *padres lengua* era una precondition para seguir el método de inculturación de la Compañía de Jesús. Paralelamente ejerció una función interna importantísima, como constató el primer provincial del Paraguay, Diego de Torres, en una carta al general de 1608:

Para conservar la union entre nosotros parecen muy necess[ari]as las cosas sig[uien]tes 1.o que se guarde con toda exaccion la instruccion de V[uestra] P[aternalidad] en el de prender todos la lengua y trato con los Yndios como se va haziendo y jusgamos por conveniente mucho que los Theologos saltem [es decir por lo menos] el 3.o y 4.o año deprendan alg[un]a lengua que no solo no les estorvara en sus estudios por estar muy poco tiempo, pero ahorran el que suelen perder y ayudaran a catequizar aran cobrando affecto a este s[an]to ministerio, antes que la propria estima los preuenga con otros menos ordenados [...] (ARSI Congr. 55, f.172v).

A través de posturas de esta índole se puede demostrar generalmente que las lenguas indígenas no valían únicamente para posibilitar la comunicación con los feligreses indígenas sino también funcionaban como un etos coherente de la multitud de los jesuitas esparcidos en toda la provincia. La tercera congregación provincial (1620) concretó este proyecto, pidiendo que cada jesuita tenía que estudiar una lengua indígena por lo menos una hora diaria (ARSI Congr. 61, f.253v-254r). Este acuerdo fue adoptado por la mayoría.

La opinión que una minoría representaba se refleja en una petición del memorial particular redactado al mismo tiempo y firmado por el procurador provincial Francisco Vázquez Trujillo: “Que no se ordene ning[un]o antes de saber alguna lengua, o al menos, no se ocupe en minist[er]ios porque despues se impossibilitan de aprenderla y es con nota de otros y desconsuelo suyo etc” (ARSI Congr. 61, f.273r). Medidas posteriores proveyeron la enseñanza de las lenguas indígenas ya en algunos colegios europeos especialmente para los futuros misioneros. Paralelamente se escribieron numerosas gramáticas y vocabularios que forman parte del corpus de la lingüística misionera (ARSI Congr. 61, f.275v; Schlieben-Lange 1999).

Las insistencias del procurador y la multitud de medios de enseñanza acerca de las lenguas indígenas se explican por la importancia del saber de idiomas dentro de la Orden, y también por el simple hecho de que el aprendizaje de una lengua indígena resultó muy largo y difícil. Para motivar a los misioneros a empezar con esta tarea, la sexta congregación general (1608) decretó que los jesuitas que todavía estaban estudiando podían compensar conocimientos mediocres en teología con la excelencia “in Litteris Humanioribus” –esta frase se relacionó en primer lugar con las lenguas clásicas, pero también con las lenguas indígenas de ultramar. A partir de 1637, se discutió este privilegio general junto con la pregunta de la admisión de criollos y cuarterones más puntualmente en la provincia del Paraguay. La sospecha de varios padres en la provincia era que ellos, habiendo aprendido una lengua indígena sin esfuerzo en la infancia, tenían una ventaja exorbitante comparada con los jesuitas europeos que tenían que aprender una lengua americana arduamente (ARSI Congr. 67, f.233r). Pero también en este caso el padre general prohibió medir los conocimientos de los padres con dos varas. Según el general, el conocimiento de una lengua indígena no significaba automáticamente que los criollos y cuarterones pudieran hacerse profesos, porque la ‘mediocridad’ en la teología era una faena bastante grande (ARSI Congr. 67, f.235r). En varias ocasiones, los procuradores del Paraguay intentaron cambiar la opinión del general, pero siempre sin éxito. El caso más emblemático se dio en el año 1644, cuando el procurador provincial Juan Pastor presentó una petición delante del general Caraffa:

Y solo se podra verificar en los criollos que supieron lengua a natiuitate por que por razon de saberla podran passar con mediocritate. de lo qual se seguiran muchos y graues inconuenientes. y el 1.o q[ue] ellos solos sera los priuilegiados [...] al 4 año de estudios con mediocritate y con esto seran professos de 4 votos. y los q[ue] fueren de europa, no. lo qual se vee q[ue] sera materia de desconsuelo, y desaliento para los q[ue] con tanto animo passan y lleuan tantos trabajos en nauegaciones y peregrinación (ARSI Congr. 71, f.228v).

Pero por haber rechazado peticiones de este género en las provincias de Filipinas, Perú y México, y para mantener la homogeneidad dentro de la Orden, Caraffa se quedó con la decisión de antes (ARSI Congr. 71, f.230v).

Este debate representa un resumen emblemático y la culminación en la cuestión acerca del papel de la enseñanza de las lenguas indígenas en la Compañía de Jesús. Pastor y Caraffa argumentan de la misma manera. Ambos quieren garantizar la unión y la igualdad entre los padres jesuitas que representan el ideal espiritual más importante de la Orden. Difieren los medios propuestos. Mientras Caraffa enfatiza la igualdad de las normas –reclama la misma ley para europeos y criollos– Pastor requiere una igualdad de las exigencias en un nivel fáctico. Así se demuestra claramente la diferencia entre dos culturas jurídicas: un modo abstracto-unificador en el centro y un modo más cerca a las circunstancias concretas de una provincia en la periferia.

Métodos misionales puestos a debate

La ambigüedad de los conceptos central-unificador y regionalizado también se materializa en el tema de los métodos misionales. Los métodos que se propusieron en las cartas oficiales y los relatos edificantes de la época –y que por esa difusión notable predominan los conocimientos científicos sobre el establecimiento de las misiones hasta el día de hoy– abarcaban la catequesis en lenguas indígenas, la fundación de pueblos para los indios cristianizados y la separación estricta de los españoles (Zubillaga 1947; Specker 1953; Borges Morán 1977).

A base de las congregaciones provinciales se pueden reconstruir dos métodos misionales aplicados en el Paraguay que apenas se encuentran en los documentos oficiales e impresos. Enfocan el hecho de que el problema fundamental solía ser el primer contacto entre jesuitas e indígenas. El primer método especial se debatió en la congregación provincial de 1632, cuando las reducciones en la región de los ríos Uruguay y Paraná iban desarrollándose rápidamente. En esta ocasión, algunos padres del Paraguay postularon al general que el provincial solía regalar a los caciques en las reducciones objetos de mucho valor, en algunos casos de más de mil pesos. Pero los padres no se quejaron sobre los regalos en sí mismos sino de que el valor exorbitante evidentemente sobrepasaba el voto de pobreza (ARSI Congr. 63, f.334r). El general disintió en caso de estos escrúpulos, respondiendo: “Que puede, y debe el Prouinçial haçerlo como hasta aqui” (ARSI Congr. 63, f.312r).

En un memorial particular del procurador provincial Juan Pastor del año 1644 se puso en debate el segundo método poco ortodoxo. Relató el procurador al general que

[l]os Padres de algunas Reducciones auian acostumbrado con buen zelo salir como capitaneando a muchos indios fieles de sus Reducciones para yr à recoger otros indios infieles y traerlos a sus Reducciones a fin de hazerlos cristianos con su predicacion y dotrina en q[ue] se experimentaron algunos ruydos.

Pero en este caso, el provincial no dio el impulso para la misión, todo lo contrario, ya había ordenado “q[ue] no salgan mas asi” (ARSI Congr. 71, f.222v). Ambos casos siguen el mismo esquema. En el Paraguay, una minoría de los padres critica el derecho consuetudinario, en este caso dos costumbres en la misión de los indígenas. Como en muchos casos más, el general no quiso tomar una decisión final desde lejos: “En este particular me remito a lo q[ue] ordenare el Prouincial precediendo consulta de Prou[inci]a y de otros P[adres] antiguos de las reducciones” (ARSI Congr. 71, f.225v). En lugar de eso, dejó un espacio libre para la discusión dentro de la provincia y el parecer de los padres más versados en las necesidades del Paraguay. En estos casos, una margen de tolerancia instituida por la autoridad central en Roma posibilita una regionalización de las prácticas en la evangelización de los indígenas.

Evangelizar y castigar

Otro campo temático esclarece de qué manera los debates en las congregaciones provinciales contraponen las versiones oficiales y ampliamente difundidas sobre las misiones entre los indígenas. En las cartas edificantes y otros géneros de textos de difusión, los indígenas, una vez evangelizados, aparecen como feligreses siempre mansos y obedientes. La realidad histórica, obviamente, no era así, pero las fuentes muchas veces guardan silencio en este asunto para justificar los motivos y los métodos de la evangelización. La meta era difundir el ideal de una virtuosa “república de los indios” que estaba estrictamente separada del influjo de la más profana “república de los españoles” (Morales 1998: 5s). Al mismo tiempo, los padres jesuitas quisieron restringir el influjo de la administración española lo más posible. Un buen ejemplo para esta tendencia es una serie de homicidios entre los indios de una reducción paraguaya sobre la que Juan Pastor informó el general en 1646. A pesar de la docena de asesinados, el procurador opinó que

no pueden los P[adres] N[uestros] tener corregidor español en el pueblo q[ue] los castigase tiene muchas y graues dificultades. llevarlos presos a los gouernadores tambien. dejarlos sin castigo, paresera mal. contentarse con solo desterrarlos es poco [...] (ARSI Congr. 71, f.222v).

Terminó la pregunta en el memorial particular con el castigo común para un asesino indígena en las reducciones de treinta a cuarenta azotes. Pastor esperó un mandamiento preciso, pero el general ofreció dos opciones. Su preferencia personal fue

[...] carcel perpetua, y buena abstinencia en la comida [...]

pero juzgó

[...] que lo mas seguro es, q[ue] el Prouinçial haga una buena consulta de los P[adres] mas antiguos de las Reducciones, y q[ue] se estile con semejantes delinquentes, lo q[ue] se juzgare por mas a proposito (ARSI Congr. 71, f.225v).

Así, otra vez se puede reconocer el espacio libre para la discusión entre los jesuitas del Paraguay. Sorprendentemente, de todos modos el general aprobó la exclusión de la legislación española. Se puede ver que en las misiones periféricas las normas y las prácticas de la Orden no fueron afectadas por el derecho indiano por la ausencia de las autoridades españolas.

La administración de los sacramentos y el matrimonio entre los indios

La validez y la forma del matrimonio contraído entre indígenas representan un foco central en cuanto a la aplicación local de normas centrales. Constituye un eslabón de un discurso jurídico más amplio, porque en prácticamente todo el siglo XVI, teólogos y juristas españoles debatieron sobre la validez de los matrimonios indios contraídos antes del bautismo. En caso de una supuesta validez, por el hecho de que muchos pueblos indígenas aceptaban y practicaban la poligamia, en muchos casos se siguió cuestionando cuál era el matrimonio válido. Estrechamente relacionado con este tema se puso en cuestión hasta qué grado de consanguinidad o de afinidad, respectivamente, se podía contraer matrimonio (Specker 1953: 174-186; Aznar Gil 1990). En 1537, Pablo III publicó en la bula “*Altitudo Divini Consilii*” la primera decisión papal sobre el matrimonio indio (Hernández 1879: 65-67). Los indios ‘paganos’ que habían tenido varias mujeres, una vez bautizados tenían que contentarse con una sola. Comúnmente tenían que mantener el primer matrimonio –“pero cuando no pueden acordarse cuál era la primera esposa” podían elegir cualquiera de las esposas. En el mismo documento se prohibió el matrimonio entre parientes hasta el cuarto grado de consanguinidad o de afinidad respectivamente. La selección de la esposa se simplificó con la bula “*Romani Pontificis*” de Pio V (1573). Se dispuso brevemente que la mujer que se dejara bautizar junto con un indio sería su esposa en el sentido cristiano (Hernández 1879: 76).

La base jurídica del pontífice romano está bien documentada y accesible. Con más dificultades siempre se encuentra la pregunta de cómo se aplicaron y eventualmente adaptaron las normas romanas en la zona de contacto de las misiones más remotas.

Este tema, la práctica concreta de la ley, se expresa en los debates de las congregaciones del Paraguay. En un postulado del año 1626 se propusieron unas normas que habrían tocado sustancialmente el marco puesto por la bula “Altitud Divini Consilii”. La mayoría de los congregados pidió que no solamente los indios varones, sino también las mujeres indias pudieran dejar los esposos/las esposas anteriores para contraer otro matrimonio después del bautismo, especialmente cuando ninguno de los esposos/las esposas anteriores había recibido el bautismo (ARSI Congr. 61, f.278v). La mayoría de los solicitantes aceptó el rechazo del padre general (ARSI Congr. 61, f.283r), pero una minoría presentó la misma petición en varios memoriales particulares seis años más tarde con nuevos argumentos:

[E]l P[adr]e Nicolas Duran siendo Pr[ovinci]al de la dicha Prou[inci]a hyzo ordenacion que los P[adr]es Missioneros, en los Matrimonios de los Indios que se Reducen, sigan la opinion, de que los dichos Infieles no tubieren con las Mugerres contrato n[atur]al, sino tan solam[en]te las tenian como mancebas, pues las toman con animo de dexarlas, y toman otras qu[and]o les pareciera como lo tienen aueriguado los P[adr]es Missioneros mas antiguos, lo qual facilita mucho su conuersion. Dessean que V[uestra] P[aternalidad] confirme esta ordenacion del P[adr]e Nicolas Duran y mande que todos la guarden porque no haya diuersidad de opiniones en esa (ARSI Congr. 63, f.304v).

Así argumentaron, basados en la legislación anterior, que no cada tipo de convivencia constituía un ‘contrato natural’. El general Vitelleschi reconoció este tipo de argumentación, concediendo que los padres del Paraguay podían remitirle algunas propuestas “despues de auerlo communicado con personas doctas y de experiència en el trato de los indios, en especial en el modo con que hacen sus matrimonios siendo gentiles”. Después de este tipo de consulta, el provincial debería ordenar lo conveniente, y eso “se obserue, sin que pueda ningun particular hablar mas en ello, sino que se conforme con el orden del sup[er]ior” (ARSI Congr. 63, f.306v). De este modo, la facultad de tomar decisiones en un asunto bien definido se trasladó del centro, la curia de la Compañía en Roma, a la periferia, el Paraguay. Por el amplio margen de tolerancia aumentaba el riesgo de que ciertas decisiones fueran en contra de las disposiciones papales. Los destinatarios de la decisión del general no quisieron manejar una libertad tan grande e inesperada. En la próxima ocasión, en 1637, los padres pidieron en otro memorial particular una decisión del general mismo para terminar con los debates graves dentro de la provincia:

Ultimam[en]te se pide a V[uestra] P[aternalidad] se sirua mandar se señalen algunos Padres doctos que averiguen el punto de los matrimonios de los indios, de n[uest]ras Reduções y uean los pareceres y raçones que ay en pro, y en contra y de una uez quede determinado Por V[uestra] P[aternalidad] lo que se debe guardar, por que no aya diversidad en cosa tan grave (ARSI Congr. 67, f.226r).

Pero después de este intento, el general tampoco tomó una decisión final, porque no quiso poner en Roma unas reglas lejos de la realidad paraguaya. Viéndose como mero

intercesor en las causas de las misiones paraguayas, no pensó en nombrar los “Padres doctos”, pero amplió las informaciones en el Paraguay al mandar una respuesta de la Santa Sede sobre el matrimonio de Indios y “los pareceres de los P[adres] del Colleg[i]o Romano y de las personas doctas de las Prouinçias de España” (ARSI Congr. 67, f.228r). De esta manera se logró una solución unánime, porque no se debatió más este tema ni en los postulados ni en los memoriales particulares.

Este asunto particular muestra que otra vez la curia deja una decisión fundamental a los padres del Paraguay que al principio prefieren una norma romana, probablemente para terminar con un disenso interno en el Paraguay. Para encontrar una solución, en este caso no basta el saber local de los jesuitas misioneros, porque ellos piden más informaciones teológicas y papales. Las soluciones aplicadas no necesariamente corresponden con las normas papales, interesantemente a sabiendas del general. Entonces ni la legislación española ni la legislación papal significaba un sistema total y completo de normas, sino un fondo de posibilidades que se adoptaron en cierta casuística según las circunstancias concretamente dadas.

¿La opción unánime por el indio? Fuentes de discordia entre los jesuitas del Paraguay

Ya a mediados del siglo xvii se mostraron fuerzas centrífugas en la provincia del Paraguay. Especialmente en las reducciones guaraníicas, los misioneros anhelaban establecer estándares especiales para sus pueblos, porque la vida cotidiana y la realidad social diferían notablemente de los centros coloniales como Córdoba de Tucumán, Asunción y Buenos Aires. Las fuerzas centrífugas se manifestaron primero en diversos privilegios concedidos a las reducciones; luego, como se verá en lo siguiente, en una oposición interna contra el Tratado de Madrid (1750).

Los privilegios afectaban la administración de las reducciones, las reglas propias para las reducciones, la distribución y la formación de los misioneros y, finalmente, la representación política y la carga laboral de ellos. En cuanto a la administración, en 1632 los misioneros pidieron equiparar su superior con los rectores de un colegio. El motivo para tal solicitud fue esencial. Los misioneros opinaban “que los subditos [en las misiones] son en num[er]o y qualidad, mas, y mas graues que los que de ordin[ari]o se hallen en los demas coll[egi]os de la dicha Prou[inci]a”. El general aprobó esta petición. Paralelamente, los misioneros reclamaban la administración directa de sus finanzas, porque sospechaban que el provincial los privaba a ellos de una parte de la limosna real (ARSI Congr. 63, f.304). Esta administración de las reducciones tenía sus ventajas. Así, debido al rápido crecimiento de las reducciones, se introdujo un segundo superior de misiones en 1694 (ARSI Congr. 84, f.118r).

También a partir de 1632, los misioneros de la región norte del Paraguay propusieron la introducción de reglas específicas para las misiones:

Que atento que el Gouierno de las dichas Reduct[ion]es hà de ser diuerso en muchas cosas que el ordin[ari]o de las otras casas y coll[egi]os, V[uestra] P[aternal]dad les de Reglas, y estatutos acomodados à su Gouierno, y buena direction (ARSI Congr. 63, f.304r).

El general Vitelleschi contempló la propuesta con cuidado y la aceptó solamente bajo dos precondiciones: por un lado, la congregación provincial misma debía aceptar las reglas preparadas por dos misioneros experimentados; por otro lado, también el general quería aprobar estas reglas. Estos proyectos quedaron en la nada, pues “todos los Padres misioneros”, pero solamente “muchos [padres] de la Prouincia” aprobaron las reglas específicas (ARSI Congr. 67, f.225r). Por falta de una mayoría absoluta entre los padres de la provincia, en esta ocasión no se establecieron reglas específicas para las misiones.

Las reducciones guaránicas gozaron de ciertas ventajas en la distribución de los misioneros. Varias veces, algunos padres del Paraguay pidieron exitosamente el envío de misioneros a los pueblos de los guaraníes (ARSI Congr. 61, f.254r; 71, f.222v, 225r; 77, f.302v). Para no cargar demasiado las cuatro provincias españolas, el general Caraffa ordenó que sólo un tercio de los misioneros tendría que ser de España (ARSI Congr. 71, f.221r, 214). Para recibir los misioneros más rápidamente en las reducciones de guaraníes, la tercera congregación provincial (1620) logró que los jesuitas jóvenes pudieran pasar su último año de la probación ya en las misiones, y no, como era costumbre, en el colegio de Córdoba de Tucumán o en Asunción (ARSI Congr. 61, f.246v-247r). Esta regla, luego aprobada en Roma, fue un fracaso, porque el trabajo en las reducciones junto con el fin de los estudios era demasiado para los jóvenes. Por eso volvieron a las costumbres anteriores (ARSI Congr. 63, f.306v-307r).

El último campo temático de los privilegios misioneros tocó la representación política y la carga laboral. La representación política se dividió en dos niveles, el de la provincia y el de las relaciones con la curia jesuítica en Roma. Ya el general Claudio Aquaviva había decretado una participación mínima de los misioneros: por lo menos la mitad de los rectores y de los consultores del provincial tenían que tener experiencia larga en las misiones, y también el procurador provincial o por lo menos un socio suyo tenía que seguir los mismos criterios para garantizar una información completa en Roma (ARSI Congr. 67, f.233v). Dos intentos para reafirmar la participación misionera en pleno siglo XVIII no tuvieron éxito: en 1717, la congregación provincial misma rechazó la solicitud de un misionero que de los dos procuradores provinciales, por lo menos uno tenía que haber sido misionero (ARSI Congr. 88, f.339v). Lo mismo pasó con una solicitud en el año 1762 según la cual se tenía que mandar un “Procurator Missionarius” especial a Roma cuando ambos procuradores provinciales no eran misioneros (ARSI Congr. 92, f.166r). Ni siquiera se aceptó un “Consultor Missionarius” extraordinario

del provincial, procedente de las misiones guaranícas (ARSI Congr. 92, f.164v). Las estrategias para bajar la carga laboral, especialmente las misas obligatorias, eran más exitosas. Propuso un memorial particular de 1663:

Los Padres de las doctrinas que aquella Prouincia tiene como Parocos que son de aquellos pobres yndios dicen por viuos, y difuntos muchas missas, por no auer otros sacerdotes en nuestras doctrinas, sino solos los de la Comp[añí]a de Jesus, con esta carga, se uen muy apretados para poder cumplir con las missas de la Regla, y las extraordinarias que van de Roma, por fundadores, y bienhechores, suplica el Procurador en nombre de los P[adre]s de las doctrinas, se digne nuestro P[adr]e G[enera]l de releuerlos de esta carga, y obligacion, para que puedan ayudar con sus missas a sus pobres feligreses, y les queden algunos para necesidades ocurrentes (ARSI Congr. 77, f.302r).

Hasta 1750, este privilegio se prolongó varias veces (ARSI Congr. 90, f.208r). Luego, aparte de la discusión sobre los privilegios de los misioneros a mediados del siglo XVIII, estos se formaron como un grupo particular dentro de la Orden. El motivo principal para este desarrollo era la oposición contra el Tratado de Madrid, firmado el 13 de enero de 1750. El tratado entre Fernando VI de España y João V de Portugal corrigió el Tratado de Tordesillas (1494). De hecho, los colonos brasileños ya habían traspasado el meridiano de Tordesillas en muchas ocasiones, y el nuevo tratado tenía que fijar el status quo de las posesiones (“uti possidetis”). Una tropa binacional tenía la tarea de marcar exactamente la nueva frontera entre las posesiones portuguesas y españolas del nuevo orbe. En un sólo caso el tratado no respetó el estado actual. El fuerte de Colonia del Sacramento, ubicado en la desembocadura del Río de la Plata en frente de Buenos Aires y en este momento tenido por tropas portuguesas, se dejó a los españoles. En cambio, las siete reducciones de guaraníes, ubicadas en la orilla izquierda del Río Uruguay, es decir en el margen oriental de la provincia jesuítica del Paraguay, tenían que pasar a manos de los portugueses. El tratado reguló la emigración de la población indígena de los siete pueblos. Cedió a los misioneros jesuitas un año para instalar los feligreses y todos sus bienes móviles en la orilla española del Río Uruguay (Martens 1802: 353).

El propósito general de este entonces, Visconti, reconoció claramente que tenía que aceptar sin demora todos los artículos del Tratado de Madrid para evitar todo tipo de sospecha de desobediencia y para contentar a los reyes absolutistas. Por eso mandó un comisario general plenipotenciario al Paraguay para controlar y vigilar la migración de los siete pueblos. Este comisario jesuita, Lope Luis Altamirano, llegó el 20 de febrero 1752 a Buenos Aires. Con el mismo barco entraron los dos comisarios que encabezaban la tropa de demarcación en la región del Río de la Plata, el criollo peruano Gaspar de Munive, Marqués de Valdelirios, por parte de los españoles y Gomes Freire de Andrade, hasta la fecha gobernador de Rio de Janeiro, por parte de los portugueses (Kratz 1954).

Lope Luis Altamirano fue el representante inmediato del general mismo. Por eso, no superó solamente a los superiores en la misiones en la jerarquía de la Orden sino también al provincial. Los jesuitas en el Paraguay no estaban acostumbrados a este gobierno centralizador, ajeno a las decisiones consultativas de las congregaciones provinciales. En una consulta provincial en abril del año de 1751, solamente el provincial Querini y un cura, supuestamente el padre Carlos Tux de la reducción de San Nicolás, apoyaron la transmigración inmediata y las órdenes del padre general. Pero todos los misioneros restantes mantuvieron la esperanza de una modificación o anulación del Tratado de Madrid. Por eso tardaron en la transmigración de los guaraníes y mostraron varias estrategias de desobediencia abierta (Quarleri 2009).

El procurador de provincia Carlos Gervasoni, enviado en 1750 a Europa, escribió varias cartas al procurador de Indias y al ministro Carvajal para promover la anulación del tratado. Cuando las cartas no surtieron ningún efecto, Gervasoni distribuyó dos panfletos en toda la Península Ibérica por el mismo motivo. Lo único que logró fue un escándalo y el propio destierro de todos los dominios de España en 1756 (García 1930: 289s). Otros misioneros, como el padre José Cardiel, opinaban sobre la transmigración proyectada que “para saber que no obligan los preceptos de nuestro Padre General basta saber la doctrina cristiana” (García 1930: 211). La carta en la que Cardiel escribió al Marqués de Valdelirios “que ni en Turquía ni en Marruecos se cometería injusticia tan notoria como la contiene el tratado y otras proposiciones de este jaez” se interceptó dentro de la Orden (García 1930: 226).

Paralelamente a estas discusiones internas de la Compañía de Jesús, el ejército unido de los españoles y portugueses combatió una sublevación indígena contra el Tratado de Madrid. En una primera campaña en 1753, los indígenas liderados por los soldados indígenas José (Sepé) Tiarajú y Nicolás Ñeengirú vencieron a las tropas europeas mal preparadas. En la segunda campaña, muerto ya José Tiarajú, los españoles y portugueses destrozaron las milicias de los guaraníes. En la batalla decisiva de Caaíbaté, el 10 de febrero de 1756, encarcelaron a Nicolás Ñeengirú (Fechner 2010).

Con este ejemplo finalmente se esclarece que ni siquiera los jesuitas en la zona de contacto del Paraguay tenían una postura unánime en muchas preguntas jurídicas. Además, se puede observar una subdivisión en varios grupos, entre ellos un grupo misionero, que en la situación extrema de la guerra guaraníca requiere el disenso abierto con la curia jesuítica en Roma.

Resumen y perspectivas

Las discusiones dentro de la Compañía de Jesús se ven muy claramente en los debates sobre la posición social y jurídica de los indios reducidos. En el trasfondo corre siempre el concepto de la inculturación, propuesta ya en tiempos de Ignacio de Loyola, pero

continuamente discutido, predominantemente en las congregaciones provinciales de la misma Compañía de Jesús. No había un sólo modo de hablar sobre los indios, sino numerosas discrepancias entre los jesuitas. Concretamente en el debate sobre el papel de la misión dentro del catálogo de las tareas de la Orden se puede ver que los jesuitas en el Paraguay se dividieron en un grupo misionero y un grupo de religiosos en los centros coloniales con un punto culminante en una sublevación indígena, la llamada guerra guaraníca, cuando también gran parte de los jesuitas en el Paraguay declaró el disenso abierto con Roma.

La rica documentación de las congregaciones provinciales de los jesuitas en el Paraguay revela la evolución de estas discusiones a largo plazo. En los debates de esta institución gremial y consultativa por antonomasia se puede analizar la práctica jurídica, es decir la aplicación de las normas. Pero esta 'aplicación', tomando en cuenta las propuestas metodológicas de una 'nueva' historia de la administración, no quiere decir que los preceptos elaborados en el centro –en Roma– se realizaran en un territorio jurídicamente homogéneo, porque ni las normas de la legislación española ni las bulas papales eran normas absolutamente estrictas. Al contrario, se dejaron libres unos espacios de interacción entre indígenas, misioneros y las autoridades religiosas para desarrollar costumbres regionales y decisiones particulares. Solamente en unos casos el general enfatizó un espíritu unificador de la Orden, en otros dejó las decisiones a los padres en el Paraguay. Puntualmente, ni siquiera los padres mismos querían solucionar la cuestión en debate, porque la habían presentado al general por disensos internos. La tendencia casuística no creó solamente soluciones específicas para el Paraguay, sino también la voluntad misionera de establecer normas especiales para la región periférica de las misiones.

Profundizando el tema de la administración de la Compañía de Jesús y de la toma de decisiones, hay que seguir con la relación entre las provincias jesuíticas para entender la importancia de problemas comunes –como las relaciones con los encomenderos y el aprendizaje de lenguas indígenas– y de cierto tipo de competencia entre las provincias cuando se piensa en lograr el número más grande posible de nuevos misioneros. Para comprender la regionalización de las normas y las estrategias de los jesuitas, en el futuro hay que analizar unos enfoques concretos de la documentación administrativa y jurídica de las demás Órdenes misioneras.

Referencias bibliográficas

Fuentes históricas

(*ARSI Congr.* = *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Sección “Congregaciones”).

Decreta

- 1893 Decreta Congregationum Generalium Societatis Iesu. En: *Institutum Societatis Iesu*, vol. 2, Firenze: Typogr. a Ss. Conceptione, 147-449.

Formula

- 1893 Formula Congregationis Provincialis [1573]. En: *Institutum Societatis Iesu*, vol. 2, Firenze: Typogr. a Ss. Conceptione, 237-241.

García, Rodolfo (ed.)

- 1930 *Documentos sobre o Tratado de 1750*, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 70. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde Pública.

Hernández, Francisco Javier (ed.)

- 1879 *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas*, vol. 1. Bruxelles: Impr. de A. Vromant.

Martens, George Frederic de (ed.)

- 1802 Tratado de Madrid. En: *Supplément au recueil des principaux traités d'alliance, de paix, de trêve, de neutralité, de commerce, de limites, d'échange etc.* [...], vol. 1. Göttingen: Henri Dieterich, 328-371.

Sepp, Anton

- 1696 *Reisebeschreibung [...] und Kurtzer Bericht der denckwürdigen Sachen selbiger Landschaft [Paraguay]/ Völkern/und Arbeitung der sich alldort befindenten PP. Missionariorum [...]*. Nürnberg: Joh. Hoffmann.

Literatura secundaria

Aznar Gil, Federico R.

- 1990 El impedimento matrimonial de parentesco por consanguinidad en los concilios y sínodos indios (s. XVI). En: Saranyana, Josep-Ignasi et al. (eds.): *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 1. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 451-486.

Borges Morán, Pedro

- 1977 *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia.

Borja Medina, Francisco de

- 1992 *Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre'*. En: Plazaola, Juan (ed.): *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Mensajero, 579-615.

Coello de la Rosa, Alexandre

- 2011 El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 80: 45-93.

- Correia-Alfonso, J.
 1992 Ignatius and Indian Jesuit vocations. En: De Souza, Teotónio R. & Charles J. Borges (eds.): *Jesuits in India in historical perspective*. Macao: Instituto Cultural de Macau, 73-82.
- Duve, Thomas
 2008 *Sonderrecht in der Frühen Neuzeit. Studien zum ius singulare und den privilegia miserabilium personarum, senum und indorum in Alter und Neuer Welt*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fechner, Fabian
 2010 Gegen Ungläubige und 'Mamelucken' – Die Rolle der Guaranímilizen in der Jesuitenprovinz Paraguay (1641-1768). En: Bergien, Rüdiger & Ralf Pröve (eds.): *Spiesser, Patrioten, Revolutionäre. Militärische Mobilisierung und gesellschaftliche Ordnung in der Neuzeit*. Göttingen: V & R Unipress, 163-178.
- Friedrich, Markus
 2011 *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Haas, Stefan & Mark Hengerer
 2008 Zur Einführung. Kultur und Kommunikation in politisch-administrativen Systemen der Frühen Neuzeit und der Moderne. En: Haas, Stefan & Mark Hengerer (eds.): *Im Schatten der Macht. Kommunikationskulturen in Politik und Verwaltung 1600-1950*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 9-22.
- Kratz, Guillermo
 1954 *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- López-Gay, Jesús
 2001 Misionología, IV. Vocaciones indígenas. En: O'Neill, Charles E. & Joaquín María Domínguez (eds.): *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. 3. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu/Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2705.
- Meier, Johannes & Fernando Amado Aymoré
 2005 *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch*, vol. 1: Brasilien (1618-1760). Münster: Aschendorff.
- Milhou, Alain
 1994 Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem (1492-1609). En: Pietschmann, Horst (ed.): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, vol. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760. Stuttgart: Klett-Cotta, 274-296.
- Morales, Martín M.
 1998 Los comienzos de las reducciones de la provincia del Paraguay en relación con el derecho indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y conflictos. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67: 3-129.
- Müller, Michael
 2006 Die Jesuiten (SJ). En: Jürgensmeier, Friedhelm & Regina Elisabeth Schwerdtfeger (eds.): *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500-1700*, vol. 2. Münster: Aschendorff, 193-214.

- Pavone, Sabina
2007 *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Quarleri, Lía
2009 *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schlieben-Lange, Brigitte
1999 Missionarslinguistik in Lateinamerika. Zu neueren Veröffentlichungen und einigen offenen Fragen. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 116: 34-100.
- Schmidt, Kurt Dietrich
1957 Bücherkunde und Anmerkungen. En: Böhmer, Heinz: *Die Jesuiten, auf Grund der Vorarbeiten von Hans Leube neu hg. von Kurt Dietrich Schmidt*. Stuttgart: Koehler, 258-278.
- Specker, Johann
1953 *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*. Schöneck-Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Strobel, Ferdinand
1976 Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz. En: Bruckner, Albert (ed.): *Helvetia Sacra*, vol. 7: Der Regularklerus. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 5-609.
- Telesca, Ignacio
2009 *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Wilde, Guillermo
2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB Editorial.
- Zubillaga, Félix
1947 Instrucción de S. Francisco de Borja al primer provincial de Nueva España (1571). Métodos misionales. *Studia Missionalia* 3: 155-206.

II.

**Microperspectivas de reconfiguraciones
de lo indígena en formaciones glociales de
Estado-nación**

Reconfiguraciones de 'lo indígena' en Bolivia en el ejemplo de la celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku (1980 a 2012)

Anne Ebert

Freie Universität Berlin, Alemania

Resumen: El artículo examina transformaciones de 'lo indígena' en los últimos 30 años en Bolivia. En primer lugar, se enfocan los movimientos de reivindicación étnica de los años 1980 y sus ideas sobre un concepto más exclusivo de 'lo indígena' en torno a 'lo aymara'. En un segundo paso, se centra en el actual 'proceso de cambio' iniciado por el gobierno de Evo Morales que promueve un concepto más inclusivo de 'lo indígena'. Como ejemplo se analiza la celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku y se comparan el momento de su invención en los años 1980 con el de su reconocimiento como feriado plurinacional a partir del año 2009. Se demuestra cómo en la actualidad perviven ideas excluyentes relacionadas al concepto de 'lo indígena' que restringen el potencial del propuesto 'cambio'.

Palabras clave: Descolonización, indigeneidad, aymara, Bolivia, siglos xx-xxi.

Abstract: The paper examines transformations of indigeneity during the past 30 years in Bolivia. First, the text introduces rather exclusionary ideas about 'the indigenous', named here 'the Aymara', which were promoted by ethnic revitalization movements during the 1980s. Secondly, the present 'process of change' initiated under the Evo Morales' government is looked at as it supports a more inclusive concept of 'the indigenous'. The analysis concentrates on the Aymara New Year celebration at the archaeological site of Tiwanaku and compares the moment of its invention during the 1980s with the one of its recognition as a plurinational holiday from 2009 onwards. The article shows how in this contemporary concept of 'the indigenous' exclusionary ideas live on and thus restrict the potential of the proposed 'change'.

Keywords: Decolonization, indigeneity, Aymara, Bolivia, 20th-21st centuries.

Entre rupturas, cambios y continuidades históricos: las esperanzas de una Bolivia plurinacional y descolonizada

Cuando en 2005 se eligió a Evo Morales como primer indígena a la presidencia de Bolivia, se expresaron muchas expectativas respecto a un cambio profundo del país. Sobre todo se tuvo la esperanza de una mayor participación de la población en las decisiones políticas y económicas y sobre cómo pensar en la nación boliviana, superando específicamente las históricas exclusiones de las poblaciones indígenas. En 2009, mediante la ratificación de la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) se concretaron estos



anhelos: Bolivia se refundó como un Estado plurinacional descolonizado, reconociendo la auto-determinación y la autonomía territorial a las más de treinta diferentes naciones y “pueblos indígena originario campesinos” que viven en el país. De esta manera, se pretendió dejar en el pasado al Estado colonial y neoliberal (Bolivia 2009: Preámbulo). Partiendo de estos cambios actuales, se podría suponer que también se reconfigura el concepto de indigeneidad que sirvió de alteridad interna y constitutiva al imaginario de la nación boliviana.

Los procesos históricos que configuraron el concepto de indigeneidad muestran que es un concepto importante que se articula dentro de ideologías e imaginarios nacionales diferentes, rigiendo así políticas, prácticas sociales y representaciones simbólicas sobre inclusión y exclusión a la “comunidad imaginada” de la nación (Anderson 1983). Desde la fundación de Bolivia en el siglo XIX, una pequeña elite criollo-mestiza, que concentró en sus manos el poder político y económico, ideó e buscó imponer imaginarios de indigeneidad. En este contexto, a pesar de que se crearon diferentes imaginarios de indigeneidad (Kuenzli 2013: 9), en su configuración dominante ‘lo indígena’ llegó a equivaler a ‘lo aymara’ al referirse principalmente a la población indígena del altiplano boliviano alrededor de la ciudad de La Paz, la sede del gobierno boliviano (Alvizuri 2009; Kuenzli 2013).¹ En los siglos XIX y XX, se marginó a esta población de la ‘nación’, al vincularla con el ámbito rural (Salmón 1997; Barragán 2011). Después de la Revolución del 1952, se amplió esta idea al ligarla con el pasado prehispánico, presentándola como el origen glorioso de la nación mestiza (Kojan & Angelo 2005). Al simultáneamente concebirla como obstáculo para el porvenir de una Bolivia moderna, estos imaginarios sirvieron para asimilar, o excluir, a las partes de la población vista como indígena. Esta concepción produce según Rivera (1993) una situación de “colonialismo interno”. Según ella, imaginarios coloniales que marginaron a la población indígena perduraron hasta el presente debido a que fueron rearticulados con ideas políticas más recientes, como lo fueron las liberales del siglo XIX y XX y posteriormente las populistas después de la Revolución del 1952, sin que estas hubieran podido (o intentado) superar las bases fundacionales de la exclusión en torno a ‘lo indígena’. Fueron los movimientos de reivindicación étnica,² llamados kataristas e indianistas, quienes aparecieron a partir de los años 1970 y

1 Al concentrarse en lo siguiente en el concepto de ‘lo aymara’, se omiten varios importantes aspectos relacionados, como los procesos de interrelación y diferenciación entre las dos poblaciones indígenas más grandes, los aymaras y los quechuas, tanto en el contexto transnacional entre Perú y Bolivia como en el nacional (véase p.ej. Kuenzli 2013 y Rivera 2010). Igualmente se excluyen los procesos de la constitución de imaginarios sobre ‘los otros indígenas’, referido a los más de treinta pueblos indígenas en las tierras bajas de Bolivia. Para las complejas dinámicas de diferenciación y negociación entre ‘lo aymara’, ‘lo no indígena’ y ‘los otros indígenas’ véase p. ej. Sanjinés (2004); Yashar (2005: 190-219); Lucero (2008); Grisaffi (2010) y Canessa (2012).

2 Se emplea en lo siguiente el término de movimientos de reivindicación étnica o etnopolíticos para

se apropiaron de 'lo indígena', o más concretamente de 'lo aymara', para contestar al concepto asimilador y excluyente de la nación mestiza, buscando su inclusión social y participación política en base de su reconocimiento como indígenas (Rivera 2010: 175-218; Hurtado 1986; Albó 1987). Ellos fueron principalmente migrantes rurales del departamento de La Paz, quienes al migrar a la ciudad de La Paz comenzaron a organizarse para enfrentar su discriminación. Causas para ello se ve, por un lado, en la Revolución del 1952 y los posteriores intentos de crear una nación mestiza, en la cual ya no existieran las diferencias étnicas y, por ende, tampoco la exclusión étnica (Sanjinés 2004: 19-21). Pese a ello, el estereotipo de que la gente procedente del área rural era de ascendencia indígena, aymara en el caso del departamento de La Paz, seguía vivo en la población urbana considerada mestizo-criolla (Rivera 2010: 178-179). Por el otro lado, la Revolución del 1952 también había creado promesas sobre la movilidad social. Encontrándose al margen de estos procesos y siendo discriminados por su origen, los migrantes rurales se organizaron en un inicio como redes de apoyo mutuo, para luego comenzar a cuestionar los orígenes de su condición social (Rivera 2010: 178-179). En este transcurso, los miembros de los movimientos kataristas e indianistas concibieron como la causa de su exclusión la situación de colonialismo interno; para superarla crearon conceptos como los de descolonización (Rivera 1993: 46-54) y plurinacionalidad (Van Cott 2000: 135-136).

Desde entonces, los movimientos etnopolíticos se convirtieron en un actor social importante,³ a quien se le reconoce un potencial de impulsar cambios socio-culturales y políticos, transformando así al Estado-nación existente (Álvarez, Dagnino & Escobar 1998: 8). En Bolivia, este potencial se materializó recientemente en las insurrecciones populares entre 2000 y 2005 –como la guerra del agua en 2000 y la guerra del gas en 2003– y la elección de Evo Morales a la presidencia en 2005 que fueron sostenidos por una amplia gama de movimientos etnopolíticos y sociales (Postero 2007b: 1-5). Escobar (2010) interpreta este proceso, la elección de Evo Morales y las subsecuentes reformas políticas, como el comienzo de un proyecto post-liberal y de-colonial, que daría paso a superar la configuración histórica de la sociedad boliviana descrita en términos de colonialismo interno.

Esta interpretación de Escobar sobre los cambios que experimentó Bolivia en los últimos años se toma en lo siguiente como referencia para indagar sobre el alcance y los efectos que estos ejercen sobre el concepto de indigeneidad. En vez de recalcar en

designar un movimiento social cuyos activistas en su mayoría pueden ser considerados intelectuales (Rappaport 2008: 22-28; Salazar 2012) quienes redefinen conceptos de diferenciación cultural como indigeneidad y/o etnicidad para sus fines políticos (Warren 1998).

3 Para descripciones detalladas sobre la evolución de los diferentes movimientos etnopolíticos bolivianos, véase por ejemplo García Linera (2004); Yashar (2005: 154-223) y Lucero (2008).

los cambios a nivel político, se mira en este artículo a las implícitas construcciones y reconfiguraciones de diferencia cultural que experimentó 'lo indígena'. Para ello se sigue la trayectoria de las ideas sobre indigeneidad, descolonización y plurinacionalidad, que fueron postuladas por los movimientos etnopolíticos y hoy en día llegaron a conformar parte del discurso político oficial. Se supone que este acercamiento puede revelar construcciones excluyentes y esencializadas de indigeneidad, que en la actualidad perduran y obstruyen al 'proceso de cambio', haciendo que ni los imaginarios nacionales puedan ser descolonizados plenamente ni en las realidades sociales se conviva en términos de plurinacionalidad.

Para el análisis de estos procesos de significación colectiva se parte de un enfoque performativo, ya que performances culturales permiten acceder a los momentos cuando se expresan, se significan y se difunden ideas sobre indigeneidad como también vislumbran su potencial político inherente. En fechas y lugares específicos actores determinados escenifican ciertos discursos y representaciones simbólicas. Al experimentarlos se vuelven significativos para estos actores a la vez que se crean (nuevas) colectividades 'imaginadas'. Además es la combinación entre prácticas expresivas y discursos que logra que el 'pasado' como un repertorio de estrategias llegue a estar disponible en el presente como un recurso político. Citar y reinsertar fragmentos del pasado en el presente, los transforma en antecedentes históricos que sustentan demandas o prácticas presentes (Taylor 2012).

Para investigar cómo en el transcurso de los pasados treinta años se reconfiguró el concepto de indigeneidad, se enfoca la celebración del Año Nuevo Aymara como un evento significativo para propuestas identitarias, ya que fue inventada en los años 1980 por los movimientos etnopolíticos y en 2009 fue declarada feriado plurinacional por el gobierno de Evo Morales. El artículo se centra en las memorias de los actores etnopolíticos históricos sobre las primeras celebraciones para analizar cómo ellos construyeron su imaginario de indigeneidad en torno a 'lo aymara'. Después, se examinan las reformas neoliberales y multiculturales de los años 1980 y 1990 y sus impactos sobre diferencias culturales en torno a 'lo indígena'. Se concluye analizando las evaluaciones hechas por miembros de los movimientos históricos sobre la celebración actual en una Bolivia descolonizada y plurinacional.

Los datos para este artículo fueron recogidos durante dos fases de trabajo de campo (06-11/2011 y 02-09/2012) en el departamento de La Paz, Bolivia. Durante estas dos fases se realizaron entrevistas semi-estructuradas sobre la celebración del Año Nuevo Aymara con miembros de los movimientos etnopolíticos históricos, se participó en la celebración en Tiwanaku y se revisaron materiales de archivo.

La invención del Año Nuevo Aymara y la política de recuperación cultural

Por ese entonces nadie iba a Tiwanaku, entonces mi tarea era de poder reconstituir este 21 de junio. Ya por 1979 fui a Tiwanaku, entonces yo les planté a algunos vecinos, de que pudiéramos reconstituir el Inti Raymi [fiesta del solsticio invernal]. Muchos me trataron de loco, pero al año siguiente volví. Con siete personas, [...]. Y a esta vez llegamos, y buscamos una persona mayor, éramos muy jóvenes. Y no había. Entonces llamamos a Rufino Paxsi que era el más mayor, [...]. A él le llamamos, porque él estaba haciendo trabajos sobre hierbas, hierbas medicinales aymaras. [...] Y como él era mayor se lo dijimos que pudiésemos hacer una actividad ritual para recibir al año nuevo. [...].

Y poco a poco [Rufino Paxsi] se interiorizó quien éramos nosotros, los jóvenes venidos de la Universidad Mayor de San Andrés, que teníamos el nombre de MUJA, Movimiento Universitario Julián Apaza. Así que nosotros fuimos allá, y los siete personas con él más, su esposa más. Me acuerdo que había ido un hijito, un hijo más. Y entramos en la noche, después del ritual de permiso que hicimos al templo de Kalasasaya. Y en el Kalasasaya vino el portero, apellidado Condori, y no nos quiso, él no quiso que hagamos este ritual. Dijo que él trabajaba para el INAR [Instituto Nacional de Arqueología]. Pero como era aymara le dijimos 'pero esto es de nosotros' y el entendió y nos dejó. Claro que él tenía que cumplir una misión del Estado y prohibirnos, pero por último les ha debido decir a sus autoridades que no hizo entrar. Pero en realidad estábamos.



Figura 1. La celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, 21 de junio 1988 (foto: Cortesía del Archivo Central del Museo Nacional de Etnografía y Folklore–Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia).

Y esta primera noche estuvimos patas peladas, pies descalzos. Hemos hecho ritual y al día siguiente hemos recibido con pies pelados, algunos sentados en posición fetal con las manos extendidas y recibimos al padre sol ahí tempranito. Éramos primera vez siete personas con Rufino ocho, su esposa nueve, su hijo diez. Así más o menos. Y recibimos y era la primera vez. Creo que era 1980 o 81. Entonces ya al año siguiente, ya habían 100, ya al otro año 1000, así sucesivamente.

Y reconstituimos el Inti Raymi. [...] Entonces recuperamos el Año Nuevo, porque esta práctica se había perdido. Pero antes sabían hacer, en la época de colonia, a ocultar todavía iban de noche allá. Hasta en el tiempo de la república. Pero nosotros hemos sido muy audaces, más fuertes, jóvenes rebeldes (Entrevista Inka Chukiwanka,⁴ 23.09.2011).

El ritual siempre empieza con libaciones, lo dirige un sacerdote, en este caso Rufino. Y el Rufino llevaba su vestimenta de Tiwanakota. Como un axsu [manta] completo, con una gorra grande. Claro esta vez no se conocía las cuatro puntas. Y tenía unos símbolos de sol, de chakana [cruz andina]. Y el oficiaba con su esposa o su hija, siempre dos personas. Y se hacía la fogata. [...] Entonces se hacía el evento. Se llevaba la coca, se hacía la fogata. Y se hacía un ritual, se pasaba una mesa. Se hacía la ofrenda o la lojta, wajt'a⁵ que decimos. Y se llevaba adelante. Pero con mucha convicción ideológica y política. [...] Entonces simplemente es retomar la continuidad y seguir los pasos de la reconstitución de un Estado. Un Estado, el que ya se tuvo, el Qollasuyu [parte sureña del imperio incaico]. Y este Estado tiene que continuar (Entrevista Felipe Santos,⁶ 05.09.2011).

Pachamama [madre tierra], padre willka [sol] como a toda la familia de la wak'as [lugares y seres sagrados] como también a todos los mallkus [autoridades originarias] para que lleguen a sus manos prosperidad. Somos miles y miles de tus nietos. Para que tu pueblo de una vez se levante, pedimos a todas las wak'as, a los hermanos aymaras como a las hermanas aymaras, le pedimos a la pachamama, al tata inti [padre sol], que hoy es su día de ustedes, estamos cumpliendo 1988 años. Les pedimos que este año sea bueno, que no nos manden preocupaciones, penas, sufrimiento. Con sus fuerzas estaremos caminando bien. [...].

¡Jallalla [que vivan] hermanos aymaras! ¡Jallalla los pueblos quechuas, cambas! ¡Jallalla a todos los apus [montañas sagradas], a nuestros dioses! ¡Jallalla a los hermanos de los pueblos que hablan castellano! ¡Jallalla! (Discurso de Rufino Paxsi.⁷ Transcripción del video *Misión Tiwanaku Fiesta del Inti Raymi 21 Junio 1988*).⁸

Estas citas nos remontan a los años 1980, la época de la invención –o reconstitución según Chukiwanka– de la celebración del Año Nuevo Aymara. Las dos primeras citas

4 Inka Chukiwanka, o Germán Choquehuanca, historiador, fue miembro del movimiento indianista. Es fundador y responsable de la Universidad Indígena Tawantinsuyu Ajlla en El Alto.

5 *Lojta* o *wajt'a* es un ritual en el cual se queman las llamadas mesas. Las mesas son arreglos de pétalos de flores, lana, feto de llama, dulces, hierbas y mistura (confeti). Durante su incineración, alcohol y vino dulce son derramados alrededor del fuego para bendecir a las deidades andinas.

6 Felipe Santos, sociólogo, es miembro del Taller de Historia Oral de La Paz y docente de Historia en la Universidad Pública de El Alto.

7 Rufino Paxsi es originario de la comunidad de Waraya del municipio de Tiwanaku. Desde los años 1970 promueve la medicina natural aymara.

8 Cortesía del Archivo Central del Museo Nacional de Etnografía y Folklore – Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, traducción del aymara por Nilda Choque.

corresponden a miembros de una segunda generación de los movimientos de reivindicación étnica llamados kataristas e indianistas. Ellos fueron en este tiempo estudiantes y eran integrantes del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) en la ciudad de La Paz (Rivera 2010; Hurtado 1986; Albó 1987; Pacheco 1992; Salazar 2012). La tercera cita representa un extracto del discurso de la persona encargada del ritual. Nos revelan por qué comenzaron a celebrar al Año Nuevo Aymara, cuáles ideales querían expresar mediante la celebración y cómo de ello derivaron la forma que tenía que tener la misma.

En un primer instante, se destaca el sitio que los actores eligieron para realizar la celebración. En irse de La Paz al sitio arqueológico pre-incaico de Tiwanaku, que en ese entonces quedó a como cuatro horas de viaje de La Paz, se sabe que no se trataba de un sitio arqueológico cualquiera: Después de la Revolución de 1952, en el contexto de la construcción de un imaginario nacional mestizo, se impulsó un proyecto de reconstrucción monumental de las ruinas, para que estas así visualizarán este pasado magnífico y grande que se anheló como el origen de la nación boliviana (Kojan & Angelo 2005: 385, 389). Este proyecto fue el más importante de la arqueología nacional, durante el cual las partes más prominentes de las ruinas fueron restauradas, entre estas el gran templo abierto de Kalasasaya que iba a ser el lugar de los rituales del Año Nuevo Aymara. Si esto significó la apropiación simbólica del sitio dentro de una ideología del mestizaje, a su vez fue acompañado de la exclusión física de la población mediante la puesta de mallas a su alrededor. Cuando los miembros de los movimientos etnopolíticos las sobrepasaron y entraron en el sitio, ello se deja comprender como la superación de esta expropiación física. Como las palabras del Inka Chukiwanka y Rufino Paxsi dejan entrever, al hacer la celebración ahí se buscó devolverle su significado sagrado al sitio como también rechazar su apropiación simbólica dentro de la ideología de la nación mestiza.

En segundo lugar, se deja percibir cómo se entrelaza significativamente al sitio con la fecha y las prácticas rituales que conforman la celebración del Año Nuevo Aymara. Es el 21 de junio que en el hemisferio sur coincide con el solsticio de invierno y que está casi diametralmente opuesto al Año Nuevo común en el 1 de enero. Esto se vincula, como describe el Inka Chukiwanka, al hecho de que se buscaba diferenciarse e incluso oponerse a concepciones establecidas. Este proyecto se puso en marcha mediante las prácticas rituales empleadas durante la celebración que contrastaban con los prevalecientes ritos de la iglesia católica. Para ello, se encargaron los ritos a una persona que tenía conocimientos sobre hierbas medicinales aymaras, cuyo uso se asocia con el conocimiento de una cosmovisión aymara. Encontraron a Rufino Paxsi, quien durante los años 1980 oficiaba la ceremonia en Tiwanaku. En la Figura 1 se le puede observar y reconocer por la vestimenta que él solía usar durante el ritual que ciertamente se distingue de la vestimenta común. El tocado con el sol de Rufino y las cintas en la cabeza que usan las mujeres a su lado parecen inspirarse en las representaciones coloniales de los incas,

similar a las que se pueden ver en la crónica de Guamán Poma de Ayala (Cáceres 2004: 113-117). Pero no era sólo diferenciarse visualmente, sino también intentar recuperar prácticas históricas y negadas en el presente mediante la reactivación de prácticas rituales, como el pedir permiso para entrar al sitio arqueológico, encender una fogata para ofrendar las mesas a las deidades andinas, las aclamaciones emitidas a estas deidades y finalmente la posición corporal para la espera y el recibimiento del sol.

