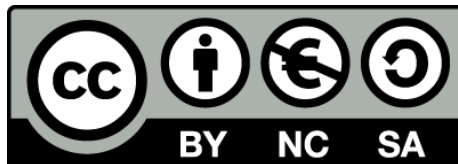




La Ritualidad Opositora. La praxis indígena maya y mapuche contemporánea

José Miguel Urzúa Bravo



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 3.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 3.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0. Spain License.

UNIVERSITAT DE BARCELONA

DOCTORAT EN ESTUDIS AVANÇATS EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
DEPARTAMENT ANTROPOLOGIA CULTURAL I HISTÒRIA D'AMÈRICA I
ÀFRICA
FACULTAT DE GEOGRAFIA I HISTÒRIA

LA RITUALIDAD OPOSITORA. LA PRAXIS INDÍGENA MAYA Y MAPUCHE
CONTEMPORÁNEA.

TESIS REALIZADA POR

JOSÉ MIGUEL URZÚA BRAVO

TUTORA DE TESIS

DRA. GEMMA OROBITG CANAL

BARCELONA, JUNIO DE 2014.

Era, sin excepción, el más curioso e interesante espectáculo que jamás había presenciado: imposible imaginar que existe entre el hombre salvaje y el civilizado; es mucho mayor que la que hay entre un animal silvestre y otro domesticado, por lo mismo que el hombre es susceptible de mayor perfeccionamiento. ... y no he visto seres más abyectos y miserables... Al ver tan repugnantes cataduras cuesta creer que sean seres humanos habitantes del mismo mundo. La perfecta igualdad que reina entre los individuos de las tribus fueguinas no puede menos de retrasar por largo tiempo el desarrollo de su civilización... En Tierra del Fuego hasta que surja algún jefe con poder suficiente para consolidar cualquier ventaja alcanzada, por ejemplo, la cría de animales útiles, apenas parece posible que pueda mejorar el estado político del país. Al presente, hasta el menor retazo de tela que se dé a un fueguino es hecho jirones y distribuido; de suerte que ningún individuo puede llegar a ser más rico que otro. Por otra parte, es difícil comprender cómo puede aparecer un jefe en tanto no se reconozca alguna clase de propiedad por la que sea dable manifestar superioridad y acrecentar su poder (Darwin, [1845] 2008: 209-234).

A Jaime Ignacio (†) y Zoila Cecilia (†), in memoriam.

A Laura, mi fuego.

A Paz, la vida.

Al Newen que nos mantiene vivos/as.

Agradecimientos

La viabilidad de forjar con fidelidad el reconocimiento que debo a muchas personas que fueron muy significativas para la realización de esta investigación, es necesaria y difícil simultáneamente pues ha sido un trayecto no exento de dificultades. Sin embargo, sin el socorro y amistad de aquellas, esta investigación no pudiese haberse llevado a cabo y por ende, debo manifestar, al menos, de manera escrita la reciprocidad que les debo. Si bien es cierto, escribir una tesis no es un ejercicio tortuoso, es al menos, un proceso largo y caracterizado por la introversión del/a investigador/a por las largas temporadas en el período reflexivo y en la configuración del texto. Por otro lado, al ser una tesis de antropología poseedora de trabajo de campo, el/la antropólogo/a debe distanciarse de manera notoria de su residencia establecida, en búsqueda de la información y las notas de campo que serán el nutrimento para robustecer sus pesquisas científicas. Estos traslados involucran, el encuentro con diferentes gentes y el reconocimiento en terreno, de la diversidad cultural que posee la faz de la tierra. Quizás esa sea, el rostro más elogiado de la actividad antropológica. La posibilidad de generar lazos con personas de diferentes culturas es, sin duda, una de las características más impresionantes que se pueden destacar de nuestra disciplina.

Primero que nada quiero agradecer a la gente que me ayudó a formar los contactos con las comunidades indígenas y me recibieron en Yucatán y la Región de los Ríos. Por el lado mexicano, quiero agradecer a Edgar, Mariela, Marión, Deira y su familia, Sheena, Gonzalo, Marisol, Carlos Chable, Manuel Chan y Radio Xenka, y sobre todo a La Casa de los Abuelos/U Naajil Knolo'on de Felipe Carrillo Puerto/Chan Santa Cruz. Sin la ayuda de ellos/as no pudiese haber realizado la investigación, pues fueron el sustento que me permitió acceder a Tixkakil Guardia. También quisiera agradecer a todos los dignatarios y miembros de esta comunidad, que fueron muy importantes para la recopilación de información y la realización puesto que accedieron a responder mis preguntas y me permitieron visitar su centro ceremonial.

Por el lado chileno, quisiera agradecer a Consuelo, Nano y el Observatorio Ciudadano, Jorge Weke, Nori Quintumán y a Mario Neihual Matus y su familia, quienes fueron muy amables en darme las claves para acceder a las comunidades mapuche en Liquiñe y para entender el conflicto suscitado a raíz de la instalación de las centrales hidroeléctricas. Quiero agradecer la acogida de las diferentes comunidades que conforman el Valle de Liquiñe. Asistí a dichas comunidades que se opusieron y así pude

entrevistar y observar en campo, las causas del rechazo a la implementación. Sus relatos fueron muy relevantes, como en el caso maya, y son quizás lo más importante de este trabajo.

Quiero enunciar mi gratitud a la tutora de esta Tesis, la Dra. Gemma Orobitg, quien siempre me apoyó y brindó importantes recomendaciones para llevar a cabo este estudio.

Con todo mi cariño deseo saludar mi familia: Jaime Carla, Pablo, Karla, Elo, José Ignacio, Valentina, Pía y por supuesto a mi madre Isabel. Son lo más importante para mí y sin Ustedes, mi vida sería incompleta.

Deseo exteriorizar mi afecto a los compañeros y compañeras del piso que tuve por gracia compartir. A todos y todas lxs pajarxs que vuelan por el Raval hacia su Pajarera que es el mundo: Esteve, Júlia B, Júlia d'O, Judith, Murillo, Iñi, Andre, Moy, Nico, Franci, Lara, Kepa y otras aves que vuelan libres por el cielo azul de Barcelona.

También, requiero congratular a los/as amigos/as del Taller de Autoreparación de Bicicletas Biciosxs/Nou Barris: Pablo, Gloria, Lalo, Marlen, Robert, Natalia, Mikel, Ville y Oscar. Este lugar fue un refugio de compañerismo que ni el tiempo ni el espacio podrán borrar. Con todo mi aprecio, a mis amigos/as del Doctorado: Javi, Amy, Dani, Miguel, Isi, María Arteaga, Victor Hugo, Cristián, Gabriel Inostroza y a todos los pichangueros de Mundet y Diputació.

Un espacial/especial saludo a mi hermano Choclo (y a Vuli), quien me recibió y me brindó desde siempre su amistad.

Para finalizar deseo agradecer el soporte económico concedido por el Programa de Formación de Capital Humano Avanzado-Becas Chile (becario N° 72120316), perteneciente a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica CONICYT (Chile), sin el cual, no hubiese sido realizable la ejecución de la investigación de doctorado.

Índice

Índice	9
Principales siglas citadas	11
Índice de cuadros, mapas y figuras	13
Resumen	17
Introducción	19
Capítulo I. Marco teórico y posición epistemológica-metodológica	33
Capítulo II. Los elegidos de Dios	117
Capítulo III. El agua vale más que el dinero	235
Capítulo IV. Comparación crítica entre la praxis maya y mapuche	349
Conclusiones	369
Bibliografía y referencias bibliográficas	379

Principales Siglas Citadas

ALCA	Área de Libre Comercio de las Américas
ATM	Alianza Territorial Mapuche
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CEPI	Comisión Especial de Pueblos Indígenas
CERA	Centros de Reforma Agraria
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
COCOPA	Comisión de Concordia y Pacificación
CODELCO	Corporación Nacional del Cobre
CONICYT	Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica
CONADI	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
CONAF	Corporación Nacional Forestal
CONASUPO	Compañía Nacional de Subsistencias Populares
CORMA	Corporación Chilena de la Madera
DAC	Dirección de Atención Ciudadana
DASIN	Dirección Nacional de Asuntos Indígenas
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
EE UU	Estados Unidos de América
EMOS	Empresa Metropolitana de Obras Sanitarias
ENDESA	Empresa Nacional de Electricidad Sociedad Anónima
ENEL	Ente Nazionale per l'Energía eLettrica
ESSBIO	Empresa de Servicios Sanitarios del Bío Bío
ESSEL	Empresa de Servicios Sanitarios del Libertador
ESVAL	Empresa Sanitaria de Valparaíso
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FCP	Felipe Carrillo Puerto
IDI	Instituto de Desarrollo Indígena
INAH	Instituto de Desarrollo Agropecuario
INDAP	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INE	Instituto Nacional de Estadísticas
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI	Instituto Nacional Indigenista
LLAP	Llanura y altiplanicies del pacífico
MCR	Movimiento Campesino Revolucionario
MIDEPLAN	Ministerio de Desarrollo Social
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MOP	Ministerio de Obras Públicas

OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organización no gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PAN	Partido de Acción Nacional
PC	Partido Comunista
PDI	Policía de Investigaciones
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRM	Partido de la Revolución Mexicana
PS	Partido Socialista
SAGARPA	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SIC	Sistema interconectado central
SN Power	Statkraft Norfund Power Invest AS
SRCI	Radiodifusoras Culturales Indigenistas
TBMC	Tierras bajas meridionales y centrales
TBS	Tierras bajas septentrionales
UADY	Universidad Autónoma de Yucatán
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNORCA	Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas
UP	Unidad Popular
ZOIT	Zona de Interés Turístico

Índice de tablas, mapas, imágenes, fotografías, documentos y gráficos.

Tablas	
Tabla 1. Fases en el proceso colonial.	64
Tabla 2: Campo semántico del agua en la sociedad pre-moderna y sociedad moderna.	105
Tabla 3. Políticas sociales del gobierno federal mexicano para los pueblos indígenas y su expresión en políticas lingüísticas.	151
Tabla 4. Pirámide de Población de Tixcacal guardia 2011.	162
Tabla 5. Principales cultivos agrícolas de X-Cacal.	163
Tabla 6. Indicadores de rezago social Tixcacal guardia.	164
Tabla 7. Indicadores de rezago social Tixcacal guardia.	165
Tabla 8. Organización social de los mayas de Yucatán en tres períodos.	231
Tabla 9. Desposesión de tierras indígenas.	250
Tabla 10. Instituciones mediadoras estado-mapuches (siglo XVIII-XXI).	252
Tabla 11. Población huilliche.	258
Tabla 12. Radicación con títulos gratuitos a mapuche otorgados por el Ministerio de Tierras y Colonización en Valdivia, Osorno y Llanquihue, 1931 a 1972.	263
Tabla 13. Distribución etaria y sexual de Liquiñe.	281
Tabla 14. Distribución etaria de Liquiñe.	282
Tabla 15. Hectáreas destinadas a cultivos de Liquiñe a.	283
Tabla 16. Hectáreas destinadas a cultivos de Liquiñe b.	283
Tabla 17. Ganado de Liquiñe.	284
Tabla 18. Aves de corral y colmenas de Liquiñe.	284
Tabla 19. Recursos hídricos para riego de Liquiñe a.	285
Tabla 20. Recursos hídricos para riego de Liquiñe b.	285
Tabla 21. Recursos hídricos para riego de Liquiñe c.	285

Tabla 22. Proporción de ocupación económica de cinco comunidades de Liquiñe.	286
Tabla 23. Comunidades mapuche y Títulos de merced del Valle de Liquiñe.	286
Tabla 24. Comunidades indígenas constituidas bajo la Ley 19.254 que habitan el Valle de Liquiñe.	287
Tabla 25. Puntos cardinales y simbología mapuche.	289
Tabla 26. Tiempos del año mapuche (etnomodelo) El ciclo de las estaciones.	290
Mapas	
Mapa 1. Sudamérica mostrando las áreas culturales del ámbito andino.	86
Mapa 2. Estados Unidos mexicanos divididos políticamente en números.	117
Mapa 3. La plataforma y la Península de Yucatán, y las zonas de fallamiento.	118
Mapa 4. Área maya.	124
Mapa 5. Geografía política de las Tierras Bajas del norte al tiempo de la invasión española.	131
Mapa 6. Los grupos mayas independientes, las líneas de defensa yucatecas y las principales acciones militares en 1853-86.	141
Mapa 7. Quintana Roo con divisiones municipales con acercamiento a las localidades mayas del municipio de FCP.	161
Mapa 8. Mapa político de la Región de los Ríos.	235
Mapa 9. Rejuvenecimiento de edades radiométricas en la zona de falla Liquiñe-Ofqui.	236
Mapa 10. Territorio mapuche hacia 1540.	244
Mapa 11. Comuna de Panguipulli y la localidad de Coz Coz.	269
Mapa 12. XIV Región de los Ríos, especificada la ubicación de Liquiñe.	292
Imágenes	
Imagen 1. Placa de Leyden.	122
Imagen 2: Chan Bahlum II (a la derecha) recibe el poder de su padre muerto, Pacal (a la izquierda), en el año 690 dC, frente al árbol cósmico.	166

Imagen 3. Árbol cósmico con la máscara de la divinidad de la tierra en la raíz. Estela 5 de Izapa.	167
Imagen 4. Tipología morfológica Pitrén.	239
Imagen 5. Presidente Pinochet es nombrado Principal Gran Cabecilla del Pueblo Mapuche. Una machi y un cacique le entregan un manto y un bastón de mando.	254
Imagen 6. Variedades de diseño simbólico del Kultrun.	289
Imagen 7. Tres etapas de la evolución de la platería araucana siglos XVIII, XIX y XX.	304
Fotografías	
Fotografía 1. Centro ceremonial de X-Cacal Guardia.	171
Fotografía 2. Cruz con hipil, FCP.	172
Fotografía 3. Dignatarios mayas presentes en la conmemoración del 37 aniversario del Estado de Quintana Roo.	206
Fotografía 4. Bautizo en la Iglesia de Pedro Ek.	208
Fotografía 5. Juzgado de asuntos indígenas de Tixcacal Guardia.	219
Fotografía 6. Localidad de Liquiñe.	295
Fotografía 7. Artesanías de Liquiñe.	325
Fotografía 8. Parlamento de Koz Koz 2007.	336
Documentos	
Documento 1. Boleta de bautizo, Tixcacal Guardia.	209
Gráficos	
Grafico 1. Proporción de población indígena en la XIV Región.	280
Gráfico 2. Población indígena de Liquiñe según sexo y edad.	282

Resumen

La intención fundamental de la realización de la siguiente tesis doctoral, fue la posibilidad de comparar y conocer la forma cómo que se articula el universo simbólico, la estructura económica y la organización sociopolítica; por una parte, de mayas-cruzo'ob habitantes de la localidad llamada Tixkagal Guardia (X-Cacal Guardia), en el Estado de Quintana Roo, México, y, por otra, mapuche huilliche del Valle de Liquiñe en la XIV Región de los Ríos, Chile. En otras palabras, esta investigación desea reconocer el aspecto contemporáneo de la praxis indígena a partir de la observación de la ritualidad desplegada por las estructuras políticas, económicas, religiosas y ambientales, de dichos pueblos indígenas. Esta articulación, en muchas oportunidades, se lleva a cabo, en virtud de oponerse a la intervención de agentes tanto externos privados como estatales a sus comunidades. A dicha oposición, la denomino Ritualidad opositora. En el primer caso se trata de una organización político-religiosa maya que se opone al control de los partidos políticos y el estado quintanarroense y en el segundo, de una aglutinación de comunidades que conformaron un frente político-ambiental para impugnar la construcción de centrales hidroeléctricas por parte de capitales noruegos en sus territorios.

Abstract

The fundamental intention of performing the following thesis was the possibility to compare and learn the way that the symbolic universe, the economic structure and socio-political organization structures; first, Mayan-cruzo'ob locals called Tixkagal Guard (X- Cacal Guardia), in the state of Quintana Roo, Mexico , and, second, Mapuche huilliche Liquiñe Valley in Region XIV Rios, Chile. In other words, this research to recognize the contemporary look of the indigenous practice from observing the ritual unfolded by economic, religious, environmental and political structures by indigenous peoples. This articulation, in many instances, is performed pursuant to oppose the intervention of external actors, both private and state their communities. This opposition, I call the ritual opposition. In the first case it is a politico-religious organization that opposes maya control of political parties and the state of Quintana Roo and the second, from agglutination of communities that formed a political - environmental front to challenge the construction of hydroelectric plants by Norwegian capital in their territories.

Introducción

Para comenzar, es pertinente sostener que los primarios temas de investigación hubieron de ser cambiados porque la observación de campo condujo la mirada a otros fenómenos.¹ En ese sentido es importante resaltar la actividad de observación en campo como relevante en aptitud de edificar la investigación acorde con la existencia efectiva de los fenómenos que luego abordé.²

Por otro lado, es necesario sostener que quien redacta estas líneas intentaba tímidamente acercarse a la antropología jurídica y es por eso que escogí como tema de investigación el derecho consuetudinario indígena. Sin embargo, en el trabajo de campo fue notoria la imbricación existente entre la política, la religión y la economía. En atributo de la identificación de esta relación, se optó por concebir la ritualidad, o el desenvolvimiento de actos solemnes simbólicos relacionados con la conmemoración de un mito, como un ejercicio práctico de oposición política, ambiental, económica y religiosa de los pueblos indígenas mencionados en relación con la presencia de agentes identificados por dichos pueblos, como amenazantes a su integridad tanto cultural como material.

Por ello, esta investigación se nutre de la antropología política, simbólica y económica.

El primer nombre del proyecto fue: **“La situación del derecho consuetudinario en pueblos indígenas mayas-cruzo’ob del Estado de Quintana Roo, México, y mapuche de la IX Región de la Araucanía, Chile, respecto a la implementación del Convenio 169 de la OIT”**

La finalidad principal de aquel proyecto era coyuntura de conocer la situación del derecho consuetudinario indígena en pueblos distintos entre sí; por una parte, mayas-cruzo’ob habitantes de la localidad llamada Chan Santa Cruz (llamada también Felipe Carrillo Puerto), en el Estado de Quintana Roo, México, y, por otra, mapuche

¹ En este sentido, debo agradecer a la tutora quien me ayudó en perfilar mi trabajo y me orientó con la bibliografía necesaria para abordar los nuevos objetivos de investigación.

² Con esto no quiero sostener que el empirismo sea la una vía única para validar y elaborar investigaciones antropológicas, sino que la producción de las mismas está cimentada no sólo en la construcción de un relato de la cultura, la política y la economía mediante la teoría sino que también, es necesaria apreciar la manera en la que se produce la “otredad”, es decir, como el ser humano considera a ² Con esto no quiero sostener que el empirismo sea la una vía única para validar y elaborar investigaciones antropológicas, sino que la producción de las mismas está cimentada no sólo en la construcción de un relato de la cultura, la política y la economía mediante la teoría sino que también, es necesaria apreciar la manera en la que se produce la “otredad”, es decir, como el ser humano considera a otro como diferente, lo cual es viable lograr mediante un proceso de contrastación que puede ser de carácter distante por medio de la lectura de relatos o presencial mediante la obtención directa de información en terreno. La construcción de la otredad es quizás el gran aporte de la antropología a las ciencias humanas (Boivin, Rosato y Arribas, 1999).

agrupados en el Comunidad autónoma de Temucuicui en la IX Región de la Araucanía, Chile.

A partir de la experiencia de campo, me di cuenta que en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto Chan Santa Cruz, los grupos mayas cruzo'ob no tenían una preponderancia fundamental ya que los dicho grupo migró hacia la comunidad de X-Cacal Guardia después de la Guerra de Castas y que a pesar de tener un Juzgado de Asuntos Indígenas, la comunidad de aquella localidad no asiste a el y, más aún, le resta legitimidad por los eventos que detallaremos en el capítulo relacionado con este pueblo indígena. En el caso mapuche, ocurrió que la zona de investigación que pretendía estudiar está intervenida por los aparatos de seguridad del estado y por ende, la entrada a aquel lugar no era fácil. Debido a una escalada de violencia ocurrida en la zona, acontece la gran presencia de funcionarios de la policía que intentan mantener la zona aislada de posibles intervenciones foráneas que colaboren con la causa reivindicativa indígena. Por otro lado, los propios indígenas no aceptan la entrada de extraños a sus comunidades puesto que podrían ser agentes de la policía encubiertos. Debido a esta represión varios integrantes de comunidades han muerto, han resultado heridos o están en la cárcel; así como policías han experimentado situaciones similares. Dentro de este contexto de violencia, se han acontecido varios atentados contra colonos de origen europeo, lo cual ha tenido como desenlace, la muerte de una pareja de ancianos que murieron calcinados. A partir de la constatación de estos hechos tuve que cambiar el lugar y las orientaciones de la observación.

El ingreso de las respectivas comunidades no fue difícil ya que tuve la oportunidad de conocer personas que las conocían y me hicieron los contactos pertinentes para asistir diariamente a observar, captar sonido, e imagen y realizar preguntas. Sin embargo, es inexcusable plantear que en algunas ocasiones, la desconfianza y la incredulidad hacia el antropólogo es evidente por el papel que han jugado en diversos conflictos y en captar y emitir elementos que son considerados sagrados e intocables para las comunidades. En el caso, mapuche, las personas estaban en muchos casos fastidiadas con el accionar de algunos antropólogos que actuaron a favor de la instalación de una represa hidroeléctrica y en el caso maya, estaban desconfiados que mediante una investigación se dieran a conocer públicamente sus secretos.

A partir de estos hechos, tuve que ir obteniendo porciones de confianza a partir de la presentación de mis intereses investigativos de manera sencilla, abierta y sincera. En el requisito de la inspección de la validez de mis intenciones, tuve que expresar de que no

recibía la financiación de ningún partido, religión o grupo empresarial, pero si una beca proporcionada por el estado de Chile.

Propósito de investigación

El propósito de esa investigación era distinguir las normas jurídicas indígenas no escritas y practicadas de manera regular, sin embargo, debido al cambio, tuve que modificarlo en aras de distinguir la praxis indígena, entendida como unión de pensamiento y acción (Kosik, 1967), de los mayas de Tixkakil Guardia y los mapuche del Valle de Liquiñe para oponerse mediante procesos reluctantes, basados en la ritualidad religiosa y política, a la intervención foránea de partidos políticos, religiones, el estado y las empresas. Para Adolfo Sánchez Vázquez, el término praxis proviene de la palabra griega $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ que significa realizar una actividad caracterizada por poseer un propósito en sí misma, la cual no gesta un objeto independiente al despliegue de dicha realización ([1967] 2003). Para Gramsci (1970), la praxis es la unidad de tres elementos: el inmanentismo, la historicidad y el humanismo. Estos elementos refieren a la capacidad inmanente de transformación de la *realidad* dentro de un devenir histórico incesante llevada a cabo por los agregados humanos. La filosofía de la praxis es por ende, el escrutinio de la facultad colectiva de transformar y producir la esfera simbólica y el contexto material-productivo que hacen posible la experiencia humana en determinados momentos históricos.

En este sentido, se debe comprender que ritualidad opositora refiere a la manera en la cual, los procesos solemnes de carácter simbólico en la actualidad de estos pueblos, están imbuidos por la obstrucción de la intromisión de agentes exteriores, es decir, y sí bien es cierto, que la religión tiene mucha relación con la política, en este caso cobra mayor relevancia puesto que mediante estos mecanismos ceremoniales, dichos pueblos indígenas manifiestan y conservan sus preceptos culturales contradictorios con las égidias emanadas desde los centros de poder económico, político y religioso. La praxis, dentro de este contexto, tiene relación con el procedimiento de concreción que experimenta el discurso mediante la práctica; quiere decir en otras palabras, a cómo la actividad discursiva religiosa se materializa y se relaciona con prácticas de carácter políticas y económicas.

Uno de los hechos que mantuve fue la consideración y el respeto que tenían que mantener los Estados Unidos Mexicanos y el Estado chileno hacia esas prácticas indígenas, debido a la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional

del Trabajo (OIT)³, siempre y cuando no sean discordantes con el sistema jurídico nacional ni con los Derechos Humanos, aparecido en el artículo 8 (OIT, 2006: 30-31).

Dentro de este contexto, permaneció durante la consecución de la tesis, la noción respecto a que, para la consumación efectiva del reconocimiento de la praxis indígena, debe hallarse efectivamente el principio legislativo conocido como pluralismo jurídico en los territorios descritos, es decir, debe existir el precepto que asiente la presencia de sistemas culturales heterogéneos, devenidos desde la existencia multiétnica y pluricultural de muchos países, en este caso, de Latinoamérica. A partir de esa premisa, la tesis mantiene la idea de no buscar pueblos indígenas como entes cerrados desprovistos de relaciones con el entorno socioeconómico y jurídico-político en el cual están inmersos. En contraste, es intención principal de esta propuesta investigativa, involucrar los sistemas culturales indígenas a partir del contexto tanto internacional como nacional.