En un tercer momento, este conjunto significativo que establece la celebración del Año Nuevo Aymara entre el sitio y las prácticas rituales llegó a conformar parte de un discurso ideológico. El relato del Inka Chukiwanka deja ver cómo él oscila entre demostrar la celebración como una innovación suya o como la recuperación de prácticas de un pasado indígena. Asumiendo más bien que une ambos aspectos, se revelan tanto los procesos como en esta se entrelazan significativamente referencias a prácticas y memorias colectivas, artefactos pre-coloniales, documentos coloniales y discursos nuevos como su finalidad de expresar ideas políticas alternativas (Alvizuri 2009: 275-308): En exponer que 'sus' prácticas rituales estaban perdidas o sólo pudieron ser realizadas a ocultas, se percibe que el propósito de celebrar un Año Nuevo Aymara fue el de volverlo un momento para recuperar (o recrear) una 'memoria histórica indígena'. Estos intentos de restaurar continuidades con el pasado se asociaron, como resalta Felipe Santos, con el objetivo de reconstituir el Estado del Qollasuyu, una parte del antiguo imperio incaico llamado Tawantinsuyu,⁹ que se extendía desde Cuzco hacia el sur. La parte central del Qollasuyu ocupaba la meseta del Collao entre el Lago Titicaca y el Salar de Uyuni y a la llegada de los españoles era habitado por los llamados reinos aymaras, por lo que hasta hoy se asocia el término qolla con los aymaras. El proyecto de la reconstitución del Qollasuyu estableció entonces a esta población como sus antepasados, revalorizando así un pasado propio para poder diferenciarse en el presente de la nación mestiza y de sus imaginarios sobre 'lo indígena', y de esta manera contrarrestar una situación del colonialismo interno. Desde esta perspectiva, recrear un pasado indígena e introducir formas expresivas para relacionarse con este, constituyeron la base de las propuestas reivindicativas de los movimientos etnopolíticos.

Esta centralidad de la historia indígena se expresa también en el hecho de que más allá de relacionarse con las memorias e historias pre-coloniales, los movimientos etnopolíticos comenzaron a recuperar una historia indígena propia en las épocas colonial y republicana. Así se rescataron las luchas indígenas del siglo XIX y XX (Rivera 2010) y las luchas anticoloniales como la rebelión fracasada de Julián Apaza alias Tupaj Katari

9 Tawantinsuyu fue un imperio multi-étnico que se caracterizó por interrelaciones entre diversos pueblos que vivían en la costa, el altiplano y la región amazónica y que se extendió desde Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, hacia Chile y Argentina. No obstante, hoy se relaciona sobre todo con la parte andina (Orlove 1993).

contra el régimen colonial a fines del siglo XVIII. Él había cercado a la ciudad de La Paz por más de 100 días, pidiendo que se reconstituya el Tawantinsuyu. Su figura y la de su esposa Bartolina Sisa, la frase “volveré hecho millones” que él habría exclamado en el momento de su muerte, y los lugares donde se han enterrado las partes de su cuerpo descuartizado, llegaron a integrar un canon de referencias históricas-identitarias de los movimientos etnopolíticos (Hurtado 1986: 229-235). Este conjunto más la promoción de una bandera multicolor del Tawantinsuyu, la llamada wiphala (Chukiwanka 2009), se tornaron con la revalorización de prácticas rituales y la reapropiación de lugares como el sitio arqueológico de Tiwanaku en elementos claves para pensar un nuevo imaginario colectivo en torno a la ‘nación aymara’ (Alvizuri 2009: 276-300).

En su posterior desarrollo se dieron ciertas diferenciaciones dentro de estos movimientos etnopolíticos. Un grupo que se identificó como kataristas, adoptando en su nombre la referencia al héroe anticolonial, propuso un enfoque que se resume en la mirada “con los dos ojos”. Según ellos no bastó una mirada étnica o de las naciones oprimidas para comprender y transformar a la realidad social boliviana. Más bien había que vincularla con una mirada clasista o de las clases explotadas (Albó 2002: 72). Es otra corriente, la de los indianistas, que rechazó “el enfoque de clase y del marxismo, como ideas ‘foráneas’” y propuso una “ideología basada en la oposición histórica entre los ‘indios’, originarios de este continente, y los españoles y sus descendientes, los q’aras [blancos]” (Albó 2002: 72).

Esta distinción se manifiesta también en dos conceptos que diseñaron y promovieron los movimientos para transformar las realidades sociales en las cuales vivieron y poder así trascender la situación de colonialismo interno. Se habla de los de la descolonización y él de la plurinacionalidad. El concepto de la descolonización expresa sobre todo una idea de índole histórico y es compartida como su razón de ser por ambas corrientes (Rivera 2010: 214-218). Refiriéndose a la descolonización, el historiador indianista Pedro Portugal la describe como la revisión “[d]el proceso mediante el cual los pueblos [...] fueron despojados del autogobierno mediante la invasión extranjera” (Portugal 2011: 65-6). Así “la descolonización es, pues, la creación de una nueva identidad nacional fundamentada en los derechos históricos del Tawantinsuyu” (Portugal 2011: 93). Por tanto, el concepto de descolonización parece basarse en dos aspectos: Primero, los derechos en el presente e ideas para el futuro se basan y derivan del estado pre-colonial Tawantinsuyu. Segundo, el significado de Tawantinsuyu varía, ya que a veces connota una idea más inclusiva, pero otras veces se usa como sinónimo de Qollasuyu. Este último implicaría la reducción de una idea más inclusiva de ‘lo indígena’ a ‘lo aymara’ (Alvizuri 2009: 36). Como Rivera (2012: 98-99) reconoce, en los años 1980, a pesar de mencionar a otros pueblos indígenas en sus discursos, prevalecía en los movimientos indianistas y kataristas una idea exclusiva basada en ‘lo aymara’. Eso implicaría que el concepto de descolonización

en efecto se pensaba desde ‘lo aymara’, lo que conllevaría tanto a la omisión de las poblaciones indígenas no-aymaras como a una delimitación marcada hacia la población no-aymara en general que no puede (o quiere) presentar o referir a este origen histórico. A cambio, el concepto de la plurinacionalidad se atribuye más bien a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, fundada por el movimiento katarista. En su tesis política de 1983 expusieron que “[q]uereamos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión, organizados en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio” (reproducido en Rivera 2010: 229). El respeto a la diversidad plurinacional se entendió como el reconocimiento de las diversas formas de autogobierno “de las naciones aymara, qhechwa, tupiguaraní, ayoreode y todas las que la integran” (reproducido en Rivera 2010: 241). A pesar de nombrar con los tupiguaraní y ayoreode a poblaciones indígenas de las tierras bajas, no hubo muchos intentos, y más bien intentos fallidos, de incluir estas en debatir y avanzar la idea de plurinacionalidad, lo que hubiera sido la precondition para elaborar un concepto más inclusive.¹⁰ Además, si se considera su vínculo a nivel de los movimientos etnopolíticos con el concepto de la descolonización, el concepto de plurinacionalidad, aunque teóricamente apuntaría a un imaginario más abierto de indigeneidad, parece luego quedar restringido a la idea de ‘lo aymara’.

En este proceso, ‘lo aymara’ emerge como una construcción de diferencia cultural que se funda en la idea de una identidad aymara marcadamente diferente a las identidades no-aymara o no-indígena, que contrasta además la idea de ‘lo indígena’ dentro del imaginario de la nación mestiza. Por el otro lado, al constituir y forjar estas ideas en la ciudad de La Paz, se desligan las distintas expresiones identitarias de un origen local y se crea un conjunto identitario colectivo nuevo bajo esa denominación de ‘lo aymara’. De esta manera, tanto la invención de la celebración del Año Nuevo Aymara como los conceptos de descolonización y plurinacionalidad nutren, a la vez que sustentan una comprensión de ‘lo aymara’ como identidad nueva y diferente. Esto conlleva a que se puede comprender la celebración del Año Nuevo Aymara como un medio que se necesita para expresar y hacer experimentables estos nuevos y alternativos imaginarios que reivindican ‘lo aymara’.

10 Ello se manifestó ejemplarmente en los debates e intentos de crear una “Asamblea de Nacionalidades” entre fines de los 1980 e inicios de los 1990 (Yashar 2005: 181, 202; Lucero 2008: 95-96).

Las políticas estatales neoliberales y el reconocimiento multicultural en los años 1980 y 1990

Si en la parte anterior se revisaron las propuestas identitarias de los movimientos etnopolíticos frente a un Estado-nación interpretado como colonial y discriminatorio, en esta sección se centra en las acciones de este Estado-nación y en los procesos de difusión de ideas sobre indigeneidad hacia amplios sectores de la población boliviana. En los 1980 y 1990 se realizaron reformas neoliberales y multiculturales, las cuales al reconocer diferencias culturales, transformaron ideas previamente manejadas sobre estas y su relación con el ideal de la nación mestiza.

Una primera ola de reformas de índole económica se dio en 1985. Bolivia había entrado en una aguda crisis económica y para remediarla se introdujo un programa de terapia shock neoliberal que incluyó reprivatizaciones, cortes en el presupuesto público y la apertura de los mercados labores y de bienes (Kohl & Farthing 2006: 60-83; Yashar 2005: 182-186). Desde 1994 una segunda ola de reformas –el llamado ‘Plan de Todos’– de naturaleza multicultural fue impulsada en el contexto del reconocimiento internacional de los derechos colectivos de pueblos indígenas y por un vicepresidente, Víctor Hugo Cárdenas, miembro del movimiento katarista. Así una reforma constitucional declaró a Bolivia “multiétnica y pluricultural” (Bolivia 1994: Art. 1), se promulgó una reforma agraria que reconoce propiedades colectivas en forma de las Tierras Comunitarias de Origen en acorde a la ya ratificada Convención 169 de la Organización Internacional de Trabajo que otorga derechos colectivos a pueblos indígenas, en especial sobre sus tierras y territorios, se aprobó la Ley de Participación Popular para descentralizar la representación política y se introdujo la Educación Intercultural Bilingüe. Estas reformas apuntaban a la inclusión y el reconocimiento de grupos de la población antes excluidas (Van Cott 2000: 125-219; Kohl & Farthing 2006: 84-148; Postero 2007b: 123-188).

Se puede constatar dos consecuencias de estas reformas. La primera fue el establecimiento del discurso de una Bolivia ‘pluri-cultural y multi-étnica’, que conllevó a una transformación profunda de la consideración de diferencias culturales: Según López (2011) reformas multiculturales cambiaron como ‘lo indígena’ es imaginado dentro de la idea de la nación. Anteriormente, ‘lo indígena’ fue concebido como una alteridad internalizada y con eso una diferencia compartida; es decir el imaginario de ‘lo indígena’ era tanto origen como también parte del gran ‘nosotros’ nacional pensado uniformemente ‘mestizo’ (López 2011: 130-134). En reconocer a los pueblos indígenas como diferentes en su origen e historia del ‘nosotros’ nacional, se comenzó a pensar ‘lo indígena’ como una alteridad exterior; es decir en diferencia a la nación mestiza (López 2011: 139). Recordando los discursos de los movimientos etnopolíticos de los años 1980, se deja percibir que la idea de diferencia que crearon en torno a su noción de ‘lo aymara’, en los años 1990 fue constitucionalmente reconocida. Sin embargo, la adapta-

ción ‘multiétnico y pluricultural’ que incluyó el amplio reconocimiento de los derechos sociales, económicos, culturales y jurídicos de las poblaciones indígenas (Bolivia 1994: Art. 171), luego fue restringido por otras leyes, por ejemplo negándoles la explotación de recursos naturales en sus territorios, limitando así su mayor participación económica (Kohl & Farthing 2006: 88-95; Postero 2007b: 13-17). De esta manera, se considera que las políticas multiculturales por un lado aceptan demandas ‘permitidas’, como derechos culturales, pero excluyen demandas ‘no adecuados’, como derechos a nivel económico (López 2011: 137-138; Hale 2002). Entonces, aunque el reconocimiento de diferencias culturales transformó fundamentalmente cómo es pensado ‘lo indígena’ en relación al ideal de la nación boliviana, no implicó un cambio de su posición social.

Una segunda consecuencia comprende el surgimiento de una conciencia popular de ‘lo indígena’, que luego iba a conformar el trasfondo para la elección de Evo Morales a la presidencia en 2005. Como resultado de la reestructuración económica de los años 1980, el cierre de las minas en el altiplano causó grandes migraciones internas hacia las tierras bajas como el Chapare, que luego contribuyeron al surgimiento del movimiento cocalero. En su defensa de la hoja de coca, los cocaleros la vincularon con discursos sobre ‘lo indígena’ previamente establecidos por los movimientos etnopolíticos respecto a ‘lo aymara’. De esta manera, ideas de ‘lo aymara’ comenzaron a circular a otras regiones y sobre todo el símbolo de la hoja de coca comenzó a adquirir un sentido más genérico (Assies & Salman 2005; Albro 2005; Grisaffi 2010). Este fenómeno de la difusión de ‘lo indígena’ a nivel nacional se tornó más fuerte entre 2000 y 2005, cuando Bolivia entró en una época de crisis política y social (Kohl & Farthing 2006: 149-178; Postero 2007b: 193-214). Desde fines de la década de los 1990 amplias partes de la población habían empobrecido a causa de crisis económicas drásticas (Postero & Zamosc 2006: 20-21; Escobar 2010: 45), mientras que el Estado ya no poseía medios para intervenir. Entre 2000 y 2005, Bolivia vivió muchísimas marchas, manifestaciones, bloqueos de caminos y huelgas de hambre, en los cuales participaron muy diversos actores.¹¹ Más allá de estudiantes, mineros y vendedores callejeros, juntas vecinales, comunidades indígenas, cocaleros y sindicatos campesinos se convirtieron en actores claves de las protestas (Kohl & Farthing 2006: 154-162).¹² Patzi (2003: 258-259) resalta que a muchos de estos nuevos actores les unía la experiencia de la migración tanto de espacios rurales a urbanos como del altiplano a las tierras bajas; ésta habría ayudado a difundir repertorios de indigeneidad que en el transcurso de las protestas se revitalizaron: En 2000 durante la guerra

11 Descripciones detalladas de la evolución de las protestas se encuentran en Patzi (2003); Kohl & Farthing (2006: 148-178); Hylton y Thomson (2007: 101-126) y Gutiérrez (2008).

12 Estas últimas se habían empoderado bajo el concepto de Organizaciones Territoriales de Base que había creado la Ley de Participación Popular para promover su participación política a nivel municipal (Van Cott 2000: 148-218; Postero 2007b).

del agua, diversos actores comenzaron a usar o referirse en sus luchas (estratégicamente) a 'lo indígena', expresado en símbolos como la *wiphala* o la *Pachamama* (Canessa 2006: 248-249; Albro 2006: 411), y a promover otras formas de toma de decisiones mediante cabildos (asambleas). Durante la guerra del gas en 2003, las asambleas que se realizaron en los barrios urbanos por zonas y calles como las prácticas de turno y obligación, se volvieron prácticas difundidas que recrearon 'lo indígena' en espacios urbanos, o 'lo comunal' según Patzi (2003: 261-262; Hylton & Thomson 2007: 112-114).

En este período 'lo aymara' se transforma al desprenderse del contexto altiplánico, al circular y al ser (parcialmente) apropiado y resignificado en nuevos contextos. Desde luego 'lo indígena' empezó a conectar diversas experiencias sociales, culturales y laborales compartidas por amplias partes de la población boliviana, tanto indígena como no-indígena, que luego viabilizará la elección de Evo Morales como representante de estas bases sociales (Schiwy 2011: 740; Albro 2006).

La celebración del Año Nuevo Aymara y la refundación de una Bolivia pluri-nacional y descolonizada

Se ha comercializado. Ha crecido, tiene sus cosas buenas y cosas también desventajosas. Pero no importa, aunque tenga desventajas, solamente hay que pulirlo, hay que limarlo. Hay que refortalecerlo. Pero está creciendo. Ya participan gobiernos municipales, hasta el mismo gobierno, los presidentes de turno han estado ahí, último ha estado el hermano Evo. [...] Es que se aprovechan para su interés. [...] O sea que al MAS [Movimiento al Socialismo; partido de Evo Morales] les interesa agarrar, aprovecharse del discurso de nuestros símbolos para sus fines. Nada más (Entrevista Inka Chukiwanka, 23.09.2011).

Tiwanaku ya no. Se ha vuelto muy turístico, muy exótico para mucha gente, y como que un poco se ha desvirtuado. [...] Muchos jóvenes van a divertirse, lo ven como hobby. [...] pero tiene un sentido andino, pero falta mucha información ahí. Preferimos legitimar o respaldar rituales en otros lados. [...] Evo tampoco respetó esa trayectoria, y como que aparecían amautas¹³ que no tenían trayectoria, como el señor Mejillones. [...] Apareció un tal Mejillones con un discurso muy tímido, sin transcendencia. No tenía la fuerza necesaria, no manejaba un idioma de comunidad. Como que se distorsionaba, no se ajustaba al pensamiento de ese movimiento, estaba en otro ritmo, y eso es que no le da al ritual la cita que debe tener. Llevar un ritual con una postura clara, precisa, en el idioma, y con todos los simbolismos. Determinante es eso en el mundo andino (Entrevista Felipe Santos, 05.09.2011).

Más ceremonioso era, ahora es mucho más amplio, pero ahora es, Tiwanaku tiene pues varios mallkus regionales. Ya no participa sólo un amauta, sino que participan varios. Ha cambiado. Incluso la mesa se ha hecho más grande, porque chiquitito era antes. [...] Antes era sólo una pequeña piedra, chiquitito, ahí hacíamos las ceremonias. Pero como había ya, todo el mundo quería ver también ya, entonces han ampliado pues. Debe ser unos 4 metros por 4, eso sí han construido exclusivamente para esta ceremonia.

13 Como *amauta* por lo común se refiere a una persona sabia que tiene conocimientos en medicina, religión y rituales aymaras.

[...] Turismo ha aumentado, ya se ha degenerado. [...] Y con Evo. 2003, 2002, desde estas fechas se vuelve a masificarse. Ha cambiado. En lo turístico, los hoteles han abierto más. Los medios de comunicación van exclusivamente a filmar esto. Hay un gran movimiento ahora, o sea comercial en la parte económica, lo político también. [...] Un poco se ha desvirtuado, o sea esta cuestión turística. Y hay agencia, no, agencias de turismo que por paquetes arman [...]. Como que se pierde la esencia de esta ceremonia. [...].

Se ha avanzado bastante, o sea también con Evo como que nos han abierto las puertas (Entrevista Oscar Chambi,¹⁴ 21.08.2011).

En lo siguiente, se vuelve a recurrir a las voces de miembros de los movimientos etnopolíticos históricos. Ellos evalúan la actual celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku, la cual en 2009 fue oficialmente declarado feriado plurinacional y ahora se difunde a nivel nacional bajo el nombre de ‘Año Nuevo Andino-Amazónico’. Por medio de la conceptualización de estos cambios se busca comprender las formas de cómo en la actualidad se producen nociones de diferencia cultural y cómo éstas reconfiguran ‘lo indígena’.



Figura 2. La celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, 21 de junio 2012 (foto: Anne Ebert).

¹⁴ Oscar Chambi es miembro del Taller de Historia Oral Andina y enseña filosofía indígena en la Universidad Indígena Tawantinsuya Ajlla en El Alto.

En primera instancia, se puede percibir que, por un lado, la importancia del sitio de Tiwanaku se mantiene e incluso ha aumentado, y que, por el otro lado, el involucramiento del sitio en la celebración ha cambiado. En comparación con las descripciones iniciales, hoy durante la celebración del solsticio invernal el pueblo de Tiwanaku se inunda de miles y miles de personas, quienes contribuyen así a un movimiento económico considerable. En consecuencia, ya no se incluyen solamente las ruinas mismas en la celebración sino el pueblo entero: En la plaza del pueblo se levanta un escenario donde grupos de folklore boliviano entretienen a los espectadores previamente al ritual en la madrugada; numerosos puestos de comida y de ropas rodean la plaza y las adyacentes calles. Es por eso que el Inka Chukiwanka califica la actual celebración como comercializada, que se expresa por ejemplo en la venta de paquetes turísticos. A su vez, hoy día el acceso al sitio arqueológico para presenciar el ritual se reglamenta mediante la venta de entradas, obviando la necesidad de convencer a los guardias para poder entrar. Dentro del sitio arqueológico, como comenta Oscar Chambi, además se ha edificado una plataforma de adobe, la cual posibilita ver el ritual desde cierta distancia. Esta mesa ritual se construyó después de la elección de Evo Morales, quien desde el inicio de su presidencia concedió un rol especial al sitio de Tiwanaku: En 2006 y 2010 el templo de Kalasasaya le sirvió de escenario para sus investiduras presidenciales extraoficiales. En éstas se declaró el *apu mallku* (el líder de los líderes) de todos los bolivianos e indígenas del mundo (Morales 2006) y apareció vestido con una túnica y una gorra de cuatro puntas –ambas inspiradas en diseños prehispánicos andinos– junto con un bastón de mando –el símbolo tradicional andino de ejercer un cargo comunitario. En los años siguientes, él asistió varias veces a la celebración del Año Nuevo Aymara, incrementando así aún más la importancia del sitio de Tiwanaku.

En segundo lugar, mirando a la práctica ritual, Felipe Santos y Oscar Chambi constatan que ésta ha cambiado también. Si en el pasado Rufino Paxsi era el encargado del ritual, desde 1992 cae bajo la responsabilidad del Consejo de Amautas de Tiwanaku que se fundó este mismo año (Andia 2012) y es hoy realizado por varios de sus miembros. Poder hacer el ritual hoy como antes se deriva de haber tenido una cierta trayectoria profesional que le habilita a uno como *amauta*. La crítica que hacen los miembros de los movimientos etnopolíticos a los *amautas* actuales se basa en su comprensión de la práctica ritual como una postura política e ideológica estrechamente relacionada con la lucha por sus derechos; una postura que ya no ven en los *amautas* de hoy. A pesar de estos cambios, se cuida la forma ‘apropiada’ de hacer los rituales: Los *amautas*, quienes están en el centro de la Figura 2, mantienen una vestimenta inspirada en diseños prehispánicos, similar a la de la Figura 1, e incluso la elaboraron más, añadiendo, p. ej., soles bordados en sus túnicas. Asimismo, ellos siguen acompañando la quema de ofrendas para recibir el sol en la madrugada con discursos que evocan las deidades andinas y

el pasado precolombino. No obstante, la presencia del presidente o de vicepresidente de Bolivia en la celebración introdujo un cambio interesante: Antes que comienza el ritual central para dar la bienvenida al sol, en el sitio arqueológico de Tiwanaku los representantes del Estado plurinacional son recibidos con honores militares y se alzan las dos nuevas banderas nacionales –la tricolor y la multicolor *wiphala*– cantando el himno nacional. Se crea así una imagen de la celebración que une símbolos de los movimientos etnopolíticos, del Estado plurinacional y de prácticas autóctonas.

En tercer lugar, se puede ver que los actores que hoy asisten a la celebración tampoco son los mismos que antes. Ante todo, ni los miembros de los movimientos históricos ni Rufino Paxsi asisten hoy a la celebración. En cambio, salta a la vista que en la actualidad una amplia gama de personas participa: las autoridades originarias, los llamados *mallkus*, de las 23 comunidades del municipio de Tiwanaku, las autoridades municipales y las del Ministerio de Culturas son hoy en día los encargados de la organización del Año Nuevo Aymara; las autoridades del Estado y de otros países asisten en calidad de participantes al ritual; miles de turistas nacionales e internacionales vienen a dar la bienvenida a los primeros rayos del sol en Tiwanaku; los *amautas* de Tiwanaku realizan el ritual en la madrugada; y el canal de televisión estatal trasmite el trascurso del ritual a nivel nacional. La atención y publicidad que recibe el evento es, por lo visto, considerable.

Reflexionando sobre el conjunto de estos aspectos, se nota que el significado de la celebración del Año Nuevo Aymara se ha modificado. Pero sin duda el mayor cambio se vincula con su apropiación estatal: Hoy es parte de la nueva ideología plurinacional que se expresa en su reconocimiento como feriado plurinacional bajo el nombre de ‘Año Nuevo Andino-Amazónico’, remitiendo al pasado la idea de una celebración clandestina y rebelde. Ello evidencia que la indigeneidad ha pasado en el transcurso de las últimas décadas de un lenguaje de resistencia a un lenguaje de gobernanza (Canessa 2012). Sin embargo, esta nueva presencia de indigeneidad en el seno del poder no es visto unánimemente como positivo. En las citas respecto a la celebración se percibe que los miembros de los movimientos etnopolíticos están dudando sobre cómo evaluar estos cambios y los ven muy ambivalente. Inka Chukiwanka reconoce positivamente la popularización de la celebración por el gobierno de Evo Morales, ya que ello habría favorecido una mayor asistencia como también habría ayudado a abrir las puertas para cuestiones indígenas en general. En cambio, los comentarios de Felipe Santos y Oscar Chambi apuntan a la exotización de ‘lo indígena’, cuando respecto a la celebración critican que su comercialización habría contribuido a distorsionar y desvirtuarla de sus postulados políticos originales, alegando que la asistencia se haya convertido en un *hobby* exótico de jóvenes estudiantes que sólo buscan emborracharse.

Este panorama de la resignificación de la celebración dentro del nuevo contexto político se complica al tomar en cuenta que su declaración como feriado plurinacional implica la promoción del Año Nuevo Aymara a nivel nacional. El Viceministerio de Descolonización, encargado de coordinar las celebraciones del ahora llamado Año Nuevo Andino-Amazónico en las diferentes partes del país, promueve rituales para el recibimiento del sol también en lugares sagrados de la Amazonía (Ministerio de Culturas 2012). En difundir la celebración en todo el país, de hecho se está promoviendo una celebración que es fuertemente vinculada a los movimientos de reivindicación étnica históricos y se propaga una identidad indígena pensada en términos de 'lo aymara'.¹⁵ Así se desconocen o sólo modestamente se respetan las diferentes poblaciones indígenas, tanto en sus prácticas espirituales como en sus celebraciones que quizás tengan más significados para ellos. Esto encierra el peligro de que la actual promoción de indigeneidad desembarque en una actividad neo-colonial frente a las demás poblaciones indígenas (El Día 2010; Canessa 2012: 19).

Si las dificultades de evaluar los cambios que vivió la celebración del Año Nuevo Aymara en el contexto político actual se muestran todavía bastante palpables, éstas, de maneras menos obvias, también repercuten en las nuevas propuestas que promueve el Estado respecto a la descolonización y la plurinacionalidad. Se propone que estas dificultades radican en la interpretación inicial de que el gobierno de Evo Morales representaría una ruptura con los previos gobiernos (Postero 2007b: 1-2; Albro 2007: 409). Ya durante su campaña electoral Evo Morales como candidato del Movimiento al Socialismo (MAS) había anunciado una comprometida lucha contra la pobreza y la re-nacionalización de recursos naturales. Eso representaría, por un lado, una vuelta atrás de las políticas neoliberales y el retorno del Estado como actor y diseñador de políticas públicas (Escobar 2010: 7-8). Por otro lado, es Escobar quien además vincula al gobierno de Evo Morales con una crisis del proyecto moderno, la cual habría contribuido a que se abran otras posibilidades para pensar al Estado (Escobar 2010: 7-8). Conceptos propios como el de la soberanía y el del 'buen vivir' emergieron y reflejan este proceso de cuestionamiento del Estado neoliberal en Bolivia. La Asamblea Constituyente (2006-2007) proveyó luego un espacio para debatir tales ideas, y las incluyó junto a las de la plurinacionalidad y la descolonización en la NCPE para 'refundar' el país (Ernst & Schmalz 2009). Estas circunstancias e iniciativas políticas hicieron que se comprendiera la elección de Evo Morales como el inicio de un 'proceso de cambio'. A veces, se describe su elección como un *pachakuti* (David Choquehuanca en Albro 2006: 412; Postero 2007a: 9), que significa una revuelta en el tiempo y espacio que haría que "lo que ha sido antes, pronto será de nuevo –un futuro indígena" (Albro 2005: 443).

15 El Ministerio de Culturas (2012) y Canessa (2012: 19) relacionan la expansión de la celebración a las tierras bajas también con la migración desde el altiplano.

Entonces, este ‘proceso de cambio’ se relaciona con la aspiración de un nuevo ideal de la nación boliviana que asimismo involucra ‘lo indígena’.

Para vislumbrar su potencial transformativo parece útil mirar a dos dimensiones, en las cuales este *pachakuti* o proceso de refundación se manifiesta: el nivel simbólico-performativo y el nivel político-jurídico; y ambos encierran reconfiguraciones de la construcción de diferencia cultural en torno a ‘lo indígena’. Presentaciones a nivel performativo-simbólico en la actualidad muestran, según Canessa (2007, 2009), la importancia de apelar a nociones de indigeneidad para cuestiones de legitimidad política, particularmente necesaria en el cambiado contexto social tras las insurrecciones entre 2000 y 2005 y la difusión de ‘lo indígena’. Él nota que en escenificaciones se busca recrear una indigeneidad ‘auténtica’ al realizarlas en sitios arqueológicos acompañadas de vestimentas tejidas, rituales ancestrales y discursos referidos a los ancestros (Canessa 2007: 211-215). Para Postero (2007a) estos intentos de recrear nexos de continuidad con un pasado indígena precolonial pueden contener la posibilidad de poner en marcha una nueva utopía. En arreglar y escenificar estratégicamente mitos tradicionales, que resuenan en las mayorías sociales se puede crear un consenso sobre los cambios apropiados dentro de la compleja coyuntura actual. Dejando por un instante el peligro de un andinocentrismo que ello encierra al lado, se podría pensar que la noción de un *pachakuti* servirá para establecer espacios para la negociación de reformas políticas y sociales; y así efectivamente contribuir a crear un futuro indígena (Postero 2007a: 1, 4).

En una segunda dimensión político-jurídica, estas representaciones simbólico-performativas repercuten en y sustentan los cambios constitucionales. Intrínsecamente vinculado con la refundación es el proceso de descolonización promovido dentro de la NCPE como la vía imprescindible para crear una sociedad plurinacional (Bolivia 2009: Art. 9.1.). Según la NCPE, desde 2009 Bolivia se reconoce como un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario. Esto sería:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos (Bolivia 2009: Preámbulo).

La inclusión del concepto de plurinacionalidad dentro de la NCPE reconoce así la diversidad cultural, las formas de autogobierno y la territorialidad de las diferentes naciones y pueblos indígena originario campesinos. Pero se critica que el concepto de plurinacionalidad no tome seriamente en cuenta las dimensiones de redistribución y cambios a nivel material, y que así se habría quedado reducido a una idea de índole liberal sobre el reconocimiento y la igualdad de oportunidades (Tapia 2011: 160, 166-168; Postero 2007a: 22; véase también Fraser 2000). Esta preocupación es sostenida

por el argumento de que hasta el momento no queda claro el alcance de las autonomías ni el de las decisiones sobre recursos naturales por medio de consultas a las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Se teme que sus resultados no sean vinculantes para el Estado, corriendo así el peligro de una perduración de la política extractivista, similar a la de los gobiernos neoliberales anteriores, alejándose de un proyecto post-liberal verdadero (Brysk & Bennett 2012: 124-5; Albro 2010). Viendo ello y el todavía importante rol del Estado centralizado como actor clave para impulsar y realizar este 'proceso de cambio' hacia una Bolivia plurinacional y descolonizada, se mira con escepticismo la trascendencia de esta "descolonización desde arriba" (Portugal 2011: 81). Sin un 'desclasamiento epistémico' (epistemic declassing), es decir, dar un paso al lado y dejar la toma de decisiones a las poblaciones mismas, se aparenta una política que pretende limitar e incluso controlar a la autonomía indígena (Escobar 2010: 38) y con eso obstaculizar una convivencia basada en la plurinacionalidad.

En la adaptación de los conceptos de descolonización y plurinacionalidad dentro de la NCPE se puede reconocer que su historia los vincula con los movimientos etnopolíticos históricos. Esta historia es superpuesta por las formas de cómo es reconocida la diferencia cultural dentro de las reformas multiculturales de los años 1990. Las ambivalentes evaluaciones de la celebración del Año Nuevo Aymara actual por los miembros de los movimientos históricos dan cuenta de esta múltiple reinscripción histórica. En comprender la celebración como la puesta en escena del discurso identitario del actual gobierno y de un nuevo imaginario plurinacional, también se percibe que contrariamente a la ruptura histórica que discursivamente promueve el gobierno de Evo Morales, siguen reconocibles algunos rasgos de un concepto de indigeneidad relacionado al nacionalismo aymara.

Reflexiones finales

En este artículo se demostró que la celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku es un momento significativo para simbólica y performativamente escenificar ideas de 'lo indígena'. La evaluación de su trayectoria abrió perspectivas para analizar cambiantes construcciones de diferencia cultural de 'lo indígena' que emergieron en el contexto de las transformaciones a nivel social, cultural, económico y político que vivió Bolivia en las últimas tres décadas. Se comenzó con la reconstrucción de las formas en las que se ensamblan las ideas sobre la 'nación aymara' desarrollada y propuesta por los movimientos etnopolíticos y su vínculo con la invención de la celebración del Año Nuevo Aymara en el sitio arqueológico de Tiwanaku. En un segundo paso, se indagó en la evolución de 'lo aymara' a 'lo indígena' en los procesos de su difusión nacional y su reconocimiento constitucional. Por último, se reconsideró a la celebración del Año Nuevo Aymara, hoy un feriado plurinacional, para comprender cómo la refundación de una Bolivia plurinacional y descolonizada haya reconfigurado al

concepto de 'lo indígena'. Sin embargo, al recorrer la trayectoria histórica de la celebración del Año Nuevo Aymara se reveló la persistencia de un concepto de indigeneidad que reproduce aspectos de 'lo aymara' y pone así en duda el potencial transformativo adscrito a las propuestas de la descolonización y la plurinacionalidad en la actualidad.

Aunque enfáticamente propuesto por Escobar (2010), el presente artículo hace dudar si el actual proceso efectivamente se puede evaluar como un ciclo post-liberal y decolonial que deja plenamente en el pasado una situación de colonialismo interno. Se vio que en la práctica este proyecto se ve justamente restringido por la historicidad de los conceptos de indigeneidad, descolonización y plurinacionalidad. Ideas y expresiones como *pachakuti*, la bandera indígena multicolor –la *wiphala*–, el mismo sitio arqueológico de Tiwanaku y la celebración del Año Nuevo Aymara, son hoy centrales para afirmar un concepto de indigeneidad y de plurinacionalidad oficial, pero fueron originalmente establecidos por los movimientos etnopolíticos aymaras. Las reconfiguraciones de 'lo indígena' en la actualidad se dan entonces dentro de un escenario heterogéneo, en el cual ideas diversas y sus complejas historias se yuxtaponen y estorban un proyecto post-liberal y decolonial claramente definido y delimitado. Si bien ciertas nociones de 'lo indígena' como la *wiphala* y la idea de *pachakuti* han adquirido un sentido para amplias partes de la población durante las insurrecciones entre 2000 y 2005 y con la elección de Evo Morales, son las prácticas y expresiones culturales de las demás poblaciones indígenas que corren el peligro de seguir siendo marginalizadas. El proyecto de la descolonización, que se conceptualiza hoy en día para sobrellevar a las históricas exclusiones de las poblaciones indígenas, entonces ha dejado muchas tareas irresueltas. Ante todo queda pendiente desvincular 'lo indígena' de sus implícitas construcciones de 'lo aymara' para poder imaginar una visión de indigeneidad que se abre hacia concepciones y expresiones plurales de indigeneidad.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier
- 1987 De MNRistas a Kataristas a Katari. En: Stern, Steve (ed.): *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 357-389.
- 2002 *Identidad étnica y política*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- Albro, Robert
- 2005 The indigenous in the plural in Bolivian oppositional politics. *Bulletin of Latin American Research* 24(4): 433-453.
- 2006 Bolivia's 'Evo Phenomenon'. From identity to what? *Journal of Latin American Anthropology* 11(2): 408-428.
- 2010 Confounding cultural citizenship and constitutional reform in Bolivia. *Latin American Perspectives* 37(3): 71-90.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino & Arturo Escobar
- 1998 Introduction. The cultural and the political in Latin American social movements. En: Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino & Arturo Escobar (eds.): *Cultures of politics – Politics of cultures. Re-visioning Latin American social movements*. Boulder: Westview Press, 1-29.
- Alvizuri, Verushka
- 2009 *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz: El País.
- Anderson, Benedict
- 1983 *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Andía, Elizabeth
- 2012 *Suma chuyamampi sarnaqaña – Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amant'as de Timanaku*. La Paz: Plural.
- Assies, Willem & Ton Salman
- 2005 Ethnicity and politics in Bolivia. *Ethnopolitics* 4(3): 269-297.
- Barragán, Rossana
- 2011 The census and the making of a social 'order' in nineteenth-century Bolivia. En: Gotkowitz, Laura (ed.): *Histories of race and racism. The Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*. Durham/London: Duke University Press, 113-133.
- Bolivia
- 1994 *Constitución Política de Bolivia de 1967 con reformas de 1994*. La Paz: Ministerio del Interior. <<http://www.refworld.org/docid/3db9348d4.html>> (24.11.2014).
- 2009 *Nueva Constitución Política del Estado*. La Paz: Asamblea Constituyente de Bolivia. <<http://bolivia.justia.com/nacionales/nueva-constitucion-politica-del-estado/>> (24.11.2014).
- Brysk, Alison & Natasha Bennett
- 2012 Voice in the village. Indigenous peoples contest globalization in Bolivia. *Brown Journal of World Affairs* 18(11): 115-127.

- Cáceres, Sandra
2004 *La invención de la tradición del Año Nuevo Aymara en Timanaku*. Tesis de Licenciatura. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Facultad de Sociología.
- Canessa, Andrew
2006 Todos somos indígenas. Towards a new language of national political identity. *Bulletin of Latin American Research* 25(2): 241-263.
2007 Who is indigenous? Self-identification, indigeneity, and claims to justice in contemporary Bolivia. *Urban Anthropology* 36(3): 195-237.
2009 Celebrando lo indígena en Bolivia. Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara. En: Martínez Novo, Carmen (ed.): *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, 39- 48.
2012 *Conflict, claim and contradiction in the new indigenous state of Bolivia*. desiguALdades.net WorkingPaper22. <http://www.wiai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/desigualdades/workingpapers/WP_22_Canessa_online.pdf> (24.11.2014).
- Chukiwanka, Inka
2009 *Origen y constitución de la wiphala*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.
- El Día
2010 Costas participa en los ritos andinos. *El Día* 22.06.2010, <http://www.eldia.com.bo/index.php?cat=147&pla=3&id_articulo=36307> (26.01.2014).
- Ernst, Tanja & Stefan Schmalz (eds.)
2009 *Die Neugründung Boliviens? Die Regierung Morales*. Baden-Baden: Nomos.
- Escobar, Arturo
2010 Latin America at a crossroads. *Cultural Studies* 24(1): 1-65.
- Fraser, Nancy
2000 Rethinking recognition. *New Left Review* 3: 107-120.
- García Linares, Álvaro (coord.)
2004 *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: DIAKONIA.
- Grisaffi, Thomas
2010 We are originarios... 'We just aren't from here': Coca leaf and identity politics in the Chapare, Bolivia. *Bulletin of Latin American Research* 29(4): 425-439.
- Gutiérrez, Raquel
2008 *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia (2000-2005)*. La Paz: Textos Rebeldes.
- Hale, Charles
2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34(3): 485-524.
- Hurtado, Javier
1986 *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Hylton, Forrest & Sinclair Thomson
2007 *Revolutionary horizons. Past and present in Bolivian politics*. London: Verso.

- Kohl, Benjamin & Linda Farthing
2006 *Impasse in Bolivia. Neoliberal hegemony and popular resistance*. London: Zed Books.
- Kojan, David & Dante Angelo
2005 Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology. *Journal of Social Archaeology* 5(3): 383-408.
- Kuenzli, Gabrielle E.
2013 *Acting Inca. National belonging in early twentieth-century Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- López, Paula
2011 Altérités intimes, altérités éloignées: la greffe du multiculturalisme en Amérique Latine. *Critique internationale* 51: 129-149.
- Lucero, José Antonio
2008 *Struggles of Voice. The politics of indigenous representation in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ministerio de Culturas
2012 *Willka kuti 2012: 80 son los sitios sagrados de diferentes ciudades del país donde se hará el recibimiento del Sol*. <<https://de-de.facebook.com/notes/ministerio-de-culturas-del-estado-plurinacional-de-bolivia/willka-kuti-2012-80-son-los-sitios-sagrados-de-diferentes-ciudades-del-pa%C3%ADs-dond/10150981247852888>> (26.01.2014).
- Morales, Evo
2006 *Discurso en Timanaku, 22 de enero 2006*. <<http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-62330-2006-01-30.html>> (12.03.2013).
- Orlove, Benjamin
1993 Putting race in its place. Order in colonial and postcolonial Peruvian geography. *Social Research* 60(2): 301-336.
- Pacheco, Diego
1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol/MUSEF.
- Patzi, Félix
2003 Rebelión indígena y la transnacionalización de la economía. Triunfos y vicisitudes del movimiento indígenas desde 2000 a 2003. En: Hylton, Forrest, Félix Patzi, Sergio Serulnikov & Sinclair Thomson (eds.): *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo, 199-279.
- Portugal, Pedro
2011 Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu. En: Gosalvés, Gonzalo & Jorge Dulon (coord.): *Descolonización. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 63-98.
- Postero, Nancy
2006 Articulation and fragmentation. Indigenous politics in Bolivia. En: Postero, Nancy & Leon Zamosc (eds.): *The struggle for indigenous rights in Latin America*. Eastbourne/Portland: Sussex Academic Press, 189-216.
2007a Andean utopias in Evo Morales's Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 2(1): 1-28.

- 2007b *Now we are citizens. Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- Postero, Nancy & Leon Zamosc
2006 Indigenous movements and the Indian question in Latin America. En: Postero, Nancy & Leon Zamosc (eds.): *The struggle for indigenous rights in Latin America*. Eastbourne/Portland: Sussex Academic Press, 1-31.
- Rappaport, Joanne
2008 *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rivera, Silvia
1993 La raíz: Colonizadores y colonizados. En: Albó, Xavier & Raúl Barrios (coord.): *Violencias encubiertas en Bolivia. Tomo 1: Cultura y Política*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)/Aruwiyiri, 27-139.
2010 [1984] 'Oprimidos pero no vencidos'. *Luchas del campesinado aymara y quecha*. La Paz: La Mirada Salvaje.
2012 Ch'ixinakax utxiwa: A reflection on the practices and discourses of decolonization. *The South Atlantic Quarterly* 111(1): 95-109.
- Salazar, Cecilia de la Torre
2012 *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- Salmón, Josefa
1997 *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia en 1900-1956*. La Paz: Plural.
- Sanjinés, Javier
2004 *Mestizaje upside-down. Aesthetic politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Schiwy, Freya
2011 Todos somos presidents/We are all presidents. *Cultural Studies* 25(6): 729-756.
- Tapia, Luis
2011 Consideraciones sobre el Estado Plurinacional. En: Gosálvez, Gonzalo & Jorge Dulong (coord.): *Descolonización. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 135-168.
- Taylor, Diana
2012 *Acciones de memoria. Performance, historia y trauma*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Van Cott, Donna Lee
2000 *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Warren, Kay
1998 *Indigenous movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- Yashar, Deborah
2005 *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Audios

Discurso de Rufino Paxsi. Transcripción del video Misión Tiwanaku Fiesta del Inti Raymi 21.06.1988. Cortesía del Archivo Central del Museo Nacional de Etnografía y Folklore – Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, traducción del aymara por Nilda Choque.

Entrevista Inka Chukiwanka, 23.09.2011.

Entrevista Felipe Santos, 05.09.2011.

Entrevista Oscar Chambi, 21.08.2011.

“Somos migrantes en nuestro propio país”: Identity-Expression of Indigenous Migrants in Mexico City (2008-2009)

Birgit Sulzer

Freie Universität Berlin

Resumen: Los cambios económicos y sociales en el ámbito rural en México han llevado a una creciente urbanización durante las últimas décadas. Esperando una vida mejor, un gran número de indígenas migra hacia espacios urbanos como la Ciudad de México. El artículo examina cómo los pueblos indígenas encuentran nuevas formas de expresar sus identidades étnicas en el ámbito urbano. Mediante diferentes casos de estudio se analiza en qué manera y por qué las identidades étnicas están dejadas, re-contextualizadas, re-definidas o re-vitalizadas. Además, el trabajo localizará los factores que influyen la formación de estas identidades.

Palabras clave: Ciudad de México, identidades étnicas, pueblos indígenas, urbanización, marginalización, siglo XXI.

Abstract: Economic and social changes in rural areas of Mexico have caused growing urbanization in recent decades. With expectation for a better life, an increasing number of indigenous people migrate to urban conglomerates such as Mexico City. The article examines how indigenous people find ways to express their ethnic identities in the urban space. On the basis of different case studies this text analyzes how and why ethnic identities are given up, re-contextualized, re-defined or re-vitalized. Moreover, the factors that influence these identity-formations shall be localized.

Keywords: Mexico City, ethnic identities, indigenous people, urbanization, marginalization, 21st century.

Introduction

Coming to Mexico City one will be impressed by the great archeological sites, numerous anthropological museums, and murals; evidence of the pre-Hispanic heritage of the country. As important as the pre-Columbian culture may be for the Mexican people, the process of searching for a national identity reveals the contradiction between the pride of the indigenous heritage and the marginalization of the present indigenous population in the Mexican society. The mechanisms of marginalization become obvious when indigenous people migrate to the big cities.

According to Pérez Ruíz approximately 2.4 million indigenous people are living in urban areas (Pérez Ruíz 2007: 72), around one million of them in Mexico City (Yanes Rizo 2008). Despite an ongoing decentralization, Mexico City still is a very important



point of attraction for migrants of the whole country (Bonfil Batalla 1991: 28; Sánchez 2004: 72; Pérez Ruiz 2007: 75). Especially the indigenous population, who live under precarious conditions in the rural areas, try to escape from economic, social and political problems by moving to the capital city (Oehmichen Bazán 2004: 386).

Concentrating on indigenous migrants of the first generation, this work examines different forms of identity expression in the urban space. The article is based on a three-month fieldwork in Mexico City, which I accomplished for my master thesis from November 2008 to January 2009. During this time I conducted research on five different case studies. I collected a broad range of qualitative data such as semi-structured interviews, participant observation, informal talks, complemented by interviews with experts on the topic of indigenous migration in Mexico. One of these experts I was talking to is the Mexican anthropologist Alicia Castellanos Guerrero, who will also be cited in this article.

While mainly focusing on one of my case studies, the indigenous organization 'Asamblea de los migrantes indígenas en la Ciudad de México' (AMI), I will also bring up some statements of other interview partners in this work to underline my arguments.

The AMI, where I collected the major part of my interview data, is a cooperation of various indigenous communities and individuals who moved from rural areas to the Mexican capital. Members of 15 different indigenous groups participate in the intercultural and pluri-ethnic project. Together with non-indigenous people the members want to create a space, which offers the possibility to express and live indigenous identities in the urban space. Promoting indigenous languages and cosmology, performing and making music as well as traditional dances can help to strengthen and re-vitalize indigenous cultures and identities. Another goal of the AMI is the reproduction of the communitarian life, which is characterized by a special system of distribution of functions and the so-called *tequio*. The *tequio* is a special form of voluntary community work, based on reciprocal contribution for the collective. Built on this communitarian work the members of the organization accomplish different kinds of cultural and educational projects. The AMI also provides the access to communication media such as the internet. A multi-lingual radio program helps sustain the use of indigenous languages. The realization of these projects is possible through cooperation of scientific institutions as well as with the material and intellectual support of indigenous groups themselves. The organization also fights for a better visibility of indigenous people in the Mexican and international political arena. During my fieldwork at the AMI I participated in their meetings and fiestas and got an insight into their everyday work.

Regarding the described situation of indigenous migrants in Mexico City I generated my central questions of investigation which are as follows: How do indigenous people express their identities in the urban space and how is ethnic identity reformu-

lated and re-defined in the context of rural-urban migration? I also located insecurities and examined in which way these harassments affect the process of self and external ascription of indigenous identities.

To answer these questions I will discuss the concept of ethnicity as an analytical instrument and bring it together with my empirical material. It should also be highlighted what role ethnic categorization plays in the frame of the Mexican nation-state as this still leads to a nationwide marginalization of the indigenous people in the different spheres of the society. Analyzing historical processes of discrimination and discussing personal experiences of my interview partners, different factors that influence the expression of indigenous identities in the city will be examined. Bringing together theoretical assumptions with my very own empirical work I will develop three models to describe different forms of identity-expressions of indigenous people who are located in the urban space.

The transformation of social structures by analyzing group identity processes in the context of urbanization is a central object of interest in the recent anthropological and sociological research in Mexico (Yanes Rizo 2008; Portal Ariosa 2001; Romer 2005; Oehmchen Bazán 2004; Sánchez 2004; Sieglin 2008a). A great number of social scientists attend to the topic from different theoretical perspectives such as from gender perspective, social network theories, and the analysis of mechanisms of racism or historically formed structures of inequalities. The German sociologist Veronika Sieglin (2008b) analyzes migration from the psycho-sociological point of view, also taking a closer look at the communities of origin. Governmental institutions like the Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) try to analyze the situation of indigenous groups in Mexico City to derive concrete political actions that should improve the social and political position of ethnic minorities in the capital.

As I will discuss in my contribution, the examples of my fieldwork show that the individual situation and experiences of indigenous migrants are quite diverse. I will also outline different factors that influence the way in which the expression of indigenous identities is being transformed in the urban space.

Social networks and cultural practices are changing as well as political and economic processes as I will highlight in my article. In some cases the confrontation with discrimination, racism, and economic insecurities also plays an important role in the lives of the migrants regarding their everyday lives and identity perceptions due to external ascriptions.

To better understand the initial position of the research field we first take a closer look at the historical delineation of urbanization processes and indigenous migration to the Mexican capital.

Urbanization and indigenous migration in Mexico

Processes of globalization and modernization lead to an increasing migration of the rural population to cities in the search for better work and living conditions (Oehmichen Bazán 2004: 386). Experts of the UN proclaim that in the future the majority of the world population will be living in urban conglomerates (UN Permanent Forum 2007). In Mexico as well as in other Latin-American countries, this phenomenon affects the indigenous population increasingly because of the changing economic and social conditions in rural areas. Nowadays around 2.8 million indigenous people living in Mexico are city dwellers. This is about 43.5 percent of the national indigenous population (Sulzer 2009: 40).

The origin of rural depopulation in Mexico lies in the uprising processes of industrialization in the 1940s (Valencia Rojas 2000: 153). The re-organization of the agricultural economy to an industrialized system caused the expulsion of peasant organized farmers. During the import-substituted industrialization in the 1970s Mexico City became central in the modernization process of the country as the investment and financial assets were concentrated in the city. Even though there has been a decrease of migration to the capital during the last decades, Mexico City still is an important point of attraction for indigenous people.

A lack of labor, low productivity of the soil, decreasing prices for agricultural products, little demand of crafts-goods and a limited access to education and social institutions as well as increasing religious conflicts lead to a growing number of people migrating to the capital in expectation of a better life and income (UN Permanent Forum 2007; Hernández García & Hidalgo Ledesma 2003: 40-41; Horbath 2006: 11f). According to this, a saleswoman from Guerrero working at the tourist market 'Mercado Ciudadela' in the center of Mexico City mentions:

No hay muchas cosas y son muy caras y ahí no hay ayuda. Y aquí sí, por lo menos nos dedicamos a la artesanía [...] no bien que tenemos un espacio donde vendemos nuestra artesanía [...] (Interview Mercado Ciudadela, 2009).

Furthermore national construction projects, which threaten indigenous land and demographic pressure as well as climatic change, make life in rural areas more and more complicated (INI 1996):

Las reservas naturales que nos mete el Dios no pertenecen a nosotros. Y llegan las compañeras extranjeras de los mismos gobiernos y les venden las tierras a nosotros. Hacen leyes para expropiar las tierras de los indígenas porque son ricas [...] (Interview AMI, 2009).

Apart from these push-factors, subjective reasons such as opportunities for education, better access to technologies or individual challenges are also an important point for migration, as gets obvious in some of the talks with members of the AMI and in other

case studies. De la Peña (1995) also mentions that kinship networks are another central factor in the process of migration which will be discussed later on.

With approximately 20 million inhabitants (World Population Prospects 2007) Mexico City has to deal with problems such as environmental issues, inadequate infrastructure, a lack of housing, increasing unemployment, crime, and social disparities (Scholz 2004: 14). The cultural and social heterogeneity and the coexistence of different ethnic groups in Mexico City also lead to an extreme economic and social polarization of the society (Spreitzhofer 2004: 5; Scholz 2004: 14; García Canclini 2004: 63). This causes a growing number of people living in poverty as well as the marginalization of indigenous people. Migrants furthermore have to deal with unknown challenges like unemployment, violence, racism, and a limited access to constitutional institutions. Insecurities and harassments like such require the construction of new mechanisms to create social security in the urban space. It can be observed that indigenous migrants predominantly reside in origin specific communities located in delegations such as Gustavo A. Madero, Cuauhtémoc, Iztapalapa, Iztacalco, Hidalgo, Alvaro Obregón, Xochimilco, Milpa Alta, Venustiano Carranza and Coyoacán (INI 1996; Sánchez 2004: 72). This strategy facilitates the maintenance of the cohesion and conservation of certain elements of indigenous ethnic identity and allows people to create networks of help and support (INI 1996; Sánchez 2004: 72; De la Peña 1993: 275, 278; Gilbert 1998: 50; Pérez Ruiz 2007: 87).

Hoping to overcome the social, economic and political marginalization that is experienced in rural areas, indigenous people again find themselves confronted with discrimination and socio-cultural problems when they move to the capital. Questions of belonging and the re-definition of social as well as individual identities seem more important in the heterogeneous social structure of the urban space.

That brings us back to the first question of how indigenous identities are being expressed and lived in the urban area. Based on the fieldwork and on a theoretical discussion, the next part would be an attempt to conceptualize ethnicity and its meaning in the frame of the nation-state.

Notions about 'ethnicity'

The rediscovery of indigenous characteristics and particularities such as indigenous languages, cosmologies, and communitarian work during the last decades led to an increasing expansion of indigenous traditions from the regional-family based space into the public spheres of the Mexican state (Mader 2004: 4; Mader & Sharup 1993: 109). These aspects, which characterize indigenous identities, should also be re-produced and re-located in the urban space, as a member of the AMI highlights:

Aquí lo que hacemos es reproducir nuestra cultura: música, la gastronomía o comida, costumbres, la cosmogonía. La cosmogonía encierra toda una serie de costumbres que se hacen en los pueblos. Y aquí trabajamos con los métodos de los pueblos (Interview AMI, 2008).

This statement reminds us of Max Weber's definition of ethnic identity as the basis of belonging to a group with collective customs and traditions, a shared memory and, as Weber calls it, an artificial "Stammesgemeinschaftsglauben" (Weber 1980: 237). The artificial collectivization of a group is neither based on a real blood relationship nor on a common origin of the members. This becomes obvious in the case of the AMI, where different ethnic groups with diverse linguistic backgrounds and different customs rely on a common origin. Furthermore, they develop new forms of indigeneity disregarding their individual ethnic origin. At the same time identification markers as described by Weber, such as language and cosmology, still seem to be central for indigenous identification as confirmed by many of the people I interviewed.

Since Weber, terms like ethnic and ethnicity have been discussed numerously and also gained more and more importance not only in scientific discussions. Moreover, the concept becomes central in political as well as social discourses and practices (Noack 2011: 33) as "the rights of political participation are also bound to ethnic criteria" (Albiez-Wieck et al. 2011: 9). Ethnicity does not only play a significant role in the political arena to express the belonging to a certain group, but also serves as a tool for analyzing social practices (Albiez-Wieck et al. 2011: 10). Apart from that it helps to understand historically formed boundaries along ethnic categorizations in the frame of the Mexican nation-state and in the context of indigenous migration.

Regarding boundaries of ethnic groups, one of the most important authors on theories about ethnicity is Frederic Barth. In his broadly discussed introduction of the essay-collection "Ethnic Groups and Boundaries", Barth assumed that ethnicity is "superordinated to most other statuses, and defines the permissible constellation of statuses, or social personalities, which an individual with that identity may assume" (Barth 1998: 17). Barth proposes analyzing the borders and the relations between different ethnic groups rather than focusing on the latent content of what defines an ethnic community. As ethnic groups are not enclosed and terminated systems, physical and ideological correlations can therefore not be observed as isolated from one another. Being a subject of its social environment (Gentes 2000: 25) an ethnic group is no static construct but a generated phenomenon, which is subordinated to continuous transformations especially in the context of social relations:

Por lo que toca a su contenido, hemos dicho que la tendencia actual es definir el concepto de etnia, no en forma aislada o substancialista, sino en relación dinámica e interactiva con otros conceptos adyacentes como los de nación, Estado y ciudadanía (Giménez 2004: 6).

Regarding the relational component of ethnicity, which indeed plays a significant role in the case of indigenous migrants, the examination of ethnic identity leads to an historical analysis of the concept (Noack 2011: 34) within the nation-state. Moreover, this helps to detect existing power structures and inequalities (Camus 2000: 25). Orywal describes ethnicity as a process of cultural differentiation and as a process of self and external ascription (Gentes 2000: 25) as some statements of my interview partners clearly highlight:

Somos más mexicanos que los que están en la ciudad, porque tenemos nuestro territorio en los pueblos. [...] Porque de algún momento cuando indígenas escriben libros, estos libros van a ser de su visión: de cómo viven indígenas. [...] Porque los libros se escriben sobre indígenas son desde un punto de vista del mestizo, del blanco (Interview AMI, 2008).

Even though the pre-Hispanic past of Mexico seems to be very important for the formation of a national identity, negative ascriptions, stereotyping of indigenous population, and racist practices that my interview partners also experience in their everyday lives have not been overcome.

Uprising indigenous movements such as the Zapatista movement opened the way for the claim for an extensive recognition of cultural and communitarian rights. These processes indeed led to a growing revitalization and strengthening of indigenous identities (Díaz Markowitz 2006: 80; Mader 2004: 4; Mader & Sharup 1993: 109) and an increasing desire of indigenous people to participate in national politics. This is also one of the major goals of the AMI:

[...] los indígenas nos tenemos que posicionar. [...] El levantamiento Zapatista en 1994 abre una posibilidad grande para los indígenas en la ciudad, en todas partes y el reclama [...] (Interview AMI, 2008).

The statement underlines the fact that indigenous people still find themselves in a marginalized position inside the Mexican nation-state. Even though all members of a nation-state should have the same rights as citizens, ethnic identity can be instrumentalized by the politically dominant group to control the access to ideological or material resources (Orywal 1999: 101; Giménez 2006: 7). To better understand how these mechanisms of inequalities work, we can observe the nation-state through the eyes of Foucault as a discursive system. According to Foucault, the world is produced by discourses, which locate the individuals in the social space offering or denying the access to national resources. These discourses are closely related to power-relations and are constantly reproduced by social practices (Foucault 1991: 15, 26; Sieglin 2008a: 14). The predominant discourse “[...] privilegia a unos, relega a otros y silencia a otros más” (Sieglin 2008a: 15). In the case of the AMI in Mexico City the members experience this silencing in the form of a political marginalization and the absence of the recognition of their community rights:

Y además el Estado mismo no le da los derechos que corresponden los indígenas, como que no los ve. Son invisibles antes del Estado, o somos invisibles. Y entonces tratamos que se nos reconozca cómo colectivo (Interview AMI, 2008).

Even though there only exist limited possibilities to upgrade their social capital (Sieglin 2008a: 19), indigenous people create new political and social spaces to participate in national discourses, as examples like the Asamblea show. Nevertheless, the inequalities along ethnic categorizations still exist and lead to various forms of insecurities for indigenous people as shall be discussed in the following chapter.

Insecurities for indigenous people in D.F.

As discussed previously, indigenous people coming to Mexico City also face several types of social and economic insecurities, which emerge in the urban surrounding. Youth unemployment, restricted access to social services or to political institutions, a low educational level, crime, and violence are just a few difficulties to be mentioned (INI 1996; Sánchez 2004: 72; UN Permanent Forum 2007).

Especially the difficult integration into the labor market linked to discrimination due to the ethnic background is a central factor that constitutes the intricate situation of indigenous people in the Mexican capital. In an interview the social and cultural anthropologist Alicia Castellanos Guerrero mentions:

Unos de los problemas más graves de los pueblos indígenas o de los migrantes específicamente indígenas que llegan a las ciudades [...] están relacionados fundamentalmente con su inserción en el mercado laboral. La falta del empleo y el desempleo y el subempleo serían como algunas de las características muy constantes en casi todos los casos de la migración indígena hacia ciudades regionales o la ciudad capital, en este caso la ciudad de México (Interview Castellanos Guerrero, 2008).

This is problematic because in comparison to the life in the countryside, survival in the city requires the necessity of a paying occupation. In rural regions livelihood is ensured by the possession of land and substantial economy, whereas in the city the access to monetary means is indispensable to life:

Aquí si no tienes dinero, no tienes trabajo y no comes en la ciudad. [...] Es más difícil aquí que en el pueblo. Aquí, si llega una a la ciudad tiene que conseguir trabajo (Interview AMI, 2009).

This economic challenge forces families to incorporate the children into the accumulation of income. According to the 'Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social' (CIDES) 60 percent of indigenous children work in the streets of Mexico City (INI 1996). As a result of this development, the level of education among the indigenous population is very low, whereby social mobility is limited. Statistics show that the rate of illiteracy among indigenous people is four times higher than that of the not-indigenous

population (UN Permanent Forum 2007). Thus the possibilities for a higher education as well as the chance to challenge national elites and power structures are limited. Nonetheless, it has to be mentioned that the rate of literacy in urban regions is higher than in rural areas. Concerning the educational level it can also be observed that the gap between female and male education is decreasing in the urban regions (Pérez Ruiz 2007: 73). However, the majority of indigenous migrants still work not only in badly paid jobs, but also under precarious conditions.

In Mexico City indigenous people mostly work in construction, as household servants or salesmen and -women on the street. Characteristic for these sectors are the low income and bad labor conditions (Sánchez 2004: 73; Hernández García & Hidalgo Ledesma 2003: 38; Horbath 2006: 14). That is why many workers and servants are at the mercy of their employers, as Alicia Castellanos Guerrero acknowledges in an interview:

(Las mujeres indígenas) trabajan desde las primeras horas muy temprano en la mañana y terminan la jornada a las 10 de la noche o a las 11, 12, [...] si pronto hay un evento especial, una fiesta de la familia. Piensan que las trabajadoras no tienen derecho de descanso, [...] violentando una normatividad según la ley (Interview Castellanos Guerrero, 2008).

Sánchez mentions in her work that the problem of exploitation of employees is an issue concerning the whole country. However, indigenous migrants are more affected because of their hindered access to juridical institutions due to their political and cultural marginalization (Sánchez 2004: 73; Stavenhagen 2000: 334; Yanes Rizo 2004: 196; Hernández García & Hidalgo Ledesma 2003: 38), as Castellanos Guerrero confirms:

[Los migrantes indígenas] en las ciudades sufren además de otras formas de discriminación y que es por ejemplo la exclusión política. No hay espacios de una participación política. [...] Si uno observa las cifras, los datos estadísticos en relación que es la marginación, lo que es la discriminación social, indicadores de pobreza, tú vas a encontrar que los índices más altos, de marginación los tienen las poblaciones indígenas. [...] También sufren en las ciudades y que es por ejemplo la exclusión política, no hay espacios de una participación. [...] No hay una política de pleno reconocimiento de los derechos de los migrantes indígenas. Hay un debate pero aún no hay una legislación (Interview Castellanos Guerrero, 2008).

This statement brings us right back to the issue of marginalization and discrimination of indigenous people, especially concerning indigenous migrants in urban areas. Juridical injustice and insecurities at the labor market are intensified by ethnic discrimination articulated through racist and discriminatory actions expressing difference along ethnic categorization:

Cuando llegas a la ciudad empiezan a discriminar. No tienes oportunidades de trabajo, te dan el trabajo más barato por ser indígena (Interview AMI, 2008).

Mexican anthropologist Alicia Castellanos Guerrero distinguishes between two types of discrimination. Firstly, as discussed earlier on, there is an obvious discrimination on the

labor market as well as in political processes. This apparent discrimination is additionally produced and re-produced in racist discourses of the national media:

Moreover, Castellanos Guerrero mentions the existence of a more subtle racism that is expressed in everyday situations and in the social interaction of different ethnic groups:

Hay algunos estudios de Antropología, [...] trabajos de análisis del discurso en la prensa y la imagen que proyectan acerca de los Indígenas. Entonces en ese sentido habría como otros espacios en donde sufren un tipo de discriminación aún más fuerte. [...] En la prensa se difunde un discurso francamente no solo discriminatorio, desde el punto de vista social y étnico, sino también con expresiones racistas.

[...] La discriminación socio-étnica, racial, que se expresa desde manera cotidiana no en forma abierta, se da a veces en forma más oculta [...] en todos los espacios de la vida cotidiana [...] en la escuela, en la calle (Interview Castellanos Guerrero, 2009).

All these examples demonstrate that there is a close link between discriminatory actions and discourses based on historically formed structures of inequality. The institutionalization of racist ascriptions in the process of juridical, political and ideological discourses and practices reproduce these forms of racism (Castellanos Guerrero 2001: 8; Hall 1994: 130). Especially in the urban space indigenous traditions are often seen as a counterpart of modernity and as an obstacle to a successful development of the country. For a broader discussion of racism and its impact on national politics and the social structure in Mexico see Castellanos Guerrero (2001).

The localization of the discussed insecurities in the urban space brings us back to the question of what factors influence the expression of indigenous identities in the process of migration to the city.

Influences on identity-expressions

First of all it has to be said that family and indigenous networks do have a positive influence on the maintenance of indigenous identities. It can be assumed that the expression of the ethnic identity is closely linked to the bond with the community of origin. As Sieglin (2008b) arguments, my investigations confirm that the maintenance of indigenous networks and the continuation of family-ties have a positive influence on the preservation of ethnic identities.

The expression of identity is combined with the linkage and contact to the community of origin as well as the contact to other indigenous people in the urban space. It can be observed that with the aid of indigenous networks in Mexico City the internal cohesion can be strengthened which goes along with the passing on of traditions, language and customs (Hirschmann 2007: 174).

If the migrated person receives the required psychological, ideological and maybe also material support, in most cases a continuation of the identification with the indi-

genous community takes place. On the other hand people who do not receive any social or financial help from the village or who do not stay in contact with the rural community lose more and more their identification as indigenous.

In the case of the AMI, the network of indigenous groups in the city allows a partial maintenance of rural structures. The preservation of certain practices like the *tequio* (voluntary community-work) as well as the *usos y costumbres* (system of self-government) serves as a central point of reference and identification for indigenous communities in the city:

Y aquí trabajamos con los métodos de los pueblos. Hay trabajos que se realizan sin pagas, no reciben pago, eso es llama tequio, es un trabajo comunitario. Como si fuera un cargo en el gobierno del pueblo. Y no tienen pagas cuando son usos y costumbres como en el estado de Oaxaca. [...]

Aquí lo que hacemos es reproducir nuestra cultura: música, la gastronomía o comida, costumbres. [...] La cosmogonía que encierra toda una serie de costumbres que se hacen en los pueblos – las fiestas de los Santos [...]. Se celebran eso así junto con el pueblo de manera colectiva. Todo este es que nosotros tratamos de hacer aquí en la ciudad (Interview AMI, 2008).

[...] eso son las costumbres de los pueblos y en la ciudad es difícil trasladar eso, es difícil repetirlo, pero hay que reproducirlo acá. Aquí es mucho más caro reproducir ese tipo de costumbres, en la ciudad que en los pueblos, eso es la diferencia (Interview AMI, 2009).

Nonetheless, the different origins of the members require a re-definition and re-contextualization of cultural traditions in the urban context and lead to new combinations of specific cultural elements of the various groups. Affiliations to a single ethnic group become less important, which leads to the formation of a common indigenous identity. Additionally to this superior identification as indigenous, the members of the AMI still have strong bonds to their communities of origin:

Sí, vamos dos o tres veces el año. Pero siempre hay contacto a través del teléfono o por internet, ahí hay internet también (Interview AMI, 2008).

The frequent contact allows an ongoing identification with the villages and its inhabitants:

Para que puedan de un momento apoyar el desarrollo de los pueblos,... más de todo un colectivo pues de los pueblos, en qué pueden ayudar, a través de la técnica tal vez (Interview AMI, 2008).

If people can afford it, they go to the villages for important festivities or other big events. Even if there is not such a frequent contact with the people in the village or with the family, in some cases there still exist strong bonds with the earth (*tierra*), closely related to the central importance of earth in the indigenous cosmology.

Already existing networks of migrants in the city facilitate the orientation and the entrance to life in the capital for following family members.

The contact to the place of origin also goes along with the economic organization of the urban as well as of the rural indigenous population. It can be observed that the contact to the village of origin is related to the economic situation of both the migrants and the rural community and is characterized by reciprocity. In the case of a saleswoman in the tourist-market Mercado Ciudadela in Mexico City, handcrafted items produced in the rural area are sold at the market in the capital:

Se hace en mi pueblo. Se borda a mano y allá se hace con máquinas antiguas [...] telares antiguos de pedales (Interview saleswoman, 2008).

The family in the village still lives from subsistence agriculture and the migration of a few family members permit the trade with handmade products as well as a better education for the children. This example highlights the importance of migrants for the rural communities: "Migration [...] has clearly become part of the survival strategy of many rural households" (Gilbert 1998: 50).

Coherent to an unpleasant economic situation, the importance to maintain the indigenous culture and identity is decreasing. Instead of finding ways to preserve indigenous traditions, the need to develop survival strategies seems to be central.

In some cases the migrants also depend on the support of the rural networks and ties. The rural community supported one of my interview partners, who came to Mexico City to study, financially. In return, he plans to work with the people of the village and hopes that the rural community can somehow benefit from his education, knowledge and skills.

Another saleswoman I interviewed in the streets of Pantitlán told me that she does not have any contact nor receives any support from her rural community. The money she earns at the market is just enough to nourish herself and her mother, who also came to the city a few years after her migration.

This highlights that the relation to the rural community is also influenced by the economic disposition of the indigenous person or group and vice versa. The economic situation therefore has an effect on the expression of identity. If somebody has to fight for his or her everyday survival and has to be concerned with the supply of resources, this eclipses the conscious maintenance of one's ethnic identity. A better education as well as an improved financial situation on the other hand allows an active examination with indigenous identity as well as its revitalization and maintenance. Another economic as well as cultural issue is the loss of the land property:

[...] un referente es la identidad de sus padres, por ejemplo del abuelo y del papá, la identidad tiene que ver con que tiene tierra o que tiene casa, y que van a quitar la casa y los problemas son así de este tipo: económicos [...] o tal vez no económico sino también se relacionan con un espacio, con espacio en donde este creció (Interview AMI, 2009).

Related to the loss of land property is also family sustenance especially in the city where indigenous groups do not possess any land:

Aquí se necesita recursos [...] dinero para ir por todos lados y debes tener trabajo, para poder hacerlo. Igual allí debe tener trabajo pero la siembra para tener maíz, para consumir la pepita, los frijoles, eh calabaza, pues, eh, todo eso y chile. Con eso resuelve su problema de alimentación. Aquí si no tienes dinero, no tienes trabajo, no comes en la ciudad (Interview AMI, 2009).

For indigenous migrants the loss of land property does not only lead to insecurities concerning food, but it is also a cultural loss. Indigenous territories play an important role for the execution of rituals and ceremonies, which therefore cannot be realized in the urban surrounding:

Aquí en la ciudad no tenemos territorio y podríamos conseguir un lugar aquí como nuestro territorio, pero como... porque aquí hacemos las actividades [...] Para realizar nuestras ceremonias no hay territorio. Y se puede hacer aquí pero no es nuestro territorio. Estas son las diferencias (Interview AMI, 2008).

Beside the territory as a cultural marker, language also plays an important role and can be used consciously as a marker of ethnic identity. It can be instrumentalized in the political discourse but it is also a tool to conserve and preserve indigenous cosmology, traditions and rituals. Language can also be used as a tool of differentiation and plays an important role in the process of external identity perceptions. Even though someone would not call himself/herself indigenous, the accent can always force someone into the position of indigenous as an ascription from outside. For the members of the AMI the preservation of indigenous languages seems to be very important as they also produce radio-spots in their languages:

Se hacen proyectos por ejemplo para la radio, aquí grabamos spots en lengua indígena y en español (Interview AMI, 2008).

The correlation of factors like family and indigenous networks, economic organization and language do have an effect on the expression of indigenous identities in the process of migration. This also highlights that the transformation of the expression or perception of personal identity can be very diverse. Bringing together these aspects, three different types of identity-expression can be described in the next section.

Forms of identity-expression

Thus we can observe processes of assimilation, hybridization/partial adaptation, and maintenance/revitalization. The mentioned types should illustrate 'pure ideals' as analytical constructs.

Assimilation: As mentioned above, this process is closely linked to the giving up of indigenous networks in the rural as well as in the urban surrounding. Economic,

political and psychosocial problems can lead to the acculturation and incorporation of indigenous migrants into the major-society. The assimilation can take place at an emotional and social level. The consciousness about the own ethnic origin becomes obsolete, but can be activated by external ascriptions. Phenomena like discrimination and racism and the awareness about the marginalization caused by the ethnic origin play a central role in this process. The fear of discrimination can lead to the denial and negation of the indigenous background. This often results in the rejection and loss of the own ethnic identity followed by the subordination to the society of dominance (Hernández García & Hidalgo Ledesma 2003: 39).

More and more young indigenous people living in urban areas find themselves in a dilemma because they are not fully accepted by the urban society whereas the indigenous community cannot offer what they are looking for in their lives (UN Permanent Forum 2007). The intentional distinction from the indigenous population and the conscious production of new forms of belonging e.g. to the wider society can be a result of this process. If there is no reflection about the own individual ethnic identity this also leads to the assimilation, but the indigenous origin again can get obvious through external ascription.

Hybridization/partial adaptation: A process constantly taking place in the encounter of different cultural systems is the adaptation of traditions to the changing conditions and the internalization of certain elements characteristic of the dominant society. This procedure happens either consciously or unconsciously. In the process of intercultural relations, new types of expression for identities emerge. Certain events, objects, emotions, and affections are re-interpreted and get new significances. This also creates new forms of belonging and identification as well as the perpetuation of the aboriginal cultural matrix.

Clothing for example used to serve as a marker of identity. Even though it did not completely lose this function, it increasingly becomes commercialized and can be bought on markets, which makes it accessible for almost everybody. The new significance is more than an ethnic specificity: it also becomes a consumer good.

Indigenous groups also develop new forms of communication as the access to information and communication technology and media is facilitated in the cities. This is not necessarily accompanied with the unlearning of old models. On the contrary, media as well as the Internet can help to distribute and re-vitalize indigenous identity and cultural concepts.

This new possibility to perceive the world also allows developing new forms of acting. Meanings are displaced; new concepts are developed and unfamiliar possibilities of interaction lead to the production and implementation of new institutions, which are

materialized in new artifacts and identities. Examples of such new identical expressions are communication technologies as well:

[...] a través del internet, porque tenemos una página de internet. Pues, todo eso tratamos de utilizar por eso los indígenas no queremos ser atrás con la tecnología, sí (Interview AMI, 2009).

When there is a transformation of leading concepts, with which experiences are interpreted and codified, new discourses lead to a critical examination of rituals and their new contextualization in the changing context (Sieglin 2008b: 31).

Maintenance/Revitalization: In most of the cases the process of hybridization and re-vitalization goes hand in hand and affects different spheres and elements of a particular culture and its expression of identities.

This includes the maintenance of networks, the ethnic consciousness as well as the preservation of the 'cultural matrix' and the renewal of old elements (dances, music, events, language, etc.), their re-evaluation and re-vitalization. In the case of hybridization, old experiences, rituals or meanings are reformulated in the urban context.

The activation of certain cultural elements and ethnic identities can, for example, be inserted intentionally into political discourses to challenge established power structures:

Y estos procesos de revitalización proceden [...] de fuerzas al interior de las propias comunidades tanto en el ámbito rural urbano, no, que han logrado tener una mayor visibilidad [...] (Interview Castellanos Guerrero, 2009).

Conclusion

The process of indigenous migration and the confrontation with different social identity concepts do not automatically lead to a cultural homogenization as this is often proclaimed. Despite an increasing flow of persons and information there still exist (imagined) boundaries between different groups along ethnic categories, which can be observed in the complex field of social interactions.

All the more it seems important to observe cultural communities embedded in these relationships and to analyze the historically generated frame as well as the effects of these relations. Furthermore we have to reconsider individuals not as objects of uncontrolled transformation, but see indigenous people as subjects and actors in the multidimensional process of inevitable changes. The reformulation and adaptation of particular cultural elements can be controlled and regulated consciously and are accompanied by a reflection of the own ethnic identity. As the maintenance of indigenous identities is not necessarily linked to the territory, preservation and revitalization also take place in the process of urbanization. Nonetheless, the expression of indigenous identities changes due to different factors such as economic changes, marginalization and the loss or maintenance of indigenous networks.

The recognition of change, transformation and the hybrid character of identities should allow an anti-essentialistic reflection of ethnicity. To abrogate the dichotomy of tradition and modernity it is necessary to recognize the potential of the incorporation of traditional and modern ways of life into the Mexican society. As history and examples around the world prove, pluri-ethnic and multicultural societies always bring along a range of problems. The most important question still remains unanswered: how can existing inequalities along ethnic categorization be overcome? Social sciences can help to dismantle and analyze hidden structures of power and inequalities as well as de-essentialize existing categories. It can also contribute to the formulation of approaches concerning a multicultural society together with the collaboration of the civil society but especially through the participation of indigenous groups in the investigation process.

References cited

- Albiez-Wieck, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen & Eva Youkhana
 2011 Introduction. In: Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen & Eva Youkhana (eds.): *Ethnicity, citizenship and belonging: Practices, theory and spatial dimensions/Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 9-30.
- Barth, Frederic
 1998 Introduction. In: Barth, Frederik (ed.): *Ethnic groups and boundaries – The social organisation of cultural difference*. Illinois: Wavelandpress.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1991 *Pensar en nuestra cultura – Ensayos*. México, D.F.: Alianza Editorial.
- Camus, Manuela
 2000 Ser indígena en Ciudad de Guatemala. Guatemala: FLACSO.
- Castellanos Guerrero, Alicia
 2001 Pueblos indios, racismo y Estado. In: Sánchez, Georgina (ed.): *¿Estamos unidos mexicanos? Los límites de la cohesión social en México. Informe de la sección mexicana del Club de Roma*. México, D.F.: Planeta Mexicana.
- De la Peña, Guillermo
 1993 La antropología mexicana y los estudios urbanos. In: Arizpe, Lourdes (ed.): *Antropología breve de México*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 265-287.
- Díaz Markowitz, Gisella
 2006 *Identidad y nacionalidad de los Estados Unidos de México*. Unpublished thesis, Universität Wien.
- Foucault, Michel
 1991 *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.: Fischer.

- García Canclini, Nestor
 2004 El dinamismo de la descomposición: megaciudades latinoamericanas. In: Navia, Patricio & Saskia Sassen (eds.): *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo (des)orden mundial*. México, D.F.: Siglo XXI, 58-72.
- Gentes, Ingo Georg
 2000 "Agua es vida" – *Indigene Wassergemeinschaften und Bergbau im Norte Grande, Chile. Zur Diskussion von Ethnizität, Recht und Nachhaltigkeit in neoliberalen Gesellschaften*. PhD Thesis, Freie Universität Berlin.
- Gilbert, Alan
 1998 *The Latin American city*. Nottingham: Russel Press.
- Giménez, Gilberto
 2004 *Identidades étnicas: estado de la cuestión*. <http://www.paginasprodigy.com/peimber/id_etnicas.pdf> (28.11.2012).
 2006 El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones Sociales* Nr. 1/2006. <<http://www.culturays.org.mx/revista/num1/gimenez.htm>> (17.08.2012).
- Hall, Stuart
 1994 *Rassismus und kulturelle Identität – Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Hernández García, M. Gabriel & Rosalinda Hidalgo Ledesma
 2003 Apuntes en torno a los indígenas no organizados en la Ciudad de México: el caso de Tlalpan. In: Meneses, Juan Anzaldo (ed.): *Cómo vivimos – Migración e interculturalidad en la Ciudad de México*. Serie Historia Oral, 6. México, D.F.: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl", 37-47.
- Hirschmann, Barbara
 2007 *Vom Indio zum Maya – Identitätspolitik der Mayabewegung in Guatemala*. Unpublished thesis, Universität Wien.
- Horbath, Jorge Enrique
 2006 *La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: Revisión y balance de un fenómeno persistente*. V Congreso Nacional AMET 2006 – Trabajo y reestructuración: Los retos del nuevos siglo. México, D.F.: FLACSO.
- Instituto Nacional Indigenista (INI)
 1996 *La migración indígena en México*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Mader, Elke
 2004 *Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas – Eine Einführung. Kultur, Macht und Identität*. <<http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/pdf/kulturmacht.pdf>> (01.10.2014).
- Mader, Elke & Francisco Sharup
 1993 Strategien gegen Ausgrenzung und Assimilierung: Die Förderung der Shuar und Achuar im ekuadorianischen Amazonasgebiet. In: Fillitz, Thomas, André Gingrich & Gabriele Rasuly Paleczek (eds.): *Kultur, Identität und Macht – Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt*. Frankfurt a.M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 109-133.

Noack, Karoline

- 2011 La construcción de diferencia en la zona de contacto: interrogantes al respecto de la etnicidad. In: Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen & Eva Youkhana (eds.): *Ethnicity, citizenship and belonging: Practices, theory and spatial dimensions/Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 33-62.

Oehmichen Bazán, Cristina

- 2004 La Ciudad de México vista a través de la presencia indígena. In: Navia, Patricio & Marc Zimmermann (eds.): *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo (des)orden mundial*. México, D.F.: Siglo XXI, 386-402.

Orywal, Erwin

- 1999 *Ethnizität*. In: Hirschberger, Walter (ed.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

- 2007 *Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México*. <<http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/metropolitanismo-globalizacion-indigena-mexico.pdf>> (01.10.2014).

Portal Ariosa, Ana María (coord.)

- 2001 Vivir la diversidad. Identidades y cultura en dos contextos urbanos de México. México, D.F.: CONACYT.

Romer, Marta

- 2005 Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el área metropolitana de la Ciudad de México. In: Yanes, Pablo, Virginia Molina & Óscar González (eds.): *Urbi indiano – la large marcha de la ciudad diversa*. México, D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 227-248.

Sánchez, Consuelo

- 2004 La diversidad cultural en la Ciudad de México – autonomía de los pueblos originarios y los migrantes. In: Yanes, Pablo, Virginia Molina & Óscar González (eds.): *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México, D.F.: Universidad Central de México, 57-88.

Scholz, Andrea

- 2004 *Soziale Netzwerke indigener Migranten in Mexiko-Stadt*. Master's thesis, Universität Bonn.

Sieglin, Veronika

- 2008a Migración, interculturalidad y poder. In: Sieglin, Veronika (ed.): *Migración, interculturalidad y poder*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 9-28.
- 2008b (Des)encuentros interculturales, reconfiguraciones identitarias y poder. In: Sieglin, Veronika (ed.): *Migración, interculturalidad y poder*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 29-75.

Spreitzhofer, Günter

- 2004 *Metropolen in der Dritten Welt: Urbanisierung, Fragmentierung, Globalisierung*. Wien: Verein Kritische Geographie.

Stavenhagen, Rudolfo

- 2000 ¿Es posible la nación multicultural? In: Reina, Leticia (ed.): *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 325-347.

- Sulzer, Birgit
2009 *"Somos migrantes en nuestro propio país!" – Identitätstransformation am Beispiel indigener MigrantInnen in Mexiko-Stadt.* Unpublished thesis, Universität Wien.
- UN Permanent Forum on Indigenous Issues
2007 *Urban Indigenous Peoples and Migration: Challenges and Opportunities* <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/6_session_factsheet2.pdf> (27.09.2012).
- Valencia Rojas, Alberto J.
2000 *Migración indígena a las ciudades. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Serie Migración Indígena.* México, D.F.: Instituto nacional Indigenista/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Weber, Max
1980 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- World Population Prospects
2007 *The 2006 revision and world urbanization prospects: The 2007 revision.* <http://www.un.org/esa/population/publications/wup2007/2007WUP_Highlights_web.pdf> (01.10.2014).
- Yanes Rizo, Pablo Enrique
2004 Urbanización de los pueblos indígenas y etnicización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas. In: Yanes, Pablo, Virginia Molina & Óscar Gonzáles (eds.): *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad.* México, D.F.: Universidad Central de México, 191-224.
2008 *Lecture in the frame of an international workshop with the title "La gestión incluyente de las grandes ciudades en la época global".* CONACULTA/Universidad Nacional Autónoma de México (October 23rd 2008).

Espacios transculturales y territorios indígenas: los kari'ña de la Reserva Forestal Imataca (2007-2009)

Andrea Scholz

Ethnologisches Museum Berlin, Alemania

Resumen: La demanda por derechos territoriales es quizás la más discutida entre todas las reivindicaciones de los movimientos indígenas en América Latina. En este artículo se muestran algunas consecuencias de la inclusión de tales derechos a la constitución y a las respectivas legislaciones en Venezuela después de 1999. Para analizar la implementación de los nuevos instrumentos legales, se estudia el caso concreto del territorio de los kari'ña que viven en una llamada reserva forestal. Algunas paradojas aparecen: entre textos legales y práctica política y entre discurso político y vida 'real'.

Palabras clave: Territorio indígena, demarcación, derechos indígenas, representación del espacio, estado pluricultural, siglo XI.

Abstract: The claim for territorial rights is maybe the most disputed among all demands of indigenous movements in Latin America. In this article, I demonstrate some of the consequences of the inclusion of these rights into the constitution and the respective laws in Venezuela after 1999. To analyze the implementation of the new legal instruments, I study the concrete case of the kari'ña who live in a so called forest reserve. Some contradictions are coming up: between legal texts and political practice and between political discourse and 'real' life.

Keywords: Indigenous territory, demarcation, indigenous rights, representation of space, multicultural state, 21st century.

El camino largo al reconocimiento de los territorios indígenas en América Latina

“El despojo de sus tierras y territorios es el mayor problema de los pueblos indígenas” (IWGIA 2013). Esta opinión expresada por el “Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas”, parece ser un consenso entre las organizaciones internacionales que se ocupan políticamente de los llamados pueblos indígenas y de sus problemas (véase también ONU 2006). ¿Cuáles son las características distintivas de estos pueblos y de sus territorios?

Al reconocer ciertos segmentos de la población como indígenas, a nivel político se aplicó y aún se está aplicando un concepto que remonta al ex-relator especial de las Naciones Unidas, José Martínez Cobo (1986). En este concepto se supone que los llamados indígenas son considerados los 'primeros habitantes' de una región, que



mantienen rasgos culturales distintivos de la sociedad mayoritaria y que se identifican activamente con estas particularidades (p. ej. el idioma).

La definición es usada ampliamente, y ella influye no sólo en la política indigenista sino también en la auto-representación de los indígenas como grupos distintos. Originalmente, la definición proviene de un estudio sobre la discriminación de tales pueblos, lo que explica que Martínez Cobo enfatizó las experiencias del colonialismo y la marginalización sufrida por los indígenas.

En los últimos 25 años, casi todos los países latinoamericanos con población 'indígena' se han definido como pluriculturales y/o multiétnicos. Transfiriendo el concepto mencionado del 'ser indígena' al ámbito jurídico y político en América Latina, se llevaron a cabo transformaciones en el reconocimiento de los respectivos derechos. Entre otras reivindicaciones fundamentales, se reconocieron los territorios ancestrales como propiedades colectivas de los pueblos que, según la definición, se consideran y son considerados indígenas (Barié 2004; Green 2007; Sieder 2002).

En Venezuela, la transformación oficial del Estado empezó en 1999 cuando el presidente recién elegido, Hugo Chávez Frías, dispuso la adopción de una nueva constitución que por primera vez reconoció los derechos indígenas de manera amplia (Colmenares 2001; Kuppe 2001: 118ss).

Sin embargo, la auto-representación y el reconocimiento político de los indígenas como tales aún no garantizan que se tomaran en serio las demandas por territorios asegurados. Sobre todo en casos de conflictos por recursos naturales, la transformación de los estados hacia una 'pluriculturalidad territorial' parece tener muchos obstáculos. Esta observación es el punto de partida del artículo y en consecuencia cuestiona la implementación de tales derechos en la práctica.

Pues, en el caso de los kariña de Imataca, que viven en gran parte en una reserva forestal en el oriente del estado venezolano de Bolívar, las condiciones iniciales para la demarcación y el reconocimiento de su territorio parecen particularmente desventajosas, aunque las leyes reformadas en Venezuela favorecen la demarcación de territorios indígenas dentro de reservas forestales (véase capítulo "Territorios indígenas enfocados..."). En principio, estas reservas están sujetas a la administración del Estado venezolano. Esto supuestamente debe garantizar el manejo sostenible de sus recursos naturales (Aicher 2004).

La Reserva Forestal de Imataca fue creada en 1961 y abarca 3.821.958,4 hectáreas. Los kariña viven en la parte central de la reserva. Como aspecto problemático ante la demarcación, su área de asentamiento está dividida en concesiones para la extracción comercial de madera, y además los bosques extensos y los ríos ricos en oro de la Reserva Imataca son muy atractivos para la minería ilegal. En el borde de la reserva, las zonas deforestadas por pastizales se están extendiendo de manera continua (UNEG & CIAG

2000). Hacia el este, la reserva está limitada por la frontera con la Guyana Esequiba que, en sus límites actuales, no es reconocida por Venezuela.



Figura 1. Área de asentamiento de los kari'ña (Scholz 2012: 9).

Además de los factores externos, las características de los kari'ña como grupo político que luchará por el reconocimiento de su territorio, no parecen ser ideales. Por parte de sus vecinos indígenas y no indígenas, antropólogos y activistas venezolanos son considerados fragmentados, mal organizados y en general poco interesados en cuestiones de política.

Al cuestionar esta clasificación de los kari'ña como 'mal organizados' hay que tener en cuenta que los grandes movimientos indígenas panamericanos de hoy son fenómenos relativamente nuevos que surgieron de un contexto histórico específico. Hasta los años 60, las movilizaciones indígenas en América Latina habían estado caracterizadas por las demandas de la población campesina que estaba luchando sobre todo por reformas

agrarias, y por una vida mejor en el campo (Jackson & Warren 2005: 551). Los estados solían responder con acciones ‘indigenistas’ para lograr lo que llamaron el “desarrollo rural” (Quintanilla 1990: 21).

A pesar de los pueblos indígenas ‘campesinos’ en países como Perú, Bolivia, México y Guatemala, había grupos relativamente aislados y aparentemente olvidados por los estados. Esta situación se aplicaba también a los kari’ña de Imataca, que después de haber jugado un papel importante en las guerras de la época colonial vivían dispersos en zonas lejanas de los centros urbanos, igual que muchos grupos de las tierras bajas.

Aún así, estos grupos estaban todo el tiempo de alguna manera en contacto con la sociedad occidental. Al principio del siglo xx había encuentros por las buenas o por las malas, p. ej. con caucheros y mineros, y sobre todo con los misioneros de la iglesia católica que, después de haber superado la fase de la evangelización forzada durante la época colonial, se ocuparon de nuevo de estas zonas marginales. Pero sin duda los contactos eran muy escasos (Bengoa 2007: 72-80).

A comienzos de los años 70 algunos grupos indígenas de estas zonas ‘selváticas’ aparecieron como nuevos actores en la cuestión indígena en América Latina (Ramos 2003: 254). Con la expansión comercial y económica hacia el Amazonas surgieron nuevos conflictos por tierras y recursos naturales. Por consiguiente, se formaron nuevos movimientos indígenas con preocupaciones diferentes de los anteriores. Las reformas agrarias ya no eran el tema principal, sino territorio, autogestión, autonomía y también la relación entre territorios indígenas y el medio ambiente. Entrando el siglo xxi, uno de los ejes del discurso indígena en América Latina ha consistido en adaptarse al ideario ecologista internacional. Con este nuevo discurso y las alianzas que surgieron de él tanto a nivel internacional cuanto con otros sectores de la sociedad civil (p. ej. ONGs) en los respectivos países, los movimientos indígenas han logrado un reconocimiento político y jurídico relativamente amplio (Bengoa 2007: 135; Brysk 2000: 10).

En consecuencia, la noción de ‘territorio’ como se refleja por ejemplo en la convención 169 de la OIT, llegó a ser mucho más compleja que la definición anterior de “tierras indígenas” (OIT 1989). En vez de centrarse en el valor productivo de la tierra, se empezó a tomar en cuenta el valor simbólico, siendo el espacio de reproducción y pertinencia social de los pueblos originarios (Bengoa 2007: 299). Implícitamente, el discurso de los movimientos indígenas sugiere que todos los grupos indígenas están dispuestos a luchar por su territorio para impedir el despojo de su ‘espacio de reproducción’ y también para defender la ‘naturaleza’ (Hames 2007).

Como fue mencionado anteriormente, el comportamiento político de los kari’ña como grupo ‘típico’ de tierras bajas no encaja con este esquema pues no se representan a sí mismos como ambientalistas ni luchan activamente por su territorio. Al contrario, parece que los lazos con su territorio para ellos no tienen consecuencias políticas.

Teniendo en cuenta este contexto contradictorio, es razonable suponer que los ‘territorios indígenas’ no son espacios auténticos en los cuales los indígenas viven una vida supuestamente tradicional. Más bien, se trata de espacios transculturales que se constituyen por discursos a nivel político y por otra parte por las prácticas de los actores sociales, indígenas y no indígenas, que dentro de este espacio están compitiendo por recursos naturales.

Prosiguiendo esta consideración, este ensayo se centra en los siguientes puntos: ¿En qué consisten los procesos recientes de implementación de derechos territoriales indígenas en Venezuela, observando el ejemplo concreto de los kari’ña de Imataca? Aparte del reconocimiento del territorio indígena como resultado, ¿cuáles son las prácticas más significativas de los actores que, según la definición anterior, lo están constituyendo como espacio social transcultural? ¿Cuáles son los conflictos, ideológicos y territoriales, que surgen entretanto?

El análisis está basado en datos empíricos que recopilé durante mi trabajo de campo en Venezuela entre 2007 y 2009. He investigado tanto en la Reserva Imataca donde viven los kari’ña como en los centros político-administrativos donde se están discutiendo los derechos indígenas a nivel político.

A continuación, voy a ilustrar brevemente el contexto político del reconocimiento de territorios indígenas en Venezuela. Posteriormente, planteo un modelo teórico para el estudio de la aplicación de los derechos territoriales indígenas y de los conflictos que surgen entretanto, con base en el *Spatial Turn*. Este modelo se aplicará al ejemplo empírico del territorio de los kari’ña de Imataca. Después, explicaré en pocas palabras los objetivos y métodos de mi investigación de campo. Por último, señalaré cómo las prácticas territoriales indígenas y a la vez la gestión política de este tema afectan a la demarcación y el reconocimiento del territorio.

Los territorios indígenas en Venezuela

Hasta 1999, Venezuela tenía una de las constituciones presuntamente más retrasadas de toda América Latina en cuanto a derechos indígenas (Mansutti 2000: 35). No había una legislación propiamente dedicada a este sector de la población. Jurídicamente los territorios ancestrales fueron tratados como tierras campesinas (Árvelo-Jiménez & Biord 1988; Kuppe 1986). El movimiento indígena consistía en federaciones multiétnicas fuertemente influenciadas por los partidos políticos, así que los indígenas no podían levantar su voz independientemente (Mosonyi 1974: 151; Árvelo-Jiménez & Perozo 1983: 511).

Ya entrada la década de los 80, los indígenas de base comenzaron a promover, con el apoyo de la izquierda, movimientos étnicos profundamente políticos, pero militantes de una corriente anti-partidista. Los líderes indígenas de las organizaciones emergentes

tenían prohibida la militancia partidista, como medio contra los líderes de las federaciones anteriores quienes eran reconocidos militantes del partido demócrata cristiano. Ya en ese entonces, la reivindicación más importante de las nuevas organizaciones era la demanda por derechos territoriales (Van Cott 2003: 53). Esta década vio surgir numerosas organizaciones étnicas y sin partido entre los pueblos indígenas del país. Así se iban creando las condiciones para que en agosto de 1989 se fundara el Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE) como primera organización nacional indígena de base que pudiera dar más énfasis a las demandas de los pueblos indígenas (Clarac 2001: 350; CONIVE 1989; Freire 2003: 355).

En marzo de 1998, el liderazgo del CONIVE se reunió con Hugo Chávez Frías, para el momento candidato presidencial de la izquierda. En esas condiciones, cuando se presumía que las elecciones iban a ser ganadas por otra candidata, los líderes históricos del movimiento indígena hicieron una apuesta que marcó su futuro: Lograron que el candidato Chávez firmara el 20 de marzo de 1998 un Acta de Compromiso en la que éste se comprometió, de ganar las elecciones, a saldar con los indígenas la llamada deuda histórica. Entre otras cosas, esta deuda histórica frente a los indígenas se refirió explícitamente a sus territorios originarios (Mansutti 2000: 40; Zimmerling 2005: 51).

Una de las ofertas electorales del candidato Chávez era llamar a una Asamblea Constituyente que redactara una nueva Constitución que permitiera refundar la república. Los indígenas, al ver que la candidatura de Chávez aumentaba sus posibilidades de ganar, se fueron preparando para el reto de la Constituyente eligiendo representantes y buscando alianzas con expertos en derecho indígena (Colmenares 2001: 67; Mansutti 2000: 46).

Particularmente los militares en la Asamblea Nacional Constituyente cuestionaron fuertemente el uso de los términos ‘pueblo indígena’ y ‘territorio indígena’ en el borrador de la Constitución. Argumentaron que la implementación de tales términos era un atentado contra la seguridad y la integridad territorial de la nación. De estos debates que por un tiempo parecieron desesperados surgieron los ‘hábitat y tierras indígenas’ como compromiso (Mansutti 2000: 43). Kuppe (2001: 124) critica este compromiso por el hecho de que el término ‘hábitat’ jurídicamente no está claramente definido.

Sin embargo, cuando en el 1999 la nueva Constitución fue aprobada por más del 71% de los votantes, se logró así mismo el reconocimiento de muchos de los derechos por los que las organizaciones indígenas habían luchado (Venezuela 2000). Se había pasado de una Constitución, la de 1961, que apenas reconocía el derecho de los indígenas a integrarse al país, a una Constitución que reconocía el derecho a territorios (los ‘hábitat y tierras’), a la cultura, a la lengua propia como lengua oficial en sus territorios, a la educación y medicinas propias, al trabajo justamente remunerado, al ejercicio del derecho consuetudinario, al debido proceso, a la propiedad intelectual colectiva y a la

participación política. En cuanto a los territorios, la nueva Constitución explícitamente asegura que

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas [...], así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida [...] (Venezuela 2000: §119).

Hasta el 2002, los indígenas en la Asamblea Nacional lograron otros avances legislativos importantes con respecto al reconocimiento de sus territorios como la aprobación del “Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT” (Venezuela 2001a) y la promulgación de la “Ley de Demarcación y Garantía de los Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas” (Venezuela 2001b). En el 2005, la Asamblea Nacional aprobó la Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas que muy detalladamente prescribe el procedimiento de la demarcación de los territorios (Venezuela 2005; Kuppe 2005: 169).

El elemento central en este proceso es la creación de un llamado expediente de demarcación. Éste debe incluir la solicitud de demarcación identificando al pueblo o a la comunidad indígena aspirante y a sus representantes, su ubicación geográfica, los datos de población, un informe histórico y socio-antropológico de la comunidad o del pueblo que justifica los linderos del territorio reivindicado, mapas elaborados por los indígenas, un informe explicativo sobre los métodos implementados en la propuesta de autodemarcación y además actas de asamblea de los indígenas que confirman los contenidos del expediente. Más allá, el expediente debe contener un informe de campo identificando conflictos con terceros, la ocupación de tierras, la toponimia (bilingüe) y los linderos. Todo este proceso debe ser coordinado por la llamada Comisión Regional Técnica de Demarcación que institucionalmente está vinculada al Ministerio del Ambiente. Por supuesto, el requisito básico del procedimiento es la participación del respectivo grupo indígena. El objetivo final es la otorgación de un título legal de propiedad territorial colectiva al grupo indígena (Caballero 2007: 202).

Relacionando este procedimiento sofisticado de demarcación a las condiciones de vida de muchos grupos indígenas (p. ej. los kari’ña), es muy cuestionable si la normativa corresponde con la realidad. Una vez más, pareciera que el llamado territorio indígena representa un espacio transcultural cuya negociación a nivel político pertenece a un ámbito totalmente distinto que su manifestación en el espacio físico.

Para poder comprender profundamente los diferentes procesos de constitución de este espacio, se introduce entonces el marco teórico para el análisis.

Territorios indígenas enfocados desde un concepto relacional de espacio social

Anteriormente, constaté que aunque los territorios indígenas, al igual que todo tipo de territorio, se manifiestan físicamente, el discurso sobre ellos parece ser cada vez más un discurso ‘desterritorializado’, sumamente politizado. Sus protagonistas, funcionarios indígenas y no indígenas, muchas veces están localizados en los centros de poder político como Caracas y los respectivos capitales de los estados que, en sentido literal y figurativo, están lejos de las zonas donde vive la mayoría de los indígenas. Pero sin duda las ideas que se expresan en las manifestaciones políticas tienen sus raíces en las experiencias y prácticas cotidianas de pueblos indígenas ‘reales’ como de los kari’ña, cuya subsistencia indudablemente depende de su territorio. Estas prácticas apenas parecen haber sido traducidas o, mejor dicho, transferidas al lenguaje político (Scholz 2012). ¿En qué relación están la manifestación física y la manifestación discursiva de territorios indígenas?

Análogo a mis observaciones empíricas, la socióloga Löw (2001: 158) hace una diferencia entre el *spacing*, el proceso de la constitución física de un espacio como disposición de seres humanos y objetos, y la síntesis, la representación de un espacio por la imaginación, la memoria y el discurso.

¿Qué significan entonces los cambios de noción y gestión política de los territorios indígenas y los conflictos territoriales que surgen de su implementación, en términos del *spatial turn*?

Aplicando el marco teórico de Löw a los territorios indígenas, entendidos en lo que sigue como espacios sociales a base de un paradigma relacional, se supone que los indígenas suelen constituir y al mismo tiempo imaginar su territorio (espacio) a través de prácticas habituales en la vida cotidiana (Löw 2001: 161). En cuanto al *spacing*, se trata de actividades practicadas con el cuerpo mismo, como, en caso de los kari’ña de Imataca, la agricultura, la caza, la pesca y los patrones de residencia. Esta clase de actividades suele dejar huellas en el territorio que sirven como puntos de referencia para la memoria que, según Löw (2001: 199), es un elemento crucial de la síntesis, junto con las representaciones ‘simbólicas’ que se manifiestan en creencias, mitos e historias acerca del territorio (véase también Hirsch 1995: 5). Por supuesto, estas representaciones simbólicas del espacio no pueden ser analizadas independientemente sino están fuertemente ligadas con la práctica del *spacing*, con las maneras de apropiarse físicamente del territorio.

Las creencias y memorias se reproducen al ser transmitidas de generación en generación. Löw (2001: 183) constata que los espacios tienden a reproducir sus estructuras en vez de cambiarlas, debido al hecho de que las estructuras están ‘inscritas’ en el ambiente físico. De esta manera, se genera el llamado ‘espacio de memoria’ que denomina un aspecto de síntesis muy importante (Ingold 2000: 193). En el caso de los kari’ña observé que al referirse a su territorio muchas veces mencionaron sitios donde anteriormente había viviendas o zonas de caza y pesca.

Una forma especial de síntesis consiste en la producción de concepciones abstractas del espacio como mapas, escritos y también títulos legales de propiedad territorial (Löw 2001: 159). En el caso de los territorios indígenas, muchos científicos suponen que la elaboración de así llamados ‘mapas mentales’, pintados por los propios indígenas, es un método adecuado de conceptualizar la visión indígena acerca de su territorio (Chase-Smith et al. 2003; Chirif & Hierro 2007; Herlihy 2003; Herlihy & Knapp 2003). Esta presunción se refleja en la legislación indígena de Venezuela (Mansutti, Silva & Lares 2000; véase en el capítulo anterior).

Bourdieu (2001), que representa un concepto relacional de espacios sociales similar al de Löw, indicó además que tales espacios se caracterizan fuertemente por las relaciones de poder y por los conflictos que se están llevando a cabo a lo largo del proceso de su constitución. Este énfasis en los conflictos me parece crucial para entender el tema de los territorios indígenas. Aparte de los indígenas que a través de sus rutinas desarrollan un cierto estilo de vida en un territorio apropiado, existen otros actores en el mismo espacio social que también tienen influencia sobre su constitución. Desde la época colonial, los indígenas están confrontados con estos actores que, participando en el *spacing*, están persiguiendo sus propias metas económicas y también geopolíticas. De esta constelación resultan conflictos sobre el uso legítimo de la tierra y sobre el control de recursos naturales. Esto implica que el estilo de vida indígena ‘tradicional’ que mencioné anteriormente es al mismo tiempo un producto de conflictos en el espacio social en donde viven y que este espacio social debe ser entendido como ‘espacio transcultural’.

En la síntesis a nivel simbólico respectivamente político también se observan conflictos sobre los territorios indígenas. Anteriormente, he mencionado que supuestamente en cada pueblo indígena se suelen transmitir creencias, mitos e historias acerca de los territorios. Sin embargo, los funcionarios de los gobiernos, encargados de interpretar y aplicar las leyes indigenistas, representan una visión mucho más sencilla y pragmática de los espacios disputados. Esta visión no necesariamente coincide con los idearios y realidades de cada pueblo (véase capítulo “¿Demarcando un espacio ‘auténtico?’”).

Adicionalmente, hay que tener en cuenta la comunidad indígena ‘globalizada’ que lucha por los derechos indígenas a nivel nacional y hasta transnacional. Estos actores claves suelen defender una visión idealizada y generalmente más amplia de territorios indígenas, pues están persiguiendo la meta sociopolítica de redefinir los espacios nacionales como pluriétnicos (Brysk 2000). Esto se refleja en las convenciones y resoluciones acerca de derechos indígenas a nivel internacional (Anaya 2004) y también resulta en cuanto a que los territorios indígenas, en sentido político, tienen un aspecto ‘transcultural’.