Sujetos/objetos de Estudio

Se han mantenido como sujetos/objetos de estudio a estos pueblos, maya y mapuche, porque en ambos se ha experimentado un proceso creciente de participación política en virtud de alcanzar un reconocimiento como pueblos indígenas poseedores de derechos. Esto no quiere decir que solamente los mapuche, sea el pueblo indígena en Chile que levanta reivindicaciones de manera organizada. Existen organizaciones de otros pueblos indígenas (Atacameños, Aymará, Rapa Nui, entre otros) que han articulado demandas de distinto carácter a partir del reconociendo de su identidad étnica. Se ha escogido al pueblo mapuche puesto que ha sido la vanguardia en la reivindicación de derechos de los pueblos indígenas, así como también por el papel preponderante que juega en la conformación de la identidad nacional chilena. En el caso de los cruzo'ob, se han escogido puesto que conforman uno de los pueblos indígenas mexicanos que poseen

³ El convenio 169 es un instrumento legislativo internacional con carácter vinculante y adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989, el cual actualiza y modifica el Convenio 107 que había sido concebido doce años antes. El convenio determina el establecimiento de derechos políticos como pueblos, por ello, pueden participar en diferentes instancias políticas, tales como el congreso, los gobiernos regionales y las municipalidades. El Convenio 169, les reconoce potestades colectivas a la propiedad, la utilización de los recursos ligados a la posesión de tierras y el derecho consuetudinario.

El convenio establece el reconocimiento de derechos de diferente índole; por un lado, permite avalar la existencia endógena de las instituciones y sistemas socio-jurídicos dentro de las comunidades indígenas, y por otro, acredita su autoridad y competencia por las organizaciones estatales en las cuales estos pueblos existen.

una estructura política-religiosa que se mantiene relativamente autónoma de las decisiones provenientes desde el exterior y que son un referente simbólico muy potente dentro de la península de Yucatán respecto a la defensa de las tradiciones y las autoridades de carácter endógeno.

Otro elemento que se mantuvo fue la opción de comparar la situación política, económica y simbólica de ambos grupos, a pesar de que antes la comparación sólo sería de carácter jurídica. Una vez conocida la situación de la articulación indígena de la religión, la política y la economía de ambos casos, se llevó a cabo una comparación, en la medida de lo posible, de las realidades estudiadas. Dicha comparación es viable en la medida que está fundada en la certeza respecto a que dichos pueblos no sólo emplean las legislaciones estatales para proyectar la defensa de sus derechos colectivos, sino que también, forjan sus propias normatividades a partir de su acción colectiva orientada a regular y establecer el comportamiento de sus miembros y evitar la intervención de agentes tanto estatales como de empresas transnacionales.

Otros componentes que decidí conservar fueron las fuentes de la praxis indígena, que incluye el derecho consuetudinario, provenientes de orígenes múltiples y que radican en los usos y costumbres de los pueblos, en las reivindicaciones colectivas de los movimientos sociales y en las prioridades que poseen los grupos, en virtud de la ausencia o negligencia del Estado para resolver tal o cual problema, entre otras.

En relación con aquellas negligencias, intencionadas o no, del aparato gubernamental por resolver las demandas de los pueblos indígenas, es posible sostener que dicha desidia, está sustentada en la homogeneidad cultural histórica promovida desde diversos estados latinoamericanos desde su formación hasta épocas recientes, la cual proviene, como una de sus fuentes, desde el modelo jurídico monista⁴.

El cuestionamiento a este modelo acontece en consecuencia al debilitamiento estructural de la jurisprudencia del Derecho formal-positivo -basada en la concepción liberal individualista de la sociedad humana- el cual experimenta crisis continuas de legitimidad en las sociedades latinoamericanas, puesto que carece de las herramientas necesarias para afrontar los constantes conflictos provenientes de la desigualdad socio-jurídica, originada desde la posición periférica ocupada por América Latina en el asimétrico y desigual sistema mundial (Wolkmer, 2000). No pretende este juicio, que se desintegre un concepto concreto acerca del Derecho, al contrario, se establece una

⁴ El modelo jurídico monista establece que la única fuente creadora de derecho es la ejecutada por el legislador y por ende, las demás fuentes serían *per se* ilegítimas.

concepción racional de Derecho que sitúa en evidencia que los productores de sentido a esta categoría son, sin duda, la generación y transmisión de justicia. Al respecto, Olivé manifiesta:

Una sociedad justa es aquella donde existen instituciones y mecanismos para garantizar las condiciones adecuadas para la distribución de bienes que aseguren la realización de los planes de vida de cada quien, por más variados que puedan ser, según la cultura a la que pertenezca, siempre y cuando no impida la realización de los planes de vida de otros (Castro et al., 2004: 78)

Niveles de investigación

De acuerdo con el primer esbozo investigativo, se propuso como menester de esta investigación conocer las prácticas culturales inmersas dentro de un mundo relacional que está imbricado en diversas dimensiones no sólo simbólicas de estos dos pueblos y situarlo dentro de un contexto mayor, tanto dentro del proceso de expansión del capital a nivel global, como de la aplicación histórica de las políticas especialmente diseñadas para las comunidades indígenas respectivas a cada país.

Sin embargo, se modificó el conocimiento de la relación existente en estos tres niveles: 1) el sistema jurídico indígena, 2) las legislaciones nacionales chilena y mexicana y 3) los tratados internacionales, que permitían apreciar la controversia o problema que suscita al momento de hacer concordantes los 3 niveles dentro de las Constituciones respectivas. A partir de este cambio, se optó por el escrutinio de la concordancia efectiva en estos tres niveles: 1) usos y costumbres de las organizaciones políticas indígenas, 2) prácticas institucionales estatales y partidarias tanto chilenas como mexicanas y 3) participación de agentes privados en las zonas de presencia indígena; en virtud de valuar el desacuerdo que se suscita a la circunstancia de hacer correspondiente este triunvirato.

Es significativo este problema de investigación, pues se funda en la intención de investigar; cómo ambos pueblos indígenas han ido adoptando ciertas prácticas a lo largo de la historia para aceptar o rechazar determinadas políticas gubernamentales y el accionar de grupos empresariales foráneos. La novedad de realizar esta investigación radica en la inexistencia de investigaciones que aborden comparativamente el estudio de la situación de la praxis de estos dos pueblos indígenas, dentro de un contexto mayor de relaciones que involucran las dimensiones económicas, simbólicas y políticas. El aporte

de esta investigación radica, substancialmente, en el conocimiento de situaciones socioculturales distintas, pero enmarcadas dentro de un proceso histórico en el cual los pueblos indígenas asumen válida la opción de posicionarse como sujetos sociales portadores de propuestas opositoras a la intromisión externa.

Motivación de investigación

Lo que pretende contradecir esta investigación -así como también lo hacía el primer proyecto de investigación- es la noción respecto a que los pueblos indígenas carecerían de los sistemas normativos basado en sus usos y costumbres, adecuados para normar su comportamiento. Esta investigación se compromete, modestamente, a rectificar la idea sobre que los pueblos amerindios no contarían con los elementos adecuados para forjar normatividades encauzadas para regir la conducta de sus miembros constituyentes. Este estudio persigue demostrar que la negación de los derechos de autonomía política y del derecho consuetudinario, tiene relación con la impugnación por parte de los poderes centrales a cualquier atisbo desestabilizador de su administración, que pueda hacer perjudicar sus intereses económicos y estratégicos en las zonas donde habitan los pueblos indígenas.

Es posible plantear que este tipo de estudio carecería de originalidad en la medida que existen variadas investigaciones que indagan y describen las características de la magnitud discursiva y práctica de los Estados chileno y mexicano, así como de empresas transnacionales, respecto a las organizaciones y grupos indígenas que habitan en los respectivos países. Sin embargo, el propósito de esta pesquisa está cimentado fundamentalmente en realizar una comparación basada en la concepción de la dialéctica de lo concreto; de la existencia de dichos discursos y acciones aglutinados concretamente en la praxis indígenas, a partir de la aplicación de las herramientas teórica-metodológicas de la antropología aplicada, jurídica y política y de la etnología, en el contexto de los estudios latinoamericanos.

Si bien es cierto, como se planteó en el comienzo de esta introducción y en el inicial bosquejo investigativo, que existen múltiples factores que impedirían la realización de la comparación que anhela este estudio; los elementos en común que la permiten son aún mayores, en la medida que ambas zonas, comparten; un pasado como pueblos sometidos por la invasión española; el intento de asimilación por parte desde el poder ejecutivo central y la obstinación durante siglos a dicha asimilación. El común

denominador de ambas realidades es la irresolución de la problemática indígena y por ello, es necesario, establecer la situación de avance hacia el pluralismo cultural tanto en Chile como en México. Esta investigación, arranca desde la certidumbre respecto a la presencia efectiva de elementos aglutinantes de diverso carácter que forjan la existencia de una unidad. Es factible sostener, entonces, que la *realidad latinoamericana* es la unidad de los múltiples y diversos factores que la componen.⁵

Planteamiento del problema

El problema fundamental que presenta esta investigación, y que permaneció del boceto primigenio, es la incompatible articulación entre las políticas y los intereses tanto estatales como privados con respecto a las prácticas culturales y materiales indígenas. Esto ocurre puesto que las organizaciones políticas de los pueblos indígenas, son escasamente reconocidas por parte de los Estados latinoamericanos, puesto que su aquiescencia puede dar paso a posibles procesos de autodeterminación y control de recursos naturales de dichos pueblos. Esto se debe, fundamentalmente, al reparo exteriorizado por las diferentes administraciones estatales respecto a la eventual presencia de grupos poseedores de formas de vida diferente que pueda hacer desequilibrar el orden socio-jurídico impuesto. Si bien es cierto que el Convenio 169 de la OIT, firmado en ambos países, es un cuerpo legal que conforma un marco de defensa y resguardo de los pueblos tanto tribales como indígenas - basado en el principio de la no discriminación- el cual establece normativas referidas a dichos grupos en variados planos, este instrumento jurídico internacional no es precisamente empleado de modo íntegro. Esto se traduce en una oscilación por parte de los Estados respectivos, los cuales llevan a cabo una implementación parcial del Convenio.

Preguntas de investigación

Las preguntas, empero a que se mantuvieron algunos aspectos, fueron modificadas completamente. En el trazado original la pregunta clave era: ¿Cuál es la situación del derecho consuetudinario indígena en los pueblos indígenas maya cruzo'ob y mapuche,

⁵ La discusión en torno a la pertinencia de establecer la certeza acerca de la existencia de *Latinoamérica* como un concepto adecuado y unificador de un gran mosaico de países, lenguas, tradiciones, grupos, entre otros elementos de diversa índole, ha sido larga y no carente de controversias, en la medida que la palabra está ligada a contextos diferentes (Colburn, 2002).

dentro del contexto de implementación de legislaciones tanto nacionales como supranacionales en dichas comunidades? Y las preguntas secundarias eran: ¿Cuál es impacto socio-jurídico concreto producido por el Convenio 169 para estimular la existencia del derecho consuetudinario indígena?, ¿Cuáles son las estrategias de los pueblos indígenas para conservar sus sistemas jurídicos?, y por último ¿Cuáles son las acciones estipuladas por los diferentes aparatos estatales para frenar los procesos autonómicos de los pueblos indígenas? Dentro del cambio realizado, para este estudio la pregunta clave es: ¿Cómo se despliega la praxis indígena maya y mapuche para relacionarse con las intervenciones externas estatales y privadas en la época contemporánea? Las preguntas secundarias que se desprenden son: ¿Cuál es impacto sociocultural concreto producido por las políticas estatales para mermar la existencia de las organizaciones políticas indígenas?, y por último, ¿Cuáles son las estrategias de los pueblos indígenas para conservar sus discursos y prácticas culturales?

Complejidad y encrucijada teórica

Respecto a la incidencia actual de las problemáticas étnicas, José Bengoa plantea que se sustenta principalmente en cuatro hechos que se conjugan y dan coherencia al proceso denominado como la “emergencia de la cuestión indígena”. Primero, se desarrollaron, en los años ochenta, varias organizaciones indígenas asociadas con organizaciones no gubernamentales y a las iglesias. Segundo, el proceso está enmarcado dentro de la “celebración” de los quinientos años del descubrimiento del continente americano. Tercero, es propiamente la emergencia indígena de los noventa que tiene en los levantamientos de Ecuador y Chiapas, sus puntos más altos. Cuarto y último, el desprestigio y desarticulación (física y simbólica) de las organizaciones de política “tradicional” de izquierdas, por parte de las dictaduras militares latinoamericanas, que posibilitan el indianismo, en tanto, pensamiento y acción proveniente de los grupos indígenas cuestionantes del indigenismo estatal (Bengoa, 2000)

Otro componente que se preservó del primer esquema elaborado, fue el relacionado con el nivel de complejidad devenido del intento de implementar normativas internacionales provenientes desde las organizaciones supranacionales que surgen en el contexto de la globalización (la OIT en este caso), para dar cuenta de las necesidades de los pueblos indígenas existentes dentro de los países independientes. En suma, la complejidad teórica proviene de la contradicción que se establece entre la concepción

universal, proveniente de los derechos humanos, que este tipo de instituciones asume y las características particulares que conservan los grupos indígenas y tribales.

En otras palabras, la encrucijada teórica se produce en cuanto a sí existe concordancia entre una visión homogeneizadora de la existencia humana y la presencia de pueblos indígenas que se auto-adscriben como grupos contenedores de formas de vida diferentes, que en muchas ocasiones, se oponen a lo establecido como satisfactorio por la normatividad elaborada por los países denominados occidentales. En este caso se produce la controversia entre los derechos individuales occidentales y los derechos colectivos de los pueblos indígenas y tribales.

Hipótesis general y específica

La hipótesis general que propuso esta investigación en un comienzo fue la restringida posibilidad de conformar un escenario legal de reconocimiento efectivo de formas jurídicas alternativas al derecho positivo-estatal, puesto que dentro de los estados-nacionales no existe la intención de reconocer ciertamente el derecho consuetudinario indígena como capacitado para administrar el territorio e impartir justicia. Ésta fue modificada y la nueva hipótesis que utilizó este trabajo fue la circunstancia limitada de concretar un contexto efectivo de validación de los caracteres políticos indígenas disímiles al orden estatal; en reconocimiento de que para los Estados Unidos Mexicanos y en la República de Chile, es inviable la propensión de reconocer las estructuras y autoridades consuetudinarias indígenas como capacitadas para administrar el territorio y controlar sus recursos naturales, eleccionarios, etc.

Estos hechos dan cuenta de la explícita intención de los Estados mexicano y chileno por aceptar relativamente las demandas de los grupos indígenas con el objetivo evitar el conflicto social que se ha provocado por las acciones subversivas indígenas, como la toma de San Cristóbal de las Casas por el EZLN y las acciones violentas como la quema de camiones en la Comuna de Lumaco por parte de grupos mapuche. Por ello, es conveniente sostener, que la aceptación de tratados internacionales como el Convenio 169, no permite, necesariamente, la posibilidad de realizar la autonomía de manera efectiva. En cuanto al caso mexicano, se realizaron reformas a la constitución, pero dichas reformas no introdujeron cambios de fondo que admitiesen la posibilidad a las comunidades indígenas de ser reglamentadas como personas de derecho público. En el caso chileno, la aceptación del convenio 169 no niega la posibilidad de asimilar al

mapuche a las características delineadas por la directriz estatal, supeditando las comunidades indígenas al mantenimiento de una sociedad nacional chilena carente de posibles conflictos de carácter étnico, devenidos desde el levantamiento de la autonomía como principal demanda. En 2009, por ejemplo, el ex Ministro José Antonio Viera Gallo promueve el decreto 124 del MIDEPLAN, el cual restringe la consulta indígena del Convenio, pues su reglamento provisional no cumple con los requisitos mínimos de información, consulta y participación de los pueblos indígenas.

La hipótesis particular que propugnó embrionariamente este estudio, fue la presencia de acciones y discursos desde los Estados chilenos y mexicano hacia las comunidades indígenas, sin embargo, estas prácticas no están guiadas a solucionar efectivamente la cuestión indígena puesto que el modelo económico vigente, basado en la extracción de materias primas y la agroexportación, obstruye la probabilidad de generar la efectivamente medidas para resolver en parte la deuda histórica que poseen los estados con respecto a los pueblos indígenas existentes.

La nueva hipótesis específica que empleó este estudio, fue la existencia efectiva de determinadas actividades y argumentaciones de las comunidades indígenas, unidas dialécticamente para conformar una praxis, guiadas a oponerse consiguientemente a la intervención externa. Por ejemplo, es importante analizar los conflictos originados cuando las comunidades mapuche reclaman los recursos naturales en los territorios que son codiciados por empresas transnacionales y que ellas demandan como de su propiedad ancestral (Artículo 15 del Convenio 169).