Finalmente, la representación abstracta de territorios en mapas, escritos y sobre todo en títulos de propiedad territorial como forma especial de síntesis, es el tercer punto neurálgico en donde se pueden encender conflictos. En vista de los obstáculos que surgen a

la hora de demarcar y reconocer los territorios indígenas, la cuestión si se logra representar el espacio indígena en un título legal de propiedad es crucial para su reconocimiento.

A continuación voy a revelar los diferentes procesos de *spacing* y síntesis relacionados al territorio de los kari'ña. El marco teórico propone la estructura del análisis: Voy a diferenciar entre la constitución histórica y la constitución actual del territorio kari'ña. Después refiero estos procesos a la práctica política de la demarcación y del reconocimiento legal. El foco estará en los conflictos resultantes.

La constitución histórica del territorio kari'ña

¿Cuál es el territorio originario kari'ña y quiénes son ellos? En este capítulo intentaré acercarme históricamente a estas preguntas. Mientras es muy difícil responder a la primera, parece casi imposible obtener una opinión neutral sobre este grupo indígena en Venezuela, en particular hablando con la gente que hoy en día vive cerca de ellos. Los kari'ña de Imataca tienen una reputación muy mala en la región.

En parte se puede perseguir esta fama hasta la época colonial. Según Civrieux (1976), los kari'ña son los descendientes de los indígenas legendarios que fueron llamados 'caribes' por los conquistadores españoles. Hoy en día, se usa el término caribe sobretodo como clasificación lingüística para los llamados idiomas caribes (en Venezuela, aparte del kari'ña p. ej. el pemón, el ye'kuana y el yukpa). Además, se han llevado a cabo varios estudios comparativos de los grupos caribes para investigar las analogías y diferencias, p. ej. en los patrones de asentamiento, las estrategias económicas y las cosmovisiones (Basso 1977; Butt Colson 1971; Halbmayer 2010; Rivière 1984; Whitehead & Alemán 2009).

Los caribes históricos tenían fama de ser guerreros peligrosos y caníbales. Probablemente, Colón fue el primero quien describió a los caribes en sus diarios como horribles salvajes, a diferencia de los arawacos que vivían en la mismo área y fueron representados por él como buenos y dóciles (Todorov 1985: 81; Arens 1979: 45).

No sólo el supuesto canibalismo sino también el tráfico con esclavos por los caribes es un tema muy delicado y cargado de prejuicios en las fuentes históricas como presume el histórico Whitehead, quien presentó varios estudios sobre la antropología histórica de los caribes (p. ej. Whitehead 1988). Paradójicamente, los españoles utilizaban esta acusación como argumento para permitir la esclavización de muchos miembros de este pueblo indígena. Además, es muy probable que el intercambio de esclavos, o mejor dicho con prisioneros de guerra, se había convertido en un negocio importante recién con la influencia de los europeos (Whitehead 1988: 181ss).

Durante siglos, los caribes resistían a la supremacía de los españoles. En cambio, mantenían alianzas económicas y militares con los holandeses y los franceses. Esta constelación no puede ser explicada únicamente por la fuerza militar de los caribes en

aquella época, sino sobre todo por la ubicación marginal de sus tierras dentro del imperio colonial de los españoles, que se concentraron sus actividades en las regiones que prometieron mayores beneficios económicos (Whitehead 1988: 104).

Resulta que hasta mediados del siglo xviii los caribes tenían una gran influencia sobre el destino de las potencias coloniales. Posteriormente, los españoles poco a poco lograron someterlos a su dominio y sobretodo los capuchinos evangelizaron a muchos de ellos en los pueblos de misión.

Los caribes de los llanos del Orinoco fueron los primeros en sufrir este destino. De estos hechos históricos resultó que las comunidades kari'ña que hoy en día están ubicadas en los estados de Anzoátegui, Sucre y Monagas (véase Figura 1) no tienen mucho en común con los kari'ña de Imataca. Pues, en cambio, debido al aumento de la influencia española, muchos de los grupos que se habían ubicado en la región de Imataca huyeron a las áreas selváticas hacia el este que todavía estaban gobernados por los holandeses (Whitehead 1990: 369). Al contrario de los españoles, estos no tenían interés en conquistar a los caribes, pues los necesitaban como aliados quienes les ayudaban a capturar a los esclavos negros que a menudo se escapaban de las plantaciones (Morales 1990: 17; Whitehead 1990: 363).

Sin embargo, el contacto con los europeos, tanto con enemigos como con aliados, causó cambios graves en la población caribe. Whitehead (1988: 36) presume que desde el siglo xv hasta principios del siglo xix ésta se redujo en un 90 por ciento y sus comunidades grandes y estables se transformaron en grupos pequeños, aislados y móviles (véase también Mansutti 1992).

Además, durante el siglo xviii los capuchinos catalanes empezaron con la evangelización forzada entre los caribes de Imataca. Los que no fueron 'reducidos' en los pueblos de misión que se fundaron en estas décadas se refugiaron en las zonas más allá del río Esequibo.

Venezuela se independizó en las primeras décadas del siglo xix y con esto todas las misiones fueron destruidas. No es posible decir con seguridad que pasó con los caribes en los siguientes 100 años. La memoria colectiva de los kari'ña de Imataca que yo encontré durante mi trabajo de campo en la zona no empieza antes de los principios del siglo xx.

De acuerdo a las historias que me contaron, algún tipo de contacto con el 'mundo exterior' también existía a principios del siglo xx. Muchos kari'ña trabajaban en ese entonces como colectores de balatá y un poco más tarde empezaron también con la minería informal. Más tarde, los asentamientos indígenas de la Reserva Imataca fueron visitados por misioneros.

Presumiblemente, el efecto de la ofensiva evangelizadora de los capuchinos había sido que los últimos grupos de kari'ña independientes se retiraran gradualmente al Esequibo. Por la década de 1960, la dirección principal de la migración kari'ña regresó. En

lugar de migrar al Esequibo, muchos grupos ahora salieron hacia el oeste. La precaria situación en las minas de oro de Guyana (Forte 1999), y la mala infraestructura en general motivaron a muchos kari'ña a venir a Venezuela, donde el camino a Tumeremo ofreció un enlace a la atención médica y a la posibilidad de hacer compras (Grimmig 2005: 227).

Sin embargo, contactos regulares con 'extranjeros' como misioneros o funcionarios de organizaciones indigenistas sólo se establecieron después de la década de los 90 y en la mayoría de los casos siguen siendo muy esporádicos. Lo mismo pasa con los contactos entre los kari'ña y las organizaciones indígenas mencionadas, FIEB y CONIVE.

En resumen, se puede constatar que la historia del *spacing* en el caso de los kari'ña es una historia de encuentros, mas y menos violentos, con terceros. Entonces, el territorio donde viven actualmente es, al menos parcialmente, un resultado de estos contactos.

La situación actual de los kari'ña de Imataca¹

El número de kari'ña que vive en la región de Imataca hoy es difícil de identificar. En el censo XIII de Población y Viviendas del Instituto Nacional de Estadística fueron contados cerca de un mil (INE 2005), según la estimación del Capitán General son 5000-6000 personas (Entrevista con el Capitán General, 27.11.2008). Las diferencias tienen que ver con la gran movilidad de sus asentamientos. Esto evita una estimación fiable. Tradicionalmente, los kari'ña construyen con alguna frecuencia nuevas viviendas cerca de sus campos de tala y quema. Lo mismo suele ocurrir en el curso de la búsqueda de oro en la cual participan sobre todo los hombres.

Además, los kari'ña viven en asentamientos muy dispersos. Por lo general, las viviendas no son visibles desde la pequeña carretera que conduce a la Reserva Imataca. Las casas son de forma rectangular y cubiertas con hojas de palma o con hierro corrugado. Usualmente, no hay paredes y se duerme en hamacas.

Como se puede ver en la Figura, las casas se encuentran en zonas libres de vegetación con un fondo de arena, al lado de ellas se suelen cultivar algunas plantas de uso cotidiano (p. ej. tabaco, chile y caña de azúcar).

Un hogar común (por lo general de cinco a diez miembros de la familia nuclear) tiene casi siempre dos de esas casas, una de ellas se utiliza sobre todo para dormir. La otra casa se usa como cocina, es aquí donde las mujeres producen los *arepa* (llamados 'Casabe' en español): panes típicos, redondos y planos, de yuca amarga. Esta planta, que es la más importante para la subsistencia, es cultivada en los campos de tala y quema, junto con el maíz y una amplia variedad de otros tubérculos, verduras y frutas. La subsistencia se

¹ A menos que se indique lo contrario, todas las informaciones en este capítulo y en el siguiente son resultados de entrevistas y observaciones durante mi trabajo de campo entre 2007 y 2009 (en el siguiente capítulo se explicarán más detalles sobre la investigación de campo).

complementa con la caza y la pesca en los ríos y lagunas y, en menor medida, mediante la recopilación de hierbas y frutas silvestres. La gran mayoría de los kari'ña vive de forma 'tradicional' de la agricultura de subsistencia, de la caza y la pesca, y tiene un amplio conocimiento en cuanto a estas prácticas. Lo mismo se aplica a la construcción de viviendas y a la cultura material en general (por ejemplo, la producción de herramientas



Figura 2. Vivienda kari'ña con huerta
(foto: Andrea Scholz, 2008).

para el procesamiento de la yuca amarga, su cultivo principal). Este estilo de vida, que superficialmente parece auténtico y en perfecta armonía con el entorno natural, está vinculado a una fama de descuido que tiene que ver con la presencia de algunos kari'ña en Tumeremo, la ciudad que queda relativamente cerca de sus asentamientos. Allí, son considerados muy tímidos y, más que todo, descuidados y alcohólicos.

La motivación de los kari'ña de organizarse más allá de la familia nuclear no parece muy pronunciada, así que hasta hoy no existe una base organizativa, por ejemplo para alegar demandas legales. En la década de 1990, representantes de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB) y un misionero de la iglesia católica, que en aquel entonces colaboraba con la organización y al mismo tiempo trabajaba en las comunidades kari'ña, introdujeron el cargo del 'capitán' entre los kari'ña, supuestamente para mejorar su capacidad de articularse políticamente. La FIEB como organización indígena regional

existe desde los años 70 y está dominada por indígenas de la etnia pemón, que en parte viven en la misma zona y suelen a ver a los kari'ña con algún desprecio. Quizás esta relación contribuye al hecho de que hasta hoy los kari'ña casi no participan en asuntos políticos ni a nivel de la FIEB y tampoco a nivel nacional. Sin embargo, en la actualidad existe un capitán en cada asentamiento y también un capitán general para todos. Pero estos capitanes no tienen ninguna autoridad, ni juegan el papel de personas integrativas. Entre los diferentes asentamientos, en general, se puede observar una tendencia de distanciarse negativamente de los demás. Las personas son conscientes de las similitudes (p. ej. un idioma común), pero enfatizan sobre todo en las diferencias (variaciones dialectales, historias diferentes de migración y las prácticas de consumo de alcohol), cuando se refieren a los asentamientos vecinos, así que la mala fama hacia afuera parece tener un reflejo dentro del grupo. Aunque la mayoría de los kari'ña en la zona comparte ciertas formas de *spacing* (p. ej. los patrones de asentamiento y las prácticas de subsistencia), no parecen sentir la necesidad de reivindicar un territorio común reconocido por el Estado.

Reanudando el resumen del capítulo anterior, es razonable suponer que el *spacing* en el territorio kari'ña hoy en día es en parte un resultado de sus contactos conflictivos. Correspondiendo con esto, algunos autores que se dedicaron a estudiar la historia de los kari'ña sugirieron que su estilo de vida móvil y su economía sencilla no representan tradiciones prístinas, sino más bien son resultados de las pérdidas y traumas que sufrieron durante la época colonial y pos-colonial (Grimmig 2005; Whitehead 1988).

Investigación de campo

Durante mi primera estancia en la zona de Imataca en el 2007, representantes de la mencionada Federación Indígena del Estado Bolívar (FIEB) y el capitán general del sector kari'ña me preguntaron si yo estaba dispuesta a apoyar a los kari'ña en su demarcación. Lo que hubiera significado la participación activa en una forma especial de *spacing* dentro del territorio kari'ña. En ese momento, aún no sabía que el capitán general no representaba a los kari'ña como grupo político, sino más bien los esfuerzos de los activistas de la FIEB y de la iglesia de organizarlos. Así que acepté la oferta pues pensé que de esta manera podría vincular la investigación científica con un uso práctico para el grupo indígena con el que quería trabajar.

Primero visité varios asentamientos kari'ña y descubrí con sorpresa que el interés en el tema de los territorios y la voluntad de luchar activamente por su reconocimiento en general estaban muy bajos. Además, la actitud de identificarse únicamente con el propio asentamiento en donde todos los hogares tenían algún vínculo de parentesco dificultó la demarcación de un territorio común para todos los kari'ña de Imataca. En cambio, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI) como legislación correspondiente establece expresamente la demarcación de territorios indígenas 'por pueblo' y

no 'por comunidad'. Con esto, la LOPCI pretende superar la práctica anterior de otorgar títulos agrarios a comunidades indígenas. En cierto modo entonces, la realidad de las comunidades kari'ña contradijo la ley.

Por fin, en un asentamiento (Pozo Oscuro) aceptaron mi oferta de ayudar con la demarcación con mucho gusto. Pues debido a su historia de conflictos con ganaderos estaban conscientes de las ventajas de un territorio asegurado (para más detalles véase el siguiente capítulo). Así que llevamos a cabo un proyecto de autodemarcación durante más de un año. Fuimos a buscar los linderos (puntos fronterizos) cuyas coordenadas grabé con un dispositivo GPS. Además, recopilé información sobre las justificaciones de demarcar tales puntos y sobre las prácticas territoriales en general. Visitamos los *conucus* en varias etapas de trabajo y me explicaron los procedimientos y los cultivos. También hicimos algunos viajes de varios días a las zonas de caza y pesca.

Durante todo el tiempo realicé entrevistas individuales y discusiones en grupo sobre la historia del asentamiento de Pozo Oscuro, las migraciones del grupo y sus relaciones y conflictos con el mundo exterior.

Además del trabajo de campo en Pozo Oscuro, llevé a cabo entrevistas con personas a cargo del 'desarrollo social' de los kari'ña (misioneros y funcionarios), sobre todo en Tumeremo. Les pregunté su opinión sobre los kari'ña, sus problemas y sobre las potencialidades del trabajo con este grupo étnico. Realicé otras entrevistas con activistas indígenas y representantes de instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Con ellos hablé de los éxitos y las fallas en la demarcación y el reconocimiento de los territorios indígenas.

¿Demarcando un espacio 'auténtico'? La legislación se tropieza con la realidad del *spacing*

La legislación requiere que para reclamar sus derechos es necesario que los indígenas reivindicquen su territorio como espacio geográfico bien definido, recurriendo a la existencia de sus tradiciones y, sobre todo, a su permanencia en estas tierras durante siglos. Una integrante del equipo técnico de la Comisión Nacional de Demarcación en el Ministerio del Ambiente me comentó en la entrevista:

El uso tradicional de la tierra [...] debe ser continuo pasar de generación en generación porque si hay un corte allí deja de ser tradicional, sabes, si mi mamá tenía una tradición y cuando era chiquita la dejó de hacer y no me la enseñó a mí esa tradición se corta pues [...] (Entrevista, 05.11.2008).

Con esto, la representante del Ministerio contradice a la LOPCI que explícitamente permite la demarcación de territorios por pueblos desplazados.

Sin embargo, mi trabajo de campo reveló que los kari'ña ni siquiera habrían pensado en determinar sus límites y tampoco en demarcar su territorio a base de su 'uso tradicio-

nal de la tierra'. Además, los conflictos por los recursos naturales que yo había supuesto de antemano no les importaban realmente, al menos no en el momento de mi estancia. Las concesiones de madereras estaban inactivas y la minería ilegal se concentraba en una región fuera de la zona de los asentamiento de los kari'ña.

Sólo los conflictos cada vez más virulentos con los ganaderos causaron mayores molestias entre los kari'ña, particularmente en el área de Pozo Oscuro. Este asentamiento queda a sólo unos 15 kilómetros de Tumeremo y su pasado está marcado por expulsiones y conflictos con sus vecinos ganaderos.

En el 2004, el grupo alcanzó a recuperar un gran pedazo de tierra que había sido invadido por un ganadero con el apoyo de algunas personas de Tumeremo (el padre, dos activistas de organizaciones gubernamentales y un abogado cuyas tierras también fueron afectadas por la invasión). Después de numerosas pérdidas territoriales, esto significó un gran logro. Aparte de esta experiencia reciente con el área llamado 'la invasión', el 'espacio de memoria' del grupo no incluyó 'sitios sagrados', ni pareció tener otra noción positiva, sino la gran mayoría de los linderos resultó de invasiones por parte de los ganaderos en las últimas dos décadas, de desplazamientos, expulsiones y pérdidas. Resulta que el territorio demarcado representó sobre todo lo que le sobró a los indígenas y no se trató de un espacio 'auténtico' indígena. En contraste, la LOPCI hace mayor énfasis en los 'sitios sagrados' que implican esta autenticidad.

Sin duda, observé entre los kari'ña un apego espiritual a su tierra y a su ambiente 'natural'. Esto se refleja en muchos aspectos de la visión del mundo que de vez en cuando se mencionó en conversaciones. Por ejemplo, según las creencias, los ríos están poblados por espíritus que tienen influencia en la vida de las personas. Sobre todo las mujeres son consideradas de estar en peligro de ser víctimas de malas influencias por parte de tales espíritus. Pero a diferencia de lo que sugiere el discurso sobre los llamados 'sitios sagrados' indígenas, los lazos de los kari'ña con su ambiente no parecieron materializarse en lugares específicos. Tampoco suelen usar esta relación de una forma discursiva para fines políticos.

Justificando los linderos como lo requiere la LOPCI, los kari'ña mencionaron el *spacing*, las prácticas territoriales cotidianas en lugar de la síntesis, p. ej. en la forma de reconocer ciertos 'sitios sagrados'. A la vez, la caza, la agricultura de conuco, la pesca, la recolección de hierbas medicinales y del material para la producción de objetos de uso cotidiano son los factores más visibles en cuanto a la constitución actual del territorio como espacio social.

La superficie total del territorio que reclama la comunidad de Pozo Oscuro incluye sólo 167 km² o 16.700 hectáreas. Esto no es mucho para 350 personas, teniendo en cuenta el crecimiento demográfico proyectado y las formas extensivas de uso del suelo. Aparte de eso, el área delimitada durante el proyecto no representa de ninguna manera

el área de referencia verdadera del grupo. En vista de las migraciones y cambios realizados sólo en las últimas décadas y también de las distancias a veces considerables que se recorren en los viajes de caza y pesca y para visitar a familiares, algunos de ellos en el Esequibo, el espacio social que podrían reclamar como territorio es mucho mayor. Pero luego se comparte este territorio con otras comunidades kari'ña. Además, la demarcación de un territorio tan amplio no sería posible sin un gran esfuerzo logístico y humano que en este momento no parece disponible. Pues, durante mi trabajo de campo, la Comisión Regional de Demarcación no estaba trabajando oficialmente por falta de recursos. Otros grupos indígenas del estado Bolívar, p.ej. los pemón y los ye'kuana-sanemá, habían colaborado con organizaciones no gubernamentales para lograr la demarcación de sus territorios. Los kari'ña no podían contar con este tipo de apoyo y tampoco pareció que el gobierno lo apreciaba, como me explicó el presidente de la FIEB

[...] no hay apoyo económico para poder hacer estos trabajos [de demarcación] como debe ser. Y algunos y otros aliados que nos han apoyado pero eso también ha sido como una piedrita al zapato del estado venezolano donde alegan que las comunidades no pueden tener contacto con otras organizaciones que no sean del estado venezolano (Entrevista, 31.7.2009).

La incompatibilidad entre las exigencias por parte de las leyes y la realidad que yo observé aplica también a la llamada autodemarcación, como yo la he llevado a cabo con el grupo en Pozo Oscuro. Como el presidente de la FIEB indicó en la cita, para un tal proyecto se requieren muchos requisitos que en general no existen en los grupos indígenas (por ejemplo un equipo técnico y también conocimientos especializados, tales como la operación de un receptor GPS y el procesamiento de la información espacial y, simplemente, la capacidad de la lectura y escritura). Además, la ley obliga a los indígenas a un esencialismo en términos de su propia cultura para legitimar sus reivindicaciones. En la Reserva Imataca no encontré a nadie que estuviera dispuesto a explicar su cultura de esta manera. Tampoco los kari'ña diseñaron los llamados 'mapas mentales' que son requeridos por el gobierno en las solicitudes de demarcación.

Finalmente, es evidente que las autoridades estatales no se esfuerzan mucho para aplicar los derechos indígenas. En su reporte anual del 2009, la organización de derechos humanos "Provea" informa:

Nuevamente se constata que el gobierno continúa en deuda con la principal reivindicación de estos pueblos [indígenas], la demarcación de su hábitat y sus tierras, elemento primordial para garantizar su existencia (Hernández 2009: 116).

Correspondiendo con esto el presidente de la FIEB me comentó:

Jurídicamente estamos bien fundamentados, pero políticamente no está funcionando lo que queremos que se haga. No hay voluntad política, no hay voluntad del Estado [...]. Pareciera que hay una contradicción tanto en el discurso, cuanto en los trabajos [...] en fin es como una rivalidad ideológica de dos mundos [...] (Entrevista, 31.07.2009).

Hasta el 2009, el gobierno había otorgado sólo 40 títulos de propiedad territorial colectiva a comunidades indígenas. Esto significa que la gran mayoría de las 2000 comunidades aún no fue atendida. Los representantes de las organizaciones indígenas, especialmente los de alto cargo, no pueden ejercer presión sobre las autoridades, ya que están en un dilema entre la lealtad al gobierno, el interés en mantener su propia posición y las obligaciones con la base.

Conclusión

En el ejemplo de los kari'ña, he mostrado que al investigar los procesos de negociación y los discursos contradictorios que se han producido desde el reconocimiento constitucional de territorios indígenas, primero hay que tener en cuenta que la definición de tales espacios sociales no es sencilla pues su constitución es llevada a cabo en diferentes niveles. Por un lado, se debe considerar tanto la historia del *spacing* como la constitución histórica por medio de los diferentes discursos. Por otro lado, hay que investigar la constitución actual del espacio por medio de las prácticas cotidianas de uso del territorio (*spacing*) y también su apropiación simbólica.

En cuanto a la historia del *spacing* es importante aclarar que las experiencias del colonialismo y de la época pos-colonial han conducido a los pueblos indígenas de América Latina a experimentar un proceso de reconstrucción en el que han debido adaptar una y otra vez sus estrategias económicas y su modo de vida, así que es muy difícil, sino imposible hablar de territorios 'auténticos'. En cambio, ellos deben ser entendidos como espacios transculturales en los cuales se llevan a cabo luchas sociales, políticas y económicas entre diferentes grupos de interés. Sin embargo, en contraste con la complejidad de los hechos históricos, la legislación actual exige esquematizar el estilo de vida de los pueblos indígenas que conlleva a una representación esencialista de este sector de la población, de sus tradiciones y de sus espacios sociales.

Los reportes etnográficos y lo poco que se conoce históricamente sobre el espacio social y sobre la historia de los kari'ña de Imataca revelan que en sus comunidades separadas, pequeñas y dispersas durante siglos, no existía ninguna conciencia de propiedad de un territorio claramente definido. Las prácticas territoriales y los patrones de residencia apenas llevaron a una comprensión de una zona amplia en la que se estaban moviendo. Sin embargo, no hay referencias históricas o espirituales a lugares específicos como para elevar reclamos de propiedad colectiva. En resumen, la demarcación de un territorio como 'contenedor' para un estilo de vida indígena, por lo menos en el caso de los kari'ña, no tuvo resultado.

Referencias bibliográficas

- Aicher, Christoph
 2004 *Das forsttechnische Wissen und seine politischen Auswirkungen in Venezuela*. SEFUT Working Paper, 13. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität.
- Anaya, James S.
 2004 *Indigenous peoples in international law*. Oxford: Oxford University Press.
- Arens, William
 1979 *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.
- Arvelo Jimenez, Nelly & Horacio Bior Castillo
 1988 Venezuela, desarrollo económico y pueblos indígenas. En: Reichel, Elizabeth (ed.): *45° Congreso de Americanistas. Identidad y transformación de las Américas*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 219-248.
- Arvelo Jiménez, Nelly & Abel Perozo
 1983 Programas de desarrollo entre poblaciones indígenas de Venezuela. Antecedentes, consecuencias y una crítica. *América Indígena* 43(3): 502-536.
- Barié, Cletus Gregor
 2004 *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito: Abya Yala.
- Basso, Ellen B.
 1977 Introduction. The status of Carib ethnography. En: Basso, Ellen B. (ed.): *Carib-speaking Indians. Culture, society and language*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Bengoa, José
 2007 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre
 1976 *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 2001 *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. Konstanz: UVK.
- Brysk, Alison
 2000 *From tribal village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Butt-Colson, Audrey
 1971 Comparative studies of the social structure of Guiana Indians and the problem of acculturation. En: Salzano, Francisco M. & Charles C. Thomas (eds.): *The ongoing evolution of Latin American populations*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 61-162.
- Caballero Arías, Hortensia
 2007 La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 13(3): 189-208.
- Chase-Smith, Richard, Margarita Benavides, Mario Pariona & Ermeto Tuesta
 2003 Mapping the past and the future: Geomatics and Indigenous territories in the Peruvian Amazon. *Human Organization* 62: 357-368.

- Chrif, Alberto & Pedro García Hierro
2007 *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonia*. København: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG) & Universidad Nacional Experimental de Guayana (UNEG)
2000 *Diagnóstico de los conflictos socio-ambientales en Imataca. Líneas estratégicas para el resguardo y la consolidación de los asentamientos humanos en la Reserva Forestal Imataca*. Ciudad Bolívar: Universidad Experimental de Guayana.
- Civrieux, Marc de
1976 *Los caribes y la conquista de la Guayana Española (Etnohistoria kari'ña)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Clarac de Briceño, Jacqueline
2001 Análisis de los actitudes de políticos criollos y indígenas en Venezuela. *Boletín Antropológico* 53: 335-372.
- Colmenares, Ricardo
2001 *Los derechos de los pueblos indígenas*. Caracas: Editorial Jurídica.
- Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE)
1989 *Guatopori. Órgano informativo de la Comisión Organizadora del Consejo Nacional Indio de Venezuela. Hacia el Primer Congreso Nacional Indio de Venezuela*. Caracas: Consejo Nacional Indio de Venezuela.
- Forte, Janette
1999 Karikuri: The evolving relationship of the Karinya people of Guyana to gold mining. *New West Indian Guide* 73: 59-82.
- Freire, Germán
2003 Tradition, change and land rights: Land use and territorial strategies among the Piaroa. *Critique of Anthropology* 23: 349-372.
- Green, Shane
2007 Introduction: On race, roots/routes, and sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous multiculturalisms. *Journal of Latin American Anthropology* 12: 329-355.
- Grimmig, Martina
2005 *Natürliche Ressourcen und soziale Verhältnisse: ein Beitrag zu Gegenwart und Geschichte der kari'ña von Imataca (Venezuela)*. Freiburg: Freidok.
- Halbmayer, Ernst
2010 *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. Wien: Facultas.
- Hames, Raymond
2007 The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology* 36: 177-190.
- Herlihy, Peter H.
2003 Participatory research mapping of Indigenous lands in Darién, Panamá. *Human Organization* 62: 315-332.

- Herlihy, Peter H. & Gregory Knapp
2003 Maps of, by, and for the peoples of Latin America. *Human Organization* 62: 303-315.
- Hernández, María del Rosario
2009 *Los derechos de los pueblos indígenas*. En: PROVEA (ed.): Informe anual. Octubre 2008/Noviembre 2009. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos (PROVEA), 115-128.
- Hirsch, Eric & Michael O'Hanlon
1995 *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Estadística (INE)
2005 *XIII Censo general de población y vivienda 2001*. Caracas: Instituto Nacional de Estadística.
- Ingold, Tim
2000 *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)
2013 *Los pueblos indígenas y los derechos territoriales*. <<http://www.iwgia.org/desarollo-y-medio-ambiente/derechos-territoriales>> (06.01.2013).
- Jackson, Jean E. & Kay E. Warren
2005 Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology* 34: 549-572.
- Kuppe, René
1986 The indigenous people of Venezuela and the national law. *Law and Anthropology* 2: 113-138.
2001 Indianische Rechte und Partizipation im Rahmen der Verwirklichung eines plurikulturellen und multiethnischen Staats. *Indiana* 17/18: 105-133.
2005 Reflections on the rights of indigenous people in the new Venezuelan constitution and the establishment of a participatory, pluricultural and multiethnic society. *Law and Anthropology* 12: 152-174.
- Löw, Martina
2001 *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mansutti Rodríguez, Alexander
1992 Hipótesis sobre el poblamiento en el Orinoco medio durante el período proto-histórico temprano. *Antropológica* 78: 3-50.
2000 Pueblos indígenas y constituyente en Venezuela. *Revue Internationale des Droits des Peuples Autochtones* 2: 35-49.
- Mansutti Rodríguez, Alexander, Nálua Silva Monterrey & Erick Lares
2000 Sugerencias para una demarcación territorial participativa. *La Iglesia en Amazonas*: 16-20.
- Martínez Cobo, José R.
1986 *Study of the discrimination against indigenous populations*. Vol. I-V. New York: Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities of the United Nations.
- Morales Méndez, Filadelfo
1990 *Los hombres del Onoto y la Macana*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.

- Mosonyi, Esteban Emilio
1974 Hacia la autogestión pan-indígena. *América Indígena* 34(1): 151-160.
- Organización Internacional de Trabajo (OIT)
1989 *Indigenous and tribal peoples convention*. <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314> (10.12.2012).
- Organización de las Naciones Unidas (ONU)
2006 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf> (01.10.2014).
- Quintanilla, Oscar Arze
1990 Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental. En: Alcina-Franch, José (ed.): *Indianismo y indigenismo en América*. Madrid: Alianza, 18-33.
- Ramos, Alcida
2003 Cutting through state and class. Sources and strategies of self-representation in Latin America. En: Kay Warren & Jean Jackson (eds.): *Indigenous movements, self representation and the state in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 251-279.
- Rivière, Peter
1984 *Individual and society on Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scholz, Andrea
2012 *Die Neue Welt neu vermessen. Zur Anerkennung indigener Territorien in Guayana/Venezuela*. Münster: Lit.
- Scholz, Andrea & Alexander Mansutti
2011 Situation der indigenen Bevölkerung: Neue Vielfalt im multikulturellen Staat oder Einheitsstaat in multikultureller Verkleidung? En: Boeckh, Andreas, Friedrich Welsch & Nikolaus Werz (eds.): *Venezuela heute*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 77-104.
- Sieder, Rachel
2002 Introduction. En: Rachel Sieder (ed.): *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy*. Hampshire/New York: Palgrave Macmillan, 1-23.
- Todorov, Tzvetan
1985 *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Van Cott, Donna Lee
2003 Andean indigenous movements and constitutional transformation. Venezuela in comparative perspective. *Latin American Perspectives* 30: 49-69.
- Venezuela, República Bolivariana de
2000 *Constitución Bolivariana*. Gaceta Oficial Extraordinaria, N° 5.453 del 24 de marzo. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.
2001a *Ley aprobatoria del Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Gaceta Oficial N° 37.305 del 17 de octubre. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.
2001b *Ley de demarcación y garantía de los hábitat y tierras indígenas*. Gaceta Oficial N° 37.118 del 12 de enero. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.

- 2005 *Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas*. Gaceta Oficial N° 38.344 del 27 de diciembre. Caracas: Ministerio Público de la República Bolivariana de Venezuela.
- Warren, Kay B. & Jean E. Jackson
2003 Studying indigenous activism in Latin America. En: Warren, Kay & Jean Jackson (eds.): *Indigenous movements, self representation and the state in Latin America*. Austin: Texas University Press, 1-46.
- Whitehead, Neil L.
1988 *Lords of the tiger spirit. A history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana*. Dordrecht: Foris.
1990 Carib ethnic soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1492-1820. *Ethnohistory* 37: 357-385.
- Whitehead, Neil L. & Stephanie W. Alemán (eds.)
2009 *Anthropologies of Guayana. Cultural spaces in Northeastern Amazonia*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Zimmerling, Ruth
2005 Venezolánische Demokratie in den Zeiten von Chávez: „Die Schöne und das Biest“? En: Muno, Wolfgang & Oliver Diehl (eds.): *Venezuela unter Chávez – Aufbruch oder Niedergang?* Frankfurt a.M.: Vervuert, 35-56.

Entrevistas

- Equipo Técnico de la Comisión Nacional de Demarcación (05.11.2008)
Capitán General del Sector kariña (27.11.2008)
Presidente de la FIEB (31.07.2009)

Entre la rivalidad y la competencia: La apropiación identitaria de proyectos productivos por parte de los guaraníes de Macharetí, Bolivia

Adrián Waldmann

Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA), Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

Resumen: El artículo explora los procesos de adaptación de identidades colectivas de los guaraníes de Macharetí, que surgieron en respuesta a la introducción de proyectos de desarrollo, dirigidos a fortalecer la capacidad de gestión empresarial de esta población indígena. Planteo que los machareteños neutralizan conceptualmente las lógicas impersonales de 'proyectos productivos' a través de un proceso transformador marcado por dos dinámicas: la vinculación conceptual de las prácticas productivas con construcciones de identidad locales y el revestimiento de un aura teatralizada de los logros asociados a estas prácticas. Debido a estas dinámicas, las prácticas productivas son dotadas estructuralmente del concepto de 'persona'.

Palabras clave: Identidad social, proyectos de desarrollo, indígena, guaraní, Bolivia, siglo XXI.

Abstract: The article explores the processes of adaptation of ethnic collective identities among the Guaraní of Macharetí in response to the introduction of development projects aimed at strengthening the business administration capacities of the Guaraníes. I argue that the Machareteños neutralize the impersonal logics of 'productive projects' through a process of transformation which is marked by two dynamics: the conceptual connection of these practices with locally framed constructions of identity and a theatrical perception of these productive achievements. Both dynamics have the concept of 'person' as structural element in common.

Keywords: Social identity, development projects, indigenous, Guaraní, Bolivia, 21st century.

Introducción

El presente trabajo enfoca los cambios de construcciones de identidad colectiva de los integrantes de la capitania guaraní de Macharetí, departamento de Chuquisaca, Bolivia, surgidos a raíz de la introducción de proyectos de desarrollo económico productivo que son conocidos coloquialmente bajo el nombre de 'proyectos productivos'. Los mismos han comenzado a ser implementados en América Latina a partir de los años 1990 en el marco de las políticas de la pertenencia, internacionales y nacionales, y están dirigidos a los sectores sociales definidos como indígenas. En cuanto a 'indigenidad' resultan pertinentes para este análisis las ideas de Canessa quien sostiene que este concepto "es claramente relacional; establece una diferencia entre grupos y está casi siempre definido en términos de características no compartidas por grupos dominantes" (Canessa 2008:



354). En Bolivia, los proyectos productivos apuntan a fortalecer, en general a través de la intervención mediadora de organizaciones no-gubernamentales (ONGs), la explotación comercial de los recursos renovables dentro de territorios indígenas, denominados Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y redefinidos oficialmente como Territorios Indígena Originarios Campesinos (TIOC) en 2010. Están dirigidas a fortalecer la implementación de prácticas económicas adaptadas a estas construcciones de espacios de vida indígenas. En este sentido, la ausencia de la propiedad territorial privada, estructuras de organización colectivas así como la exigencia de que las prácticas económicas deben estar sujetas al aprovechamiento sostenible de los recursos renovables de esos territorios son componentes clave de la concepción esencialista de indígena implícita en el concepto legal de TCO. A la vez, las TCOs están concebidas como espacios de vida que deben brindar las condiciones necesarias a las poblaciones indígenas para su participación en la libre economía de mercado (véase Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios 1999).

A partir de los primeros intentos en los años 1990 de implementar proyectos productivos en las tierras bajas de Bolivia se vuelve evidente que la tarea propuesta es más compleja que la simple transmisión de conocimientos técnicos. La introducción de proyectos productivos afecta el nivel de las estructuras habitualizadas de los destinatarios indígenas según las constataciones de antropólogos que trabajan en la antropología aplicada y que están involucrados en la implementación de los proyectos productivos. En algunos casos, estos antropólogos plasman sus análisis en publicaciones escritas como es el caso de Chase Smith, quien considera que el problema resulta de la incompatibilidad entre las lógicas económicas del don y las del mercado (1996).

Desde las experiencias iniciales de implementación de proyectos productivos han pasado más de veinte años. En relación a las prácticas de estos proyectos han habido muchos aprendizajes, tanto por parte de las instituciones asesoras como por parte de los propios actores indígenas. Mientras que anteriormente el rol de los últimos se limitaba más bien al de 'contraparte' que se concentraba en realizar las actividades de campo, a la vez que la ONG ejecutora realizaba los trabajos de oficina y el grueso del control de gastos, hoy en día la distribución de las tareas se ha desplazado hacia un mayor grado de protagonismo y de autonomía gestionaría por parte de los actores indígenas. Esta dinámica corresponde tanto a las políticas de la pertenencia estatales como a la burocratización eficiente exigida por parte de las instituciones financiadoras de mentalidad neoliberal (Postero 2009: 262). Así en la actualidad, las instituciones indígenas que realizan proyectos productivos están más estrechamente familiarizadas con las lógicas burocráticas de estos proyectos, por ejemplo en forma de redacción de informes de avance, de rendiciones de cuentas y de planificación de actividades. Ellas tienen en cuenta que la elaboración de documentos forma parte del desempeño necesario para posibilitar la

continuidad de los proyectos por parte de las financieras y, así, de los desembolsos de dinero correspondientes que permiten su ejecución.

El presente artículo retoma la relevancia de las percepciones de los machareteños – término que utilizaré para referirme a los indígenas guaraníes de la capitanía zonal de Machareti– en relación a los proyectos productivos en la actualidad para mostrar cómo las discrepancias entre las percepciones por parte de las financieras por un lado y por parte de los actores indígenas por el otro están siendo resueltas paulatinamente por estos últimos. Aprovecho para ello particularmente una experiencia personal que he tenido como capacitador en un programa de desarrollo, llamado Gestión Territorial Indígena (GTI) entre 2006 y 2008, complementándola con investigaciones de campo recientes.

Trato de demostrar a través del análisis de los estilos de imaginación machareteños tres puntos que señalan la continuidad en las construcciones de identidad ante el cambio de prácticas, relacionadas estas a los proyectos productivos. El primer punto se refiere a la importancia de percepciones locales ya existentes de alteridad e identidad con respecto tanto a otros grupos guaraníes como a los ‘blancos’ para la apropiación identitaria de los nuevos proyectos. El segundo punto destaca la importancia de percepciones teatralizadas de estas prácticas que revisten los logros abstractos asociados a estos proyectos de un elemento interactivo. El tercer punto se refiere al hecho de que el concepto de ‘persona’ está estructuralmente presente en estas percepciones. Las percepciones de relaciones entre actores –vinculados entre ellos por conceptos abstractos de competencia y de mercado– son revestidas de un elemento personal. De esa forma, estas percepciones relacionadas a estructuras de proyectos impersonales son reconducidas a las estructuras identitarias, familiares a los machareteños, ancladas éstas en el concepto de persona. Para ilustrar estos puntos presentaré primero los estilos de imaginación (Kummels 2006) locales relevantes en Machareti. Luego resumiré el proceso de surgimiento de los primeros indicios de identidades sociales de los machareteños de tipo corporativo (Comaroff & Comaroff 2009) a partir de la implementación de proyectos productivos en 2006. Con la ayuda de Greene (2009) luego, vemos cómo en el caso del primer ejemplo, el proyecto productivo apícola ‘Colmenita Guaraní’, se produce una percepción teatralizada de los proyectos productivos. A través de la misma, tanto la posible clientela como la competencia son percibidas por los machareteños como públicos espectadores que valoran los logros productivos con sus propios ojos. El segundo ejemplo, relacionado al proyecto productivo de Yembiguasu, ilustra que el concepto de ‘persona’ (DaMatta 1991) es un componente estructural recurrente en los estilos de imaginación machareteños en relación a los proyectos productivos. Además, a partir del ejemplo del proyecto Yembiguasu desarrollo el concepto de ‘rivalencia’. El mismo ilustra la fusión del concepto de competencia de mercado, inherente a la noción de hacer empresa, con percepciones de rivalidad, familiares a los machareteños en cuanto a su relacionamiento con los blancos.

Las entrevistas para esta investigación fueron llevadas a cabo a lo largo de estadías en septiembre de 2011 y marzo de 2012 con diez personas. La mayoría de los entrevistados forman parte del personal de la capitanía de Macharetí, representando de esa manera una visión tanto de liderazgo como de los actores más inmediatamente afectados por e involucrados en la introducción de prácticas económicas debido a su cercanía a los espacios de decisión sobre la implementación de los proyectos productivos.

Estilos de imaginación de grupo machareteños

El hecho de ser guaraní de Macharetí en el sentido aquí pretendido se refiere a la población guaraní que por lo general participa de las estructuras políticas y organizativas de la capitanía zonal que abarca las 16 comunidades organizadas en torno a esta capitanía y que se encuentran dentro de la TCO Macharetí. Quedan excluidos los sectores poblacionales que residen en Macharetí pero que no se consideran guaraníes. Esto es sobre todo el caso en la localidad de Macharetí Pueblo que reúne tanto a población guaraní como a población no-indígena.

Me concentro concretamente en la pregunta cómo los proyectos productivos son percibidos en relación a los estilos de imaginación de grupo centrados en torno a un 'nosotros' (Kummels 2006), destacando de esta forma la dimensión subjetiva y a la vez compartida de identidad colectiva. El análisis se concentra en las percepciones acerca de las prácticas productivas y en la relevancia de los estilos de imaginación de identidad social en estas percepciones.

Los estilos de imaginación se alimentan sobre todo de dos horizontes etnicitarios que coexisten simultáneamente como conceptos de alteridad. Como podremos apreciar en las entrevistas, los mismos se desarrollan en el nivel local, como ha sido también observado en otras investigaciones sobre indígenas en América Latina (Greene 2009). Con respecto al concepto de identidad me atengo en este análisis a las ideas de Baumann y Gingrich. Los mismos sostienen que identidad y alteridad "describen dos caras del mismo proceso" (Baumann 2006: 19, traducción del autor). Identidad

designa subjetividades sociales como personas y grupos de personas. Estas subjetividades son multidimensionales y fluidas; incluyen adscripciones marcadas por relaciones de poder entre uno mismo y los demás; y simultáneamente combinan semejanza o pertenencia con alteridad y otredad (Baumann & Gingrich 2006: x, traducción del autor).

Dejando de lado otras construcciones de alteridad a nivel local que pueden asumir relevancia en otros contextos de acción, las alteridades percibidas en este caso se dividen en dos frentes: las demás capitanías por un lado, y los blancos, *karai*, en su condición tanto de enemigos rivales como de ex-patronos, por el otro. Estos dos frentes son complementarios entre ellos obedeciendo a la lógica del 'abarcamiento' (véase Baumann & Gingrich

2006). Así por un lado, los integrantes de la capitanía de Macharetí perciben un nivel de alteridad con respecto a las demás veinticinco capitanías que conforman el universo etnicitario guaraní. Se trata de diferenciaciones internas dentro de este universo que junto con otras categorizaciones son percibidas de forma más marcada en términos de distinción entre 'ava'-guaraní por un lado e 'isoseño'-guaraní por el otro como categorizaciones etnicitarias sobrepuestas a las capitanías. Son categorizaciones que remontan a la época pre-colonial y que conllevan un fuerte elemento de conflicto y de rivalidad bélica entre las parcialidades guaraníes (Combès & Saignes 1993). Hoy en día las mismas son celebradas a nivel simbólico y en términos de rivalidad política, sobre todo entre Isono y las demás capitanías (Combès 2005: 20). Sin embargo, estas diferencias entre las capitanías son percibidas como secundarias o internas cuando las comparaciones se refieren al segundo frente de alteridad, los blancos (Combès & Saignes 1993: 183). Se produce una inclusión jerarquizada de los 'otros', en este caso las capitanías guaraníes, quienes desde un nivel de abstracción superior —el conjunto de las capitanías guaraníes— de ser percibidos como instancias de alteridad, pasan a ser vistos como 'parte de nosotros', frente a otra instancia de alteridad, los blancos. Asimismo, el segundo frente de alteridad con respecto a los blancos posee orígenes en la época colonial y está marcado por dos nociones opuestas y complementarias a la vez: la resistencia y el sometimiento. La noción de resistencia, por un lado, se refiere a las históricas relaciones de conflicto armado entre los *karai* y los guaraníes. Esta percepción es tanto sostenida por no-indígenas como por los propios guaraníes, lo cual se manifiesta de manera más explícita en las connotaciones de belicosidad asociadas al etnónimo 'chiriguano' que es empleado como denominación oficial para los guaraníes de Bolivia hasta los años 1980 (Combès 2005: 39). Esta percepción descansa sobre numerosos acontecimientos históricos. Entre ellos destaca el último conflicto armado guaraní de mayor escala, la contienda de Kuruyuki en 1892, en la cual muere casi un millar de guaraníes en manos del ejército boliviano. A la vez, en Macharetí, la percepción de alteridad con respecto a los 'blancos' se alimenta del hecho de que su población guaraní está compuesta en gran medida por personas que han vivido en condiciones de peonaje. Perciben por ello un importante aspecto de su identidad colectiva con respecto a los blancos como una relación con personas y grupos de personas que anteriormente han sido sus patrones.

Capitanía-De-Macharetí, Inc.

La implementación de los proyectos productivos se da sobre la base de la renovada creación de la capitanía de Macharetí en 1995, en el marco de las políticas de la pertenencia en Bolivia. De esa manera, la capitanía que desde la época colonial había formado parte de una estructura etnicitaria regional guaraní compuesta por varias capitanías emprende un proceso de revitalización luego de haberse desintegrado temporalmente durante

varias décadas (Langer 2009: 282). La creación de la capitanía es experimentada por los machareteños como un acontecimiento fundacional, como nos explica un migrante guaraní que vino de otra capitanía a instalarse en Macharetí en la época de la creación de la capitanía:

Venimos a Macharetí a levantar esto, porque cuando hemos llegado no había esta oficina, no había TCO, no había nada. Toda esta tierra estaba en manos de los ganaderos. Nuestra capitanía pertenecía a la capitanía de Villamontes –Villamontes es departamento de Tarija. Y ese mismo año se ha separado para conformar la capitanía de Macharetí, pero todavía no había TCO. No había ni casa.

La refundación de la capitanía zonal de Macharetí en 1995 va acompañada por su incorporación en las estructuras regionales de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), creada en 1987, de la cual la capitanía de Macharetí forma parte como una de veintiséis capitanías. Además, la refundación de la capitanía es el primer paso para la consolidación del territorio monoétnico de Macharetí, con una superficie de 120.000 ha. La capitanía se establece como institución con personería jurídica para asumir los derechos de propiedad sobre dicho territorio (Fundación Tierra 2011). El territorio está básicamente dividido en dos bloques: uno se refiere a las comunidades y tierras comunales en torno a la localidad de Macharetí Central en la zona de pie de monte; el otro, llamado Yembi-guasú, está ubicado a 120 km al este del primer bloque, en la frontera con el Paraguay. A nivel político la capitanía se recupera rápidamente de su fase de olvido temporal y se inserta en las estructuras organizativas tanto de la alcaldía municipal de Macharetí como de la asamblea departamental de Chuquisaca a través de sus representantes en estos organismos.

A partir de 2006 la capitanía comienza a ingresar paulatinamente en el ámbito económico desde el ámbito político con el apoyo de un programa de desarrollo, llamado Gestión Territorial Indígena (GTI). El programa de GTI, iniciado en 2001, tiene como objetivo transmitir conocimientos técnicos a poblaciones indígenas, dueñas de TCOs recién consolidadas, para facilitarles la auto-administración de sus territorios. Se dirige a un grupo seleccionado de cinco de la totalidad de los aproximadamente sesenta territorios indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Entre las TCOs elegidas se encuentra la capitanía de Macharetí, que se incorpora a GTI en 2006, luego de haber recibido su título territorial por partes, en 2002 y en 2006 (CIDOB-GTI 2009). De esta forma, la misma se suma a las otras cuatro TCOs de los grupos étnicos Cavineño, Chacobo, Mosen y Chiquitano ya encaminadas en el programa. La capacitación enfoca grupos de cinco a diez personas indígenas seleccionadas por cada TCO, en su mayoría jóvenes, que son considerados los portadores garantes para el futuro la continuidad de la gestión territorial.

El programa de GTI está diseñado con la finalidad de proporcionar capacitación y apoyo financiero así como técnico en la fase inicial de implementación de la gestión de

cada TCO. Es financiado por la embajada de Dinamarca por una duración de ocho años (2001-2008) y ejecutado bajo la dirección oficial de la CIDOB. La coordinación del programa está a cargo de un equipo de profesionales (antropólogos, historiadores, geógrafos, etc.), compuesto por no-indígenas e indígenas con oficinas en la sede de la misma CIDOB que definen e implementan el programa contando con el respaldo de la institución financiadora que interviene poco en lo que se refiere al contenido de GTI. Las exigencias de la financiera son sobre todo de tipo formal y están vinculadas a la observación de las reglas de los procedimientos administrativos de documentación meticulosa de los gastos, planificados y realizados, tanto a nivel narrativo como contable. En respuesta a ello, los coordinadores del programa de GTI prestan marcada atención a la ejecución controlada y documentada de los fondos. La planta administrativa, compuesta en su mayoría por no-indígenas, se destaca por el afán de tener todos los papeles ‘en orden’ y ese mensaje se traduce en la cotidianidad de las rendiciones de cuentas y de entrega de informes narrativos por parte del personal de GTI. Todo el personal involucrado en GTI –compuesto por alrededor de setenta personas, de las cuales aproximadamente cincuenta son indígenas– está sujeto al régimen benévolo pero estricto de la planta administrativa.

Cinco años después, los machareteños se destacan por su capacidad de ‘transparencia’ en la ejecución de los proyectos financiados por diferentes fuentes de cooperación, nacionales e internacionales. Entre las muchas lecciones de capacitación recibidas en GTI, las relacionadas a la administración controlada –aquél mensaje explícito e implícito a la vez que ha acompañado el programa entero como un sub-texto– parecen particularmente haber surtido efecto. Esto es visto como un acierto, ya que el reproche de la falta de profesionalidad en aspectos administrativos es común y recurrente en la ejecución de los proyectos de desarrollo cuyos fondos son administrados por los beneficiarios indígenas. Rodrigo, encargado de las carteras de educación y salud de la capitanía, nos aclara cuál es el logro de Macharetí:

Si, nosotros como Macharetí hemos notado que a nivel departamental somos la capitanía más fortalecida y también a nivel nacional, porque se manejan tan transparentemente las cosas a nivel estructural, por ejemplo un sistema administrativo que otras capitánías, TCOs no tienen. Eso nos fortalece, tener un sistema administrativo donde se manejan diferentes proyectos. Se ha visto que cada proyecto ha sido fructífero con la ayuda de las comunidades, de los dirigentes. Eso es lo bueno, que estamos realzados a nivel departamental y nacional.

De manera similar observa con orgullo la ex-asesora administrativa de GTI, Maggy, quien junto con su equipo de administradores y contadores había personificado de cierta forma ese afán de la transparencia administrativa en GTI:

En Macharetí el tema de la transparencia realmente ha marcado un hito. Todas las TCOs dicen que son transparentes. El mismo Estado es entre comillas transparente, pero no lo es, sabemos que no lo es. Lo mismo pasa en los territorios. Pasa en las alcaldías. Otra cosa es ver que esa transparencia se muestre, tal como se dice, transparente. El manejo de los

recursos en Macharetí es una prueba palpable de por qué hay éxito con el buen manejo, de la buena administración de los recursos generados en la capitanía. Porque la gente ha estado dispuesta. La misma gente, o sea las dieciséis comunidades que componen la capitanía. Han implementado un sistema administrativo que continuamente permite hacer evaluaciones. Primero eran anuales, luego han sido semestrales, ahora son trimestrales. Las trimestrales han rayado también en la exageración, han ido cambiando secretarios de la capitanía, miembros del directorio cada tres meses. Agarraron en corrupción a algunos y los sacaron. En plena asamblea han desarrollado instancias donde se rinde cuenta. Yo creo que es una transparencia real. Y es por eso el éxito de Macharetí con respecto a las demás TCOS.

En base a las capacidades desarrolladas en GTI la capitanía de Macharetí introduce una nueva faceta económica en su protagonismo organizativo, que abre sobre todo las puertas para captar recursos económicos en el marco de la lógica de proyectos tanto productivos como de otros ámbitos (educación, salud, etc.). A la par con un proyecto productivo de recuperación de maíz nativo, la capitanía de Macharetí emprende dos proyectos productivos de mayor envergadura y continuidad: un proyecto de producción de miel y otro de producción de ganado bovino. En ambos casos se trata de iniciativas en las cuales actividades de tipo económico ya conocidas son utilizadas para construir emprendimientos comerciales colectivos, realizados bajo el auspicio y la coordinación de la capitanía. La recuperación de actividades económicas ya conocidas se da por un lado en el proyecto apícola implementado a partir de 2009 que retoma una actividad tradicional de subsistencia vinculada a la recolección de miel. Por el otro, esto es característico de la producción ganadera, iniciada a través un proyecto en 2007 con apoyo financiero y logístico por parte del programa de GTI que se alimenta de conocimientos adquiridos por los machareteños en base a su experiencia laboral que han tenido como peones en el trabajo para ganaderos.

Desde un punto de vista teórico, en algunos aspectos centrales el desempeño de la capitanía manifiesta rasgos de etnicidad corporativa, tal como ha sido descrito por Jean y John Comaroff en su publicación, *Ethnicity, Inc.* (2009). En ella realizan una reflexión teórica sobre el fenómeno contemporáneo de la introducción de políticas de etnicidad en la economía de mercado en base a una variedad de casos estudiados en sociedades indígenas y no-indígenas en África, América del Norte y Europa. La pareja de antropólogos plantea la teoría de que las etnicidades corporativas son producto de un proceso dialéctico entre dos tendencias contrapuestas que se complementan mutuamente y que tienden a amalgamarse (Comaroff & Comaroff 2009: 84). Por un lado, se produce la 'incorporación' de identidad de tipo étnico, por el otro, se da una transformación de cultura en productos comerciales (Comaroff & Comaroff 2009: 140).

El primer componente, la incorporación, se refiere según los Comaroff al surgimiento de una etnicidad corporativa básicamente a partir de las condiciones legales e infraestructurales de este tipo de etnicidad, como por ejemplo el territorio y la dispo-

nibilidad de capital financiero. El producto comercial en torno al cual gira la etnicidad corporativa es desde este punto de vista un elemento introducido a partir de las condiciones infraestructurales, como se evidencia de forma ejemplar en el fenómeno del ‘casino capitalismo’ practicado por pueblos indígenas en Estados Unidos. Sin embargo, en ciertos casos aislados se da la tendencia opuesta de que una actividad económica arraigada en prácticas culturales sea el punto de partida para la emergencia de etno-corporaciones. Los Comaroff destacan que en la mayoría de los casos ‘etnicidad, inc.’ surge a partir del primer aspecto, la incorporación, y se refieren a esta dinámica inexplicable que implica la convergencia de estas dos tendencias en términos de una “dialéctica irresuelta” (Comaroff & Comaroff 2009: 84).

Para el caso de Macharetí podemos rescatar que el mismo tiene cierta semejanza con la fenomenología descrita por los Comaroff, pero que en ciertos puntos se aparta de la misma. La primera coincidencia se refiere al hecho de que ambos elementos están presentes en Macharetí, la incorporación y la transformación de prácticas culturales en productos comerciales. Existe por un lado una construcción etnicitaria asociada a una infraestructura legal y territorial, la capitanía zonal, y por el otro las prácticas dirigidas a la comercialización poseen una base de experiencia adquirida en la historia de actividades económicas locales.

En segundo lugar, también se confirma la teoría de los Comaroff de que las etnicidades corporativas suelen surgir a partir de la tendencia hacia la incorporación. Así, también en Macharetí las dinámicas etno-corporativas se dan más bien a raíz de las políticas de desarrollo de la autonomía gestionaaria de los machareteños con la finalidad de consolidar esta construcción social y no surgen como resultado de la comercialización de prácticas culturales. Sin embargo, la situación de Macharetí se desmarca en un aspecto importante de los casos estudiados por los Comaroff. Este se refiere al hecho de que la participación de la capitanía en la economía de mercado se produce a través de prácticas de la cooperación al desarrollo, en concreto a través de proyectos productivos. Por cierto, en cierta medida, desde un punto de vista estructural los proyectos productivos también obedecen a las lógicas de la demanda y de la oferta de la economía de mercado si tenemos en cuenta, por ejemplo, que la práctica de la transparencia es resultado de una de las adaptaciones a la demanda por parte de las financieras y que proporciona ventajas comparativas para la captación de recursos a través de proyectos. Sin embargo, el impacto que resulta de la confrontación con las lógicas de la libre economía del mercado parece ser menos intenso y violento que en los casos descritos por los Comaroff. Esto se explica por el hecho de que los proyectos productivos están sujetos a políticas de desarrollo sociales así como a estructuras legales de TCO que amortiguan el impacto de las reglas de la libre economía del mercado sometiendo a las condiciones de compatibilidad medioambiental y cultural. De esa manera, si bien la ‘dialéctica irresuelta’ está presente

en Macharetí desde un punto de vista estructural, la oposición no es tan marcada y polémica como lo es en los casos estudiados por los Comaroff.

El proceso de apropiación identitaria que nos interesa se desarrolla precisamente en el marco de esta dialéctica y nos confronta con la pregunta cómo la misma es resuelta por los machareteños en términos de imaginarios compartidos.

Para entender mejor cómo los machareteños manejan esta dialéctica analizaremos un proyecto productivo de miel y nos valdremos para su interpretación de las herramientas analíticas de Greene.

Colmenita Guaraní

El proyecto ‘Colmenita Guaraní’ es implementado a partir de 2009 y renovado posteriormente con financiamientos de la Fundación ‘Protección y uso sostenible del medio ambiente’ (PUMA). Este proyecto productivo consiste en que alrededor de cien familias pertenecientes a las 16 comunidades machareteñas participen voluntariamente en la producción de miel en cajas y se beneficien de su ganancia mediante la venta de miel a un público general, nacional, a través de la administración operativa y económica de esta iniciativa por parte de la capitanía de Macharetí. Para ese fin, la misma ha creado un consejo administrativo, la Asociación de Apicultores Guaraníes del Departamento de Chuquisaca (ASAPIG), que se hace cargo de recibir, envasar y comercializar la miel en un centro de acopio cuyas instalaciones se encuentran en la sede de la capitanía. Además en el centro se producen vinos de miel. El centro de acopio cuenta con una infraestructura completa, distribuida en varios ambientes que contienen aparatos de almacenamiento, de purificación, de envase y de transformación de miel en vino de miel. Asimismo, dispone de un cuarto que sirve de tienda. Ahí, en estanterías de venta se encuentran dispuestos frascos de miel de medio y de un litro –unos cincuenta tarros en total– además de albergar pequeñas botellitas de 200 ml que contienen vino de miel, blanco y tinto. Cada frasco y cada botella están dotados de etiquetas que identifican la marca, la ‘Colmenita Guaraní’.

La pregunta concreta es: ¿Cómo perciben los machareteños en términos de identidad colectiva su relación con los productos que generan? ¿Cómo se concretiza el vínculo dialéctico entre estos dos componentes desde el punto de vista de sus protagonistas?



Figura 1. Etiqueta de frasco de miel ‘Colmenita Guaraní’.

Para ello, veremos cómo se expresa un ex-integrante de ASAPIG, Pablo, sobre el proyecto Colmenita Guaraní:

Sacamos la marca de la miel, Colmenita Guaraní. Es la única marca registrada a nivel nacional guaraní, somos los únicos, nosotros de Macharetí. Nos conocen ya. Y nos hacen pedidos a través del teléfono, a través del e-mail. Y nosotros enviamos el producto que desean. Queremos tener todo registrado para poder ser exportado. ¡Porque es miel de calidad! Vender a algunos clientes que uno pueda conocer, hacerse conocer también, porque así nomás no va a ir la miel solita, no. ¡Hay que hacerse conocer con la gente! Con los clientes que nos puedan consumir. Hay un cliente que nos pide de la Paz y yo le envío. Él conoce mi número. Es para su consumo personal, para su familia. A Santa Cruz también enviamos a veces. Pero no tenemos allá nuestra oferta. Deberíamos tener ahí un centro de referencia o un depósito. Pero nos conocen.

En las observaciones de Pablo podemos percibir varios rasgos que manifiestan una expresión de identidad colectiva relacionada al producto de la miel y constituida en torno a un 'nosotros', siendo el mismo los indígenas de Macharetí. Estos logros son percibidos en primer lugar en relación a las demás capitanías guaraníes. Ellas son el marco de referencia para establecer los logros obtenidos: el haber establecido la única marca registrada, el disponer de un producto de calidad y el tener clientes en todo el país.

Sin embargo, podemos observar que no hay una sola referencia a volúmenes de venta o a las ganancias generadas a través de la venta de la miel. La dimensión económica de los logros empresariales que sería expresada a través de una referencia financiera, es decir en cifras de alguna índole, queda casi completamente fuera del discurso de Pablo. Esto no es solamente una cuestión de la posible falta de conocimientos sobre los procesos contables, sino sobre todo una cuestión de conceptualización de los logros. Los mismos son percibidos en términos de un protagonismo que destaca el aspecto innovador y exitoso del actuar de los machareteños con sus articulaciones imaginariamente visibles, como si se los pudiese apreciar en un enorme espacio escénico. Me refiero por ejemplo al hecho de ser 'los únicos', de tener un cliente en la Paz y de poder afirmar que 'nos conocen', como señala Pablo al final de sus observaciones. La única expresión que contiene una alusión al aspecto cuantitativo está en la observación muy insinuada de que hay que vender a 'algunos' clientes. Y esa misma observación a su vez, subraya la percepción teatralizada de las prácticas, ya que la misma es explícitamente conceptualizada por Pablo como una estrategia para mejorar el volumen de la venta: "¡Hay que hacerse conocer con la gente!" Esta concepción de las prácticas y de los logros de forma teatralizada sin tener explícitamente en cuenta la dimensión financiera se vuelve aún más evidente al comparar la observación de Pablo con la evaluación del asesor administrativo Roberto. Para eso es necesario tener en cuenta que Roberto no es indígena, aunque ha

trabajado en la capitanía durante varios años y se siente parte de ella. Él describe su postura identitaria en relación a los machareteños de la siguiente manera:

Yo vivo aparte. Tal vez no sea miembro de alguna comunidad guaraní, o en su conjunto de la capitanía zona Macharetí, pero me siento parte en el trabajo, en la formación de los objetivos, en la planificación, y a veces me considero como miembro tal vez, por mi forma de trabajar acá y por los años de servicio que he tenido. La única diferencia sería que me dieran un documento que diga, ‘vos sos guaraní’, digamos. Pero la vida se vive así igual. Aunque como familia mismo vivo individualmente.

Con respecto al proyecto apícola, la percepción de Roberto es más técnica y está más estrechamente vinculada a los logros o a las fallas cuantificables, expresadas en cifras. Es presentada por Roberto de forma más abstracta y menos visible que en el caso de Pablo:

Nos falta trabajar un poco más en eso. O sea, creemos que tiene futuro, que puede ser otro proyecto grande que podemos tener como organización. Porque la miel se demanda en todos lados. Existe gran demanda de productos de miel. En la misma zona, en los mercados cercanos que tenemos, Villamontes, Yacuiba, Camiri, Santa Cruz, estamos a 400 kilómetros, carretera asfaltada. Hay un mercado para productos de miel, sin embargo estamos débiles en ese aspecto. Pero te cuento algo. Este proyecto apícola ha tenido un gran impacto aquí en el pueblo y en la misma zona de Macharetí. Cuando estuvimos iniciando con este proyecto, la miel que se extraía del monte natural a veces se vendía barata. Comprábamos a veces por 20 bolivianos dos litros de miel que equivalen a tres kilos. Pero desde que entró el proyecto encareció el precio del producto. Ya no cuesta 20 bolivianos por litro, ya se vende por kilo. Y mínimamente está a 60 bolivianos. Eso es lo que se ha logrado en el mercado interno.

Desde un punto de vista teórico podemos ver que los machareteños a nivel de identidad social se apropian del proyecto a través de un proceso de transformación. El mismo supone la percepción de las prácticas asociadas al proyecto en términos conceptuales familiares a los machareteños: el énfasis dado a logros percibidos en términos de visibilidad imaginariamente teatralizada del proyecto y la comparación con los vecinos locales, es decir las demás capitanías guaraníes. Para ello es relevante la importancia dada a la dimensión local de los estilos de imaginación de grupo: el hecho de percibir los logros a través de la comparación con otras capitanías guaraníes, haciendo valer de esta forma marcos de referencia de comparación ya conocidos a través de experiencias previas, sobre todo de conflicto y de rivalidad política entre las capitanías guaraníes (Combès 2005).

Los procesos de apropiación identitaria en términos de estilos de imaginación de grupo aquí presentados llevan semejanza con lo que el antropólogo estadounidense Greene denomina “customizing indigeneity” es decir el ‘acostumbramiento de la indigeneidad’. Con este término Greene describe cómo los indígenas aguaruna de la Amazonía peruana transforman sus políticas de guerra visionaria en estrategias políticas de oposición a la vez de reafirmarse como aguaruna desde un punto de vista de identidad colectiva (Greene 2009: 200). Según él, se trata de un proceso que implica dos dinámicas

simultáneas: por un lado, está la dinámica que supone la adaptación de costumbres, es decir de prácticas familiares vinculadas a determinados valores, a formas de actuar extrañas y desconocidas, incluyendo los valores asociados a ellas y que han sido impuestas desde fuera; por el otro, está la dinámica inversa, la adaptación de estas formas extrañas de actuar a la propia idiosincrasia.

Desde un punto de vista de los actores indígenas este proceso supone la ‘domesticación’ de lo desconocido estando lo ‘extraño’ asociado a estructuras de poder. Traducido al caso de Macharetí, lo ‘extraño’ son en nuestro caso los proyectos productivos: los mismos pueden ser estructuralmente concebidos como impuestos, ya que pese a pretensiones de igualdad en las modalidades de implementación (Rottenburg 2002) se refieren a una relación de desigualdad de poder, dada por la elemental diferencia entre donante y receptor –en este caso indígena– que es inherente a este tipo de prácticas (Lepénies 2009: 34). A la vez, la apropiación de lo extraño, el proyecto productivo, y de las lógicas así como de los valores subyacentes al mismo se dan precisamente a través del recurso a lo conocido: al igual que en el caso de los aguaruna un estilo de imaginación de grupo local (Greene 2009: 26), así como percepciones de logro basadas en una visibilidad imaginariamente teatralizada. Así se parece resolver la dialéctica irresuelta que los Comaroff nos plantean. A la vez que las prácticas nuevas –en este caso los proyectos productivos– son introducidas, el carácter novedoso de las mismas es mitigado a través de su revestimiento con estilos de imaginación de grupo teatralizados ya existentes. Esta dinámica dialéctica permite generar una percepción de continuidad en términos de identidad colectiva ante el cambio de prácticas.

Yembiguasú

En el marco del programa de GTI los machareteños inician en 2007 un proyecto productivo, el proyecto ganadero de Yembiguasú. La idea básica de esta iniciativa es sacar provecho económico al territorio ‘nuevo’ de Yembiguasú, entregado en calidad de compensación territorial dada a la escasez de tierras disponibles en la zona de asentamiento tradicional guaraní en el piedemonte. Además, debido a la ausencia de asentamientos guaraníes en Yembiguasú, a través del uso productivo de este territorio se pretende realizar control territorial para impedir que personas no autorizadas lo ocupen (CIDOB-GTI 2009).

El proyecto productivo consiste en la implementación de un centro ganadero que es administrado con la participación de las dieciséis comunidades que integran la capitanía de Macharetí, de manera que las ganancias obtenidas a través de la comercialización de ganado, de carne y de derivados de leche sean redistribuidas entre todas las comunidades. La entidad ejecutora del proyecto es la capitanía zona Macharetí. Ella, a través de un equipo técnico compuesto por un administrador y varios encargados técnicos supervisa la implementación de las diferentes fases del proyecto, desde la creación de la infra-

estructura hasta la producción y la comercialización del ganado. Para ello, siguiendo la lógica de los proyectos productivos, la capitanía coordina los aportes de los comunarios de Macharetí, basados en mano de obra, que los machareteños se han comprometido a brindar como contraparte financiera al proyecto. Las decisiones operativas son tomadas en las reuniones que se realizan todos los lunes en la capitanía con la participación de representantes de las comunidades y del personal técnico del proyecto.

Desde el primer financiamiento por parte de GTI la capitanía ha logrado asegurar la continuidad del proyecto a través de la captación de recursos financieros mediante proyectos logrando establecer un stock de unas 600 reses. En la actualidad continúa la implementación de medidas para la creación de una infraestructura que, según lo planificado, concluirán en 2013. La capitanía ha captado fondos de financiamiento de fuentes tanto públicas –entre ellas la alcaldía– como privadas, siguiendo la pauta de que todo aporte, por muy pequeño que sea, es bienvenido. La comercialización que ha comenzado a pequeña escala aún no genera ganancias, pero sirve para cubrir gastos de sueldos y de mantenimiento para el personal cuidador del centro de ganado y para el arreglo de cercos. Los logros obtenidos hasta ahora son, al igual que en el caso del proyecto apícola, sobre todo de tipo simbólico, percibidos en el sentido de una teatralización imaginada: una posición destacada frente a las demás capitanías y las demás TCOS debido al hecho de que Yembiguasú es considerado un proyecto pionero con respecto a otros emprendimientos económicos realizados por indígenas en sus territorios. El colaborador profesional a la capitanía no-indígena, Roberto, comenta al respecto:

Es un reto para la organización, ya que este proyecto es considerado un proyecto piloto a nivel nacional, podríamos decir, como muestra para todas las otras TCOS, comunidades indígenas campesinas, o sea ha llegado hasta el gobierno a ser mirado como un proyecto piloto.

Asimismo observa con orgullo un ex-participante de los cursos de capacitación de GTI, Florencio, quien se desempeña actualmente en el gobierno departamental como responsable de seguimiento a proyectos de varias capitanías:

Porque, como usted puede conocer, la capitanía ha emprendido proyectos importantes que han sido de gran impacto. Entonces eso estamos transmitiendo cuando estamos trabajando con algunas capitanías dentro de las provincias. Como dirigentes hemos trazado una meta que estamos tratando de lograr y eso está sirviendo para muchas capitanías, para las 26 capitanías, que son al nivel de la nación del pueblo guaraní. El año pasado, el 26 de noviembre tuvimos la visita de una delegación del departamento de Tarija. Hemos hecho un intercambio de experiencias, los hemos llevado al propio centro ganadero que tenemos abajo en Yembiguasú.

Como podemos ver en ambas citas, se señala la posición destacada que la capitanía ocupa con respecto a las demás capitanías guaraníes y en relación a las demás TCOS. Al señalar

sus logros la mirada de ambos entrevistados se dirige a las fronteras étnicas que los separan de las demás capitanías guaraníes y, en el caso de Roberto, de las demás TCOS. Esta posición destacada es percibida en términos imaginariamente teatralizados: el hecho de ser un ejemplo para otros grupos indígenas dentro y fuera del universo guaraní. Sin embargo, a pesar de ser similares en este sentido, las dos citas manifiestan discrepancias en lo que se refiere a la importancia dada a la dimensión personal. A diferencia con las observaciones del no-indígena Roberto más bien neutrales, la descripción de Florencio está impregnada de referencias personales a través de las cuales las capitanías cobran casi el carácter de personajes humanos. Entre las referencias de Florencio destaca la alusión hecha a un acontecimiento interactivo, y por ende personal, la visita de una delegación de otra capitanía a Yembiguasu. El logro obtenido a través del centro ganadero se expresa en el hecho de haber logrado llevar personalmente a los visitantes a Yembiguasu, para que puedan comprobar con sus propios ojos el éxito del proyecto.

Asimismo, si analizamos la cita de Pablo sobre los logros del proyecto apícola en el capítulo anterior podemos ver que la misma está compenetrada por una percepción ‘personalizada’ de los logros del proyecto. Esto se manifiesta particularmente cuando Pablo describe al cliente de La Paz. Señala que ha entablado con él una relación personal al darle ‘su’ número de teléfono móvil y hace literalmente referencia a la expresión ‘persona’ al destacar que este cliente adquiere la miel para “su consumo personal, para la familia”.

El concepto de ‘persona’ es una figura teórica de la antropología cultural con larga trayectoria desde Marcel Mauss que para nuestro caso es concebida de manera particularmente idónea por Roberto DaMatta. El antropólogo brasileño contrasta el concepto de ‘persona’ con el concepto impersonal de ‘individuo’ asociándolo con un mundo dominado por relaciones sociales interpersonales que son impensables sin concebir una persona concreta y que están en gran medida sujetas a reglas de reciprocidad. En cambio, en un mundo gobernado por el concepto de ‘individuo’ están vigentes reglas universales y abstractas (DaMatta 1991: 189).

Expresado en la terminología de DaMatta podemos constatar entonces: desde un punto de vista de estilos de imaginación identitarios, los marachareteños parecen transformar la práctica de tipo ‘individual’, de producción en el marco de un proyecto productivo, en una práctica de tipo ‘personal’, dotándola de un contexto personalizado a través de la competencia con las demás capitanías y referencias personales a clientes. El carácter impersonal de los proyectos productivos se evidencia en la documentación escrita que acompaña este tipo de actividad. Desde la solicitud de proyecto hasta el informe final se utiliza una terminología totalmente impersonal. Esto es también válido para la descripción de los logros que son concebidos en términos tales como: objetivo general, objetivo específico y actividades.

'Rivalencia'

Además de la frontera étnica entre Macharete y otras parcialidades guaraníes u otros grupos indígenas existe con respecto al proyecto ganadero otra percepción de alteridad: la frontera étnica de los machareteños con los *karai*, los 'blancos'. Esto se debe a que los ex-patrones tienen una relevancia destacada para los estilos de imaginación de los machareteños, como se evidencia por ejemplo en la importancia atribuida a la refundación de la capitanía en 1995 como un momento de liberación del yugo del empadronamiento. Así señala una joven machareteña con respecto a la refundación:

A lo que mi mamá me comentaba antes, era una de las personas que servían a los karai, gente empadronada, y con esta lucha, al final de cuentas, mi mamá ha ido creciendo, y se han tenido que reunir, porque ya era mucho la esclavitud, en ese tiempo que no tenían esa libertad de decidir por sí solos, o de tener sus propias cosas, y en ese tiempo han tenido que organizarse, porque yo me acuerdo, yo tenía cinco años, cuando recién estábamos empezando la organización, 95. Eso fue una lucha, que en paz descansen los dirigentes, que quién sabe qué cosas han sufrido.

El hecho de que muchos machareteños hayan experimentado el empadronamiento y se encuentren actualmente en una situación que perciben como una liberación de esta condición social incide de manera marcada en sus percepciones con respecto al proyecto ganadero. La siguiente cita que evidencia esta postura frente a los ex-patrones blancos proviene de un machareteño de 25 años, Alejandro, que es hijo de personas que han estado empadronadas:

Siempre hacen feria los ganaderos grandes, igual participamos como guaraníes. Y ahora recién se han quedado admirados de que sí podemos, ahora recién parece que nosotros sí tenemos esa capacidad y eso tenemos que demostrar a ellos. Entonces ahora que hay esa oportunidad, hacemos nuestro propio manejo de ganado. Ya somos ganaderos también aquí en Chaco. ¡Y mejor que ellos! Por ejemplo, los ganaderos crían por criar, en campo abierto. Y no hacen manejo. En cambio nosotros, todo lo que tenemos como terreno, hay que encerrar, hacer división y hacer manejo. Entonces hay resultados bastante buenos, y como ya tenemos esa experiencia no tenemos mucho problema. Sabemos vaquear, todo sabemos, porque somos vaqueros.

En el caso de Alejandro, las oportunidades de hacer empresa son percibidas como una posibilidad de invertir la antigua relación estamental de desigualdad, a través del desempeño de los machareteños como productores exitosos. Se pone de manifiesto un nuevo espíritu de competencia que es percibido de forma tan concreta debido a que ambos, indígenas y blancos, están enfocados al mismo producto, el ganado. Esto se evidencia también en un comentario correspondiente realizado por Maggy, la ex-administradora del programa de GTI:

Imagínate, están queriendo competir ahora con grandes ganaderos. Nunca han creído ellos estar a la par con los ganaderos. Ahora los ganaderos van y se sientan allá cuando ellos hacen la marcada. Ganaderos importantes de la zona están sentados juntos con los indígenas. Eso es una cosa que jamás se vio, siempre eran peones. Ahora están a la par de patrón a patrón. Tienen ya empleados también, entonces yo pienso que la diferencia ya no es grande.

A raíz de la introducción de los proyectos productivos en Machareti se generan transformaciones en las percepciones de alteridad en relación a los ganaderos. La frontera estamental que separaba a patrones y peones en el marco de un horizonte vertical de percepción y de prácticas asociadas a ello es transformada en una frontera étnica entre pares, que divide a dos tipos de emprendedores económicos: indígenas y ex-patrones. Como hemos visto es una frontera resentida fuertemente, ya que se trata de dos grupos étnicos que históricamente han estado estrechamente vinculados entre ellos en el marco de estructuras de desigualdad institucionalizadas a través de la figura de relación laboral del patronazgo.

Retomando la teoría de Greene podemos interpretar las observaciones de Alejandro y de Maggy –en condición de observadora solidaria– como re-significaciones de una situación novedosa con el sentido de hacer más familiar lo desconocido, desde el punto de vista de los machareteños. La pretensión de hacer empresa es dotada de una interpretación que reconduce lo desconocido a un ámbito más familiar, teatralizado y personalizado. La reconducción conceptual sucede a través de la re-significación de la frontera étnica que separa a los guaraníes de la competencia. Los indígenas de Machareti logran la adaptación a las exigencias de la economía de mercado, a nivel conceptual, a través de la reconducción del concepto abstracto e impersonal del ‘competidor’ al concepto personalizado del ‘rival’. Esto sucede en la medida en que los ganaderos competidores son percibidos como anteriores patrones permitiendo de esa forma acercarse a los mismos en términos de percepción a través de categorías históricamente familiares y, más específicamente, de relacionamiento personal. Una forma ilustrativa de describir esta re-significación es a través del neologismo ‘rivalencia’. Es evidente que la palabra resulta de los términos ‘rivalidad’ y ‘competencia’, pero que al mismo tiempo es nueva y diferente. El carácter de ‘rivalencia’ de las percepciones se pone de manifiesto por el hecho de que la nueva creación de percepción étnica está marcada por estructuras de percepción de tipo personales por un lado que por el otro se combinan con prácticas asociadas al principio de la competencia impersonal, típica de las lógicas de la economía libre de mercado. A la vez, este ejemplo nos permite retomar la línea teórica de DaMatta sobre el concepto de ‘persona’. Si bien la introducción de la dimensión personal en las reflexiones sobre los proyectos productivos está presente en muchas de las citas presentadas en este artículo, provenientes de machareteños guaraníes, la siguiente articulación realizada por Alejandro con respecto al proyecto ganadero es probablemente la más elocuente en este sentido:

Estamos organizados porque con toda esa rabia, cuando dicen los ganaderos que nosotros somos flojos, ya estamos demostrando. Ahora incluso ya competimos con ellos. ¿Quién tiene mejor ganado, ellos o nosotros como guaraníes?

La dimensión personal se refleja por un lado en las alusiones de Alejandro hechas al reproche de la haraganería al declarar que los machareteños están demostrando a los ganaderos que no son 'flojos'. De esa manera hace referencia a características conocidas de las relaciones de tipo personal entre patrón y peón (Scott 1985). A la vez, las afirmaciones de Alejandro contienen una percepción teatralizada de los logros que se manifiesta de forma más explícita cuando señala que "ya estamos demostrando". Sin embargo, el revestimiento de las prácticas productivas de percepciones identitarias basadas en el concepto 'persona' culmina cuando Alejandro hace referencia explícita a sentimientos de 'rabia' frente a los ganaderos. Se refiere así a un estilo de imaginación de grupo que sería inconcebible sin una percepción personalizada de las relaciones sociales. En este caso, la apropiación identitaria de los proyectos productivos en Macharetí cobra un carácter paradigmáticamente personal.

Conclusiones

He reconstruido los procesos de reestructuración de las percepciones de etnicidad en Macharetí desde 2006 en relación a dos importantes proyectos productivos gestionados por la capitania en este tiempo. Lo remarcable de estos procesos es que los logros son percibidos como éxitos que destacan a través de una visibilidad imaginariamente teatralizada la posición de preferencia que los machareteños se han ganado y que proyectan ganarse a través de estas prácticas. Además, los mismos se desarrollan en el marco de construcciones de identidad y de alteridad, locales y regionales. El denominador compartido de estas auto-adscripciones es la construcción identitaria en base al concepto de 'persona' que se impone como elemento estructural subyacente a la percepción teatralizada para establecer criterios de continuidad entre prácticas y construcciones de alteridad familiares y las nuevas fronteras y actividades vinculadas a los proyectos productivos. La articulación más concreta del concepto de persona en relación a los proyectos productivos es la de la 'rivalencia', siendo la misma una expresión familiar que permite reconducir, o como diría Greene 'acostumbrar', las reglas impersonales de la libre economía de mercado, inherentes a la 'competencia', a los estilos de imaginación de grupo conocidos por los machareteños, la rivalidad. A la vez se produce un proceso inverso que implica la adaptación de los estilos de imaginación a los espacios más amplios a nivel geográfico, así como impersonales y abstractos en relación a las lógicas administrativas que la implementación de los proyectos productivos supone. A través de estos procesos de apropiación identitaria los guaraníes de Macharetí se insertan en las lógicas conceptuales y prácticas de la economía de mercado.

Referencias bibliográficas

- Baumann, Gerd
2006 Grammars of identity/alterity: A structural approach. En: Baumann, Gerd & André Gingrich (eds.): *Grammars of identity/alterity: A structural approach*. New York: Berghahn Books, 18-52.
- Baumann, Gerd & André Gingrich
2006 Grammars of identity/alterity: Foreword. En: Baumann, Gerd & André Gingrich (eds.): *Grammars of identity/alterity: A structural approach*. New York: Berghahn Books, ix-xiv.
- Canessa, Andrew
2008 The past is not another country: exploring indigenous histories in Bolivia. *History and Anthropology* 19(4): 353-369.
- Combès, Isabelle
2005 *Etno-historias del Isoso: chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Combès, Isabelle & Saignes, Thierry
1993 Chiri-Guana: nacimiento de una identidad mestiza. En: Riestler, Jürgen (ed.): *Chiriguano*. Santa Cruz de la Sierra: Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB), 25-226.
- Chase Smith, Richard
1996 El futuro económico de los indígenas amazónicos: una preocupación compartida. En: Oxfam America, Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA): *Amazonía: Economía indígena y mercado: los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: Oxfam América, 153-183.
- Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB-GTI)
2009 *Plan de gestión territorial indígena (PGTI): TCO zona Machareti*. Santa Cruz de la Sierra: Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.
- Comaroff, Jean & John Comaroff
2009 *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DaMatta, Roberto
1991 "Do you know who your are talking to?!" The distinction between individual and person in Brazil. En: Da Matta, Roberto: *Carnival, rogues, and heroes*. Notre Dame: Notre Dame Press, 137-197.
- Fundación Tierra
2011 *Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia: entre la Loma Santa y la Pachamama*. La Paz: Fundación Tierra.
- Greene, Shane
2009 *Customizing indigeneity: Paths to a visionary politics in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Kummels, Ingrid
2006 *Land, Nahrung und Peyote: Soziale Identität von Rarámuri und Mestizen nahe der Grenze USA - Mexiko*. Berlin: Dietrich Reimer.

Langer, Erick

- 2009 *Expecting pears from an Elm tree: Franciscan missions on the Chiriguano frontier in the heart of South America, 1830-1949*. Durham: Duke University Press.

Lepenius, Philipp H.

- 2009 Lernen vom Besserwisser: Wissenstransfer in der "Entwicklungshilfe" aus historischer Perspektive. En: Büschel, Hubertus & Speich, Daniel (eds.): *Entwicklungswelten: Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 33-59.

Postero, Nancy Grey

- 2009 *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Rottenburg, Richard

- 2002 *Weit hergeholte Fakten. Eine Parabel der Entwicklungshilfe*. Stuttgart: Lucius und Lucius.

Scott, James

- 1985 *Weapons of the weak*. New Haven: Yale University Press.

Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO)

- 1999 *Guía metodológica e instrumentos para identificar las necesidades espaciales de los pueblos indígenas demandantes de TCOs*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

III.

**Microperspectivas de la constitución
de lo indígena en espacios transnacionales**

Espacios invisibilizados: actores violentos no-estatales y 'ciudadanía de sombra' en la frontera colombo-ecuatoriana

Annette Idler

University of Oxford, United Kingdom

Resumen: Este artículo busca profundizar nuestro entendimiento de las realidades socio-políticas en los territorios fronterizos colombo-ecuatorianos. De importancia para el narcotráfico y expuestos a un conflicto armado, estos territorios están caracterizados por sistemas débiles de gobernanza estatal, un ambiente de 'bajo riesgo/alta oportunidad' e impunidad. Este trabajo analiza cómo estos factores y la presencia de actores violentos no-estatales inciden en las realidades socio-políticas. Explorarlas desde una perspectiva basada en la ciudadanía muestra que las lógicas transfronterizas, las interpretaciones inadecuadas de los centros políticos y la falta de difusión de información desde la frontera conllevan a la invisibilización de estas realidades.

Palabras clave: Zonas fronterizas, Colombia, Ecuador, actores violentos no-estatales, realidades socio-políticas, ciudadanía de sombra, seguridad ciudadana, siglo XXI.

Abstract: This article aims to enhance our understanding of the socio-political realities in the Colombian-Ecuadorian borderlands. Of importance for drug trafficking and exposed to an armed conflict, these territories are characterised by weak state governance systems, a "low risk/high opportunity environment", and impunity. This work analyses how these factors and the presence of violent non-state actors impact in the socio-political realities. Exploring them from a "citizenship-lens" demonstrates that the trans-border logics, the political centres' misperceptions and the lack of diffusion of information from the border lead to the invisibilisation of these realities.

Keywords: Borderlands, Colombia, Ecuador, violent non-state actors, socio-political realities, shadow citizenship, citizen security, 21st century.

Introducción

Desde otras regiones se puede pensar que existe un tema delicadísimo de seguridad, pero si tú recorres la frontera no encuentras los problemas, no son visibles a simple vista (E37, 2012).

Esta afirmación de un político local de una provincia ecuatoriana que limita con Colombia refleja la paradoja de las realidades socio-políticas de los territorios fronterizos colombo-ecuatorianos. La percepción desde afuera es la de un lugar violento, mientras que la impresión que uno recibe al visitar la zona es la de un sitio tranquilo —y los habitantes suelen confirmar esta tranquilidad. Sin embargo, esta realidad invisibiliza a otra, en la



cual la pertenencia a una comunidad transfronteriza más que el hecho de ser ciudadano de un Estado determina la vida cotidiana. Esta vida frecuentemente está marcada por un orden impuesto por actores violentos no-estatales (AVNE) que, de manera invisible para los de afuera, definen las reglas de juego.

De importancia geoestratégica para la industria de cocaína y expuestas a un conflicto armado, las zonas fronterizas de Colombia son lugares atractivos para los AVNE como grupos guerrilleros, paramilitares, post-desmovilizados y organizaciones criminales. Como se discute más adelante, varias características de las zonas fronterizas andinas agudizan estas dinámicas: su inclinación hacia sistemas débiles de gobernanza estatal; un ambiente de 'bajo riesgo/alta oportunidad'; y una propensión a la impunidad. La presencia de los AVNE en territorios fronterizos ha provocado múltiples preocupaciones de seguridad.

Es importante destacar cuatro líneas de argumentación de los estudios socio-políticos referente al tema de la seguridad en la región. Primero, analistas como Rabasa & Chalk (2001) ponen énfasis en la deficiente soberanía territorial del Estado colombiano, lo que amenaza la seguridad nacional; segundo, teorías de efectos *neighbourhood* sugieren el desbordamiento del conflicto (Poe & Isacson 2009; Millett 2002); tercero, Ramírez (2011) y Bustamante (2011) destacan las implicaciones de disputas en la frontera para las relaciones internacionales; y cuarto, Mason & Tickner (2006) sostienen que las dinámicas de seguridad trans-regionales están en juego. Mientras que estos autores se concentran en lo territorial y estatal, existen otros trabajos con énfasis en las comunidades fronterizas. Organizaciones como Human Rights Watch (2010) han denunciado desplazamientos masivos y otras formas de violencia que inciden en la seguridad física de las comunidades.

Ninguna de estas contribuciones parece profundizar en las dinámicas socio-políticas que surgen de la presencia de los AVNE en territorios fronterizos. Hay trabajos sobre la vida social de las comunidades, por ejemplo Celi, Molina & Weber (2009), pero estos tienden a examinar sólo un grupo poblacional, por ejemplo los indígenas, y sólo consideran un lado de la frontera. En resumen, no se han tomado en cuenta las realidades socio-políticas de las comunidades transfronterizas que surgen cuando confluye la presencia de AVNE con las características de zonas de frontera.

A través de este artículo propongo que para entender estas realidades, hay que explorar las características de territorios fronterizos de manera diferenciada y complementar el análisis con una perspectiva desde la ciudadanía. Esto permite demostrar cómo la relación Estado-sociedad está distorsionada en estos espacios o, incluso, es sustituida por una relación AVNE-sociedad. Estas lógicas transfronterizas tienden a estar invisibilizadas.

La metodología de esta investigación se basa en un diseño de estudio de caso sobre las dinámicas en la zona fronteriza colombo-ecuatoriana entre 2007 y 2012. El trabajo de

campo se realizó desde agosto 2011 hasta mayo 2012 en los departamentos y provincias que comparten la frontera colombo-ecuatoriana: en Colombia, los departamentos de Nariño y Putumayo; y en Ecuador, las provincias de Sucumbíos, Carchi y Esmeraldas. Además, se realizaron entrevistas en Bogotá y Quito. Este mapa muestra los lugares del trabajo de campo y los lugares a los cuales se hace referencia en este artículo:



Figura 1. La zona fronteriza colombo-ecuatoriana (mapa: Annette Idler).

Se han recopilado varias fuentes de datos y usado diferentes métodos de investigación. La investigación incluyó entrevistas semi-estructuradas con académicos, oficiales del gobierno y de las fuerzas públicas, personal de las Naciones Unidas y de organizaciones no-gubernamentales, líderes comunitarios, personas en situación de desplazamiento y excombatientes. Esta información se ha complementado con documentos de políticas públicas, artículos de medios de comunicación, literatura académica referente al tema, la evaluación de encuestas y la revisión de bases de datos.

La argumentación de este artículo se desarrolla de la siguiente manera: Primero, se sitúa la frontera colombo-ecuatoriana en el contexto del conflicto colombiano, después se desarrollan los conceptos de 'frontera', 'ciudadanía' y 'ciudadanía de sombra' para luego analizar las realidades socio-políticas en la frontera colombo-ecuatoriana y explorar cómo estas, por las formas específicas de ciudadanía que existen en estos territorios, están invisibilizadas. Finalmente, se presentan las conclusiones derivadas de este análisis.

El conflicto armado colombiano y el narcotráfico

El conflicto en Colombia empezó con una primera fase de violencia en 1946 y en los años sesenta se convirtió en un conflicto armado asimétrico entre el gobierno y grupos de guerrilla izquierdista, notablemente las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) (Leal Buitrago 2004: 87-105). En los años setenta a la naturaleza multidimensional y la diversidad de los actores vinculados al conflicto se añadió otro factor: Colombia emergió como el productor de cocaína más grande del mundo con cada vez más actores involucrados en este negocio ilícito. La coca se había cultivado principalmente en Bolivia y Perú mientras que Colombia era el centro de procesamiento y tráfico; no obstante, cuando surgieron los carteles de Medellín y de Cali en los años ochenta, los traficantes colombianos empezaron a dominar el negocio por completo. Esto benefició a la mayoría de los grupos armados (UNODC 2010: 81). Los grupos paramilitares que surgieron en la misma década como respuesta a las altas tasas de violencia empezaron a prestar sus servicios letales a grupos criminales de traficantes (Poe & Isacson 2009: 4). Las FARC y el ELN se aprovecharon del negocio de cocaína a través del cobro de impuestos a traficantes a cambio de proteger los cultivos ilícitos, los laboratorios y las exportaciones (Steinitz 2002: 3). Cuando desmantelaron los dos carteles en los años noventa y el negocio se fragmentó, los grupos colombianos intensificaron la siembra de coca dentro de Colombia y los paramilitares y las FARC se involucraron cada vez más (UNODC 2010: 81). Desde 2003 hasta 2006 la organización paramilitar Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), creada en 1997, se desmovilizó, lo que resultó en la emergencia de grupos fragmentados (ICG 2010: 9), que empezaron a establecer acuerdos efímeros entre sí para beneficiarse de la industria de cocaína (Idler 2012b).

Para poner en contexto la frontera colombo-ecuatoriana es importante no sólo tomar en cuenta el negocio de drogas ilícitas sino también las recientes políticas de seguridad diseñadas y coordinadas desde Bogotá. En el año 2000 se aprobó el Plan Colombia, una iniciativa antidroga y anti-insurgencia que más tarde –con la colaboración de Estados Unidos– se volvió parte de la Política de Seguridad Democrática del presidente Álvaro Uribe (2002-2010). Mientras que, aparentemente, las políticas de Uribe consolidaron la seguridad en las zonas urbanas y debilitaron a las FARC, contribuyeron a mover los impactos del conflicto hacia la periferia. Las fumigaciones para erradicar la coca contribuyeron a la migración de las plantaciones al otro lado de las líneas fronterizas; las intensas operaciones militares de las fuerzas armadas colombianas incrementaron los flujos de refugiados y se volvieron en un motivo adicional para los grupos armados colombianos para localizarse en las áreas fronterizas con el objetivo de recuperarse, reorganizarse y coordinar ataques o actividades ilegales económicas (ICG 2012).

Los conceptos 'frontera', 'ciudadanía', y 'ciudadanía de sombra'

El concepto 'frontera' adquirió su principal significado con el entendimiento westfaliano del Estado-nación. En este sentido, las fronteras son entendidas como entidades fijas, legales, geopolíticas o divisiones políticas que transfieren soberanía y territorialidad a los Estados-nación (Baud & Schendel 1997: 214). Sin embargo, actualmente se las comprende como socialmente construidas (Atzili 2007: 141) y como expresiones mentales del poder territorial que no siempre coinciden con experiencias en el terreno.

La importancia de las fronteras modernas es interpretada de manera diferente por realistas, globalistas y estudiosos de economía política internacional. Los realistas ponen énfasis en la función militar tradicional. Como constata por ejemplo Andreas (2003: 81), las fronteras son líneas estratégicas que se defiende o cuestiona militarmente. Por eso, sobre todo en regiones con alta conflictividad, las fronteras cuentan con una fuerte presencia militar, mientras que instituciones civiles son ausentes. Los globalistas como Ohmae (1990) en cambio, afirman que la creciente interdependencia global ha hecho que las fronteras sean cada vez menos relevantes. La liberación económica, la movilidad financiera y las nuevas tecnologías de la comunicación y el transporte volvieron borrosas las fronteras y las transformaron en puentes para transacciones comerciales, en lugar de obstáculos económicos y líneas militares consolidadas (Andreas 2003: 83). Finalmente, los autores de la economía política internacional afirman que la geopolítica está transformada, no transcendida (Andreas 2003: 108). Por eso, el carácter transnacional de los territorios fronterizos hace que las fronteras sean de creciente relevancia global.

Los territorios de frontera son regiones situadas en los márgenes de los Estados y se extienden a ambos lados de una frontera internacional (Goodhand 2008: 228). Según Goodhand (2008: 228), donde termina la periferia fronteriza y empieza el centro controlado por el Estado puede conceptualizarse como una frontera interna, móvil, semi-permeable en la cual la intensidad administrativa es cada vez más fuerte. Estudiar territorios de frontera requiere un enfoque que considera el área de los dos lados de la frontera como una sola unidad espacial de análisis y por eso cuestiona enfoques Estado-centristas (Baud & Schendel 1997: 216). Esto se deriva del hecho de que estos territorios están interconectados de manera horizontal por el flujo de bienes, personas e ideas. Además, los sistemas políticos y culturales de los dos lados coinciden en los territorios fronterizos (Goodhand 2008: 230). A diferencia de territorios fronterizos, el término zona fronteriza se refiere a sólo un lado de la frontera; es decir, al espacio que está en un lado limitado por la línea de frontera.

El trabajo de campo de la autora en territorios fronterizos colombo-ecuatorianos y colombo-venezolanos sugiere que existen por lo menos tres características de territorios de frontera que las hacen atractivas para los grupos armados ilegales y que estimulan los surgimientos de economías paralelas. Primero, su inclinación hacia sistemas débi-

les de gobernanza estatal, arraigados en el abandono histórico de las zonas de frontera por parte de los Estados, los cuales facilitan el surgimiento de sistemas de gobernanza paralelos. El hecho de que el Estado descuide las comunidades fronterizas facilita a los AVNE a ganar el apoyo de la población local. Segundo, el ambiente de bajo riesgo/alta oportunidad que surge de su carácter transnacional hace que las actividades ilegales transfronterizas sean altamente rentables. Conectando dos sistemas económicos diferentes, la frontera funciona como catalizador de ganancias financieras porque el declive o el incremento de valor en las fronteras hacen que las actividades ilegales transfronterizas sean sumamente lucrativas (Goodhand 2008: 235). Sin embargo, estas características también las convierte en un escenario propicio para actividades ilegales. En presencia de sistemas deficientes de gobernanza estatal incrementan las ventajas comparativas de estas actividades. En estos casos, las franjas fronterizas suelen estar poco integradas en la economía nacional y por ende existe más solidaridad entre comunidades fronterizas de ambos lados que sentido de pertenencia al gobierno nacional. Esta ausencia del Estado también explica por qué lo que es ilegal para el Estado puede resultar lícito para las comunidades fronterizas (Schendel & Abraham 2005: 4). La tercera característica es la propensión a la impunidad debido a que constituyen espacios en donde se enfrentan dos jurisdicciones. Esta es una ventaja comparativa vis-à-vis del Estado: optan por la infraestructura más conveniente, mientras que las fuerzas públicas están ligadas a la jurisdicción y el territorio nacional (Idler 2012a: 102).

Dadas las tres características propias de los territorios de frontera de Colombia, las comunidades fronterizas viven realidades socio-políticas muy específicas vinculadas a una forma de ciudadanía particular. El concepto de la ciudadanía aplicado en esta investigación está basado en la relación entre el Estado y la sociedad (y por ende difiere del concepto de la ciudadanía universal). Según este concepto, la ciudadanía implica normas que fomentan la lealtad de los ciudadanos hacia el Estado a cambio de la capacidad y la disposición estatal a responder a las necesidades de los ciudadanos. Conceptualizar la relación Estado-sociedad como una función de capacidad y respuesta (*responsiveness*) estatal por un lado, y el tejido social por el otro, facilita tener en cuenta la bi-direccionalidad de esta relación. La capacidad estatal significa que el Estado puede ejercer sus funciones básicas, es decir, prestar servicios básicos, bienes públicos y crear incentivos para actividades económicas legales. La respuesta estatal se refiere a que el Estado responde a los intereses de los ciudadanos, permitiendo la participación ciudadana en el diseño de políticas públicas (Picciotto et al. 2007: 12-14). El tejido social (cohesión social) entre ciudadanos se basa en “la consolidación de relaciones sociales, interacciones y lazos” (Berger-Schmitt 2000: 28). Los ciudadanos se identifican como miembros de una sociedad; aceptan “reglas de comportamiento adecuado” acordadas entre el Estado

y ellos mismos que son expresadas en las normas y los valores de la ciudadanía (March & Olsen 2008: 691-692).

Esta forma de ciudadanía es un caso ideal pues la realidad tiende a divergir de ella. Si el Estado no es suficientemente capaz ni receptivo, las normas –incluidas las reglas del comportamiento adecuado– se volatilizan. La bi-direccionalidad de la relación Estado-sociedad disminuye, y el tejido social a nivel estatal se vuelve más difícil de alcanzar. Muchas veces, esto es el resultado de fallas internas del Estado y, sobre todo en países en desarrollo como Colombia y Ecuador, puede ocurrir en zonas amplias del territorio nacional. No obstante, la disfuncionalidad de la relación Estado-sociedad puede empeorar por influencias externas, por ejemplo por AVNE que buscan un Estado débil como base de sus operaciones.

También hay casos donde actores no-estatales sustituyen la relación Estado-sociedad con una relación entre ellos y la sociedad y definen las reglas de comportamiento. Si estos actores son AVNE, pueden establecer lo que la autora llama 'ciudadanía de sombra': un conjunto de estructuras organizativas ilegales que están institucionalizadas y que guían el comportamiento de aquellos ciudadanos que viven en el territorio en el cual el grupo mantiene el control. Esto surge cuando tres fenómenos concurren. Primero, los AVNE ejercen control político, social y económico. Segundo, estos se constituyen como una autoridad local ilícita porque son concebidos legítimos. Tercero, los ciudadanos se sienten abandonados por el Estado. En este caso, el sentido de pertenencia con el Estado a través de la ciudadanía ha perdido su significado. Dicho de otro modo, si una parte significativa de la población nacional 'sale' de la relación Estado-sociedad (Hirschman 1970; Picciotto et al. 2007), y 'entra' en otra relación bilateral con AVNE, la primera entra en duda.

En la medida en que los ciudadanos cumplen leyes de las autoridades al margen de la ley, es poco probable que experimenten violencia física. En este sentido, se puede constatar que existe un tipo de "seguridad ciudadana de sombra" (Idler 2012a): algunos ciudadanos afirman que sus comunidades son más seguras bajo el control de AVNE que con las fuerzas del Estado porque estos grupos imparten orden. También consideran que los sistemas de justicia de los AVNE son más eficientes porque los delincuentes están castigados inmediatamente mientras que la justicia estatal se demora más (E27, 2011). Incluso los servicios básicos y oportunidades económicas se consideran mejores cuando están provistos por AVNE. Llenando el vacío gubernamental del Estado, la realización de estas actividades ha ayudado a que los AVNE 'se ganen los corazones y mentes' de las comunidades locales en vez de sólo basarse en la fuerza. Sin embargo, este 'orden' impartido por actividades ilegales y violentas sólo es la 'sombra' de la seguridad ciudadana. Un ejemplo de esto lo constituye el asesinato y descuartizamiento de tres jóvenes en 2010 por parte de Los Rastrojos por no pagar una extorsión (Defensoría del Pueblo

2010). Aunque la violencia física se mantenga relativamente baja, el tejido social de la población está afectado de manera grave. Dado que los AVNE tienen el control sobre el comportamiento y el discurso, los ciudadanos están impedidos a la hora de hacer pronunciamientos de opinión y preferencia, y no se pueden organizar para la realización de acciones colectivas. La voz de las comunidades se encuentra silenciada. Esta estigmatización y desconfianza hacen que se dificulte construir puentes con personas de otras zonas del país, la conformación de organizaciones de la sociedad civil, movimientos o instituciones que trasciendan el nivel local.

Las dinámicas socio-políticas en la frontera colombo-ecuatoriana

En esta parte se analiza cómo las características de territorios fronterizos, junto con el contexto geopolítico, producen realidades socio-políticas muy particulares en la frontera colombo-ecuatoriana. Entre las fronteras que Colombia comparte con sus vecinos (Brasil, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela), por razones geo-estratégicas y las condiciones climáticas, la zona que limita con Ecuador (aproximadamente 585 kilómetros) es un área clave para el negocio de la cocaína y tiene una alta presencia de grupos de AVNE. En el 2010 en los dos departamentos colombianos que comparten frontera con Ecuador (Nariño y Putumayo), se reportó la existencia de 20.736 hectáreas de cultivos de coca, es decir, 34 por ciento de la superficie total de los cultivos de coca en Colombia (UNODC 2011: 16). La frontera colombo-ecuatoriana queda cerca de Bolivia y Perú, donde se produce coca también, y, además, una gran cantidad de los insumos para la elaboración de la cocaína provienen del Ecuador, que además es un país de tránsito para las rutas hacia EE.UU. Por eso, los AVNE en la región no sólo se aprovechan de un suministro importante de insumos para el procesamiento de la coca, sino también cuentan con condiciones favorables para los pasos más avanzados de la producción de cocaína (UNODC 2011: 81). Cabe destacar que los territorios fronterizos colombo-ecuatorianos son muy diversos. Comprenden la zona costera del pacífico, el área montañosa de los andes y la zona selvática tropical del Amazonas en el este. Múltiples pueblos indígenas como los pastos o los awá, afro-descendientes, comunidades campesinas y colonos, para nombrar sólo a algunos, habitan la región. El contexto histórico, socio-económico y cultural varía según la zona, de ahí también deriva que las realidades socio-políticas son muy distintas según el lugar específico, lo que se intenta tomar en cuenta en este análisis. Además de estos factores, las tres características de territorios de frontera de Colombia inciden en estas dinámicas y distorsionan la relación entre el Estado y la sociedad: los sistemas débiles de gobernanza estatal, el ambiente de bajo riesgo/alta oportunidad y la impunidad (Idler 2012a: 99). En presencia de AVNE la disfuncionalidad de la relación Estado-sociedad tiende a agravarse.

Primero, los débiles sistemas de gobernanza estatal pueden ocasionar que las comunidades fronterizas desarrollen sus propias formas de gobernanza. La debilidad gubernamental, es decir, la deficiente presencia de las instituciones civiles del Estado, está arraigada en la negligencia histórica de Bogotá y Quito con sus zonas fronterizas. Debido a las prácticas centralistas de Colombia, las políticas no han puesto mucho énfasis en las zonas periféricas. Igualmente, en el país vecino, el poder político se ha concentrado históricamente en los centros urbanos. Los márgenes de los Estados sólo han sido considerados en términos de la línea fronteriza para resguardar la seguridad nacional. Este abandono se refleja en el desarrollo socio-económico de la región fronteriza. En el cantón ecuatoriano de San Lorenzo por ejemplo, en el año 2008 la tasa de analfabetismo era de 16,88 por ciento mientras que la tasa nacional era del nueve por ciento. Estadísticas sobre la salud revelan la situación alarmante del bienestar de las comunidades fronterizas: en el año 2008 en el cantón ecuatoriano de Lago Agrio la tasa de mortalidad infantil era de 7,8 por ciento y en San Lorenzo de 33,1 por ciento (Dumas & Frank 2009: 7-9).