Organización de la tesis

La organización de la tesis se compone de 4 capítulos y las conclusiones. Los apartados están establecidos con la finalidad de exponer la praxis pretérita y contemporánea de los pueblos indígenas descritos; en la primera parte, se plasma la definición teórica-metodológica empleada; en el capítulo segundo, se despliega la exposición de la situación específica de la localidad de Tixkakal Guardia; en el capítulo tercero, se expone la experiencia de las comunidades articuladas en torno a Liquiñe y en la sección cuarta, se realiza una comparación entre ambas realidades.

Las conclusiones tienen por propósito sintetizar las experiencias expuestas en el apartado comparativo y dar cuenta de las cercanías y distancias entre uno y otro caso analizado

La disposición de los capítulos de esta forma está realizada en aptitud de presentar las realidades observadas de un punto de vista que conciba la praxis humana como una relación equilibrada y mediada entre la acción y el pensamiento dentro el contexto social y natural que ofrece oportunidades y desventajas hacia los colectivos sociales que intervienen dentro de el para satisfacer sus necesidades y comprender su existencia dentro del universo.

El capítulo uno expone el posicionamiento teórico-metodológico que se utilizó para realizar la investigación. Por una parte se exponen cuales fueron los fundamentos epistémicos básicos y por otra, los conceptos teórico relevantes para enfrentar e interpretar los hechos que este trabajo indaga (pueblos indígenas, conflicto social, cultura, Mesoamérica, Andinoamerica, ritualidad, identidad, entre otros)

A partir de la descripción de cómo se entenderá cada concepto se pretende exhibir y coordinar la interpretación de la actividad de las diferentes agrupaciones humanas que este estudio alude. Este objetivo está íntimamente ligado a exponer los cimientos epistemológicos que sirvieron de guía al estudio y para dar a conocer al lector las enunciaciones primordiales para comprender el desenvolvimiento político y cultural actual de las poblaciones indígenas abordadas

El capítulo siguiente realiza la exposición de las condiciones históricas, geográficas, políticas económicas y culturales que fueron el contexto en el cual las población maya cruzo'ob desplegó su accionar en virtud de la defensa de su territorio y la lucha contra el invasor foráneo. Se expone, a su vez, la etnografía realizada y las entrevistas realizadas a los dirigentes y miembros de la comunidad, así como también de agentes foráneos que se relacionan con la comunidad quintanarroense.

El tercer capítulo se lleva a cabo algo similar a lo realizado en el anterior, pero en este caso referido al caso mapuche. Se hizo algo parecido al caso anterior pues es perentorio demostrar las circunstancias en la cuales se desplegó el devenir de la sociedad mapuche en el pasado y el presente con respecto a su vida previa y posterior a la llegada de la invasión española.

El último y cuarto capítulo, quizás el más importante, se exponen la similitudes y diferencias que existen entre estas dos agrupaciones indígenas. Su relevancia radica en la exposición comparativa de cómo cada realidad se articula en una realidad particular y a pesar de ser grupos muy diferentes en países lejanos, comparten similitudes que evidenciarán una unidad respecto a cómo los pueblos indígenas latinoamericanos

realizan prácticas para defender su cultura y sus formas de vida de amenazas externas que buscan su control, modificación y usurpación de sus recursos naturales.

El trabajo tuvo cuatro partes de ejecución. La primera parte fue principalmente orientada a la elaboración del proyecto de investigación, la búsqueda de bibliografía de relevante y sobre todo, la discusión con la tutora respecto los alcances, posibilidades y características de la tesis doctoral. Esta parte fue la más extensa pues aquí se desarrollo con profundidad la lectura de muchos textos y artículos que pudieran servir para reformular el proyecto inicial de investigación.

La segunda parte del estudio tuvo que ver con la realización del trabajo de campo en México y en Chile. La primera fracción del trabajo de campo se realizó entre a fines de 2011 en la comunidad de Tixkagal Guardia. La segunda se realizó entre mediados de 2012 en la localidad de Liquiñe. Sin embargo, se realizaron visitas en enero de 2013 y enero de 2014 a la misma localidad. En dichos viajes, se realizaron y contrastaron algunas observaciones con algunos textos elaborados sobre la temática.

La tercera parte de la investigación fue la elaboración de informes referente a los trabajos de terreno realizados en ambas comunidades. Estos informes fueron pilares fundamentales para elaborar el producto final de la tesis ya que son las observaciones preliminares y las primeras impresiones y reflexiones acerca de la praxis indígena contemporánea. Estos informes se elaboraron una vez concluidos los trabajos de campo en ambas comunidades.

El cuarto segmento y final de esta tesis fue la elaboración final de los capítulos, la introducción, las conclusiones y en definitiva, de los detalles de entrega del producto investigativo concluyente. Este cuarto fragmento fue elaborado en el primer semestre de 2014.

La tesis doctoral que se presenta está enlazada con mis dos trabajos de tesis anteriores ya que si bien no son temas que se asemejen completamente, tienen similitud en la manera en la cual intento comprender la manera en la cual los pueblos indígenas interactúan dentro de la sociedad nacional a partir de alianzas con grupos que se acercan a sus objetivos e intereses. Por un lado, mi trabajo de Tesis de Licenciatura titulado: *“Trayectoria de los discursos y las prácticas del Partido Comunista de Chile con respecto a la participación política indígena: Discusión acerca de la posibilidad de conexión entre etnia y clase social”* (2006) y, por otro, mi tesis de Maestría *“La participación de los campesinos mestizos e indígenas en el proyecto político-militar de las guerrillas de Guerrero, 1960-1980”*, (2009) fueron unos de los primeros que di para

comprender dialécticamente como se articulan los procesos sociales a partir de la continúa correspondencia entre la producción material y la concepción simbólica de la naturaleza y la humanidad elaborada por las agrupaciones humanas, y sin duda, han sido pilares para desarrollar la investigación que a continuación se presenta.

Capítulo I. Marco teórico y posición epistemológica-metodológica

En esta sección del trabajo se expondrán cuatro apartados: en el primero, se expondrán como introducción la revisión crítica del evolucionismo, el relativismo, el liberalismo y el comunitarismo para esbozar la posibilidad de una antropología latinoamericana. En la segunda se presentarán la posición epistemológica, las fuentes y las técnicas de investigación. En la tercera se exteriorizarán breves reflexiones sobre: la responsabilidad social de la antropología; la elaboración de una investigación antropológica; la antropología como ciencia aplicada; la impronta científica de la misma; la observación; los diarios de campo y la relación entre antropología y el colonialismo. En la cuarta parte y final se dará cuenta de los conceptos claves utilizados para conformar el marco teórico de esta investigación doctoral, a través de introspecciones intersticiales que los conectan e interrelacionan.

Esta organizado el marco teórico de esta manera en aras de introducir al lector en la perspectiva teórica-metodológica, epistemológica y ontológica de quien escribe estas palabras, con el objetivo de exponer de la guisa más traslucida la posición que dispone para observar y reflexionar sobre los fenómenos. La primera parte es una introducción a la crítica del evolucionismo, el relativismo, el liberalismo y el comunitarismo, en vistas de establecer la posibilidad de generara una antropología confeccionada desde Latinoamérica que no busca negar toda la influencia externa europea y norteamericana, sino más bien, intenta usar y resignificar esas herramientas, con la orientación de comprender la situación de las poblaciones existentes en la región. La segunda parte consta de la explicitación de la posición epistemológica, el marco metodológico, técnicas y fuentes de investigación. En esta sección se evidencian claramente la orientación y la configuración teórico-metodológica para percibir e interpretar los acontecimientos. En la tercera parte se exhiben pequeñas reflexiones sobre la actividad científica y práctica de la antropología situada en un contexto político determinado. En la cuarta parte y final, se evidenciarán las definiciones centrales que fueron el soporte para comprender la praxis indígena desenvuelta en las observaciones de campo y en la reflexión bibliográfica.

I.I.I Introducción. Evolucionismo, relativismo, liberalismo y comunitarismo para esbozar la posibilidad de una antropología latinoamericana

Es relevante exponer que esta tesis pretende refutar el evolucionismo universalista y el relativismo particularista por medio del análisis la dicotomía liberalismo-comunitarismo y su relación con la existencia de las teorías clásicas del pensamiento antropológico, con el objetivo de repensarlas bajo la posibilidad de generar un marco que explique e interprete la diversidad humana existente desde el contexto latinoamericano.