Los indicadores económicos también son preocupantes. En el departamento colombiano de Nariño por ejemplo, en 2011, el 65 por ciento de la población vivía en pobreza y el 24 por ciento en pobreza extrema (E1, 2011). La situación en Ecuador es parecida, por lo cual un militar de Palma Real (E2, 2012) explicó: “¿La situación de la calidad de vida aquí? Muy mal, muy mal. ¡Vivimos en condiciones infrahumanas!” Además, la infraestructura vial y de comunicación es deficiente. Sobre todo en el lado colombiano muchos pueblos carecen de conexiones apropiadas con ciudades cercanas. Una habitante de Barbacoas en Nariño contó que se demora hasta 13 horas para viajar desde su pueblo a Pasto, un camino de 57 kilómetros (E3, 2011). Como consecuencia de la deficiente infraestructura vial, en algunas zonas, por ejemplo en Bajo Putumayo donde la autora lo experimentó, las comunidades cobran peaje a los carros que transitan la carretera para arreglar los huecos o pavimentarla. También hay casos en los que la comunidad se organiza ante el Estado para exigir su actuar, como lo hizo el movimiento de las “piernas cruzadas” de Barbacoas, un municipio en Nariño, donde las mujeres de la comunidad lograron a través de su abstinencia sexual poner presión al gobierno regional para que se arregle la carretera (E4, 2012). Finalmente, las tasas de desempleo son muy altas, y hay pocos incentivos estatales para atraer a inversionistas. Sin duda, la industria petrolera es importante en zonas como Sucumbíos, pero pocos de los empleados son de la zona (E6, 2012). La presencia de AVNE complica el acceso de la población a estos puestos de trabajo, porque en zonas como el Bajo Putumayo los campesinos están tildados de saboteadores o colaboradores de la guerrilla, que ejerce atentados contra la infraestructura petrolera (E7, 2012).

La debilidad institucional también se muestra en la seguridad y la justicia. A pesar de la militarización, las comunidades carecen de la protección del Estado. En San Lorenzo no hay presencia efectiva de la policía. Aunque en el 2002 se crearon 18 modernas tropas policiales, en el 2008 se vieron obligados a dividirse en policía judicial, migratoria y urbana. Esto debilitó su accionar y presencia en la región. Como resultado de esta debilidad institucional para la seguridad ciudadana, “Los Hijos de San Lorenzo”, un grupo que se autoproclamaba de esta manera, ofrecía seguridad en la zona, financiándose con recursos de la extorsión (González 2008: 217). Actualmente, la policía cuenta con más recursos para su operación, pero según un oficial de la policía de San Lorenzo las deficiencias con respecto a recursos humanos y materiales continúan (E9, 2012). Otro de los mecanismos de autodefensa es la creación de comités de vigilancia y el armamento de la población, lo cual demuestra que la violencia parece ser la única respuesta viable a posibles agresiones. De hecho, la deficiencia en los sistemas judiciales ha generado crueles sistemas antidemocráticos de auto-ayuda. Debido a la insuficiencia de recursos humanos, infraestructura y protección de jueces, los dictámenes judiciales son escasos o inexistentes. Por esta razón, en las fronteras estos aspectos se manejan de otra forma: una mujer que ha sido engañada por su marido puede contratar a un sicario para tomar venganza de su esposo. Los precios de estos ‘encargos’ revelan la desesperación económica de las comunidades fronterizas: La vida de una persona puede costar entre 20 USD y 50 USD (González 2008: 221). Esto sirve para demostrar el abandono de esta región que se convirtió en una forma de violencia estructural y a su vez contribuye a la ‘naturalización’ de la violencia en la vida cotidiana de la población.

La segunda característica, el ambiente de bajo riesgo/alta oportunidad, facilita actividades transfronterizas ilegales como el contrabando de víveres y gasolina, pero, sobre todo en presencia de AVNE, puede incluir narcotráfico, entre otros. Mientras que la baja presencia de instituciones civiles es común en varias zonas de los países en desarrollo como Ecuador y Colombia, el ambiente de bajo riesgo/alta oportunidad es propio de las zonas fronterizas. Por un lado, ante la carencia de oportunidades de trabajo, este ambiente tiene ciertos beneficios: El comercio binacional a nivel local permite generar ingresos que en otras partes del país no se dan. Por otro lado, fomenta actividades ilícitas que, dado el abandono estatal, las comunidades fronterizas perciben como una legítima fuente de ingreso. Este es el caso a lo largo de los cerca de ochenta y siete cruces fronterizos no oficiales que conectan las provincias ecuatorianas de Esmeraldas, Carchi y Sucumbíos con los departamentos colombianos de Nariño y Putumayo (Fuerzas Armadas de Colombia 2012). En muchos casos las autoridades locales no toman medidas en contra de estas actividades porque saben que quitarían la base de subsistencia a pueblos enteros o se dejan sobornar para sacar provecho también. Adicionalmente al contrabando, la frontera se presta para el tráfico de municiones, armas y explosivos (Fuerzas

Armadas de Colombia 2012), por ejemplo a través de trueques de drogas por armas (E12, 2012). Este tráfico se mezcla fácilmente con las dinámicas comerciales legales en la frontera. En Chical, un pueblo en Carchi, para citar un ejemplo, el mercado que tiene lugar todos los viernes sirve para comprar lo necesario de la semana, y también como plataforma para negociar, vender y comprar sustancias estupefacientes, entre otros (E13, 2012). Según varios representantes de la sociedad civil (E14, 2012), algunos miembros de la comunidad indígena de la zona de Otavalo en Ecuador no sólo comercializan artesanía sino también se encargan del tráfico de armas. El tráfico de insumos para el procesamiento de la cocaína y el lavado de dinero son otros negocios en la frontera. En San Lorenzo la autora pudo observar edificios de lujo que no corresponden a los ingresos de la población. También, las casas de empeño en Esmeraldas y los cambistas en el puente internacional entre Tulcán en Ecuador e Ipiales en Colombia se usan para el lavado de activos (E15, 2012). Son fenómenos vinculados a la frontera porque ahí se genera 'dinero sucio' con actividades ilegales transfronterizas.

La tercera característica es la propensión a la impunidad. Trae consigo que las comunidades fronterizas son extremadamente vulnerables a la violación de sus derechos humanos y que la violencia contra la población está invisibilizada. Las zonas fronterizas facilitan la evasión de la ley porque constituyen espacios donde se enfrentan dos jurisdicciones, sistemas de seguridad y prácticas diplomáticas diferentes. En la frontera colombo-ecuatoriana estas circunstancias se han visto fortalecidas por las divergencias políticas e ideológicas entre el anterior presidente de Colombia, Álvaro Uribe, y el presidente de Ecuador Rafael Correa (2006-presente). Muchos grupos de AVNE se benefician de estas condiciones pues cruzan la frontera de Colombia a Ecuador y operan en pueblos fronterizos ecuatorianos como Lago Agrio, Tulcán y San Lorenzo, lo que ha generado problemas para la población local (E16, E17, E18 y E19, 2011). Dado que el Estado ecuatoriano niega la presencia de guerrilleros colombianos en su territorio, las amenazas, homicidios selectivos y el reclutamiento forzado en terreno ecuatoriano frecuentemente se quedan sin respuesta de las autoridades. Al negar la presencia, también se niega la zozobra que ha generado la presencia de AVNE entre la población. En los últimos años los AVNE tienden a cruzar la frontera en vestidos de civil y sin armas, y en zonas como Carchi la violencia ha disminuido, sin embargo, el control social de los grupos continúa. Muchas personas no pueden expresar libremente su opinión sin temer alguna consecuencia (E20, E21, 2012). En muchos casos, los AVNE operan desde el lado colombiano, convocando reuniones en Colombia, en las cuales tienen que asistir comerciantes ecuatorianos y envían personas a cobrar la 'vacuna' (extorsión) en el lado ecuatoriano (E22, E23, 2012). Esta modalidad transfronteriza dificulta las investigaciones de las autoridades nacionales de tal manera que, frecuentemente, las comunidades se quedan a la merced de los AVNE. Los AVNE también se aprovechan de la poca cooperación en asuntos de seguridad cuando

su negocio ilegal está amenazado de estar detectado. Por ejemplo, después de que las fuerzas armadas colombianas habían aumentado los ataques militares contra los AVNE en la frontera sur del país, trasladaron los laboratorios e algunas plantaciones al lado ecuatoriano de la frontera para evitar las medidas de las autoridades colombianas (Tickner et al. 2011: 427). “Ciego, sordo, mudo” –esta actitud sirve en estos casos a la población para proteger su vida en vez de denunciar la presencia de laboratorios (E24, 2012). Lo mismo aplica si les quitan sus fincas o les obligan a cultivar coca en su terreno. Indudablemente, también hay casos en los cuales la gente está de acuerdo con los laboratorios o cultivos, porque saben que les permite obtener ‘plata fácil’.

De manera parecida, la porosidad de la frontera ayuda a camuflar las actividades ilícitas de los AVNE. Por ejemplo, beneficiándose de la relativamente bien desarrollada infraestructura vial en Ecuador, los AVNE parecen transportar las mercancías ilegales que producen en Putumayo hacia la provincia ecuatoriana de Sucumbíos. Las llevan en las carreteras pavimentadas a lo largo de la frontera a Esmeraldas donde cruzan la frontera por trochas informales otra vez para, navegando por el río, llegar hasta el puerto de Tumaco, el punto de partida de muchas rutas internacionales de tráfico. Esto tiene repercusiones en la vida cotidiana de las comunidades fronterizas. Como la autora experimentó, numerosos puestos de control del ejército, la policía y la Dirección Nacional Antinarcóticos forman parte de las rutas que llevan desde y hasta la frontera en las vías principales. Mientras que grandes cantidades de mercancía ilegal pasan debido a la corrupción de los funcionarios o porque no están llevadas por las vías principales, en estos puestos de control ocurren abusos, maltrato y falsas acusaciones contra personas que transitan por estas zonas (Federación de Mujeres de Sucumbíos 2012; E25, E26, 2012). En general, dado que la alta presencia de instituciones militares choca con la débil presencia de instituciones civiles del Estado, la militarización de la zona fronteriza para disminuir la presencia de los AVNE ha contribuido a la ‘securitización’ de la zona, más no a un nivel más alto de seguridad ciudadana de la población fronteriza.

La cercanía a la frontera internacional también permite ‘invisibilizar’ los crímenes violentos. Un ejemplo de esto ocurrió en 2007 cuando se encontraron los cuerpos de ocho ciudadanos ecuatorianos en Putumayo en una fosa común que parecía ser el resultado de operaciones paramilitares. En este caso el canciller ecuatoriano exigió que Ecuador forme parte de las investigaciones judiciales a fin de identificar los ecuatorianos supuestamente asesinados (El Universo 2007). Sin embargo, las huellas suelen desaparecer una vez cruzada la frontera, lo que dificulta establecer la identidad de los victimarios e incluso de las víctimas. El caso de la frontera marítima en el departamento colombiano de Nariño y de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas es aún más complejo. Los actores armados aparentemente arrojan los restos de sus víctimas a los ríos que desembocan en el mar pacífico. Perdiéndose en el océano, estos cuerpos no se encuentran ni se identifican.

Consecuentemente, raras veces se hace justicia a los culpables y, agudizadas por la falta de denuncias, las tasas de homicidios oficiales no reflejan el número real de las personas que han sido asesinadas porque simplemente desaparecen.

La 'ciudadanía de sombra' en la frontera colombo-ecuatoriana

Como lo ha revelado el análisis de los tres factores propios de la frontera colombo-ecuatoriana, las comunidades viven realidades socio-políticas muy distintas a las del resto de sus países, sobre todo cuando hay presencia de AVNE. Se caracterizan por sistemas de (auto) gobernanza paralelos, una economía que se orienta a actividades transfronterizas, muchas veces ilegales, y una constante propensión a violaciones de derechos humanos. En estas realidades la forma de ciudadanía diverge del caso ideal basado en una relación Estado-sociedad que se fortalece mutuamente y en el cual la sociedad cumple con las reglas definidas entre el Estado y ella. La disfuncionalidad de la relación Estado-sociedad más bien lleva a que –de acuerdo con el concepto de la lógica de lo apropiado de March & Olsen (2008)– la población local se adapta a las circunstancias locales de los territorios fronterizos.

A veces la presencia de AVNE determina estas circunstancias. Cuando hay varios grupos, pueden estar en combate o tener acuerdos caracterizados por rupturas y cambios rápidos. Esta fragilidad produce una incertidumbre constante entre la población que impide establecer reglas de comportamiento adecuadas. Dado que los miembros de las redes de apoyo de los AVNE a veces cambian el grupo con el cual están asociados, ocurren homicidios selectivos contra posibles traidores. Las líneas poco claras entre testigos inocentes y miembros de AVNE resultan en la prevalencia de 'la ley del silencio' y la desconfianza que destruye el tejido social. De la misma forma, la incapacidad del Estado de romper el círculo de acuerdos tácitos, mina la relación Estado-sociedad. Las preguntas sobre quién es sujeto de ciudadanía y quién constituye una amenaza son ambiguas y no hay claridad sobre las 'reglas de juego' que le podría orientar a la población en su vida cotidiana.

En cambio, cuando un solo grupo tiene autoridad ilícita o varios grupos tienen acuerdos estables, esta influencia incide en las realidades socio-políticas: se crea una 'ciudadanía de sombra' (Idler 2012b). En estos casos la relación Estado-sociedad es sustituida por la relación entre los AVNE-sociedad. Esto ocurre cuando los AVNE ejercen las funciones del Estado. Una de estas funciones es la de crear un ambiente propicio para actividades económicas que permiten a la población mantener a sus familias. La infraestructura vial deficiente en Nariño y Putumayo por ejemplo impide tal ambiente. Por eso, en lugar de cultivar cacao o plátano, productos que requieren ser transportados a los mercados para su comercialización, muchos campesinos optan por cultivar coca. Realizan la primera fase de procesamiento para producir pasta de coca y la venden a

miembros de AVNE, quienes la recogen en las fincas (Defensoría del Pueblo 2007b: 5; E5, 2011). Con esto, de cierta manera, los AVNE ofrecen a la población opciones económicas más convenientes que el Estado. Igualmente, las comunidades transfronterizas aceptan fácilmente los incentivos económicos de los AVNE para trabajar como mensajeros, informantes, mulas de drogas o raspachines, por ejemplo. Según un académico ecuatoriano (E8, 2012), en 2009 un pescador de San Lorenzo ganaba 50 USD por semana. Si optaba por trabajar como raspachín en la colección de hoja de coca en el lado colombiano, ganaba entre 600 y 800 USD por semana.

Otra función estatal sustituida por los AVNE en el caso de ‘ciudadanía de sombra’ es mantener el orden a través de la generación de condiciones de seguridad y justicia. En comunidades del municipio de Tumaco, las Autodefensas Nueva Generación llevan a cabo acciones de ‘limpieza social’ en las que amenazan o asesinan a personas antisociales como delincuentes o drogadictos (Defensoría del Pueblo 2008b: 2). De esta forma imponen seguridad con sus propios medios. Es importante notar que estas dinámicas no se limitan al territorio colombiano, estas son de naturaleza transnacional. En San Lorenzo por ejemplo, los mecanismos de auto defensa han sido re-emplazados por AVNE, quienes distribuyen panfletos y se dedican a la “limpieza social” (E10, 2012). Lo mismo aplica para el pueblo fronterizo de General Farfán en la provincia ecuatoriana de Sucumbíos (E11, 2012).

La ‘ciudadanía de sombra’ también implica ‘reglas de juego’ que reconocen los AVNE y la sociedad. Muchas veces hay ambivalencia en determinar si este reconocimiento surge del respeto de la sociedad hacia los AVNE o más bien del temor. Lo cierto es que, sobre todo en el caso de la guerrilla, existe un pequeño margen de maniobra para negociar estas reglas con las AVNE. Son reglas diversas, empezando por la manera de vestir o restricciones de empleo y acabando por la relación de los ciudadanos con el Estado. En algunas áreas las FARC han implementado el cobro de impuesto a comerciantes de bienes y servicios y así han obligado a campesinos a cultivar, cosechar y procesar coca y latex para la heroína. De igual forma, han determinado quién está a cargo de comprar y distribuir los insumos y derivados de la coca y el opio (Defensoría del Pueblo 2007a). En otras regiones los AVNE han ordenado a los campesinos no prestar sus animales de carga para ayudar a miembros de la fuerza pública. De igual manera se han presentado casos en los que las AVNE distribuyen panfletos con advertencias y amenazas en caso de que la población civil contacte a las fuerzas del Estado. Varios líderes comunitarios, profesores y médicos han sido asesinados por colaborar con el ejército colombiano. También obligan a las mujeres a darles agua, alimentación y servicios domésticos de lavandería, lo que resulta en la estigmatización por parte de las fuerzas militares hacia estas personas por colaborar con estos grupos (Defensoría del Pueblo 2009).

Otras reglas de comportamiento incluyen la restricción a la movilidad de la población, usando por ejemplo minas anti-personales como en los municipios fronterizos de Alto Mira, Barbacoas, Nulpes, Mayasquer, Miraflores, la Victoria y Jardines de Sucumbíos (todos en Nariño) (E34, 35, 2011).

Como estos ejemplos demuestran, las realidades socio-políticas de estas comunidades están fuertemente influidas por las reglas de los AVNE.

Territorios fronterizos como espacios invisibilizados

Los territorios fronterizos colombo-ecuatorianos en general, y sobre todo aquellos marcados por 'ciudadanía de sombra', constituyen espacios invisibilizados, es decir que las realidades socio-políticas que se vive en estos espacios no son muy bien conocidas y reconocibles desde 'afuera'.

Se destacan tres aspectos que contribuyen a la invisibilización: la falta de difusión de información, la normalización de la violencia y las interpretaciones inadecuadas que se tiene en los centros políticos de las fronteras. Primero, la invisibilización resulta de la falta de difusión de información sobre lo que está pasando. Los AVNE que tienen control sobre estos territorios restringen el acceso a instituciones externas. Ejemplos de ello son los barrios Viento Libre y Panamá en Tumaco donde los organismos internacionales y las instituciones estatales, incluyendo la policía, no pueden entrar. De igual forma, se han presentado casos en los que los AVNE ordenan a la comunidad permitir el acceso sólo a los actores externos que no mencionen asuntos de derechos humanos. Por no tener acceso, la comunidad internacional ignora la situación crítica de las comunidades y muchos crímenes quedan en la impunidad. En lugar de ser reconocidas como víctimas de la violencia y de la dominación de los AVNE, las comunidades son señaladas de colaborar con los AVNE. En 2007 en Ipiales, encuestadores gubernamentales sobre seguridad ciudadana sólo encuestaron al 50 por ciento de los habitantes, porque no querían comprometer su propia seguridad (Defensoría del Pueblo 2007b). Esto produce una imagen distorsionada de la situación, lo que incide de manera negativa en el diseño de políticas públicas. Además, en zonas de 'ciudadanía de sombra' los AVNE generalmente definen sobre qué temas y a qué personas hablar. En muchas zonas, las guerrillas organizan reuniones a las que toda la comunidad debe asistir:

Pasaron estos señores, comenzaron a hacer reuniones, comenzaron, bueno, a poner un poco de leyes aquí, los elenos, entonces [...] comenzaban a decirnos algunas cosas [...], nos reunimos el pueblo, hicimos sesión [...] y vimos que esto no iba a llegar a un feliz término. Entonces dijimos que 'no pues, que esto no estaba bien', pero bueno, seguimos la gestión [...] (E30, 2011).

Los AVNE advierten a la población de no mencionar el tema de derechos humanos cuando haya presencia de organismos internacionales, de lo contrario la castigan. "En boca

cerrada no entran moscas” (E36, 2012). De acuerdo con este lema, la misma comunidad prefiere no quejarse, ni denunciar y quedarse callada, porque teme represalias; impera la ley del silencio. En comunidades transfronterizas la invisibilización parece ser mayor que en otras zonas. Por ejemplo, en el caso de reuniones de la guerrilla en el lado colombiano con campesinos ecuatorianos de Carchi o Sucumbíos, ni el gobierno de Colombia ni de Ecuador se da cuenta o toma medidas, ya que cualquier investigación que se desarrolle en la zona termina en la frontera nacional (E31, E32, E33, 2012). Como consecuencia de esto, las autoridades locales, regionales y municipales no están en capacidad de responder a estos problemas o de realizar acciones concretas al respecto (Defensoría del Pueblo 2007b).

Segundo, por la normalización de la violencia hay muchas comunidades sumisas que no conocen otra realidad que vivir bajo una autoridad ilícita y desconocen que las reglas impuestas por los AVNE representan una limitación a sus derechos humanos. Es la realidad de un Estado apartado personificado por los políticos del gobierno central que ven en la televisión y que prácticamente nunca llega hasta donde viven. La carencia de servicios básicos ha llevado a la gente a acudir a la autoridad ilícita más que al Estado en caso de problemas y la ausencia de oportunidades legales de trabajo. Esto ha hecho que la gente considere ‘normal’ basar su existencia en el contrabando y los cultivos ilícitos, por eso no demanda alternativas al Estado. Esta normalización de la violencia y la legitimación de las actividades ilegales es un fenómeno muy propio de zonas fronterizas porque el ambiente de bajo riesgo/alta oportunidad que se presta para esto invisibiliza las realidades fronterizas ante el Estado.

Tercero, en los centros políticos de Colombia y Ecuador predominan interpretaciones inadecuadas sobre las comunidades fronterizas por lo cual las necesidades básicas insatisfechas y las circunstancias violentas que resultan de la presencia de AVNE están invisibilizadas. Desde la perspectiva de Ecuador, un estado sin conflicto armado, la frontera norte es vista generalmente ante la regionalización del conflicto colombiano hacia sus vecinos (Poe & Isacson 2009). El miedo de que la violencia se difunda hacia el resto del país se refleja en los estereotipos que reciben los colombianos: que los refugiados colombianos que entran a Ecuador a través de la frontera norte son miembros de AVNE, que los hombres son sicarios o narco-traficantes y las mujeres prostitutas (OIPAZ 2004). Cuando se reportan crímenes en los medios de comunicación y entre sus autores son colombianos su nacionalidad tiende a ser resaltada y, de acuerdo con una encuesta de FLACSO Ecuador en 2010, el 86.9 por ciento de las personas entrevistadas en Quito creen que la presencia de inmigrantes en el país (la mayoría siendo colombianos) produce inseguridad (Zepeda & Verdesoto 2010). Esta percepción no coincide con los hechos: Entre 2006 y 2011, la inmigración a Ecuador ha aumentado, pero el número de extranjeros arrestados por crímenes en Ecuador ha disminuido de 1.100 personas en 2006 a 744 en

2011 (E28, 2012). Parece que las percepciones desde el centro surgen de una mezcla de generalizaciones de las dinámicas de seguridad en el territorio fronterizo que no refleja lo diverso y complejo que es la realidad en este territorio. Toda la población transfronteriza es vista como criminal y, por eso, toda la zona fronteriza de Ecuador es considerada un área 'no-go', en vez de reconocer las realidades complejas que se vive allá (E29, 2012). Las percepciones en el centro político de Colombia son diferentes. Dado que el conflicto colombiano no se limita a la frontera, son muy pocos los temores por expansión del conflicto desde allá y las percepciones de las fronteras parecen a las de otras zonas con conflicto. Sin embargo, esto impide reconocer que –por las características propias de los territorios fronterizos– las repercusiones de la presencia de los AVNE en las comunidades fronterizas suelen divergir de las repercusiones en otras regiones, contribuyendo a la invisibilización de la situación socio-política.

Conclusión

El análisis de las realidades socio-políticas de los territorios fronterizos colombo-ecuatorianos desde una perspectiva de ciudadanía ha sido fructífero en varios aspectos. A partir de las tres características de las zonas fronterizas andinas –la inclinación hacia sistemas débiles de gobernanza estatal, un ambiente de 'bajo riesgo/alta oportunidad' y una propensión a la impunidad– ha ayudado a obtener una imagen diferenciada de las realidades socio-políticas en los territorios fronterizos que, en gran parte, están caracterizados por la misma cercanía a una frontera internacional. En este sentido, ha contribuido a profundizar nuestra comprensión de territorios de frontera como espacios que requieren de un enfoque transnacional para visibilizar las realidades que se viven en estas zonas, particularmente en aquellas en las cuales hay presencia de AVNE.

Por lo general, los medios de comunicación y el discurso público de los gobiernos centran la atención en los incidentes violentos y sensacionalistas de las zonas de frontera, particularmente, en combates, masacres o desplazamientos masivos. La situación que desde los centros de los Estados parece ser 'tranquila' es ignorada. Sin embargo, son precisamente estas situaciones de 'ciudadanía de sombra', donde la vida cotidiana de la comunidad transfronteriza es fuertemente influida por las reglas de juego de AVNE y donde, por ende, el Estado ha perdido cualquier influencia. La invisibilización de estas situaciones con 'ciudadanía de sombra' puede tener impactos significativos para los Estados a nivel estructural: Lentamente, llevan a un *status quo* en el cual ni los ciudadanos confían en los agentes estatales ni los agentes estatales reconocen las necesidades y derechos de los ciudadanos y tampoco se ponen a servicio de la sociedad. Por eso, el Estado debe tener un interés en recuperar la confianza y con esto la lealtad de esta parte de su ciudadanía, las comunidades fronterizas. Una mayor presencia de instituciones civiles –no sólo militares–, incentivos económicos para dedicarse a actividades legales

e inversión en la infraestructura vial y de comunicación podrían contribuir a esto y contrarrestarían las oportunidades ilegales ofrecidas por AVNE, minimizando su margen de operación. Al mismo tiempo, los dos Estados que comparten la frontera deberían asumir una perspectiva transnacional basada en la cooperación bilateral y en esfuerzos para mejorar el entendimiento mutuo. A largo plazo, esto no sólo sería para el beneficio de comunidades en territorios fronterizos, sino también ayudaría a consolidar sociedades solidarias.

Referencias bibliográficas

Andreas, Peter

- 2003 Redrawing the line: Borders and security in the twenty-first Century. *International Security* 28(2): 78-111.

Atzili, Boaz

- 2007 When good fences make bad neighbors: Fixed borders, state weakness, and international conflict. *International Security* 31(3): 139-173.

Baud, Michiel & Willem van Schendel

- 1997 Toward a comparative history of borderlands. *Journal of World History* 8(2): 211-242.

Berger-Schmitt, Regina

- 2000 *Social cohesion as an aspect of the qualities of societies*. EU Reporting Working Paper, 14. Mannheim: Centre for Survey Research and Methodology.

Bustamante, Ana Marleny

- 2011 La frontera colombo-venezolana: de la conflictividad limítrofe a la global. En: Carrión, Fernando & Johanna Espín (eds.): *Relaciones fronterizas: Encuentros y conflictos*. Quito: Crearimagen, 203-222.

Celi, Carla, Camilo Molina & Gabriela Weber

- 2009 *Cooperación al desarrollo en la frontera norte: Una mirada desde Sucumbíos 2000-2007*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.

Defensoría del Pueblo

- 2007a *Documento interno*.
- 2007b *Informe de riesgo* No. 017-07 A. I. Bogotá: Sistema de Alertas Tempranas.
- 2008a *Nota de seguimiento* No. 017-11, Tercera nota al Informe de riesgo No 024-08 A.I. Bogotá: Sistema de Alertas Tempranas.
- 2008b *Informe de riesgo* No. 029-08 A.I. Bogotá: Sistema de Alertas Tempranas.
- 2009 *Documento interno*.
- 2010 *Documento interno*.

Dumas, Juan & Volker Frank

2009 *Análisis de paz, conflictividad y desarrollo (APCD): Cantón San Lorenzo, Provincia de Esmeraldas, y Cantón Lago Agrio, Provincia de Sucumbíos*. Quito: Fundación Futuro Latinoamericano, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio y Centro Carter.

2007 *Canclleres buscarán mejorar relaciones Ecuador-Colombia*, 26.02.2007. <<http://www.eluniverso.com/2007/05/26/0001/8/0C4EDB477CB249D084AB8D4EFB9619A2.html>> (13.10.2014).

Federación de Mujeres de Sucumbíos

2012 *Denuncia Pública Urgente*, 26 de Octubre 2012. Lago Agrio: Oficina de Derechos Humanos. <<http://lafede.org/images/stories/documentos/denuncia%20publica%20sucumbios.pdf>> (22.04.2015).

Fuerzas Armadas de Colombia

2012 *Documento interno*.

González Carranza, Laura

2008 *Fronteras en el limbo: El Plan Ecuador en el Ecuador*. Serie Investigación 13, Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos (INREDH).

Goodhand, Jonathan

2008 War, peace and the places in between: Why borderlands are central. En: Pugh Michael, Neil Cooper & Mandy Turner (eds): *Whose peace? Critical perspectives on the political economy of peacebuilding*, New Security Challenges Series. Londres: Palgrave Macmillan, 225-244.

Hirschman, Albert O.

1970 *Exit, voice and loyalty: Responses to decline in firms, organizations and states*. Cambridge: Harvard University Press.

Human Rights Watch

2010 *Paramilitaries' heirs. The new face of violence in Colombia*. New York: Human Rights Watch.

Idler, Annette

2012a Arrangements of convenience in Colombia's borderlands: An invisible threat to citizen security? *St Antony's International Review* 7(2): 93-119.

2012b Exploring arrangements of convenience among violent non-state actors? *Perspectives on terrorism* 6(4-5): 63-84.

International Crisis Group (ICG)

2010 *Improving security policy in Colombia*. Latin America Briefing, 23. Bogotá/Bruselas: International Crisis Group.

2012 *Dismantling Colombia's new illegal armed groups: Lessons from a surrender*. Latin America Report, 41. Bogotá/Bruxelles: International Crisis Group.

Leal Buitrago, Francisco

2004 Armed actors in the Colombian conflict. En: Koonings, Kees & Dirk Kruijt (eds): *Armed actors: Organized violence and state failure in Latin America*. London: Zed Books.

- March, James & Johan Olsen
 2008 Elaborating the “New Institutionalism”. En: Rockman, Bert, Sarah Binder & Roderick Arthur William ‘R.A.W.’ Rhodes (eds.): *The Oxford handbook of political institutions*. Oxford: Oxford University Press.
- Mason, Ana & Arlene Tickner
 2006 A transregional security Cartography of the Andes. En: Drake, Paul & Eric Hershberg (eds.): *State and society in conflict: Comparative perspectives on Andean crises*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Millett, Richard
 2002 *Colombia’s conflicts: The spillover effects of a wider war*. Carlisle: Strategic Studies Institute.
- Observatorio Internacional por la Paz (OIPAZ)
 2004 *Testimonios de Frontera: Segundo Informe*. Quito: Observatorio Internacional por la Paz.
- Ohmae, Kenichi
 1990 *The borderless world: Power and strategy in the interlinked economy*. New York: Harper.
- Picciotto, Robert, Funmi Olofinakin & Clarke, Michael
 2007 *Global development and human security*. New Brunswick: Transaction.
- Poe, Abigail & Adam Isacson
 2009 *After Plan Colombia: Evaluating “Integrated Action”, the next phase of U.S. assistance*. International Policy Report. Washington, D.C.: Center for International Policy.
- Rabasa, Angel & Peter Chalk
 2001 *Colombian labyrinth. The synergy of drugs and insurgency and its implications for regional stability*. Santa Monica: Research and Development Cooperation (RAND).
- Ramirez, Socorro
 2011 Civil society peacebuilding on Colombia’s borders. En: Zartman, William & Alexander Ramsbotham (eds.): *Acord: An international review of peace initiatives, building peace across borders*. Londres: Conciliation Resources.
- Schendel, Willem van & Itty Abraham
 2005 Introduction: The making of illicitness. En: Schendel, Willem van & Itty Abraham (eds.): *Illicit flows and criminal things: States, borders, and the other side of globalization*. Bloomington: Indiana University Press, 1-37.
- Steinitz, Mark
 2002 *The terrorism and drug connection in Latin America’s Andean region*. Policy papers on the Americas, 8(5). Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies.
- Tickner, Arlene, Diego García & Catalina Arreaza
 2011 Actores violentos no estatales y narcotráfico en Colombia. En: Gaviria, Alejandro & Daniel Mejía (eds.): *Política antidrogas en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 413-445.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR)
 2010 *Directrices de elegibilidad para la evaluación de las necesidades de protección internacional de los solicitantes de asilo de Colombia*. HCR/EG/COL/10/2. Washington D.C.: United Nations High Commissioner for Refugees.

- United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC)
- 2010 *The globalization of crime. A transnational organized crime threat assessment.* Vienna: United Nations Office on Drugs and Crime.
- 2011 *Colombia. Monitoreo de cultivos de coca 2010.* Bogotá: United Nations Office on Drugs and Crime.
- Zepeda, Beatriz & Luis Verdesoto
- 2010 *Ecuador, las Américas y el mundo 2010. Opinión pública y política exterior.* Quito: FLACSO.

Entrevistas

- E1 2011 Entrevista con agencia internacional, Pasto, Colombia, 10/2011.
- E2 2012 Entrevista con militar ecuatoriano, Palma Real, Esmeraldas, Ecuador, 02/2012.
- E3 2011 Entrevista con campesina de Barbacoas, Pasto, Colombia, 10/2011.
- E4 2012 Entrevista con lideresa comunitaria de Barbacoas, Pasto, Colombia, 02/2012.
- E5 2011 Entrevista con campesinos desplazados colombianos, Pasto, Colombia, 10/2011.
- E6 2012 Entrevista con organización no-gubernamental, Quito, Ecuador, 01/2012.
- E7 2012 Entrevista con campesino, Putumayo, Colombia, 03/2012.
- E8 2012 Entrevista con académico ecuatoriano, Quito, Ecuador, 01/2012.
- E9 2012 Entrevista con un oficial de policía, San Lorenzo, Ecuador, 02/2012.
- E10 2012 Entrevista con organización no-gubernamental, Esmeraldas, Ecuador, 02/2012.
- E11 2012 Entrevista con organización no-gubernamental, Sucumbíos, Ecuador, 02/2012.
- E12 2012 Entrevista con experto de inteligencia militar, Quito, Ecuador, 03/2012.
- E13 2012 Entrevista con representante de la sociedad civil, Carchi, Ecuador, 02/2012.
- E14 2012 Entrevista con representantes de la sociedad civil, Carchi, Ecuador, 02/2012.
- E15 2012 Entrevistas con organizaciones no-gubernamentales, Esmeraldas y Carchi, Ecuador, 02-03/2012.
- E16 2011 Entrevistas con organizaciones no-gubernamentales, Pasto, Ipiales, Tumaco, Colombia; Tulcán, Ecuador y Mocoa, Colombia, 10-11/2011.
- E17 2011 Entrevistas con agencias internacionales en Pasto y Mocoa, Colombia, 10-11/2011.
- E18 2011 Entrevistas con religiosos en Pasto, Tumaco, Colombia; Tulcán, Ecuador y Mocoa, Colombia, 10-11/2011.
- E19 2011 Entrevistas con personas desplazadas en Pasto y Mocoa, Colombia, 10-11/2011.
- E20 2012 Entrevistas con organizaciones no-gubernamentales, Carchi, Ecuador, 03/2012.
- E21 2012 Entrevista con un sacerdote, Carchi, Ecuador, 03/2012.
- E22 2012 Entrevistas con campesinos, Sucumbíos, Ecuador, 01/2012.
- E23 2012 Entrevistas con comerciantes, Sucumbíos, Ecuador, 01/2012.
- E24 2012 Entrevista con organización no-gubernamental, Sucumbíos, 01/2012.
- E25 2012 Entrevistas con organizaciones no-gubernamentales, Quito, Ecuador, 01-03/2012.

- E26 2012 Entrevistas con agencias internacionales, Sucumbíos y Quito, Ecuador, 01-03/2012.
- E27 2011 Entrevistas con personas desplazadas, Nariño, Colombia, 10-11/2011.
- E28 2012 Entrevista con experto en migraciones, Quito, Ecuador, 03/2012.
- E29 2012 Entrevista con experto en migraciones, Quito, Ecuador, 03/2012.
- E30 2011 Entrevista con una persona desplazada, Nariño, Colombia, 10/2011.
- E31 2012 Entrevista con organización no-gubernamental, San Lorenzo, Esmeraldas, Ecuador, 02/2012.
- E32 2012 Entrevista con un sacerdote, Carchi, Ecuador, 02/2012.
- E33 2012 Entrevistas con líderes comunitarios, Esmeraldas, Ecuador, 01-02/2012.
- E34 2011 Entrevistas con agencias internacionales, Pasto, Colombia, 10/2011.
- E35 2011 Entrevistas con agencias nacionales, Tumaco, Colombia, 10/2011.
- E36 2012 Entrevista con campesina, Sucumbíos, Ecuador, 01/2012.
- E37 2012 Entrevista con político local, Carchi, Ecuador, 02/2012.

“Translating Women”: Gender and Translation as Cultural Practice in Huancavelica/Peru

Antonia Schneider

Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany

Resumen: Basado en mis experiencias en los Andes Centrales (2004), este artículo analiza la traducción (quechua-castellano) como práctica cultural. Demostrará cómo los rasgos discursivos locales son representados y reinterpretados en el habla y las traducciones inherentes en el análisis antropológico y en contextos institucionales, creando espacios dinámicos de interacción entre instituciones nacionales, extranjeros y las comunidades indígenas. Tomando en cuenta las habilidades pragmáticas y meta-pragmáticas de las mujeres bilingües en las interacciones cotidianas, mostrará la fuerza transformativa en su trabajo creativo de identidad y comprensión más allá de discursos de poder, desigualdad e ideologías lingüísticas.

Palabras clave: Quechua, traducción, comunicación, mujeres, tradiciones orales, andes centrales, siglo XXI.

Abstract: Based on my experiences in the Central Andes (2004) this paper explores translation between Quechua and Spanish as cultural practice. It shows how specific local discourse patterns are reinterpreted in speech and translation involved in both anthropological analysis and institutional contexts, creating dynamic spaces of interaction between national institutions, foreigners and indigenous communities. Taking into account the pragmatic and metapragmatic capacities of local bilingual ‘translating women’ it reveals the transformative power in their creative labor of identity formation and mutual understanding, going beyond hegemonic discourses, inequality and linguistic ideologies.

Keywords: Quechua, translation, communication, women, narratives, Central Andes, 21st century.

Introduction

The title of this paper ‘Translating Women’ (an expression also used by Luise von Flotow 2011) reflects my personal experiences in relation to ‘gender in translation’ between Quechua, Spanish, and German during an anthropological fieldwork stay in Huancavelica, Peru in 2004 (see Schneider 2007) and has to be understood in a double sense.

First, as a (female) anthropologist I collected, audio-taped and transcribed narratives, songs and comments from Quechua speaking (or bilingual) women and translated them to German for further analysis, documentation and transmission to a wider academic audience beyond Andean communities. Culturally specific meanings and artistic skills in the performances often were difficult to translate, interpret or even to understand. Sometimes those features got ‘lost’ in translation, at the same time they put into



question hegemonic processes of adaptation. Translation from Quechua to German (or English), often passing through Spanish, emerged as a highly ambivalent process, given the move from oral expressions to written text, the distance between the original context of performance and the circulation in the academic space.

Second, in the bilingual setting of the Central Andes, many women I worked with apart from being translated were also 'translating women' in several situations: As cultural brokers they transmitted cultural information from their point of view and translated between Western institutions (courts, NGOs, schools, etc.), foreigners and indigenous communities, showing metapragmatic capacities. In a region where dominant national and marginalized indigenous languages coexist, translation efforts and practices do not only achieve a political, historical and textualized dimension, but also entail a range of – sometimes contradictory – phenomena of ongoing linguistic action.

Departing from the fact that translation played a central role both in my anthropological work and in the everyday lives of the people in Huancavelica, in this essay I explore the complex relations between gender, culture and translation between the local and the global in new ways. I examine in what aspect gender-specific ways of speaking intersect with culturally specific discourse patterns, power relations and identity formations, and how those aspects are represented in translation. I also discuss the specific role and behavior of a female speaker in relation to her interactants, when members of different speech communities and cultural background are engaging in translational practice.

Although my project originally was not exclusively about women, my experiences with my female interactants during my fieldwork in the Peruvian Andes had a special quality that merited further and closer examination. However, my argument does not rely on 'essential' gender or cultural differences between Quechua-speaking peasants and Spanish-speaking city dwellers. Instead of adding a new dichotomy to existing ones, the two seemingly diverging perspectives mentioned above will go together in an anthropological concept of space that allows for the analysis of individual encounters and translation as concrete ongoing action on both sides simultaneously.

In the first part of the article I give examples of some fieldwork situations and show that translation realized by the anthropologist is more than a one-sided routine or neutral methodological step, but depends on numerous, often fragmentary, unpredictable, but also reciprocal and dialogical processes of adaptation, including the incorporation of the anthropologist in her search of data by different actors in the field. Then I elaborate the theoretical implications of this type of field situation, contrasting it with current approaches and other ethnographic work about cultural translation and gender.

The next part is dedicated to the actual ongoing speech and translation performed by Andean women, for example in political speech or courtroom sessions containing hybrid speech or direct translation. Departing from the original communicative events

I show in detail the contradictory and ideological structures and meanings inherent in the women's ways to incorporate foreign concepts to their linguistic and cultural universe within and beyond institutions, asking how they affect discourse or create ambivalent meanings, but also, more importantly, how hegemonic structures are overcome by those practices. To discover those dimensions, I use Michael Silverstein's category of indexicality, as it helps to understand the relation between language and its meaning in context beyond denotational meanings and to analyze the language and culture of gender at the "intersection of structure, usage and ideology" (Silverstein 1985: 219). Simultaneously, the transcribed pieces of translational events can be *indices* of how translation actually works at the local level before entering the academic space and getting global. Finally, the two perspectives on translation emerge as opposite sides of the same coin, manifesting itself in individual speech situations and encounters between women of different culture and language.

The ethnographer translating women: Anthropological inquiry, collaborative discourses and metapragmatic competence

The special world view and everyday life of Andean women have been documented by various anthropologists. Analyzing songs from Ecuadorian women, Regina Harrison gives an account of how women in their songs express their strength, power and social relations (1989: 121ff), using specific metaphors and verbal play. Hornberger (1992) analyzes two narratives representing different views on women in society, and Howard (1998, 2005 and 2007) addresses Bolivian women's point of view on literacy, intercultural communication and linguistic ideology.

There are a few longer testimonies and life stories of Andean women translated into English or German. One notable example is the life history of Asunta, the wife of Gregorio Mamani (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez 1996). More recent publications include the life history of Hilaria Supa Huamán, a Quechua speaking woman, who not only retells her life and describes the principles of Andean life to a foreign audience from an indigenous point of view, but also shares her own critical reflections about political issues, personal efforts and agency in society (Huamán 2001, with translations to German in 2005 and to English in 2008).

Other work on gender in Andean culture and narrative focuses more closely on economic aspects of gender relations and ethnicity. For example, Cadena argues that the subordination of female work in the Andes is intimately associated with the "feminization of the rural community" that "has its counterpart in the perception of the city as the male domain" (1995: 341). Crain interprets narratives from Ecuadorian women about the death of wage laborers as an expression of an 'unofficial' view on social realities or even a "counter-discourse" and "alternative political language" (1991: 85) that contrast

with male perspectives and official representations of politics. Weismantel (2001) examines native concepts about the male and female based on racial ideologies and economic aspects in local ideas about the *chola*, an Andean market woman, and in the stories about the *pishtaco*, a horrifying figure often associated with a white man, killing people in the Andes to extract their fat (that metaphorically represents the life force of the Andean people). Mannheim & van Vleet (1998: 331), listening to similar stories in Southern Peru, noticed that those concepts are not just metaphors for economic exploitation, but may also be related to the extraction of knowledge (e.g. by the questioning of an anthropologist with a tape recorder). The authors also emphasize the intertextual and dialogical nature of storytelling in the Andes that, on the one hand, goes beyond notions of fixed texts and, on the other hand, affects the relationship between ethnographer, storyteller and the text (Mannheim & van Vleet 1998: 326-327).

I encountered similar experiences due to the dialogical nature of translation in my fieldwork: While some (primarily male) teachers, translators or community leaders with contact institutions were partially acquainted with interviews and even enjoyed the opportunity to perform and show rhetorical competence, others (especially women) showed reluctance when asked to tell a story or invited to speak. For example a woman named Antonia, who actually was very competent in storytelling, referred to the knowledge of her (absent) husband and told me to come back after the harvest, when the seasonal fieldwork would be done. This had nothing to do with 'lack of time', or her unwillingness to speak, but rather with the fact that many people had to make sense of the presence and intentions of the anthropologist within their everyday work. The idea of anthropological work as 'labor' contrasts with Andean way of life and concepts of labor based on agricultural seasons, animal herding and cooking; although the exchange of ideas, stories or other types of information was not forbidden, neither was it common, and there was definitively no socially defined situation of being asked questions by foreigners about their lives. Neither the asymmetric speech situation nor the prepared questions of the ethnographer are compatible with Andean ways of asking and creating knowledge based on reciprocity, flexibility and social relationships.

In some cases I worked for several weeks to establish confidence (*confianza*) and rapport to overcome possible prejudices and anxieties. Reciprocity and involvement had to be assured by goods, gifts or interchange of knowledge, as experienced by other anthropologists in the Andes as well (e.g., Hornberger 1988: 6). Even information about my homeland and its language or ritual kinship could be an important medium of exchange in developing reciprocity. Often people also asked me to be the *madrina* ('godmother') of their wedding or children, as described by Hill & Hill (1986: 76f). The fact that I was a female anthropologist then was not irrelevant for the way people shared their experiences, narratives and knowledge with me. For example, the same woman who

had postdated her 'interview' after the harvest, on another occasion invited me to eat in her home and became comfortable enough to tell stories and comment about several topics. Often women asked if I had children, and the positive answer established a common ground of experience. Accidentally, I became friends with a bilingual woman from Huancavelica, called Eliana, who helped me with the care of my son and even prepared meals with me. She was not a trained professional translator, but had grown up in the countryside with Quechua speaking people. Even when living in the city, she maintained contact to indigenous women and so was able to explain the meanings of culturally specific terms in Spanish.

Despite the contrast between Andean life and anthropological work, in some situations, people found their own way to 'make sense' of the interview or the request for storytelling on a tape recorder and to adjust to the new situation and the new person. They interpreted their role as an interviewee as an opportunity to make the Quechua language 'travel far away', as in a spontaneous song by a woman (Alejandra) together with her daughter from the village Huayllaraccra, who not only responded to the actual situation of my leaving and their interpretation of my travel, but also showed how the artistic skills of poetry were enacted in a dialogical way by mother and daughter. The text of the song is:

Kay	karu	llaqta-manta	chaya-mu-ra-nki
That	far	land-ABL	arrive-'to the speaker'-PST-2PL
kay	karu	llaqta-manta-m	hamu-ra-nki
That	far	land -ABL-ASS	'come here'-PST-2PL
qechwa	simi-lla	apa-lla-q-chu?	
Quechua	language-LIM	take-LIM-AG.PRMT-Q	

'You arrived here from that land far away, you came here from this land far away, just to take with you the Quechua language?'

They interpreted their song also as an experience of intimacy and friendship between women of different continents, whereby one of her most important concerns was that her husband would not listen to this song. This way it also revealed a local perspective on 'translation' of the local language into a foreign space. At another occasion, some mothers who prepared food for the schoolchildren reinterpreted questions about culture and translation as a kind of competitive riddling game, similar to the local *watuchi*, embedded in everyday activities.

Similarly, a storytelling situation arose from a spontaneous conversation with a young girl (Rosalinda) in her shop (full text in Schneider 2007: 356ff). Buying some fruit I had some small talk with her, whereby she told me a narrative about the *condenado*, (literally: the 'damned') that provided me with valuable insights about local perspectives on

myth and reality. Rosalinda's story was fully contextualized in her everyday activities as a vendor (the narrative was interrupted several times by new customers) and she narrated it to me as it was being circulated in Yauli, her hometown, locating it in bygone days:

Punta-ta-m kay Yauli-pi ka-ra huk familia/
 Top-TEMP.ADV-ASS this Yauli-LOC be-PST one family/
 huk familia ka-ra punta-ta, no ciertu/ ka-sqa
 one family be-PST top-TEMP.ADV., NEG 'sure'/ be-PST.N.

'Long time ago there was a family/a family was here in Yauli, you know.'

The example shows how the storyteller herself attaches a special epistemic quality to her story. For example, when using the 'narrative' past (represented by the suffix *-sqa*), the story is meant to arise from 'hearsay' (as opposed to personally witnessed events). This does not mean however, that it was not seen as 'true' by the narrator. Rather, the line between 'real' stories and others that are just told for fun but are fictitious is not easy to draw to correspond to Western categories of truth and fiction, or academic analysis of the occurrences of grammatical means only. Rather, the grammatical details and vocabulary the narrator uses both indexically 'presuppose' meaning (as such the uses of narrative past may point to a special genre or context and help the listener to judge the epistemic quality of the narrative) and create new contexts of meanings (for 'presupposition' and 'entailment', see Silverstein 1997: 271).

I translated pieces of Rosalinda's narrative with Eliana's help. She was able to share some of the universe of meanings with the Quechua speaking people and explain the meanings going beyond dictionary equivalences. For example, *warichaka* literally translates as just 'bridge', but in the *condenado*-story, the word evokes certain connotations of a place where (malevolent) spirits live. In pure translation this contextual feature is hidden, as it presupposes a given context of Andean cosmology and universe. The metasemantic and metapragmatic capacity of the translator was essential in the process of getting acquainted with local cultural meanings.

But some concepts were also contextualized (and thus in some way translated) by the story itself. That provided an intertextual frame for understanding. As also observed by Mannheim & van Vleet (1998), the intertextual quality of oral tradition is an important means of connecting narrative pieces. Consider the *condenado*, the main theme of Rosalinda's narrative that is related to the social taboo of incest. In any individual story (or translation) this concept is brought to life, being explicated, reinforced and contextualized, for example, in pieces of direct speech, that in turn have their own metapragmatic functions as the quoting of protagonists in the story, but also function as 'memory sticks' for re-telling. As almost fixed blocks they 'survive' even translation (if not converted into indirect speech), as observed in many stories told in two versions.

This poetic device also functions as a means of 'de- and re-contextualization' (thus 'translation') (concepts elaborated by Silverstein & Urban 1996: 1-5).

Theoretical implications

Since the 1980's several authors, basing their arguments on postcolonial theory in anthropology, situate translation in relation to power, dominance, adaptation, manipulation and hybridization (e.g. Asad & Dixon 1985; Asad 1986; Niranjana 1992; Dingwaney 1995 and Mignolo 2000). Venuti describes translation as a process of adaptation and "domestication" of foreign texts (1993: 209) that implies "ethnocentric reduction of possibilities" (1998: 81). Especially in Latin American and other former colonial countries, translation is still informed by colonial history having contributed to existing asymmetrical hierarchies between languages and groups of speakers (Mignolo 1995: 8-15; Rafael 1988).

In translation studies, insights about different cultural backgrounds and power relations affecting translations and their circulation remained limited to written documents and translation criticism. In anthropology, however, the interpretation of translation in cultural life is strongly dependent on scholarly concepts of culture and ethnography or was informed by metaphorical views of ethnography as "cultural translation" (Crapanzano 2003: 44). Furthermore, as Heeschen notices, in anthropological practice the rethinking of translation as a means of data collection has been neglected and the role of the anthropologist as translator obscured (Heeschen 2003: 116), except for some critical contributions on the history of translation in anthropological research based on particular examples (Swann 1992; Rubel & Rosman 2003; Silverstein 2003 and Maranhão & Streck 2003).

Questions of dominance, power, solidarity and conflict also have long been addressed and interpreted in terms of gender differences in speech styles in education (Freeman 1997), courts (Brown 1993), conversational storytelling (Johnstone 1993) or other types of discourse (Tannen 1993). The marginalization of women's discourse in many societies has also provoked debates on power relations, ethics and authorship in ethnography and writing, especially in postcolonial approaches reflecting on 'de/colonizing the subject' (Smith & Watson 1992) in the representation of experiences, autobiographies and testimonial narratives.

In "Translated woman" Behar (2003) describes not only the special role of women and hierarchical relationships in 'writing culture' but also her personal experiences with her *comadre* (Latin American denomination for ritual kinship to a woman) whose life story and narratives she represents in a book for a foreign audience (2003: 299f). Recent research however, goes beyond static dichotomies between the 'male' and the 'female' as opposed categories and source of existing power relations. Rather, different "feminine or

masculine identities” (McElhinny 1995: 215) are analyzed as “community-based practice” (Eckert & McConnell-Ginet 1992: 470ff). Gal concludes that “power is more than the chance in decision-making”, but the “ability to define social reality, to impose visions of the world” (1995: 177-178). Those visions are reflected in language use revealing “ideological understandings about women, men and language”, but also “attempts to parody, subvert, resist, contest, or in some way accommodate the positioned and powerful ideological framings” (Gal 1995: 180).

Despite those attempts to make visible and audible the voices of marginalized groups, indigenous groups or speakers of a less powerful language, inequality and ambivalence in perspective and representation remain. In her pioneering essay “Can the subaltern speak?” Spivak (1988) even denies the possibility for less privileged groups (including women or indigenous rural people) to express their point of view at an international level, telling us that exactly the intention to let them ‘speak for themselves’ leads to a new kind of marginalization of subaltern voices, especially those of women.

A further paradox lies in the gap between linguistic competence and asymmetrical relationship in research. As Briggs points out, the questioning of elders in some societies is only possible with some amount of ‘rhetorical competence’. So if a newcomer, like the anthropologist, with very little knowledge of the local language, tries to change the established roles in the speech situation, problems and misunderstandings (Briggs 1983: 251) may arise. Even if the realization of an interview is more or less embedded in indigenous discursive patterns and “meta-communicative routines” (Briggs 1984, 1986: 99), the utterances of the native speakers are still de-contextualized by the ethnographer and re-contextualized in scientific discursive practices, by selection, translation and integration into paradigms, articles, texts and arguments (see Silverstein & Urban 1996: 1-5; Briggs 2007).