De una u otra manera, sintetizar la trayectoria de la discusión dentro del liberalismo y la antropología, acerca de la diversidad cultural, se vuelve un ejercicio complejo en la medida que poseen una vasta obra, variedad de corrientes, posturas diametralmente opuestas y un complejo entramado de temas que hacen que aborde la existencia humana de diferentes puntos de vistas. Podríamos plantear como hipótesis preliminar que la antropología es tan diversa, como el sujeto/objeto de estudio que intentan abordar.

Empero, es necesario, generar un hilo conductor que oville esta diversidad, en aras de confeccionar puentes de comunicación de dicha diversidad. Si bien es cierto, que este hecho no es novedoso, es conveniente establecer cómo desde Latinoamérica, interpretamos este devenir intelectual, con el objetivo de a) Establecer en qué medida podemos desembarazarnos o, por el contrario, abrazar teorías que puedan servirnos como herramientas teórico-metodológicas que interpreten y/o expliquen el contexto latinoamericano b) Generar teorías propias que puedan provocar un distanciamiento definitivo con el pensamiento científico eurocentrista, lo cual está ligado íntimamente respecto al intento de promover un conocimiento caracterizado, por la posibilidad de generar una ruptura con las teorías europeas y norteamericanas (excluyendo a México de este grupo) c) Plantear un conocimiento que establezca que las ciencias sociales, dentro ellas, la antropología, no son un conocimiento abstracto y aislado del contexto socio-económico, político, ideológico y cultural donde se genera, es decir un conocimiento ligado a los diferentes procesos que una sociedad en particular experimenta dentro de su devenir como tal.

Una respuesta prematura para contestar si es posible una teoría latinoamericana sobre la diversidad, podría sostener que, como somos un continente “descubierto” por los europeos, y por ende, no nos queda más que seguir sus parámetros de desarrollo e

investigación científica, en cuanto a que somos un producto de dicho descubrimiento.⁶ Esta respuesta niega nuestras especificidades culturales, necesidades socio-económicas y omite la dominación global desplegada desde los centros de poder (Estados Unidos y Europa occidental, precisamente)

I.I.II Liberales y comunitaristas

Daniel Bonilla e Isabel Jaramillo (2001) sostienen que, a partir de mediados del siglo veinte, existe dentro del ambiente intelectual filosófico, un creciente interés por debatir la relación entre la ética y la libertad humana, entre la universalidad y la particularidad. Rawls ([1971] 2002) establece la necesidad de revisar el propósito liberal en torno a la política, y asume adecuado el razonamiento racional como vehículo de administración de justicia, dentro de un marco social de estimaciones plurales que posibilite la reconciliación entre lo universal y lo particular. Esta posición ha sido puesta en duda por diversos autores de varias corrientes, a los cuales se les ha denominado “comunitaristas”, ya que critican la sobrestimación de la razón individual, en desmedro del pensamiento comunitario, y proponen una perspectiva sustantiva para indagar los aspectos ético-morales de los colectivos humanos.

La discusión de estas dos corrientes, según los autores, se experimenta en dos niveles, ontológico y en el de fomento. Ontológico porque cada una, en una última instancia, recurre, en virtud de la importancia que le asigna al individuo o la comunidad, para interpretar el despliegue de la experiencia humana, por un lado, el subjetivismo a ultranza del liberalismo y por otro, el colectivismo extremo del comunitarismo, por ejemplo. El de promoción está relacionado con la postura política de quien interpreta estos fenómenos y su interés por recalcar tal o cual derecho de individuos o colectivos.

El liberalismo, está cruzado por corrientes y polémicas internas, no existe “un liberalismo”. Empero, defienden la construcción de la sociedad con espacios públicos y privados, mediante la existencia de un ser humano libre, racional y carente de influencias históricas, que determinen su comportamiento.

⁶ De una u otra manera, resulta paradójico que estas reflexiones la establezca en un estudiante chileno de doctorado en una Universidad europea. Quizás la distancia y el encuentro con otras teorías y discusiones, han servido para configurar el conjunto de razonamientos que se despliegan. El alejamiento ha sido una metáfora recurrente dentro de la reflexión antropológica en cuanto a que permite tanto la introspección para pesquisar “quien somos” y la extroversión en aras de conocer a “los/as otros/as”.

Los comunitaristas, critican a los liberales, pues los primeros, postulan la separación entre moral y política, ya que es imposible configurar una plataforma política sin antes poseer una determinada visión del mundo respecto a lo correcto. Critican la existencia de los espacios público y privados como opuestos, en la medida que dicha oposición genera una sociedad esquizofrénica, donde los sujetos se comportan de una manera y luego de otra diferente dependiendo del espacio. Cuestionan el atomismo liberal, y proponen al colectivo humano como marco fundante del fenómeno humano.

Los liberales cuestionan a los comunitaristas, en relación al excesivo papel que le asocian los últimos a la comunidad. A su vez, establecen que es peligroso asumir válida la existencia de moral históricamente elaborada, ya que es posible que los proyectos individuales se vean mermados y hasta anulados en virtud de la protección de una moral absoluta perteneciente a una colectividad. Esto provocaría un proceso delicado de homogeneización de la población, puesto que la noción abstracta y confusa de comunidad desconoce la existencia de diversidad y no explica la configuración compleja de las sociedades contemporáneas, promoviendo la intolerancia.

Según Ernesto Garzón Valdés (2004), este debate entre liberales y comunitaristas, describe la participación de una gran cantidad de pensadores, acerca de la relación entre la tolerancia y la diversidad cultural. Sin embargo, la cantidad muchas veces no se condice con la calidad ya que estas reflexiones, sobre todo las provenientes del particularismo relativista, han incurrido en muchos casos en errores, interpretaciones incompletas y confusiones.

La propuesta del autor para superar las confusiones son las siguientes: 1) rechazo a la falsa tolerancia y la conformación de una tolerancia que combata la intolerancia. 2) Debido a que no todo es tolerable, no es legítimo concordar con todas las formas culturales, solamente porque son diferentes. Deben solucionarse las necesidades humanas primarias que no son discutibles, para dar paso a las necesidades secundarias las que sí lo son. Esto permite que no se violen los derechos fundamentales. 3) Dentro de la opción que se desprende entre comunidad o nacionalidad, por un lado, y el cosmopolitismo, por otro, el autor prefiere el último. 4) Ante la existencia de confusión entre sistemas jurídicos diversos, se debe perder el temor a la existencia de un único sistema nacional jurídico, ya que se puede organizar federalmente los sistemas sin que se caiga en la promoción de derechos alternativos. 5) Es necesario no crear entidades supraindividuales que portan la moral de un determinado grupo, puesto que en su

creación, se han llevado a cabo genocidios y explícitas violaciones a los derechos humanos.

Para Salvador Giner (Cruz et al., 1998) es posible clasificar a la tolerancia como una virtud y está relacionada positivamente con la configuración de ciudadanía, en la medida que sobrepasa el utilitarismo, y puesto que beneficia a la conformación de una sociedad basada en convivencia republicana, participativa y democrática.

La tolerancia, está basada en el control de la posibilidad de sobrellevar aquello de los *otros* que nos parece incorrecto. Puede, simultáneamente, pensarse en la oportunidad de crear canales de comunicación que puedan servir para expresar al otro lo considerado incorrecto, puesto que la tolerancia es activa, no es trivial ni menos indiferente.

Esta posición se distancia del relativismo extremo y del integrismo o fundamentalismo.

El autor propone una “tercera vía”, la cual denomina universalista crítica o humanista.

La posición del integrismo, está basada en la convicción que, un determinado grupo humano (tribu, partido, clan, etc.) posee la verdad y practica la tolerancia pasiva, provocando en muchos casos matanzas, represiones, aislamientos, migraciones forzadas, etc.

La posición relativista establece la inexistencia de la verdad y concibe a las características culturales de las agrupaciones humanas, como autónomas e irreducibles a las características de otros grupos. Es análogo a la indiferencia más que a la intolerancia, puesto que para esta postura todo es relativo y es asumido como un dogma.