The concept of “translanguaging” presented by Walter Mignolo and Freya Schiwy cuts across the opposition between hegemony and resistance, arguing that on the one hand colonial difference and hegemonic discourses informed translation processes (especially in Latin America), but also that forms of resistance and subaltern ways of translation and construction of meaning are at work:

The theories of translation/transculturation we foresee are coming from a critical reflection on the colonial difference and from seeking to overcome the national-language ideology frame in which translation was conceived, practiced and theorized in the modern/colonial world. Translating can no longer be understood as a simple question of moving from object language A to subject language B, with all the implications of the inequality of languages. Rather translation becomes a ‘translanguaging’, a way of speaking, talking, and thinking in between languages, [...] (Mignolo & Schiwy 2003: 23).

The authors apply their theory to the unequal hierarchy between languages on disciplinary knowledge (ascribing different positions to Spanish, English, German, Quechua and others) as well: "It is communication not only between peasants and scientist but also between different versions of intellectual knowledge, each translating and transculturating the other" (Mignolo & Schiwy 2003: 21).

This view on translation is in line with recent developments in globalization. According to Vertovec (2009) during the last few years there is a growing awareness of developments at the international level that have created networks and new spaces of interaction for indigenous groups to express their standpoints, also beyond national boundaries and institutions.

In my analysis I draw upon this new perspective on translation presented by Mignolo & Schiwy (2003) to describe the postcolonial situation in the sense that translation is still a double sided, simultaneous and hybrid process loaded with historical meanings and actual political and cultural statements. Their approach also allows for the insight that indigenous speakers and languages not only contribute words, utterances and meanings, but also potentially new frameworks to describe translation and opens new ways to bring together perspectives that at the first glance seem to be too different and unequal: The voice of the anthropologist as translator at the international level and the translational activities of Andean women, looking at the global macro-level influences and their local dynamics.

Differences in voices and the use of hybrid speech between Quechua and Spanish are all in danger of being erased, unified or obscured, when translated into German and English. However, the concrete manifestations of translational power, ideology, gender and cultural change are more complex to analyze. Sometimes they consist of implicit categories, subtle linguistic details going beyond denotational meaning and explicit categories. Especially talking about indigenous languages, inflexible Western or academic concepts may impede the researcher to get inspired by a native unofficial perspective on translation.

Changing the perspective, there are pieces of translation and interpretation in everyday speech and situations of intercultural communication, both in semi-formal events as political speech and in highly formalized settings as courts or other public institutions. They can be analyzed in terms of Silverstein's notion of indexicality as native translational practices and creative transformation. Equally, 'gender indexicals' that derive their meaning from the context reveal something about the gender of the participants in the verbal interaction:

Here, the speaker uses a form in a discourse context, in which the specific form used indicates something about the gender of speaker and/or addressee (or even audience) of the relevant framing discourse context. In the simplest case, the framing context is the ongoing social situation in which speaker and addressee of the message are participants. It does not

matter what is being said, nor whom or what is being referred to; the indexical forms mark something about the context in which they are used (Silverstein 1985: 232f).

For anthropological analysis, those hybrid discourses are translated again and a 'second layer of translation' emerges. Translation then converts in both method and object of analysis, but once more in a creative practice between subjects in the field. In the following chapter I analyze some examples of translation at special points of culture-contact in order to show local female strategies in translation and their implications for anthropological analysis.

Beyond hegemonic discourses: Creative transformations in translation

Important institutionalized points of contacts between the global and the local, the urban and the rural in the Central Andes are the public and administrative institutions (including the health and educational system), as well as development projects, NGOs and local organizations.

In Huancavelica, the political center of a rural and agricultural region, Quechua speaking – often illiterate – people from the surroundings in many ways are confronted with Spanish speaking institutions based on Western and literate communication forms. Despite revitalization efforts (as translation of legal texts or the introduction of bilingual education) indigenous languages continue to obtain a marginalized position in public discourse, as all the political decisions, laws and public discourses, especially in Lima, the capital, are communicated in Spanish. Monolingual speakers of Quechua remain largely excluded from any decision making processes, and social mobility and political action for a long time have been exclusively associated with the Spanish language.

Many of the 'official' translators, judges, representatives of institutions or bilingual community members are male; consequently, at first glance, the female perspective seemed to be much more 'informal', marginalized, less visible and often going beyond established institutions, especially for monolingual indigenous women, who are staying at home, caring for their children and the animals and whose contact to the Spanish speaking cities is often limited to the selling of their products in the market or participation in nutritional projects.

However, the opposition between the 'male' and the 'female' or Spanish versus Quechua speaking domains has never been exclusive, and there have been a lot of intersections, processes and changes during the last decades. National and international efforts to revitalize Quechua language and culture are taking place along with projects that allow indigenous women more influence in the public spaces (see Hornberger & Coronel-Molina 2004; Howard 1998 and 2007). Furthermore, as described by Silverstein (1998), local linguistic communities can no longer be seen as isolated units, but rather

are transformed through their contact with other languages and different communication strategies.

Examples of political speech show how such 'global messages and meanings' are represented in hybrid speech between Quechua and Spanish, how concepts foreign to a Quechua speaking audience were 'translated' in political rhetoric and in what way the specific use of language is indexical for underlying social relations. The first speech I analyze here was held by Victoria Cruz, a Quechua speaking woman in the central plaza of Huancavelica during a political demonstration against the privatization of a hydro-electric power plant in the region. She encouraged the politicians and authorities of the region to resist the plans of the government and invited the entire population to raise their voices and assert their rights on the local resources. The second speech was held during the meeting of community leaders and agents of different organizations in the city hall, discussing actual political topics related to the rural communities. A male representative of CEPES (Centro Peruano de Estudios Sociales) spoke to the audience offering legal assistance in cases of communal conflicts and problems with the national authorities (for the complete transcription of both speeches see Schneider 2007: 307ff).

Although both speakers used the Quechua language as a means of mutual understanding, their way of translation, argumentation and indexical reference to social structure showed great differences. Victoria Cruz, by using Quechua language in her speech to a bilingual audience, explicitly proclaims her counter position to those existing structures by highlighting the power and capacity to act with their mother tongue:

Mana-m	castillanu	rima-lla-wan-chu	
NEGI-ASS	Spanish	speak-LIM-with-NEGII	
runasimi-wan-nchik-pas		punta-man	ri-ru-sunchik
Quechua-with-'our'/INCL-too		top-'to'	go-'now'-3PL/FUT

'Not only speaking Spanish, but also with our Quechua we will go to the top'.

But also the use of deictic morphemes has consequences for the communication of identity and social boundaries in public discourse, as analyzed by Urban (2001: 20-31) in another context. By using the inclusive suffix *-nchik* ("we") in this passage, she refers to her listeners and herself as a 'we'-group, creating identification with both city dwellers and rural community members, women and men, local authorities and ordinary people, unified by their common interest in the protection of the regional resources in the department. While the speaker from CEPES using the exclusive suffix *-yku* constantly creates an opposition between his organization and the audience, Victoria Cruz is including herself, an indigenous woman, in this group, however she refers to the decision makers and powerful authorities at the national level, the government and organizations, who had disappointed the rural people by their promises, as *paykuna*

(“they/them”). When she uses the exclusive *-yku* in her speech, directing herself to the local authorities, she refers only to the “poor people without work” (*waqcha runa mana trabajuyaq*), including herself, but not the representatives of organizations she is speaking to, calling them *señores* (gentlemen). The different suffixes used by the speakers here indexically communicate their social identities, presupposing the features of the social environment, but also creating new context for action.

A further aspect of indexical language use here is the rhetorical competence of the speaker. Although Victoria Cruz as a politically active woman is bilingual, she uses the expressive power and rhetorical strength of the Quechua language in order to convince her audience to engage in political action. When she refers to domains outside the Andean communities, for example, the world of national and international affairs, markets, institutions (but also of political values as democracy and activism), she does it in a different way than her male counterpart. So she makes use of Spanish borrowings to translate the idea ‘to claim one’s rights’ into Quechua, reproducing an exogenous discourse (see Howard 2005: 160ff) about human rights as represented by NGOs, combining the Spanish words *derecho* and *reclamar* with Quechua suffixes: *derechonchikta reklamasunchik* (“let’s claim our rights”). But while in the speech of the agent of CEPES the Spanish loans remain foreign, untranslated concepts (e.g. *asesorar*, *harmonisar*, *coordinar*), Victoria Cruz uses Quechua poetic structures, parallelisms and semantic pairs (that is a way to approach the meaning of a concept putting two similar words side by side, framed by the same suffixes) to make the ideas accessible to Andean life:

Hatari-sunchik,	rikchari-sunchik-yá.		
Get.up-1PL/FUT/INCL	wake.up-1PL/FUT/INCL-EMP		
Qalay-ni-nchik	hinaspa-nchik	derecho-nchik-ta	reklama-sunchik.
All-O-we/INCL	then-1PL/INCL	right-1PL/INCL-ACC	claim-1PL/FUT/INCL

‘Let’s get up, let’s wake up. Let us altogether claim our rights then’.

Although the use of Spanish loans indicates also ‘foreign’ concepts brought into Andean life by organizations, political speech and NGOs, her speech also shows metaphorical and metonymical changes of Spanish loan words that, when entering Quechua discourse get new meanings, not evident at first glance. A typical Quechua way to translate emerging from the local vocabulary then is to extend the meanings of abstract words to new situations in a metaphorical style, as described by Silverstein (1997) in terms of creative indexical meaning. For example, when she is talking about the loss of control the poor people have over the costs of electricity she says:

Nisyu-nisyu-ta	paga-niku	fluidu-manta
Nescient-nescient-ADV	pay-1PL/EXCL	current-ABL

‘We – unknowingly – are paying too much for electricity’.

The double use of *nisyu* (from Spanish *necio*=ignorant) gives it a stronger meaning ("totally ignorant"), an expression from which the hearer can conclude that the company used the 'ignorance' of the rural people (to be understood in this context as lack of literacy and political power) to make the prices for electricity for their own advantage. Further metaphors express the negative effects of the privatization for the rural poor. At first glance, the expression *Llapa fluido mana luzniyoq* ("Everywhere there is electricity, but no light") does not make any sense in translation. But taking into account the metonymic potentials in Quechua discourse widening the meaning of Spanish words, the meaning converts in: "There are electric installations but no electricity", which makes sense again.

Later in her speech she uses the word *wañuy* that originally means "to die". In the context of a semantic pair it becomes "to raise one's voice and not to shut up:"

Ama wañu-ri-ychik-chu
Do.not die-INCH-2PL-NEG

ama-ña-yá simi-ykichik-ta-qa amuri-ychik-chu.
Do.not-any.more-EMP mouth-2PL-ACC-TOP band-2PL-NEG

'Do not get muzzled, do not band/ shut your mouth any more'.

To discover those hidden meanings and culturally specific ways of translation was a constant challenge during the process of transcription and translation and showed how anthropological fieldwork as such is affected by similar structures and ambivalences of translation in everyday discourses. Under this challenges anthropological fieldwork can be seen as a kind of practice representing worldviews, informed by culturally specific strategies, but also by ideologies and conventions about how a final text should be or how truth or equivalence are constructed. In the beginning of my search for data I often was looking for translated documents as fixed texts, isolated words or concepts, suitable for systematic analysis. However, translation evidence in this sense was seldom available or fruitful for analysis. It always seemed to slip through my fingers. Some moments of speech were only understandable later when transcribed and reflected. On the other hand, in both formal and informal settings translation emerged in an unpredictable way.

In the bilingual situation of Huancavelica, it was never predictable where strategically translation will occur. It always depended on a variety of factors, as the competence of the speakers, the availability of a bilingual person and the communication needs. In my anthropological investigation, translation was both part of the method, means of communication and the issue of research; the different issues intersected and were difficult to separate analytically. In some situations, when 'official translators' were not available, Eliana, who helped me with anthropological investigation, transcription and

translation, also translated between the Spanish speaking representatives of the courtroom and Quechua speaking witnesses presenting their stories in their mother tongue.

Discourse analysis indicates that the role of the interpreter in this instance goes beyond the mere rendering of a message in the language of another. Rather it implies both social and interactional ambivalences and strategies. When Eliana was translating for a young woman who exercised her right to speak in her mother tongue to a Spanish monolingual lawyer, the interaction showed not only a cultural clash between ways of questioning and presenting one's story or argument but also specific ways to interact. Beginning with swearing to tell the 'truth', norms of politeness and questioning, the search for solidarity between speakers, and ending with the conclusions the members of court will make from the utterances of the witnesses, the speech acts in the courtroom process depend on specific institutional and cultural constraints.

Although Quechua specific ways to express the indigenous concepts of justice or ways of speaking in court interaction are marginalized, in some instances, they break through. While the questions from the lawyer were highly formalized and abstract, the translator engaged in a kind dialogical interaction with the Quechua speaking woman, resembling the dialogical nature of storytelling and everyday talk, including parallel speech. Instead of giving an isolated account of what has happened, adding facts from her memory, here the two women co-constructed the argument of the story together. The asymmetric distinction between the one who asks and the one who responds are not always consistent with Andean ways of asking. Rather one person provides the other with information to be 'confirmed', 'elaborated', 'modified', or 'rejected'. As in the narrative, the Quechua speaking witness entered in a kind of dialogue with the translator, while interrupting the de-contextualized question, taking it as a key to recall her own version of the past events. The conversational structure of this dialog was not only complementary, but showed even the repetitive and rhythmical features of Andean ways of transmitting information:

Translator: Maqasunkichu.../

Witness: Ah, maqawan a cada rato, qarqopawan, "váyate, lárgate" sapa vuelta nispa [...]/

Translator: Malas palabrakunawan/

Witness: Malas palabrakunawan/

Translator: Wawachaykikunatapas/

Witness: Wawachaykunataq manam gustun kanchu patente....

Translator: Did he hit you/

Witness: Yes, he hit me all the time/ he threw me out saying all the time "Go away" [...]/

Translator: With bad words/

Witness: With bad words/

Translator: Also your children/

Witness: Also my children, he did not like them...

Although the Quechua narrative here is still adapted to the questions and requirements of a foreign, more powerful, language and legal apparatus, the women not just felt linguistically incompetent and dominated by a hegemonic system and the social distance to the literate, highly formalized and foreign setting. Neither did they perform exclusively in 'powerless' language, as presented in other studies in courtroom interaction (O'Barr & Atkins 1980). Rather, the witness took the female translator as the relevant person to speak with. The task of the translator here was not just to transmit exact messages, but to provide the subaltern women with a platform to speak and raise their voice, converting the Quechua language to a means of effective and direct communication.

Conclusion

Although the links between different languages, gender categories, the local and the global in translation shown in this paper are very complex, ambivalent and ideologically loaded, the examples from the Andean discourses can help us to understand at least some of the possibilities and limits of cultural circulation through translation.

But how can we evoke such awareness, discover such processes and make them fruitful for anthropological theory and the humanities without subjecting them again to the Western categories of investigation and presentation? If the most reluctant paradox of a scholarly approach to foreign texts and utterances is that the final interpretations and generalizations in cultural analysis are still done by the anthropologist or Western analyst (Briggs 2007), how can it be achieved to "let the subaltern speak" (in Spivak's words) without once more repeating dichotomies and departing from an ethnocentric view?

First, the humanities and anthropology have to go beyond both metaphorical uses of the translation-concept on the one hand and pure Western or literacy centered approaches on the other, looking more closely on translation as cultural practice embedded in a wider context. Even in a seemingly language based activity such as 'translation', it is not sufficient to ask for isolated words, translation 'problems' or ideal solutions. Rather, it is necessary to observe ongoing translation in action to discover the processes, ideologies and ambivalences lying behind the texts and utterances. Those practices however are not so easy to grasp. The 'labor' inherent in translation involves interpretations, different perspectives and layers, is often hidden, marginalized and goes beyond related concepts in the sense of official transmission of seemingly neutral information. In an anthropological sense it rather refers to existing strategies of understanding and making oneself understood beyond linguistic and cultural boundaries, as for example in political speech or everyday communication. The examples show that even in highly institutionalized settings translation does not consist of a mere literal transformation of genres, words and utterances to another code. Rather, specific elements of a new communicative universe are transported into discourse, creating new (hybrid) words, expressions

and genres. Indigenous ways to integrate foreign concepts, (e.g., about political action, democracy, justice or truth) however manifest themselves not only in explicitly textualized dictionary translations, but above all in a number of ongoing speech events. It is this level where 'subaltern' forms of translation occur, beyond official written translations of laws or circulating narratives. This may include hybrid speech, but also ideologies and culturally specific viewpoints on language and meaning, that is according to Silverstein the whole range from indexicality (context based meaning) up to pragmatics (speech situation, turn taking, ...) and metapragmatics, the explicit or implicit knowledge about pragmatic structures in a given language.

For academic research, this may imply that it is vital to discover strategies of translation that challenge taken-for-granted academic notions of 'equivalence', 'original', 'exchange', and 'meaning', to become aware of the fact that the notion of translation itself is informed by Western ideologies and ideas and that the exclusive focus on oral or written texts and genre is deeply ethnocentric, excluding alternative practices as well as pragmatic and metapragmatic strategies lying behind other cultures' local epistemologies.

Second, for a long time the standard model of research has been the notion of the 'native informant' who provides informations for the anthropologist, who then translates and/or converts that information into data. This notion now appears limited and has to be challenged, because it suggests a kind of neutral data, independent of the variety of dialogical and transformative processes, beginning with the choice of setting, up to the presentation of the data in publication and the reception by readers from other cultural contexts. Moreover the people – including women – whose speech is being translated are themselves 'translators', manipulating meaning, dealing with mutual comprehension and status and making sense of foreign concepts or persons, including the anthropologist. In using hybrid speech they show ways of metapragmatic awareness and indexicality related to the cultural, situational or social context. They reflect both previous decisions of translators who influenced standards in speech use as well as presuppositions and ideologies, but also creative ways of dealing with new information and spontaneous communication needs.

The ethnographer then should not only avoid being influenced by his own language-centered ideologies, but should also be cautious not to underestimate the ability of people to verbalize, to interpret, in order to get inspired by the "moments of life and speech" (Heeschen 2003: 130 drawing upon Schleiermacher, a German philosopher) of the translated and translating people. This means not only to question carefully the data from the viewpoint of the anthropologist, but to try to seriously take into account the perspectives of the speakers, their intentions, backgrounds and interpretations. This also requires recognizing one's own limitations in interpretive power, admitting that the 'labor' of translation, often treated as marginal and self explaining, is affecting strongly

scholarly results on both sides. As Unni Wikan (1992) told us, linguistic means are not the only access to culture. Understanding is always based on 'resonance', which includes empathy, emotions and non-verbal aspects. She reminds us that 'theories' about what a member of a different culture intended to say, always have to be "passing theories" (Wikan 1992: 468) and

[...] that anthropology's romance with words, concepts, text, and discourse may be counter-productive [...]. And to transcend the words, we need to attend to the speaker's intention, and the social position they emanate from, to judge correctly what they are doing (Wikan 1992: 464f).

Third, although the impact of power relations, inequality and colonial history on translation, languages and exchange of information cannot be denied and ideology persists, it would be insufficient to concentrate only on dichotomies as 'weak' versus 'powerful' languages, 'male' versus 'female' or 'hegemonic' versus 'subaltern' forms of speech. Even the careful reflection of an ethics of difference would still be embedded in a matrix of static dichotomies. The examples show that despite the evident hegemonic structures and global hierarchy of languages, many spheres remain where alternative metaphors and expressive strategies prevail, creating a level of linguistic interaction which includes a wide range of communicative strategies as well as conscious manipulation of linguistic means. Some results may suggest describing women's ways to translate as more 'informal', more close to the indigenous worldview, more 'personal', 'powerless' or an expression of feminist resistance. However, one has to be cautious about using essentialist categories in describing those observations. Rather, the special moments of unforeseen ways of translation and communication may affect the anthropologist's own framework.

As the title of this paper suggests, the Andean women are not just translated (through the recording of their narratives, songs and knowledge) but also actively translating, not only as translators in court or in everyday situations, but also in their efforts to express foreign meanings in their mother tongue. This implies not only a change in perspective, but a simultaneous view on those different layers in the translation process. To discover them means to remain flexible in methodology and open to unexpected ways of getting data and transmitting knowledge. Diverging statements, ideological influences, ambivalences and contradictions then do not need to be regarded as a problem, but can be seen as "intersubjective constructions" (Hill & Hill 1986: 88) with possibilities of adjustment and creative elaboration on both sides and thus reveal their interpretative potential.

References cited

- Asad, Talal
 1986 The concept of cultural translation in British social anthropology. In: Clifford, James & George E. Marcus (eds.): *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 141-165.
- Asad, Talal & John Dixon
 1985 Translating Europe's others. In: Barker, Francis et al. (ed.): *Europe and its others*, Vol. I. Colchester: University of Essex, 170-177.
- Behar, Ruth
 2003 [1993] *Translated woman. Crossing the border with Esperanza's story*. Boston: Beacon Press.
- Beyer, Heiko & Markus Friedrich (eds.)
 2005 *Awayu. Die Quechua-Frau Hilaria Supa Huamán erzählt aus ihrem Leben*. Translated from Spanish to German by Dorit Heike Gruhn & Karin Kottenhahn. Fürth: vision21.
- Briggs, Charles L.
 1983 Questions for the ethnographer: A critical examination of the role of the interview in fieldwork. *Semiotica* 46(2/4): 233-261.
 1984 Learning how to ask: Native metacommunicative competence and the incompetence of fieldworkers. *Language in Society* 13: 1-28.
 1986 *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. New York: Cambridge University Press.
 2007 Anthropology, interviewing, and communicability in contemporary society. *Current Anthropology* 48(4): 551-580.
- Brown, Penelope
 1993 Gender, politeness, and confrontation in Tenejapa. In: Tannen, Deborah (ed.): *Gender and conversational interaction*. New York/Oxford: Oxford University Press, 144-162.
- Cadena, Marisol de la
 1995 "Women are more Indian": ethnicity and gender in a community near Cuzco. In: Larson, Brooke et al. (eds.): *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: At the crossroads of history and anthropology*. Durham/London: Duke University Press, 329-348.
- Crain, Mary M.
 1991 Poetics and politics in the Ecuadorian Andes: Women's narratives of death and devil possession. *American Ethnologist* 18(1): 67-89.
- Crapanzano, Vincent
 2003 The metaphoricity of translation: Text, context, and fidelity in American jurisprudence. In: Maranhão, Tullio & Bernhard Streck (eds.): *Translation and ethnography: The anthropological challenge of intercultural understanding*. Tucson: University of Arizona Press, 115-134.
- Dingwancy, Anuradha
 1995 Introduction: Translating "Third World" cultures. In: Dingwancy, Anuradha & Carol Maier (eds.): *Between languages and cultures: Translation and cross-cultural texts*. Pittsburgh/London: University of Pittsburgh Press, 3-15.

- Eckert, Penelope & Sally McConnell-Ginet
 1992 Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice. *Annual Review of Anthropology* 21: 461-490.
- Flotow, Luise von (ed.).
 2011 *Translating women*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Freeman, Rebecca D.
 1997 Researching gender in language use. In: Hornberger, Nancy H. & David Corson (eds.): *Encyclopedia of language and education. Vol. 8: Research methods in language and education*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 47-56.
- Gal, Susan
 1995 Language, gender and power: An anthropological review. In: Hall, Kira & Mary Bucholtz (eds.): *Gender articulated: Language and the socially constructed self*. New York/London: Routledge, 169-182.
- Harrison, Regina
 1989 *Signs, songs and memory in the Andes: Translating Quechua language and culture*. Austin: University of Texas Press.
- Heeschen, Volker
 2003 Linguist and anthropologist as translators. In: Maranhão, Tullio & Bernhard Streck (eds.): *Translation and ethnography: The anthropological challenge of intercultural understanding*. Tucson: University of Arizona Press, 115-134.
- Hill, Kenneth C. & Jane H. Hill
 1986 *Speaking Mexicano: Dynamics of syncretic language in Central Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hornberger, Nancy H.
 1988 *Bilingual education and language maintenance: A Southern Peruvian Quechua case*. Topics in Sociolinguistics, 4. Dordrecht: Foris.
 1992 Verse analysis of "The condor and the shepherdess". In: Swann, Brian (ed.): *On the translation of Native American literatures*. Washington, D.C./London: Smithsonian Institution Press, 441-469.
- Hornberger, Nancy H. & Serafin M. Coronel-Molina
 2004 Quechua language shift, maintenance and revitalization. In: King, Kendall A. (ed.): *Quechua sociolinguistics*. Berlin [et al.]: Mouton de Guyter, 9-67.
- Howard, Rosaleen
 1998 Grasping awareness: Mother-tongue literacy for Quechua speaking women in highland Bolivia. *International Journal of Educational Development* 18(3): 181-196.
 2005 Translating hybridity: A case from the Peruvian Andes. In: Hart, Stephen & William L. Rowe (eds.): *Bulletin of Hispanic Studies. Studies in Latin American Literature and Culture in Honour of James Higgins. Special Issue*. Liverpool: Liverpool University Press, 159-172.
 2007 *Por los línderos de la lengua: ideologías lingüísticas en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Instituto de Estudios Peruanos (IEP)/Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

- Huamán, Hilaria S.
2008 *Threads of my life. The story of Hilaria Supa Huamán, a rural Quechua woman.* Translated from Spanish to English by Mauricio Carlos Quintana. Washington, D.C.: Theytus Books.
- Johnstone, Barbara
1993 Community and contest: Midwestern men and women creating their worlds in conversational storytelling. In: Tannen, Deborah (ed.): *Gender and conversational interaction.* New York/Oxford: Oxford University Press, 62-80.
- Mannheim, Bruce & Krista van Vleet
1998 The dialogics of Southern Quechua narrative. *American Anthropologist* 100(2): 326-346.
- Maranhão, Tullio & Bernhard Streck (eds.)
2003 *Translation and ethnography: The anthropological challenge of intercultural understanding.* Frankfurt a.M.: Lang.
- McElhinny, Bonnie S.
1995 Challenging hegemonic masculinities: female and male police officers handling domestic violence. In: Hall, Kira & Mary Bucholtz (eds.): *Gender articulated: Language and the socially constructed self.* New York: Routledge, 217-243.
- Mignolo, Walter D.
1995 *The darker side of the renaissance: Literacy, territoriality and colonization.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
2000 *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking.* Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D. & Freya Schiwy
2003 Double translation: Transculturation and the colonial difference. In: Maranhão, Tullio & Bernhard Streck (eds.): *Translation and ethnography: The anthropological challenge of intercultural understanding.* Tucson: University of Arizona Press, 3-29.
- Niranjana, Tejaswini
1992 *Siting translation. History, post-structuralism and the colonial context.* Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- O'Barr, William & Bowman Atkins
1980 "Women's language" or "powerless language"? In: McConnell-Ginet, Sally, Ruth Borker & Nelly Furman (eds.): *Women and Language in Literature and Society.* New York: Praeger, 93-110.
- Rafael, Vicente L.
1988 *Contracting colonialism: Translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule.* Ithaca/London: Cornell University Press.
- Rubel, Paula G. & Abraham Rosman (eds.)
2003 *Translating cultures: Perspectives on translation and anthropology.* Oxford: Berg.
- Schneider, Antonia
2007 *Übersetzen als kulturelle Praxis: Pragmatik und Meta-Pragmatik des Übersetzens in institutionellen und ethnologischen Kontexten am Beispiel von Quechua und Spanisch in Huancavelica/Peru.* <http://edoc.ub.uni-muenchen.de/11755/1/Schneider_Antonia.pdf> (12.01.2014).

- Silverstein, Michael
- 1985 Language and the culture of gender: At the intersection of structure, usage and ideology. In: Mertz, Elizabeth & Richard J. Parmentier (eds.): *Semiotic mediation. Sociocultural and psychological perspectives*. Orlando: Academic Press, 219-259.
- 1997 The improvisational performance of culture in realtime discursive practice. In: Sawyer, Keith (ed.): *Creativity in performance*. London: Ablex, 265-311.
- 1998 Contemporary transformations of local linguistic communities. *Annual Review of Anthropology* 27: 401-426.
- 2003 Translation, transduction, transformation: Skating "glossando" on thin semiotic ice. In: Rubel, Paula & Abraham Rosman (eds.): *Translating cultures: Perspectives on translation and anthropology*. Oxford: Berg, 75-105.
- Silverstein, Michael & Greg Urban
- 1996 The natural history of discourse. In: Silverstein, Michael & Greg Urban (eds.): *Natural histories of discourse*. Chicago: University of Chicago Press, 1-17.
- Smith, Sidonie & Julia Watson (eds.)
- 1992 *De/Colonizing the subject: the politics of gender in women's autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spivak, Gayatri C.
- 1988 Can the subaltern speak? In: Nelson, Cary & Lawrence Crossberg (eds.): *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 271-313.
- Stölben, Waltraut (ed.)
- 2001 *Hilos de mi vida: el testimonio de Hilaria Supa Huamán, una campesina quechua*. Lima: Willkamayu Editores.
- Swann, Brian (ed.)
- 1992 *On the translation of Native American literatures*. Washington, D.C./London: Smithsonian Institution Press.
- Tannen, Deborah
- 1993 The relativity of linguistic strategies: Rethinking power and solidarity in gender and dominance. In: Tannen, Deborah (ed.): *Gender and conversational interaction*. New York/Oxford: Oxford University Press, 165-85.
- Urban, Greg
- 2001 *Metaculture: How culture moves through the world*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Valderrama Fernandez, Ricardo & Carmen Escalante Guitiérrez (eds.)
- 1996 *Andean Lives. Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*. Translated from Quechua and with annotations and revised glossary by P. H. Gelles and G. Martinez E.. Austin: University of Texas Press.
- Venuti, Lawrence
- 1993 Translation as cultural politics: Regimes of domestication in English. *Textual Practice* 7(2): 208-223.
- 1998 *The scandals of translation: Towards an ethics of difference*. London: Routledge.

Vertovec, Steven

2009 *Transnationalism*. London/New York: Routledge Chapman & Hall.

Weismantel, Mary J.

2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

Wikan, Unni.

1992 Beyond the words: The power of resonance. *American Ethnologist* 19(3): 460-482.

Glossing abbreviations are based on the following lists:

Comrie, Bernard, Martin Haspelmath & Balthasar Bickel

2008 *The Leipzig Glossing Rules: Conventions for interlinear morpheme-by-morpheme glosses*. <<http://www.eva.mpg.de/lingua/pdf/LGR08.02.05.pdf>> (15.01.2014).

Hintz, Diane & SIL International

2012 *The prosody of affect in South Conchucos Quechua*. <<http://www.sil.org/silewp/2012/silewp2012-005.pdf>> (14.01.2014).

Wikipedia

List of glossing abbreviations. <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_glossing_abbreviations> (15.01.2014).

Did Indigenism Travel Alongside Muralism from Mexico to Canada?

Art Historical Relations Between Mexico, the US and Canada in 20th Century Art

Angela Weber

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Germany

Resumen: Este artículo considera comparativamente la práctica artística del muralismo y los discursos dentro de la historia del arte sobre el muralismo a mediados del siglo xx en Norteamérica. Analiza la influencia del muralismo mexicano en la práctica del arte mural en los EE.UU. y en Canadá, intentando determinar el rol del concepto del indigenismo mexicano en la expansión de esta fascinación artística. El foco principal del artículo es el discurso del arte canadiense de los décadas 1950 y 1960, proponiendo que existe un cierto influjo mexicano en el valor creciente de las obras de artistas indígenas en Canadá, que empezaron a ser visualmente presentadas a un amplio público nacional e internacional durante la Expo '67 en Montreal.

Palabras clave: Muralismo, indigenismo, discurso de Arte, Canadá, siglo xx.

Abstract: This article considers comparatively the artistic practice of and the art historical discourse surrounding muralism in mid-20th century North America. It analyses the influence of Mexican muralism on US and Canadian mural art practice, wondering whether the concept of Mexican *indigenismo* accompanied this spread of artistic fascination for monumental wall art. The main focus of the article is the Canadian art discourse of the 1950s and 1960s, suggesting that there is a certain Mexican influence on the growing value of indigenous artists' work in Canada, which started to be visibly represented to a large national and international public at Expo '67 in Montreal.

Keywords: Muralism, indigenism, art discourse, Canada, 20th century.

Introduction

While indigenism is a well-established term in Mexican art history, especially associated with 20th century Mexican muralism, and has as such influenced many artists in several Latin American countries, the term is usually not used in the context of 20th century US-American or Canadian art. These two North American countries – the US more so than Canada – are usually far from being perceived as societies with an indigenous past. Nonetheless both countries have in artistic terms a tradition of mural art forms, which are influenced by Mexican muralism. And even if it was not termed that way, 'indigenist' ideas have certainly added to the attraction of this art movement and its identity-creating energies. The encounters of North American modern artists with both real and



imagined aspects of an indigenous past – as expressed on the canvas or, in the case of muralism, on the public mural wall space – can be likewise discussed as inspiration or processes of cultural appropriation. Historically they often mirror an active search for an ‘American’ – as opposed to ‘European’ – identity.

Central to this argument remains an observation of the Canadian art discourse of the 1950s and 1960s, the formative decades of late 20th century Canadian national identity, and the ways muralism has been discussed in this context. The idea of investigating the influence of Mexican modern art practice, namely Mexican muralism as linked to indigenism on the Canadian 20th century art world, was motivated by textual sources I encountered in my current research about Indigenous positions in the Canadian art discourse since the 1960s. This research responds with a cultural studies perspective to the reinterpretations of Canadian national art-historical narrative – which have taken place since the late 1980s through the writings of Canadian aboriginal scholars and artists. The following article is meant to suggest that these re-interpretations can occasionally influence perspectives on international art-historical relations as well.

My text is composed of two parts. The first section introduces context and initial questions, followed by a series of four background chapters on (1) Mexican muralism as linked to the notion of Indigenism, (2) the popularity it inspired amongst US-American artists in the 1930s and 1940s, (3) abstraction and muralism and (4) mural traditions in Canada. In the second part I have chosen a broad approach in the observation of Canadian art critiques of the late 1940s to the 1960s, which touch on contemporary mural art practice in Canada, artists’ travels between Canada and Mexico, the role of the US-American version of muralism for the developments in Canada, the role of modern architecture, of abstract art and the importance of national outside representation through architecture and art at world expositions, especially at Expo ‘67 in Montreal. This broadening of the perspective allows for the consideration of different yet often interrelated developments in the art world, which have possibly helped to prepare the growing receptivity for the work of indigenous artists in Canada after 1967.

Three moments of art discourse: North American art stars, Expo '67, and the admiration for Mexican muralism in 20th Century Canadian art discourse

It would seem Canada needs some art stars, maybe not quite so tragic and complicated as the American master Jackson Pollock, or quite so Marxist and sensual as Diego Rivera, the Mexican master. [...] So it would seem he's needed (Todd 2004: 281).

This unusual quote by Canadian indigenous filmmaker Loretta Todd about one of the most accomplished artists of native ancestry¹ in 20th century Canada, the carver Bill Reid, prompted my deliberation of the famous Mexican muralist Diego Rivera's role in comparative North American art history. The combination of names – Pollock, Rivera and Reid – evokes, apart from their role as 'national art stars' of the respective North American countries (linked to a certain monumentality and a comparatively spectacular artistic process) a further association: they share a role as 'translators' and creators of an artistic bridge into an imagined indigenous 'American' past and present.

Jackson Pollock (1912-1956) is, according to art historian W. Jackson Rushing III, the US American artist who was known in his time to be more influenced by native American art practice than any other of his contemporaries. Rushing's careful analysis of the artistic appropriations of some mid-20th century American artists in "Native American Art and the New York Avant-Garde" (1995) shows how Pollock was – since his youth and up till the famous technique of his 'drippings' in the late 1940s – much influenced by both native American historical petroglyphs, which he had seen as a boy, and contemporary art practice, like Navajo sand-painting, witnessed in art exhibitions in New York in the early 1940s (Rushing 1995).

Diego Rivera (1886-1957) and his muralist colleagues of the immediate post-revolutionary period in Mexican history (starting 1919) are well known for their indigenism, inherent in the effort to translate both pre-Columbian art forms and history into 20th century mural painting.

Bill Reid (1921-1998), Canadian jeweller, carver and sculptor of Haida descent, translated not only highly admired 19th century Northwest Coast indigenous design and mythology into contemporary form and thus became the 'hero' of the so-called Northwest Coast Renaissance of the 1960s and 1970s (Crosby 2004: 110), but was also commissioned to create some of the most well-known monumental sculptures in Canadian art history and representative popular culture. Four of his works have been depicted

1 In this text the notions 'indigenous' and 'aboriginal' will be used as synonyms; in quotations from the 1960s, the notion 'Indian' is common; 'Artists of Native Ancestry' is a notion which was used by a group of artists in the 1980s (s.c.a.n.a. "Society of Canadian Artists of Native Ancestry") to counter a stereotypical idea of 'Indian Art' which implied not only a purism in 'traditional' artistic technique but also excluded aboriginal artists who were Métis or 'Non-Status-Indians', thus not members of an indigenous group with an official treaty. Concerning the formation of s.c.a.n.a. compare Hill 1989: 13.

between 2004 and 2012² on the Canadian 20-Dollar-bill “to specifically highlight Canada’s cultural diversity and artistic expression” (Bill Reid Foundation n.d.) (Figure 1).

The way in which Bill Reid and his role in the revival of indigenous artistic practice on the Canadian Pacific coast in the 1960s and 1970s was discussed as ‘Native Renaissance’ in the Canadian art discourse, led me to look more closely at Diego Rivera as one of the main protagonists of the so-called ‘Mexican Renaissance’ (comp. Braun 1993: 186). Could Rivera, who has been a role model for many artists in the Americas, North and South, for his open social and political positioning in the public and monumental murals he painted, also be seen as prototype for the (indigenous) ‘artist as researcher’ – in history, archaeology, ethnology, and folk culture – who is able to revive (indigenous) culture through his or her work?



Figure 1. Canadian 20-Dollar-Bill, picturing four sculptural works of Bill Reid.

The second aspect to motivate my research was the contemporary indigenous art historical research focusing on a series of murals by Canadian indigenous artists at Expo ‘67 in Montreal as one of the most crucial moments of public awareness towards indigenous art in Canada. A small number of indigenous artists whose work had slowly started to gain attention in different regions of the Canadian art world in the 1960s had been invited to do artistic work for the so-called ‘Indians of Canada’ Pavilion at Expo ‘67. The most visible of these art works were murals on the outside walls of the architectural structure (Figure 2).

2 Mirroring the values of the new conservative majority government and their changes in cultural politics, the design of the bill has been changed in 2012 and now depicts a Canadian war memorial from WW I in France.



Figure 2. Indians of Canada Pavilion at Expo '67 in Montreal
(photo: Courtesy of the Library and Archives Canada).

Tom Peltier, Canadian indigenous government worker and art education activist, describes the importance of his experiences with the indigenous artists working at Expo '67 for the initiatives in indigenous art education and cultural politics of the following years (Peltier 2007: 56). Expo '67's influence on Canadian indigenous art history has in recent years also been stressed at the 2011 annual conference of the Aboriginal Curatorial Collective, an association of contemporary aboriginal curators, "Revisioning the Indians of Canada Pavilion: Ahzhekwada [Let us look back]",³ as well as in Canadian art historian Ruth Phillips' 2011 compilation "Museum pieces. Toward the indigenization of Canadian museums" (Phillips & Brydon 2011). Indigenous Canadian curator Lee-Ann Martin links the events at Expo '67 with Canada's search for a national identity: "Canada was enjoying a renewed sense of identity and the art of the country's Indigenous peoples quickly became symbolic of this newfound nationalism" (Martin 2010: 371-372).

³ Compare Aboriginal Curatorial Collective 2011; publication of the contributions is forthcoming.

Is it coincidence, I wondered, that this starting point of contemporary indigenous artists' presence in a larger public in Canada consisted of murals? Did the two most admired features of muralism – the artwork's social and public function and its monumentality – work to the indigenous artists' favour here? How had the Canadian public been prepared for this? And what role did the murals' degree of abstraction play in 1967?

The third and central aspect to consider for my research was a series of articles in the *Canadian Art* magazine⁴ of the 1950s and 1960s reporting murals in Canada and the influence of Mexican art. The articles were often illustrated with a picture of the respective mural and occasionally the artist at work. Some texts hint directly or indirectly at Mexican teachers or inspiration in the arts of muralism. Another set of articles, starting in the mid-1950s, focuses on abstract muralism in its relation to modern architecture, hinting to contemporary Mexico (Figure 3).

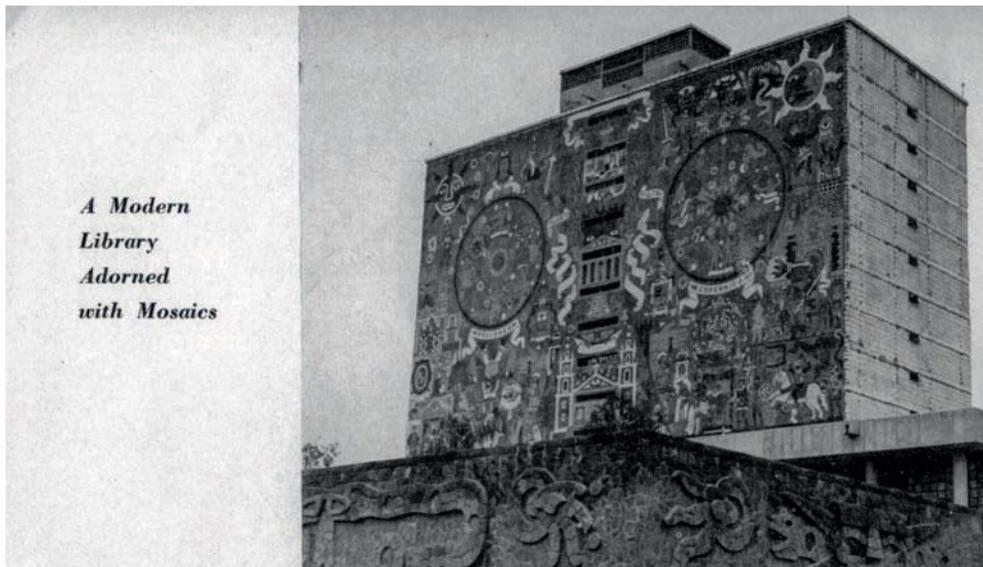


Figure 3. Juan O’Gorman: Outside Walls of University Library at Mexico City; figure and accompanying title (“A Modern Library Adorned with Mosaics”) in Buchanan (1953a: 57).

While the Canadian art historian Donald W. Buchanan still writes in 1953 in reference to Mexican cultural politics “that we certainly haven’t yet reached the stage in Canada where we dare, as the Mexicans do, to bring in our own artists to devise new and more

⁴ *Canadian Art*, founded in 1943 as the first Anglo-Canadian art magazine, and renamed *artscanada* in 1967, was the major Anglo-Canadian art journal until the art scene widened in the 1980s.

indigenous means of bringing colour to contemporary facades” (Buchanan 1953b: 66) the public art-funding efforts start to change during the late 1950s and the 1960s. With Canada’s role in the world visibly growing in importance, reflections about the outside representation of the country through art become an equally growing concern in the Canadian art discourse. In the 1960s, as Canada prepares for its national centennial celebration in 1967 and Expo ‘67 in Montreal, Buchanan’s dreams of the early 1950s seem to materialize in a large series of publicly funded exuberant architectural and design projects. Was the Indians of Canada Pavilion at Expo ‘67 one of them? Did anybody remember those roots which might have linked it to a previous fascination for Mexican architecture and art? Did anybody reflect at the time whether or how the Mexican state-supported concept of indigenism translated into a Canadian context?

Background I: Mexican muralism in the context of indigenism

In art history Mexican muralism is considered to be the most original of 20th century art phenomenon which derived from Latin America and found a large repercussion in the international art world (Lucie-Smith 1997: 13). This popularity, both in formal and political terms, is indebted mainly to a small group of Mexican painters (Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco, among others) and the historical context in which they were commissioned to do their first mural works immediately after the Mexican revolution (1910-1919). Inspired by the literary and intellectual phenomenon of Latin American *indigenismo* in the late 19th and early 20th century, José Vasconcelos, the first minister of education in post-revolutionary Mexico, counted on the artists’ strength of imagery to depict the ideals of the revolution and stress the importance of pre-Columbian Mesoamerican indigenous values for modern Mexican mestizo society. The murals were part of an educational campaign in a country with a large percentage of illiterates and provided a new interpretation of the people’s history in large colourful paintings inside and outside of public (mostly old colonial) buildings (Einfeldt 2010: 43ff).

Mexican muralism, forming part of what came to be called the Mexican Renaissance, departed from former mural traditions in art history (Renaissance, Baroque, historicism) by incorporating socialist and indigenist ideals. Even though the fresco techniques used were mainly transferred from European (Italian) Renaissance techniques (Lucie-Smith 1997: 18-19),⁵ its ideological origin was perceived in pre-Columbian monumental murals, sculptures and architecture. Modern art elements included cubist, expressionist and surrealist inspiration and the fascination with non-European abstract art. In order to produce art which would be understandable to the masses, these tendencies of abstraction were mostly subordinated though to figurative and real-

5 Diego Rivera had lived in Paris since 1908 and painted in vicinity to cubist art circles. In 1919/20, before returning to Mexico, he traveled to Italy to study Renaissance mural techniques.

ist compositions (Lucie-Smith 1997: 53-54). In her detailed study in “Pre-Columbian art in a Post-Columbian world” (1993) art historian Barbara Braun shows how Diego Rivera incorporated form and aspects of pre-Hispanic Mesoamerican objects of art and worldview in his murals.

Throughout his career he continuously studied archaeological and historic pictorial sources as well as folk art to find the form language for his large murals representing accounts of pre-Columbian and post-Columbian Mexican history (Braun 1993: 228ff). Braun interprets Rivera’s work virtually as a fulfilment of contemporary Mexican archaeologists’ indigenist call for the aesthetic recognition of pre-Columbian art (Braun 1993: 242, 247). Rivera became one of the most important collectors of pre-Columbian objects deriving from the continual excavations in 20th century Mexico and built his own museum to house this collection in Mexico City, which was opened to the public in 1955. According to Braun the collection is distinguished through

[...] the nationalist and instrumental imperatives of Mexican indigenism that informed it. With the intention to affirm and disseminate the value of native art traditions and benefit his fellow countrymen, he created a museum to house his collection, which he called Anahuacalli (house of the Valley of Mexico, in Nahuatl), and eventually donated it to the state. Its portal is inscribed (in Spanish): ‘I give back to my people that which they can rescue from the artistic legacy of their ancestors’ (Braun 1993: 235).

In the 1950s some large public architectural projects in Mexico combined expressions of national identity and artistic indigenism. Two symbols for the Pan-American messages of Mexican indigenism had previously been Diego Rivera’s mural “Pan-American Unity” (1939) at the San Francisco Golden Gate Exposition (Braun 1993: 219) and the foundation of the Interamerican Indigenist Institute in 1940 in Mexico City. Yet indigenism as influential component in both the cultural as well as the political processes of 20th century, Mexican nationalism has also been controversially discussed, mainly because of the assimilation it finally expected from indigenous groups to the new national project, and underlying processes of appropriation (Lucie-Smith 1997: 9ff; Kastl 1998). A similar controversy overshadows the fascination with pre-Columbian and native American art in an US-American context: Anthropologist Christian F. Feest points to the processes of land appropriation in times of ‘nativist’ movements and heightened interest in indigenous art (Feest 1991: 139). Even though it has not been called indigenism, in certain periods of US-American history – namely after the two World Wars, and thus in times of active re-definition as ‘American’ nation, pre-Columbian civilizations as well as North American indigenous cultures were of larger political and formal interest (Feest 1991: 139).

Background II: Muralism in the US

Mexican muralism entered the consciousness of the art public in the English-speaking countries to the north in several ways, and left an immediate strong impression on many artists and intellectuals, who admired the political and cultural ideals of the Mexican revolution. Young US-American art students travelled to Mexico City between 1923 and 1927 to watch the progress of Diego Rivera's 117 fresco murals for the *Secretaría de Educación Pública* and some were given the chance to join in the process. After 1929 Rivera received a number of mural commissions for US-American public and corporate buildings, and already in 1931 the Museum of Modern Art in New York had a retrospective show of his work. In 1930 José Clemente Orozco painted his famous mural "Table of Universal Brotherhood" at the New School for Social Research, New York, and David Alfaro Siqueiros, who moved to New York in 1936, led a small group of experimental young painters, amongst them Jackson Pollock (Lucie-Smith 1997: 57ff). Mexican muralism also had a strong influence on the so-called regionalists or American Scene artists like Thomas Hart Benton, even though their approaches differed politically (Berman 1980: 363). Amongst the US-American art public, Mexican muralists were applauded as translators of European Renaissance tradition into the 'possibilities' of the 20th century. They were seen as models for monumental public art, technique and expression. "The Mexicans", wrote painter Geoffrey Norman, "have opened our eyes to the possibilities of muralism" (quoted from O'Connor in Berman 1980: 363).

Muralism came to an unprecedented popularity in the US when Roosevelt's New Deal-politics – answering to the high unemployment after the 1929 economic crisis – included a state funded program, the Federal Art Project (FAP) as part of the Works Progress Administration (WPA), to employ artists with large mural projects in public buildings such as post offices, hospitals, schools and universities (Berman 1980: 361ff; O'Connor 1980: 453ff). The origins of these state-funded programs can be directly traced to the awareness of US-American painters and politicians of the identity politics involved in the sensational Mexican mural programs of the post-revolution decade in the 1920s (O'Connor 1980: 453ff) The employed artists created over 2500 murals in public spaces all over the country in a variety of styles, from regionalism, to surrealism to abstract art (O'Connor 1980: 461). Even though many of the artists had sympathies for leftist political ideas and organized themselves in the Artists Union, few of the murals outspokenly expressed political opinions, especially when compared to the open political struggles of the working class and Mexican peasants visible in Rivera's work. According to Greta Berman (1980) the influence of Mexican muralism was more evident through the adoption of a modern, cubist form language applied to the narrative realistic contents of the images than an open recognition of communist ideas and critique of capitalism (Berman 1980: 363).

Many of the FAP murals were painted over again in the years during and after the Second World War, but the importance of the Federal Art Project for US-American art history remained. Even some artists who later worked as Abstract Expressionists, like Jackson Pollock, had started their professional career in connection with New Deal-art projects. The public character of the artworks, removed from their usual museum setting, had made fine arts 'popular' for the first time in North American history (Berman 1980: 371).

Muralism itself experienced a revival in the 1960s and 1970s when the protests against the Vietnam war and other political activities brought forward a new need for public forms of art, just as the world economic crisis had done in the 1930s (Berman 1980: 371). Starting in some North American cities like New York and Los Angeles, the painting of outside house walls evolved with new techniques of spray paint – which had again been partly developed by Mexican artists – into new styles of Graffiti art.

The depiction of American indigenous history and cultures in the FAP murals was rare compared to Mexican muralism. Many of the murals have been social and historical documentations of working conditions, local industries or agriculture and everyday life in the 1930s in the United States (Berman 1980: 369). Some indigenous painters participated in FAP/WPA mural projects (Feest 1991: 143), and US-American muralism indeed confirmed those artists, who perceived indigenous cultures not as extraneous but as part of the legitimate roots of American civilization. Themes of indigenous historical culture or Métis history during the (partly French-colonial) fur-trade era surfaced in some murals in schools, post offices or national park cottages, which often depicted the local history of the respective town or settlement (De Long & Narber 1982).

Background III: US-American abstract art between politics and indigenous inspiration

Some FAP artists introduced abstract elements into their murals, even though the majority of the works was purposely realized as figurative paintings in order to be understandable to the masses of people. A few of these painters, like Lee Krasner or William de Kooning, later became successful in the first generation of American abstract artists after the Second World War (Berman 1980: 368). The abstract mural painter Stuart Davis theorized the experience of the abstract artistic process in his essay "Abstract Art Today – Democracy and Reaction" as

an integrated part of the changing reality of today, [...] an immediate progressive social force [...] [which] has lent the exact artistic expression to the velocities and the spaces, which are real in an unique way in our time (quoted from O'Connor in Berman 1980: 367-368).

His definition of abstract art as a holistic expression of space as well as a counter pole to the destructive forces of totalitarianism (here referring to Nazi Germany) precedes an art-historical discussion of the post-war years and the beginning Cold War which

increasingly associated realist painting with socialist realism and Stalinist totalitarianism and abstraction with democracy and freedom (Gilbeaut 1983).⁶

While young North American artists had admired European modernists for their achievements in abstract art for much of the first half of the 20th century, the orientation to Paris as the centre of the international art world changed radically during the Second World War with the Nazi occupation of Paris in 1940 and the subsequent arrival of many exiled contemporary European artists in New York and a few other US-American art centres. The following years were marked by the effort of US-American art protagonists to adapt quickly to New York's new role as international art centre, and by a partly politically motivated shift towards abstraction in the arts. This process happened in a very conscious middle-ground between European modernist influence and native American culture as well as pre-Columbian art as inspiration (Rushing 1995). A famous quote gives testimony of one of the European newcomers' fascination with abstraction in pre-Columbian American art: "Mexico is indeed the promised land of abstract art, because here it is thousands of years old, and still very lively in folk art",⁷ Josef Albers, exiled German Bauhaus artist wrote to Wassily Kandinsky in 1936, the year he travelled for the first time to Mexico with his wife Anni Albers – also a former Bauhaus teacher and modernist weaver. Josef Albers, who became one of the most influential art educators in post-war USA, also started in 1950 to build commissioned public murals, which translated abstract form from Mexican temples to modern relief wall design (Helfenstein & Mentha 1998: 118ff).

Background IV: Muralist traditions in Canada

The variety of more or less visible layers of muralist traditions in contemporary Canadian public space reflects both international influences from such 19th and 20th century art centres as London, Paris, New York, San Francisco and Mexico City as well as from different Canadian art movements. Turn of the (19th/20th) century wall paintings in Canadian legislative buildings were often realized in British historicist style. Especially in Quebec a long tradition of sacral mural paintings inside French Catholic churches has occasionally been added to by 20th century mural artists, some of which worked in a special Italian-Canadian style. The National Gallery of Canada exhibits in its Canadian Galleries prominently the only communally realized mural project of three Group of Seven-painters from 1915/16 – the MacCallum-Jackman Cottage-Mural – which

⁶ For this political discussion in the 1950s in Mexico see Einfeldt (2010: 204).

⁷ Translation by the author of a German quote in Helfenstein & Mentha (eds.) 1998: "Mexiko ist wirklich das gelobte Land der abstrakten Kunst, denn hier ist sie 1000de von Jahren alt. Und noch sehr lebendig in der Volkskunst." (77) Brief an W. Kandinsky, 22.08.1936, Autograph Fonds Nina Kandinsky, Musée National d'Art Moderne.

has been inspired by the English Arts and Crafts movement's ideal of integrating art and architecture. A series of murals inside the British Columbia legislative building in Victoria from 1932 depicts scenes of early provincial history and is probably reminiscent of figurative Mexican and Californian murals of the time. Its paternalistic and exoticizing depiction of indigenous people has been subject though to a severe controversy with First Nations critics since the 1980s (comp. Wikipedia: British Columbia Parliament Buildings). The wall reliefs in Toronto subway stations of the 1950s appear to be as influenced by the regionalist traditions of US-American FAP murals as some faded outside murals in small prairie towns like Brandon, Manitoba, depicting regional agricultural life. Some cities have developed a vivid scene of – partly publicly sponsored – outside community murals, such as Montreal, Pembroke, Thunder Bay, Winnipeg or Regina. Murals of recent years have been funded by such diverse sponsors as the local government in Montreal, companies like Manitoba Hydro in Winnipeg, the Métis Nation of Ontario in Thunder Bay (Figure 4) or the previous provincial government of Saskatchewan (NDP) (Figure 5). Finally, commissioned and non-commissioned graffiti murals frequently cover side walls of houses or decorate youth- or adventure-related businesses or bars and restaurants.



Figure 4. Mural outside the Métis Community Centre, Thunder Bay, Ontario (photo: Angela Weber, 2012).

Museums, universities and cultural centres have a long tradition of commissioning inside and outside murals as well, sometimes they are figurative, sometimes, and especially after the 1950s and 1960s, they are abstract, occasionally they are realized by aboriginal artists, like Alex Janvier's "Morningstar" (1993) inside the Canadian Museum of Civilization. One of the most exuberant large scale public art works in Canada of the recent years is the translation of an abstract painting by Canadian painter Alfred Pellán (1906-1988) into a large scale colour-changing 'digital mural', installed by the city of Montreal in the underground hallways of the new central Place des Arts in 2011 (Figure 6).

Observing the Canadian art discourse of the late 1940s and early 1950s: Reports about murals and hints to Mexico

Observing the Canadian art discourse as represented in the art magazine *Canadian Art/artsCanada* in the first decades after the Second World War, one might surmise the art world's interest in the newly painted murals in post-war Canada. Occasional short articles and notes, partly by the artists themselves, describe where a mural has been executed and by whom, who has commissioned it, whether a private, corporate or public sponsor.



Figure 5. Roger Jerome: "Northern Tradition and Transition" (2005), mural inside the Legislative Building, Regina, Saskatchewan (photo: Angela Weber, 2012).



Figure 6. Colour-changing electric billboards after a painting by Alfred Pellán, Centre des Arts, Montreal, Quebec (photo: Angela Weber, 2012).

Links to Mexico are mentioned in some contexts, yet the description of most murals suggests that they might have been as influenced by US-American regionalist style as directly by Mexican artists' work (compare e.g. artist André Bieler's illustrated article about his "Mural of the Saguenay", Bieler 1951-52). Three articles from 1949, 1951 and 1953 directly describe Canadian artists' experiences in Mexico:

In 1949 an interview is published on the occasion of Mexican muralist José Clemente Orozco's death between art historian Robert Ayre and artist Stanley Cosgrove, one of the few Canadians who had had the chance to paint with this Mexican 'master' (Cosgrove & Ayre 1949-50). Cosgrove had spent two years in the early 1940s in Mexico and worked with Orozco on one of his murals. In 1948 he had then conducted classes in fresco painting through the Ecole des Beaux-Arts in Montreal. A fascination about the "big space" of the mural paintings and "the demands wall-painting makes on the painter" surfaces in the interview (Cosgrove & Ayre 1949-50: 65). Answering to a question about the history of the Mexican Renaissance, Cosgrove replies:

I don't think Renaissance is the word. Dr. Atl might have liked it but Orozco, I know, didn't. It wasn't a rebirth. It was something new, the sudden flowering of Mexico's consciousness [...] (Cosgrove & Ayre 1949-50: 63).⁸

The October 1951 issue of "Canadian Art" contains a short note by the editors about the artist Leonard Brooks who provided "for some years [...] a link between Canadian and Mexican art" by living, painting and teaching in Mexico (Canadian Art 1951: 40). The note focuses on a new Canadian scholarship for the Instituto Allende, an art school founded in 1938 in San Miguel de Allende, 200 kilometres northwest of Mexico City, where Brooks taught and which attracted students from Canada for both regular and summer courses. By 1966 May Ebbitt Cutler describes San Miguel de Allende as "one of the world's most famous art colonies", where "thousand Americans and Canadians [...] go [...] annually" to take classes in painting, sculpture, writing, photography, graphics, textile design, weaving, ceramics, silverwork, Mexican history and Spanish language (Cutler 1966: 26).

In 1953 a slightly longer note is dedicated to Arnold Belkin, a young painter from Vancouver, and his career in Mexico, where he had studied mural painting at the National Polytechnical Institute in Mexico City (Canadian Art 1953: 84). He also became involved with anthropology, did field excursions to many parts of Mexico, was for eight months assistant of Siqueiros, worked on his murals, and learned the value of multiple points of view for mural painting from this master. The short article ends with the hope of the young artist that he will, after his return to Canada in December 1952, find wall space "upon which to exercise his talents" (Canadian Art 1953: 84).⁹

Observing the Canadian art discourse of the 1950s: Essays on modern architecture and abstract murals

Following the question whether Mexican indigenist ideas possibly entered the Canadian art discourse alongside muralism, it is a series of Canadian Art articles from between 1953 and 1957 about contemporary Canadian murals as related to modern architecture which provide some of the most interesting insights. The articles mirror an inspiration by Mexico's representative architectural and mural projects of the 1950s, Canadian consciousness of an 'own' indigenous artistic culture, the new fascination for abstraction in the arts and the need for the outside representation of Canada at world fairs.

8 Dr. Atl (1875-1964) was a Mexican artist who prepared the ideas of muralism in the decade before the Mexican Revolution.

9 Belkin didn't stay long in Canada and eventually moved back to Mexico, where he executed several murals in the following years, designed costumes for the Mexican theatre and ballet, and taught as professor of mural techniques at the Universidad de las Americas. In 1963 he was one of four artists representing Mexico at the International Award Exhibition in the Solomon R. Guggenheim Museum, New York (comp. Wikipedia: Arnold Belkin).

In autumn 1953 art critic René Boux writes in his article “Contemporary mural painting from Western Canada”: “Modern architecture, especially the severely functional forms we find in contemporary schools and small office buildings, seems to demand decorative relief such as can be given through murals or sculpture” (Boux 1953). He introduces the mural work of Jack L. Shadbolt, who painted large scale abstract murals in Vancouver in 1952 and 1953 and quotes the artists’ recent decision to work in a completely abstract instead of figurative style:

We do not build buildings now with that same belief in their permanence which previously assured the artist about the enduring existence and meaning of his work. [...] In theme, too, we have no conviction about a set of durable symbols in which our whole society has a common belief, nor a sense of permanence in mythology which could produce a stability of style. [...] The Mexicans appear to be the only ones who have produced the social mural in our time and for the obvious reason that their society has been fused end to end with a collective sociological-political urge that needed common public statement (Boux 1953: 25-26).

In Shadbolt’s opinion FAP/WPA mural projects done before the war did not have the power to outlast their period for having been too doctrinaire, too graphic, with a symbolism which is “not detached but too immediate” (Boux 1953: 26). The acceptance of temporariness and of “change as our norm” allowed him “to cease thinking of the mural only in epic terms, with all their consequent problems, and to focus on the personal, intimate and lyrical aspects” (Boux 1953: 27).

Also in 1953 Donald W. Buchanan, co-editor of the Canadian Art magazine at the time and design advocate at the National Gallery of Canada, writes two large and well illustrated articles about murals and modern architecture. In his essay “New murals and mosaics in Mexico” he describes impressions of a recently conducted journey to Mexico, above all of the new *Ciudad Universitaria* on the outskirts of Mexico City, where “Mexican architects, muralists and sculptors have forged what, in this day and age, is an unexpected unity of achievement” (Buchanan 1953a: 54). Buchanan’s description of the structures he has witnessed – partly still in construction (Figure 3) – reveals his admiration of this “unity in diversity” (Buchanan 1953a: 55). He concludes:

When will a similar attempt be launched in Canada? It is high time, at least, that an experimental beginning was made. Which among the governments and the many rich industries and commercial firms in this country will be the first to commission such a mural, not for an inner room or hall but for the exterior itself of a new bank or school, an office structure or library? Those startlingly blank concrete surfaces, so often to be found in our contemporary buildings, present a challenge to artists and architects alike (Buchanan 1953a: 56).

In Buchanan’s second 1953 article “Recent murals in Canada” he asserts that in matters of fostering and financing co-operation between painters and architects “official Canada stands completely opposed to official Mexico” (Buchanan 1953b: 64) and thus tries to

draw attention to what he perceives as a few successful exceptions in this neglected field of artistic practice in Canada.

Two years later, in 1955, the leading role of Vancouver as a new Canadian centre for contemporary art as related to architecture is linked to an indigenous influence in an article by Robert Hamilton Hubbard “A climate for the arts” (Hubbard 1955). According to the author’s impression, the modern developments in architecture which are due to prosperity and expansion of the city show “no resistance to contemporary modes of design. [...] Houses are being built in impressive numbers in the contemporary idiom” (Hubbard 1955: 101). Next to the three main art related institutions, the Vancouver School of Art, the UBC School of Architecture and the Vancouver Art Gallery, he acknowledges Northwest Coast indigenous art as one major impulse on the contemporary art movement:

The movement did not emerge full-fledged this year or last. But even its remotest origins are not very far removed from the present day, for West Coast Indian art reached the height of its development less than a century ago (Hubbard 1955: 100).

Hubbard found that some of the most interesting houses in Vancouver are owned by architects and painters, e.g. Jack Shadbolt’s house (Figure 7), and integrate a variety of mural design. Again the author relates this feature of the Vancouver art scene to an indigenous influence, as absorbed through Shadbolt:

In painting as in architecture the main characteristics are a youthful vigour and originality. Along with originality goes a unity of style, a unanimity of purpose, that is remarkable in the face of the modern passion for individuality and that seems to denote an admirable modesty and seriousness on the part of the artist. The style itself, derived largely from the example and teaching of Jack Shadbolt, is a sort of abstraction based on organic forms [...]. What has made the difference, however, is the appearance over the past few years of an elemental power in Shadbolt’s work. This vital energy, this animal strength, he owes more than a little to his early contacts with West Coast Indian art and with Emily Carr in his native Victoria (Hubbard 1955: 104).¹⁰

In 1957, another of Buchanan’s articles, “Best foot forward in Brussels”, reveals how much his perception on Canadian architecture and art was increasingly formed by the idea of his country’s outside representation through its achievements in the fine arts. Commenting on the approved design for the Canadian Pavilion at the Universal and International Exhibition in Brussels in 1958, he starts with the words:

10 The notion of animal strength here evokes indigenous concepts of animal-human power transfer or even human-animal transformation as common in Northwest Coast indigenous narrative and art. The cover of this spring 1955 issue of *Canadian Art* featured probably for the first time a design by a First Nations artist: the painting *Na’Nis – Sea Bear* – by Mungo Martin with one page of text by anthropologist Audrey E. Hawthorn (UBC Museum of Anthropology) explaining “The story behind our cover” (Hawthorn 1955).

We are a rich and progressive nation, independent in political relationships and supposedly no longer derivative in the arts. Certainly we have been priding ourselves on our artistic maturity for quite a while now, yet sometimes when it has become a question of participating in cultural manifestations abroad we have too often hesitated to put out best selves forward. On the credit side, there is the work the Canadian Government Exhibition Commission has been doing in erecting properly designed Canadian displays in all the world's various trade fairs (Buchanan 1957: 64).



Figure 7. A corner of the house of artist Jack Shadbolt in Vancouver with one of his murals on the upper wall at right (Hubbard 1955: 99).

Considering the high numbers of possible visitors to the Canadian pavilion in Brussels (an estimated five million), Buchanan stresses the importance of a country's investment in the pavilion's design and artistic displays: It is the architecture and outside design of a pavilion which will attract "the crowds to stop and enter" (Buchanan 1957: 66), when in the entire fair a variety of some fifty 'competing' national pavilions will try to impress the visitors with their presentations. Buchanan is delighted with the architectonic concept. Central to the modern pavilion constructed in steel and glass is the plan for a three-dimensional mural wall by Montreal based sculptor Louis Archambault

and industrial designer Norman Slater. This free-standing metal construction, with terracotta panels depicting symbolically in an abstracted style the peoples and provinces of Canada, is designed to be “running partly within the open court of the building and partly without”. It replaces the concept of a monumental entrance to the pavilion: “Art”, the government committee in charge of Canadian participation to the Fair agreed, “should be our first gesture to the public of the world in Brussels” (Buchanan 1957: 66).

Towards Expo ‘67 at Montreal

World exhibitions are usually not considered to be art exhibitions, even though they often include large art exhibitions as one element and their impression on the artists of the time is as undeniable as is the importance of individual commissions for artists in the frame of their respective national pavilions or the money which is accessible for large-scale artistic projects. Mural commissions have been popular at world fairs since the late 19th century in Europe and in North America especially since the success of Mexican muralism (Chicago 1933, San Francisco 1939, New York 1939). In 1937, Pablo Picasso painted his famous *Guernica* mural for the Spanish pavilion at the world exhibition in Paris. In 1939/40 Diego Rivera realized with a group of WPA/FAP artists the fresco “Pan-American Unity” at the San Francisco Golden Gate Exposition (Braun 1993: 219). Examples of American pre-Columbian monumental architecture could be seen at many fairs since the World’s Columbian Exposition in Chicago 1893, when a full-size plaster cast of ruins of Maya architecture was built: The great portal of Labná and three structures from Uxmal (c. A.D. 700-1000), which greatly impressed visitors and had an effect on further archaeological endeavours of US-Americans in Mexico (Braun 1993:139). At the world exposition in Paris in 1889 Mexico’s pavilion took the form of a reconstructed Aztec palace in pyramid shape, adorned with architectural ornaments derived from several different pre-Columbian cultures (Einfeldt 2010: 27ff).

The 1967 world exposition in Montreal was not only the first one to take place in Canada and therefore anticipated with unusual excitement, but it also coincided with the centennial celebrations of the Canadian Confederation of 1867. The wealthy decade of the 1960s was thus an important time for the construction of national identity in Canada, visibly taking shape in architectural projects for Expo ‘67 and at other locations all over the country. Moshe Safdie’s holistic architectural project for urban living Habitat became the key symbol of the Montreal fair. Originally planned as a pyramid of pre-fabricated housing units, Safdie’s architecture fit well into a landscape of pyramid and tent-like pavilions in modernist style which can be seen on photographs of the Expo grounds (Figure 8). Expo ‘67 came to be an unprecedented opportunity for the artistic professions in Canada, especially architects, exhibition designers and sculptors.



Figure 8. Expo '67, Montreal. On the left in the background Moshe Safdie's "Habitat", on the right Indians of Canada Pavilion in the background to the left (photos by Michel Proulx in: *artscanada* 108 (1967): 5).

Murals on the outside of the Indians of Canada Pavilion at Expo '67

An equally great opportunity for indigenous people arose from the decision of federal officials, to set up a separate pavilion dedicated to the "Indians of Canada" (Figure 2) including the involvement of indigenous peoples in the planning process of the pavilion, its artistic program and the development of the presentation's storyline. Even though neglected by art-historical research for a long time, the stories of the artists involved in this process have been remembered not only in oral history, but also early on through the artists' biographies and through indigenous media like the magazine *TAWOW* as moments of empowerment for a growing "Pan-Indianism" of the late 1960s (Sioui 1970). "These are not stories that can easily be found in art-historical discourse", wrote Cheyanne Turions in her review of the 2011 Aboriginal Curatorial Collective annual meeting, which was dedicated to the idea of re-visioning the Indians of Canada Pavilion (Turions 2012). According to Turions, one of the main features recalled at this occasion was the activist nature of the pavilion and its planning process. The finished pavilion honestly signalled in an interior exhibition to Canada and the world that indigenous peoples had no reason for "celebrating a One Hundredth Birthday, as are White Canadians",¹¹ yet it still con-

11 Minutes of the First Meeting of the Indian Advisory Council, Ottawa, March 14-17, 1966, (Kanien'kehaka Raotitiohkwá Cultural Centre files, [KRC]), quoted in Phillips & Brydon 2011: 27, footn. 2.

veyed, according to Phillips and Brydon, a sense of “survival of traditions and beliefs in the face of great odds” – expressed most vibrantly by the contemporary Indian art works commissioned for the pavilion’s exterior (Phillips & Brydon 2011: 27). The architecture consisted of a centre piece in form of a tall vertically stretched tipi, around which some shorter building parts were assembled. One of these resembled a modernist Northwest Coast longhouse and was painted with a large mural by George Clutesi, a Tseshah artist from British Columbia, based on the tradition of Northwest Coast indigenous house front painting. A monumental totem pole carved by Kwakwaka’wakw carvers Henry and Tony Hunt topped this part of the pavilion. Two more large murals by already well-known Anishinaabe painter Norval Morrisseau (with his assistant Carl Ray) and Francis Kagige from Manitoulin Island filled further exterior walls of the pavilion, as well as a series of five smaller round panel paintings by Chipewyan artist Alex Janvier from Alberta, Noel Wuttunee, a Plains Cree artist from Saskatchewan, Gerald Tailfeathers, Kanai (Blood) from Alberta, Ross Woods, Lakota from Manitoba and Tom Hill, Seneca from Ontario (in cooperation with Huron ceramic artist Jean-Marie Gros-Louis).

The choice of artists and their works was meant to articulate the cultural diversity of indigenous artistic traditions in Canada, countering the stereotype of homogeneous “indianness” (Phillips & Brydon 2011: 35). The murals were figurative rather than abstract, yet drawing formally on traditional graphic style, and in their content mirroring oral mythological traditions and spiritual concepts. The message was meant to be one of survival of traditional spirituality (Phillips & Brydon 2011: 35). The round panels all displayed abstract, partly geometric compositions, derived from historic bead- and quillwork traditions. From a distance they

“could be read as abstract compositions, inviting comparison with the late modernist minimalist, hard-edge, and colourfield styles that dominated the mainstream art centres of New York and Toronto during the late 1960s” (Phillips & Brydon 2011: 36).

This use of modernist abstract styles sent, in Phillips and Brydon’s words, “messages about the readiness of Aboriginal artists to participate in the world of contemporary fine art” (Phillips & Brydon 2011: 36). Yet while relating to real historic traditions and thus diverging from the “avantgarde postures of rupture with tradition that had been fundamental to western modernist art since the beginning of the twentieth century”, Phillips and Brydon perceive in the Indians of Canada Pavilion at Expo ‘67 “the beginning of a shift, that would lead both Indigenous and non-Indigenous contemporary artists to produce explicitly referential works of political, social, and spiritual critique in the years that followed” (Phillips & Brydon 2011: 36). Cheyanne Turions concludes – referring to poet Duke Redbird’s position in a 2011 discussion:

In recalling the spirit of the time, Redbird pointed out that Expo '67 – coinciding as it did with Canada's Centennial – was designed as the fulcrum point for a new Canada. The Indians of Canada pavilion intended to directly address the complex realities of the relationships between Aboriginals and Western settlers – both historical and contemporary – in a way that would prepare the country for a utopic future relationship. Unfortunately, much of the critical energy of this moment dissipated along with the dismantling of the pavilion at the end of the fair. But, critical groundwork had been laid for recognizing and valuing Canadian Aboriginal culture in a national and international context (Turions 2012).

Conclusion

After Expo '67 and especially since the mid-1970s several artists of Native ancestry received commissions for large-scale architecture-related works in Canada: Bill Reid with his sculptures and reliefs, Daphne Odjig (Figure 10), and Alex Janvier to name the most important ones. The Indians of Canada Pavilion at Expo '67, as a formative moment of indigenous cultural-political activism seems to have met – next to a changing political climate in Canada¹² – with

- (1) the receptivity in the Canadian art discourse for modern architecture and abstract design, along with an admiration for monumentality of art works and the chances to work in large scale through a growing state-funding effort and
- (2) a growing sensibility towards the role of fine arts for a national identity and for the outside representation of a country.

The emerging post-colonial discussion in Canada additionally brought about an interest in the artist as narrator and researcher of both indigenous mythology and a newly interpreted history. Even though in the discussion about Northwest Coast or native Renaissance of the 1970s in Canada (comp. e.g. Vastokas 1975) I have not found conscious references to the Mexican Renaissance of almost half a century earlier, I would like to suggest that certain aspects of indigenism inherent in Mexican 20th century artistic practice and art discourse have inspired a number of Canadian artists, and probably even more so some Canadian art critics, art historians and cultural politicians of the post-World War II decades – sometimes by detour through the US-American art discourse. These inspirations seemed to have travelled only to a certain degree alongside the phenomenon of figurative muralism, but more so as related to architecture and its allied arts: abstract murals and sculpture, and an admiration for indigenous crafts and historical art forms as well as their containment in newly erected Mexican museums and other state-funded public buildings.

1. Muralism. Even though the Canadian art discourse of the late 1940s and early 1950s mirrors a certain admiration for the execution of large-scale murals in different Canadian cities, the character of the described commissions appears mostly to be region-

¹² Election of Pierre E. Trudeau (Liberal Party) as Prime Minister of Canada in 1968; politics of multiculturalism since 1971.

alist, possibly influenced by the FAP/WPA mural projects in the US. Some Canadian painters have had direct contact with Mexican muralists, but they seem to have had very limited opportunity to realize murals in Canada. In general, Mexico as a travel destiny for Canadian professional and amateur artists seems to have gained popularity throughout the 1950s and 60s.

2. State-funding of the arts. In the mid-1950s a series of articles by one of the most influential Canadian art historians at the time, Donald W. Buchanan, linked the admiration for muralism to a comparison between Mexican and Canadian state art-funding policies. He especially praised the contemporary architecture-related monumental art works realized at the new *Ciudad Universitaria* in Mexico City. This and possibly a memory of the New Deal art funding politics in the 1930s USA, might have influenced the discussions in Canada to create a better public art-funding system, realized in 1957 with the creation of the Canada Council for the Arts. An important aspect in Buchanan's writings is the recognition of architecture, art and design as agents of national outside representation.

3. Modern architecture and abstract murals. In Canadian Art magazine articles of the mid-1950s about architecture and abstract murals in Vancouver, traditional Northwest Coast indigenous art is acknowledged as one major impulse on the contemporary Vancouver art movement, another being Jack Shadbolt's moves towards abstraction and his "vital energy [...] [which] he owes more than a little to his early contacts with West Coast Indian art and with Emily Carr" (Hubbard 1955: 99). The late 1950s and the 1960s in Canada see an increasing interest in architecture and design, culminating in the extraordinary number of projects finished for the year 1967. In the same time period aboriginal artists start to gain presence as contemporary art makers in the Canadian art market – Inuit artists as early as in the 1950s, Northwest Coast artists and Woodland artists in the 1960s. Abstraction has opened up a language which facilitated dialogue.

4. Appreciation of Mexican crafts and museums. Canadian accounts of witnessing mural painting in the 1950s and 1960s in Mexico itself sound rather disappointed compared to the excitement it had inspired in earlier decades (comp. Buchanan 1953a; Cutler 1966), and mirror the changing political, economic and artistic climate in Mexico. Mexico still impressed Canadian visitors though with its modern architecture, architecture-related reliefs, sculpture and crafts as well as the estimation of pre-Columbian art. The influence in these fields on Canadian artists, especially sculptors, of the 1950s and 1960s can be considered quite strong. Equally strong might have been the recognition of the aesthetics and identity politics involved in museum culture and architecture and the preservation of indigenous crafts: "The recently-opened national Museum of Anthropology in Mexico City is one of the most beautiful buildings in the world, awe-inspiring in its imaginative daring", writes May Ebbitt Cutler in 1966. Praising the

rich native handicrafts in Mexico which “go on as they have for centuries in village industries” as well as the “fantastic richness of the Mayan and Aztec art” she concludes: “No Canadian who has not seen it can imagine the extent to which it has been reclaimed and preserved in museums, and on original sites throughout Mexico” (Cutler 1966: 26).

5. Expo ‘67. The Indians of Canada Pavilion at Expo ‘67 provided for the first time in Canadian history aboriginal people with the public “opportunity of telling their story in their own way”,¹³ and the exterior design of the pavilion grew out of a collaboration of Indigenous artists which had not occurred in Canada on this scale prior to 1967. The visitors appreciated the pavilion and, in the words of Tom Hill, the project brought “a sense of power of the artist, people all of a sudden realized what they could do, as artists, to communicate ideas” (Phillips & Brydon 2011: 46). According to Phillips and Brydon, the pavilion had sparked further requests for information about contemporary aboriginal people in Canada and

[...]the pavilion’s success was probably an important stimulus both for [...] [the government’s] strong support of contemporary Indian art in subsequent years and for its retention of the model of community consultation that the pavilion’s organizers had pioneered” (Phillips & Brydon 2011: 46).

The revalorization of aboriginal history in the 1970s in Canada resulted amongst many other artistic projects in the commissioning of a mural size acrylic painting by Daphne Odjig for the National Museum of Man (later the Canadian Museum of Civilization). Odjig’s “The Indian in Transition” (1978) (Figure 10) – according to indigenous curator Bonnie Devine “very much in the tradition of the muralists championing political and social change” – depicts history and contemporary issues of First Nations communities and “tells of the survival and rebirth of a culture” (Devine 2008).

While state-organized indigenism in Mexico as a growing paternalistic phenomenon can be juxtaposed to a development towards what will be called *indianidad* as the voicing of indigenous self-representation since the 1960s (comp. Kastl 1998), a strong process of indigenous self-representation started to happen in Canada in the late 1960s as well. Some decades later aboriginal art scholars and curators stress the integral role that indigenous artists played in this process of self-representation in their contributions to the Canadian ‘mainstream’ art discourse.

13 Report of R.F. Battle, Assistant Deputy Minister of Indian Affairs, quoted in Phillips & Brydon (2011: 46).



Figure 9. Daphne Odjig: "The Indian in Transition" (1978), acrylic on canvas, 2,5 x 8,3m, Canadian Museum of Civilization (photo: Courtesy of the Canadian Museum of Civilization).

References cited

Aboriginal Curatorial Collective

- 2011 *Program of Ahzhekewada (Let us look back)* – Symposium.
<<http://www.aboriginalcuratorialcollective.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/01/ACC-OCADU-Conference-Ahzhekewada-Program.pdf>> (23.01. 2015).

artscanada

- 1967 No. 108, Special Issue: Canada at Expo.

Berman, Greta

- 1980 Amerika als Epos. Wandmalerei im Regierungsauftrag. In: *America. Traum und Depression. 1920/40*. Berlin: Neue Gesellschaft für bildende Kunst, 361-377.

Bieler, André

- 1951/1052 Mural of the Saguenay. *Canadian Art* 9(2): 70-71.

Bill Reid Foundation

- n.d. <<http://www.billreidfoundation.ca>> (10.05.2015).

Boux, René

- 1953 Contemporary mural painting from Western Canada. *Canadian Art* 11(1): 25-28.

Braun, Barbara

- 1993 *Pre-Columbian art in the Post-Columbian world*. New York: Harry. N. Abrams.

Buchanan, Donald W.

- 1953a New murals and mosaics in Mexico. *Canadian Art* 10(2): 51-58.
1953b New murals in Canada. *Canadian Art* 10(2): 64-66.
1957 Best foot forward in Brussels. *Canadian Art* 14(2): 64-67.

Canadian Art

- 1960 No. 17(6), Special issue on architecture and allied arts.

Cosgrove, Stanley & Robert Ayre

- 1949-50 Conversation about Orozco. *Canadian Art* 7(2): 60-66.

Crosby, Marcia

- 2004 Haidas, human beings and other myths. In: Duffek, Karen & Charlotte Townsend-Gault (eds.): *Bill Reid and beyond. Expanding on modern native art*. Vancouver/Toronto/Seattle: Douglas & McIntyre/University of Washington Press, 108-130.

Cutler, May Ebbitt

- 1966 Mexico as our artists find it. *Canadian Art* 23(3): 26-29/50.

De Long, Lea Rosson & Gregg. R. Narber

- 1982 *A catalog of new deal mural projects in Iowa. Library of Congress Catalogue Card Nr. 82-90609*, Des Moines, Iowa: L. R. De Long.

Devine, Bonnie (ed.)

- 2007 *Selected proceedings of witness. A symposium on the Woodland school of painters*. Sudbury, Ontario.
<<http://www.aboriginalcuratorialcollective.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/01/ACC-witness.pdf>> (14.10.2014).
2008 *Looking at Daphne Odjig*. Exhibition Leaflet. Kamloops: Kamloops Art Gallery.

- Duffek, Karen & Charlotte Townsend-Gault (eds.)
 2004 *Bill Reid and beyond. expanding on modern native art.* Vancouver/Toronto/Seattle: Douglas & McIntyre/University of Washington Press.
- Einfeldt, Kirsten
 2010 *Moderne Kunst in Mexiko. Raum, Material, und nationale Identität.* Bielefeld: transcript.
- Feest, Christian F.
 1991 Identitäten und Irrtümer. Indianische und moderne Kunst. In: Erdheim, Mario, Johanna Hofleitner & Joseph Albers (eds.): *Kulturen – Verwandtschaften in Geist und Form.* Wien: Galerie nächst St. Stephan, 131-148.
- Gilbeaut, Serge
 1983 *How New York stole the idea of modern art. Abstract expressionism, freedom and the Cold War.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Hawthorn, Audrey E.
 1955 The story behind our cover. *Canadian Art* 12(3): 112.
- Helfenstein, Josef & Henriette Mentha (eds.)
 1998 *Josef und Anni Albers. Europa und Amerika. Künstlerpaare – Künstlerfreunde.* Bern/Köln: Kunstmuseum Bern/DuMont.
- Hill, Tom
 1989 Beyond history. In: Hill, Tom & Karen Duffek (eds.): *Beyond History.* Vancouver: Vancouver Art Gallery, 5-15.
- Hubbard, Robert Hamilton
 1955 A climate for the arts. *Canadian Art* 12(3): 99-105.
- Kastl, Rebecca Pilar
 1998 *Vom ethnologischen Indigenismus zum Indianismus. Eine Betrachtung des Paradigmenwechsels am mexikanischen Beispiel.* Master thesis, Philipps-Universität Marburg.
- Lucie-Smith, Edward
 1997 *Die Kunst Lateinamerikas im 20. Jahrhundert.* München: Lichtenberg. London: Thames and Hudson, 1996
- Martin, Lee-Ann
 2010 Contemporary First Nations art since 1970: Individual practices and collective activism. In: Whitelaw, Anne, Brian Foss & Sandra Paikowsky (eds.): *The visual arts in Canada. The twentieth Century.* Don Mills, Ontario: Oxford University Press, 370-391.
- Note on artist Leonard Brooks
 1951 *Canadian Art* 9(1): 40.
- Note on artist Arnold Belkin
 1953 *Canadian Art* 10(2): 84.
- O'Connor, Francis
 1980 Entwicklungsgeschichte der Projekte zur bildenden Kunst im New Deal 1933-1943. In: *America. Traum und Depression 1920/40.* Berlin: Neue Gesellschaft für bildende Kunst, 452-462.

Peltier, Tom

- 2007 Critical issues in art education. In: Devine, Bonnie (ed.): *Selected proceedings of witness. A symposium on the Woodland school of painters*. Sudbury, Ontario. <<http://www.aboriginalcuratorialcollective.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/01/acc-witness.pdf>> (14.10.2014), 54-65.

Phillips, Ruth B. & Sherry Brydon

- 2011 'Arrow of truth'. The Indians of Canada Pavilion at Expo 67. In: Phillips, Ruth (ed.): *Museum Pieces. Toward the indigenization of Canadian museums*. Montréal/Kinston/London/Ithaca: McGill-Queen's University Press, 27-47.

Rushing, Jackson W. III

- 1995 *Native American Art and the New York Avant-Garde*. Austin: University of Texas Press.

Sioui, George E.

- 1970 George Clutesi. *TAWOW* 2(3): 5-6.

Todd, Loretta

- 2004 Beyond. In: Duffek, Karen & Charlotte Townsend-Gault (eds): *Bill Reid and beyond. Expanding on modern native art*. Vancouver/Toronto/Seattle: Douglas & McIntyre/University of Washington Press, 281-286.

Turions, Ceyanne

- 2012 Ahzhekewada (Let us look back). *FUSE* 16, 2012. <http://fusemagazine.org/2012/03/35-2_turions> (28.08.2012).

Vastokas, Joan M.

- 1975 Bill Reid and the native renaissance. *artscanada* 198/199 (Special Issue: The artist as historian): 12-21.

Wikipedia

- n.d. *Arnold Belkin* <http://de.wikipedia.org/wiki/Arnold_Belkin> (04.09.2012).
n.d. *British Columbia Parliament Buildings* <http://en.wikipedia.org/wiki/British_Columbia_Parliament_Buildings#Mural_controversy> (28.08.2012).

Epílogo

En 2011 Romy Köhler y Philip Gondecki, doctorandos en Antropología Cultural con especial enfoque en la pluralidad que representan las Américas Latinas y becarios de la Studienstiftung des Deutschen Volkes, tuvimos la idea de llevar a cabo el simposio “Cambios espaciales en y entre las Américas en la edad de la globalización”. Con el fin de discutir nuestros proyectos de investigación pretendíamos reunir tanto a becarios de la Studienstiftung como a doctorandos del Colegio Internacional de Graduados Entre espacios de la Freie Universität Berlin, todos ellos atraídos hacia el estudio de las distintas facetas de las Américas Latinas.

El simposio tuvo lugar del 14 al 16 de diciembre de 2011; fue financiado por la Studienstiftung des Deutschen Volkes y concretado gracias al apoyo de la profesora Ingrid Kummels, catedrática de Antropología Cultural/Estudios Amerindios en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. Durante estos dos días y medio, los doctorandos de las Universidades de Tübinga, Bonn, Bremen, Marburgo, Leipzig, Colonia, Oxford y Berlín mismo, creamos un discurso interdisciplinario que permitió vincular teorías y métodos de disciplinas como: Antropología Cultural, Historia, Ciencias Literarias, Sociología, Ciencias de Desarrollo y Derecho. Cabe señalar que las profesoras Ingrid Kummels y Eveline Dürr, ésta última catedrática de Etnología en la Universidad de Múnich, introdujeron con sus presentaciones nuevos impulsos a nuestros debates.

Es sabido que los antropólogos estamos acostumbrados a investigar desde microperspectivas, no obstante al profundizar analíticamente en los fenómenos presentados a primera vista culturales, fueron evidentes sus enlaces con cuestiones políticas y económicas. En el simposio nos llamó especialmente la atención que los doctorandos de las otras disciplinas también optaron por un enfoque micro, orientándose hacia pequeños grupos de actores en espacios temporales en un corto plazo. La pregunta central en general fue: ¿Qué es lo que podríamos contribuir desde la microperspectiva a la investigación de la constitución y reconfiguración de lo indígena en las Américas en la edad de la globalización? Dicha cuestión desde luego produjo cierto interés dirigido hacia la producción de artículos que ahora forman parte de la presente publicación.

Por otro lado, las presentaciones del simposio analizaron también cambios espaciales que se ubicaron tanto en la época colonial temprana (1524-1547) como en el presente (2011). De este hecho surgió una segunda pregunta: ¿Hasta cuándo hemos de ir atrás en el tiempo para atribuir a espacios de lo indígena un efecto histórico global?

Como línea general de esta antología refleja conceptos y enfoques metodológicos que hemos estudiado dentro del programa Entre Espacios: movimientos, actores y repre-



sentaciones de la globalización del Colegio Internacional de Graduados Entre Espacios en su sede alemana en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. Sin embargo y dado que no todos los trabajos presentados en el simposio se pudieron publicar, invitamos a agregar sus trabajos recientes a doctorandos de la disciplina Antropología Cultural de las Universidades Múnich y Bonn con especial enfoque en las Américas.

En lo que respecta a la conformación física de esta publicación es necesario decir que Philip Gondecki no pudo continuar con la recompilación de este libro porque le esperaba un gran proyecto en Ecuador. Por ello entró Anne Ebert, candidata al doctorado en Antropología Cultural en la Freie Universität Berlín, asociada del Colegio Internacional de Graduados Entre Espacios y participante en el simposio, a realizar juntas el trabajo de la edición de este libro.

La presente publicación no hubiera sido posible sin la ayuda financiera por parte de diferentes instituciones y profesores. En primer lugar, agradecemos a la asamblea editorial de la serie Estudios Indiana del Instituto Iberoamericano en Berlín que hayan aceptado la publicación. Queremos expresar también nuestros profundos agradecimientos a los fundadores del Colegio Internacional de graduados Entre Espacios y especialmente a la profesora Ingrid Kummels, quienes contribuyeron con montos mayores para cubrir gran parte de los costos de impresión. La parte faltante fue amablemente concedida por las profesoras Karoline Noack, catedrática de Antropología Cultural en Bonn y Eveline Dürr de Múnich. Aparte del apoyo financiero recibido expresamos nuestros profundos agradecimientos a Cuauhtémoc Pérez Medrano, doctorando mexicano en literatura por la Universidad de Potsdam y becario del Colegio Internacional de Graduados Entre Espacios por su apoyo en la revisión final de los textos introductorios.

Esperamos que con esta publicación demostremos a todas las personas que inicialmente nos apoyaron que hemos sido merecedores de su confianza.

Romy Köhler

Autoras y autores / Authors

ANNE EBERT, Kuglerstr. 70, 10439 Berlin, Alemania; *e-mail*: a.ebert@fu-berlin.de

EVELINE DÜRR, Institut für Ethnologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Oettingenstr. 67, 80538 München, Alemania; *e-mail*: eveline.duerr@ethnologie.lmu.de

FABIAN FECHNER, Seminar für Neuere Geschichte, Eberhard Karls Universität Tübingen, Sonderforschungsbereich 923 'Bedrohte Ordnungen', Keplerstraße 2, 72074 Tübingen, Alemania; *e-mail*: fabian.fechner@uni-tuebingen.de

ANNETTE IDLER, Changing Character of War Programme, Pembroke College, Pembroke Square, University of Oxford, Oxford OX1 1DW, UK; *e-mail*: annette.idler@pmb.ox.ac.uk

ROMY KÖHLER, Gudvanger Straße 19, 10439 Berlin, Alemania; *e-mail*: romy.koehler@web.de

INGRID KUMMELS, ZI Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, Rüdeshheimer Str. 54-56, 14197 Berlin, Alemania; *e-mail*: kummels@zedat.fu-berlin.de

KAROLINE NOACK, Institut für Archäologie und Kulturanthropologie, Abteilung Altamerikanistik, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn, Alemania; *e-mail*: knoack@uni-bonn.de

ANTONIA SCHNEIDER, Spitalgarten 4, 86742 Hochaltingen, Alemania; *e-mail*: Antonia.Schneider@ethnologie.lmu.de

ANDREA SCHOLZ, Humboldt Lab Dahlem, Staatliche Museen zu Berlin/Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Arnimallee 27, 14195 Berlin, Alemania; *e-mail*: a.scholz@smb.spk-berlin.de / andrea.scho@gmail.com

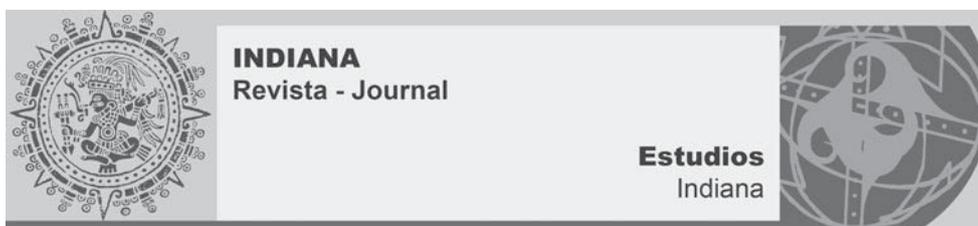
BIRGIT SULZER, Waldstraße 25, 10551 Berlin, Alemania; *e-mail*: birgit.sulzer@yahoo.com.mx

NINO VALLEN, ZI Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, Rüdeshheimer Str. 54-56, 14197 Berlin, Alemania; *e-mail*: nino.vallen@fu-berlin.de

ADRIAN WALDMANN, Avenida Los Cuarteles 3330, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia; *e-mail*: adwald@gmx.net

ANGELA WEBER, Kämpfrasen 8, 35037 Marburg, Alemania; *e-mail*: angelaweber12@gmx.de





Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin
<http://www.iai.spk-berlin.de> Indiana@iai.spk-berlin.de

El Instituto Ibero-Americano (IAI) de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano en Berlín dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes: la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad. En la serie Estudios Indiana (anteriormente “Suplementos de Indiana”) aparecen monografías y ediciones sobre los resultados de las investigaciones acerca de las sociedades y las culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Esta serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.



De la misma colección:

Estudios Indiana 6

Textiles rálámuli: Hilos, caminos y el tejido de la vida.
Sabina Aguilera, Berlin 2014, 220 S., ISBN 978-3-7861-2729-1.

A partir de las relaciones que el textil establece con el resto del todo social, esta investigación apunta a explicar una percepción del mundo según los tarahumara o rálámuli. La investigación propone que el tejer y el textil tarahumara no son únicamente una fabricación material, sino el resultado de una participación en conjunto con el entorno, una manifestación y memoria del origen, momento en el cual se le dio forma al mundo.

Estudios Indiana 5

“Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo?” / “Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?” Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank.

Birgit Krekeler, Eva König, Stefan Neumann, Hans-Dieter Ölschleger (Hrsg.), Berlin 2013, 408 S., ISBN: 978-3-7861-2687-4.

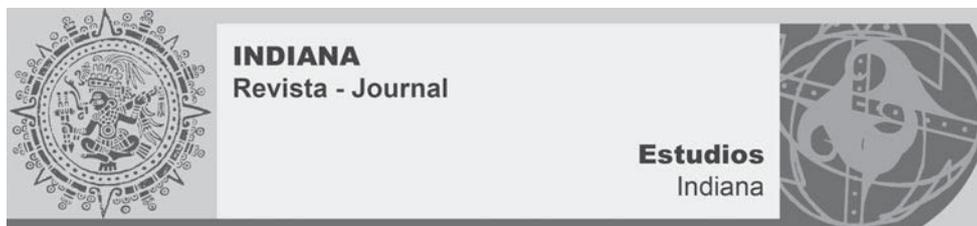
Die Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank (1950-2008) spiegelt in 16 Beiträgen von Freunden und Kollegen die Bandbreite seiner Interessen in der Untersuchung des Verhältnisses Mensch – Kultur – Umwelt aus der Perspektive der Ethnologie Südamerikas wider.

Estudios Indiana 4

MONGELELUCHI ZUNGU. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche.
Marisa Malvestiitti, Berlin 2012, 336 S., ISBN: 978-3-7861-2663-8.

Entre 1899 y 1926 Roberto Lehmann-Nitsche, antropólogo alemán que desarrolló su actividad profesional en el Museo de La Plata, recopiló distintos tipos de textos que le fueron transmitidos, de modo oral o escrito, por veintiséis interlocutores mapuche. El archivo reunido, inédito en su mayor parte hasta el presente, comprende relatos, cuentos, canciones y cartas en mapuzungun, además de fotografías y otros textos que permiten recobrar aspectos de la práctica etnográfica del recopilador, así como de las historias de vida personal y comunitaria de que quienes con él interactuaron.

INDIANA and Estudios Indiana are Open Access:
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/indiana.html>
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin
<http://www.iai.spk-berlin.de> Indiana@iai.spk-berlin.de

Estudios Indiana 3

De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX
Mónica Quijada (ed.),

Berlin 2011,

388 S., ISBN: 978-3-7861-2651-5.

Esta obra pretende restituir a la historia de los llamados "indios bravos", "indios bárbaros" o "indios de frontera" el protagonismo que éstos tuvieron en los complejos procesos de configuración de los estados hispano-americanos. Atraviesa dos siglos y dos períodos históricos claramente definidos, antes y después de la llamada "conquista del desierto" que puso fin a la autonomía de las tribus indígenas en el Río de la Plata. Las autoras estudian el largo proceso de prácticas e interacciones que se desarrollaron en ese ámbito pleno de cruzamientos y mestizajes llamado frontera indígena.

Estudios Indiana 2

Das kulturelle Gedächtnis Mesoamerikas im Kulturvergleich zum Alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit

Daniel Graña-Behrens (Hrsg.),

Berlin 2009,

252 S., ISBN: 978-3-7861-2600-3.

Der Sammelband macht das theoretische Konstrukt „kulturelles Gedächtnis“ für Mesoamerika im Vergleich zum alten China über die Bedeutung des Rituals in oraler Tradition und Schriftlichkeit fruchtbar. Insbesondere versteht sich hier „kulturelles Gedächtnis“ als Alternative zu den traditionellen Erklärungen wie etwa die von der kulturellen Kontinuität, vom Wandel und von der Tradition. Dabei geht es nicht nur um die gemeinsamen kulturellen Grundlagen, sondern auch um die Herausbildung von regionalen Besonderheiten im Zuge von kollektivem Erinnern und Vergessen aufgrund von einschneidenden historischen Ereignissen.

Estudios Indiana 1

INDIEGEGENWART. Indigene Realitäten im südamerikanischen Tiefland

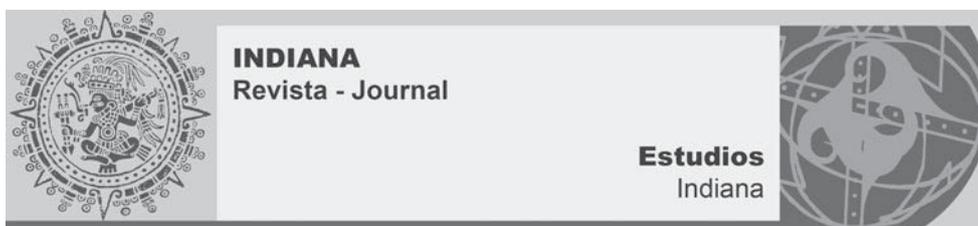
Merle Amelung, Claudia Uzcátegui, Niels Walkowski und Markus Zander (Hrsg.),

Berlin 2008,

272 S., ISBN: 978-3-7861-2575-4.

Die Beiträge dieses Bandes befassen sich mit aktuellen Problemen der indigenen Bevölkerungen im Tiefland Südamerikas. Angesprochen werden unter anderem die folgenden Themen:
Ökologisches Wirtschaften und ethnisch-kulturelle Identität; Naturschutz und indigene Überlebensperspektiven im Konflikt; Schwierigkeiten der Regulierung indigener Territorien; Beziehungen zwischen Forschern und indigenen Gemeinschaften bzw. Organisationen; indigene Gewinnbeteiligungsfordernungen gegenüber internationalen Unternehmen; indigene Rechte im Rahmen nationaler Verfassungen und Rechtssysteme; Sprachenpolitik und zweisprachig-interkulturelle Erziehung; Fehlschläge und begrenzte Erfolge von Wirtschaftsförderungsprojekten bei indigenen Bevölkerungen; Umsetzung kulturspezifischer Perspektiven in indigenen Zeichnungen als Gestaltungsfeld interkultureller Bildkunst.

INDIANA and Estudios Indiana are Open Access:
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/indiana.html>
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin
<http://www.iai.spk-berlin.de> Indiana@iai.spk-berlin.de

La revista INDIANA fue fundada en 1973 por Gerd Kutscher siguiendo la tradición de las investigaciones americanistas de Eduard Seler, Max Uhle y otros. Es un foro para todos los que se dedican a las investigaciones acerca de las sociedades y culturas indígenas y multi-étnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Cada número contiene contribuciones sobre temas y regiones variados, un dossier que reúne diversos artículos sobre un área temática específica, y reseñas temáticas.

The journal INDIANA was founded in 1973 within the tradition of Americanist Studies as developed by Eduard Seler and Max Uhle, among others. It is a forum for everyone involved in researching the indigenous and multiethnic societies and cultures of Latin America and the Caribbean, both present and past. Each issue features articles on different topics, a dossier with articles about a specific subject, as well as review articles.

ISSN 0341-8642

Últimos dossiers / Recent dossiers:

INDIANA 31 (2014):

Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto

INDIANA 30 (2013):

El 'tiempo' en Latinoamérica colonial. Aproximaciones interdisciplinarias a la historia de un concepto (trans-)cultural / El Petén Campechano. Reconstrucciones interdisciplinarias del espacio y rutas de comunicación (trans-)cultural

INDIANA 29 (2012):

Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies.

INDIANA 28 (2011):

Repensando los Andes: perspectivas de análisis para el pasado y presente / The wonders of the Gran Chaco: Setting the scene

INDIANA 27 (2010):

Identities volitivas: antropología sud-americana da Amazônia indígena



INDIANA and Estudios Indiana are Open Access:
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/indiana.html>
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>

ANTHROPOS

Founded by W. Schmidt in 1906

Recent articles include:

Warren Shapiro: *Not* "From the Natives' Point of View". Why the New Kinship Studies Need the Old Kinship Terminologies

Anthony R. Walker: From Spirits of the Wilderness to Lords of the Place and Guardians of the Village and Farm-lands. Mountains and Their Spirits in Traditional Lahu Cosmography, Belief, and Ritual Practice

Florian Bernhardt: Redefining the "Ashura" Ritual in Iraq. The Islamist Movement and the Student Processions (*mawakib al-talaba*) during 1966–1968

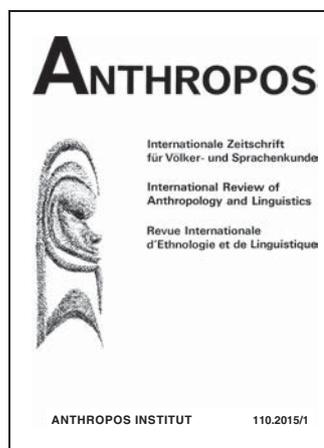
Mohamed Abdou: La symbolique des rites funéraires dans une société ouest-africaine

María Susana Cipolletti y Hanna Heinrich: El "buen vivir". Una perspectiva diacrónica de la noción de bienestar de los Tucano occidentales del noroeste amazónico a la luz de la doctrina de Epicuro

José Luiz Cazarotto e Patrícia Falco Genovez: Itueta-MG e a singularidade de seus tempos e espaços. Narrativas da erradicação de uma cidade

Book reviews by:

S. Abu-Rabia-Queder, S. Blanchy, M. E. Blessing, A. Bronk, J. Casey, J. Cole, A. Ford, U. U. Frömming, L. de la Gorgendière, A. Grimshaw, S. Haeri, E. J. Håland, R. Handler, M. Hernandez, M. Houseman, E. Kasten, L. D. León, H. Levi, A. Meyers, H. Mossbrucker, H. Mückler, E. Peers, W. Raunig, A. Rein, U. Reuster-Jahn, F. Reysoo, B. Riese, J. J. Rivera Andía, L. Rossbach de Olmos, K. G. Ruffe, D. Z. Scheffel, K. A. Swazey, R. Taupier, A. Volz, E. P. Wieringa, F. A. Weigelt, etc.



ANTHROPOS is published twice a year totalling more than 700 pages. Subscription rate per year: 190 sfr / 142 € (postage not included). <http://www.anthropos.eu>

Address all communication regarding subscription, back issues, and Index-CD to: Editions St-Paul, P. O. Box 176, CH-1705 Fribourg, Switzerland. Fax: 026-4264330; e-mail: info@paulusedition.ch

Manuscripts and books to be reviewed should be addressed to: Anthropos-Redaktion, Arnold-Janssen-Str. 20, D-53754 Sankt Augustin, Germany. Fax: 02241-237491; e-mail: anthropos@steyler.de

ISSN 0257-9774



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

ESTUDIOS INDIANA 7

LAS AGENCIAS DE LO INDÍGENA EN LA LARGA ERA DE GLOBALIZACIÓN.

**Microperspectivas de su producción y representación
desde la época colonial temprana hasta el presente**

Esta colección de ensayos presenta trabajos de jóvenes investigadores de diferentes disciplinas que analizan diversos actores y sus prácticas creativas que posibilitan a la (re)configuración de espacios sociales, culturales y políticos en y a partir de las Américas. Partiendo de perspectivas desarrolladas en el marco del spatial turn en las ciencias sociales e humanísticas, los artículos se enfocan a la (re)producción de espacios sociales y culturales en, con y entorno a Latinoamérica. Prestando particular atención a los conceptos de etnicidad e indigenidad que diferentes grupos de actores definen, asumen o adscriben a otros, las siguientes preguntas guiarán el libro: ¿Cómo se constituyen, transforman, reestructuran o pierden significado las demarcaciones culturales, sociales y geográficas? ¿Y cuáles son los actores que influyen en ello? En su conjunto los artículos analizan procesos desde la época colonial temprana hasta la actualidad, ofreciendo una perspectiva de larga duración que demuestra las interdependencias y transferencias globales y locales dentro de las cuales diferentes grupos de actores definen, se apropian y negocian sus espacios de representación y de comunicación.

ISBN 978-3-7861-2738-3



ISBN 978-3-7861-2738-3

9 783786 127383 >