El universalismo crítico o humanista cree en la existencia de la verdad como un principio general no coyuntural. Es humanista o crítico porque esta cimentado en la capacidad de razonamiento de juzgar al mundo con el objetivo de alcanzar la verdad, sin la certeza absoluta de obtenerla. Parte de tres supuestos: 1) Hay aseveraciones efectivas y fehacientes de validez universal sobre los objetos en el mundo 2) Nadie posee absolutamente el manejo de estas aseveraciones, solo parcialmente 3) Los otros poseen cantidades de verdad, por ello se debe conocer sus impresiones para configurar un acervo de verdad que aglutine las verdades de todos los sujetos. Es esencialmente dialéctico y reconoce al diálogo, como el principal sendero para encontrar la verdad, potenciando un clima democrático y tolerante.

Clifford Geertz (1996) estima en el texto titulado “Anti-antirrelativismo” que la crítica exacerbada hacia el relativismo, ha provocado la existencia de un pensamiento en extremo universal, el cual no asume válida la descripción de los grupos humanos como culturalmente diversos. Se pregunta cómo la antropología puede comprender la

diversidad cultural en un mundo en el cual existen procesos amplios de homogeneización provenientes de diferentes sectores. Para responder la encrucijada presentada, el autor esgrime como marco interpretativo, un relativismo atenuado o anti-antirrelativismo, en la medida que establece que, es posible comprender las costumbres de los “otros”, sin establecer necesariamente si ellas son adecuadas o no. Con respecto al antirrelativismo establece:

Lo que le objetamos es que piense que tales actitudes únicamente pueden ser derrotadas colocando la moral más allá de la cultura, separando el conocimiento de una y otra. Esto ya no resulta posible. Si lo que queríamos eran verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa (1996:124).

I.I.III Liberalismo y comunitarismo, evolucionismo y relativismo.

Este tipo de planteamientos, liberalismo y comunitarismo, podemos ubicarlos con el evolucionismo (se puede agrupar también junto al llamado neoevolucionismo) y el relativismo, respectivamente. Pasaremos a describir al evolucionismo universalista, como marco general de la antropología, para explicar la diferencia de la humanidad, puesto que engloba a los grupos dentro de un proceso unívoco, en el cual las sociedades humanas, deben obtener la cima alcanzada por los países ubicados en los estadios evolutivos denominados superiores como “primer mundo” o “civilización”, mediante las etapas que estos países han atravesado a lo largo de su historia, por la acumulación y consumo progresivo de energía. El evolucionismo es una etapa muy importante, pues es una de las primeras corrientes que sitúan a la antropología como ciencia, que posee un método y un objeto de estudio. Este tipo de pensamiento lo podemos ligar al liberalismo clásico, ya que es posible configurar un ordenamiento de la especie humana mediante principios básicos que nos posibilitan hablar de la “humanidad”, como una totalidad poseedora de elementos culturales que son acumulativos dentro de una escala de desarrollo unilineal, progresiva y uniforme. Esta teoría parte de la “universalidad” humana como el liberalismo.

El relativismo, en cambio, no pretende explicar la “cultura humana”, pero omite la expansión de la influencia de las potencias centrales, interpretando las transformaciones culturales como ingenuos “contactos culturales” que llevarán a cabo un proceso de aculturación. Estas teorías no expresan explícitamente que las sociedades humanas deban forjarse a imagen del modelo dominador, no obstante, establecen que es

inevitable la influencia que provocará la transformación universal del mundo en detrimento de la diversidad existente. Por ello, sitúan la labor antropológica como un menester guiado hacia el “rescate” cimentado en la recolección de lenguas, costumbres, mitos, ritos, etc. de las sociedades que van a desaparecer. El relativismo cultural y el particularismo histórico no establecen la dominación de un grupo sobre otro, puesto que desecha a la historia, intentando comprender a los grupos subordinados por medio de sus principios culturales endógenos irreducibles a otros.

Según Junzo Kawada, en el S XX, la teoría del relativismo cultural, propuesta por Boas en 1896 (Bohannon et al., 2010), y desarrollada por sus discípulos en Estados Unidos; alcanza su máximo apogeo, por explicar el desarrollo diferenciado de las culturas y las sociedades humanas, refutando y superando las teorías evolucionistas que primaron durante todo el siglo XIX, y según las cuales el desarrollo humano solo ocurría en una dirección, por lo que era posible evidenciar 2 tipos de sociedades, las desarrolladas, y aquellas que no lo eran, estas últimas resultaban absolutamente menoscabadas en este esquema de comprensión de la sociedad, pues eran consideradas atrasadas, inferiores.

De este modo, en términos teóricos, el relativismo cultural sentó las bases para una nueva manera de comprender el desarrollo social, donde cada cultura o sociedad poseía una riqueza en sí misma, que estaba dada por la propia diferencia: el desarrollo humano ya no podía concebirse en un sentido unidireccional.

Sin embargo, en términos prácticos esta teoría fue utilizada durante la segunda guerra mundial, por los estadounidenses en la persona de R. Benedict ([1946] 2006), para contribuir al sometimiento del pueblo japonés, por lo tanto, todo lo que proponía la teoría, era arrasado en la práctica.

Es en esta época, luego de la segunda guerra, donde comienza a ser criticado el relativismo, en términos generales, porque no permite explicar las relaciones que si existen entre las diferentes culturas. Esta crítica posee dos niveles, según Kawada uno epistemológico y otro práctico:

Desde el punto de vista epistemológico se observa, que llevado al extremo, el razonamiento que inspira el concepto de relatividad de las culturas humanas, conduciría a la absoluta imposibilidad de comprensión recíproca entre culturas diferentes, más aun, a la inconmensurabilidad que encarnan... Desde el punto de vista pragmático el relativismo cultural es blanco de dos categorías de críticas, fundadas, respectivamente, en razones de orden “pasivo” y “activo”. La primera le reprocha de servir de pretexto teórico para la no intervención: ante una agresión u opresión violenta de grupos minoritarios, que en tal caso contarían con la

simpatía de los observadores externos, ¿se debe respetar los valores relativos de los agresores u opresores? En cuanto a la crítica activa, esta acusa al relativismo cultural de justificar, de alguna manera, la situación en que se encuentran las minorías (Barret-Ducrocq et al., 2002: 120).

Por todo esto se le considera una teorización neocolonialista, que condena a los pueblos a su eterna subordinación, dada su base fundamentalista y esencialista para comprender la cultura.

Tampoco aborda el carácter coercitivo de esta, ya sea asumido de manera consciente o inconsciente, por los individuos que la viven. Esta imposición puede caer, incluso sobre la mayoría de la población, como es el caso de la xenofobia o el racismo.

En este punto sobre el desarrollo de la disciplina, podemos apreciar la concepción idílica que poseen muchos autores relativistas sobre las poblaciones denominadas “primitivas”. Su apreciación sobre dicho origen se fundamenta en el soporte argumental, que descansa sobre la suposición de la inexistencia de algún grado de racionalidad moderna en las poblaciones “primitivas”, puesto que ellas estarían en estadio donde la creación artística-mística era la principal manera de pensamiento. Esta postura si bien, puede ser comprendida como herramienta para postular la existencia de varias formas de lógicas posibles, sumerge a las poblaciones no occidentales bajo un manto que las homogeniza y categoriza como poblaciones irracionales.

Con las categorías actuales, sin duda, podemos cuestionar este constructo teórico, puesto que se ha manifestado de manera clara dentro de la antropología actual, que no existen grupos humanos con desarrollos evolutivos desiguales sino más bien grupos humanos contemporáneos que poseen entre sí relaciones económicas, políticas, culturales y sociales desiguales que les hacen diferenciarse y que permiten la dominación de unas sobre las otras.

Por ende, su perspectiva idílica se ve perfilada a criticar a la sociedad occidental solamente en términos morales, en cuanto a cuestionar la forma cómo la excesiva racionalidad perjudica a la sociedad en términos de obliterar la espiritualidad del ser humano y su capacidad creadora de cosas que, no necesariamente tienen que tener un uso práctico determinado.

Dentro de este análisis, el texto configurado por el antropólogo Renato Rosaldo, se torna imprescindible, pues dentro de su pensamiento, habitan profundas y amplias reflexiones sobre la manera como, la antropología clásica, ha llevado adelante principios explicativos de comprensión de la diversidad, la tolerancia y el relativismo.

Para el autor, existen innegables entramados de dominación entre la antropología y el estudio de lo étnico. Rosaldo manifiesta que los antropólogos que continúan el sendero teórico de los paradigmas clásicos sobre la conformación étnica:

... esconden el lado más oscuro de la proporción: cuanto más poder tenga uno menos cultura se goza, y cuanto más cultura tiene uno menos poder se posee. Si “ellos” (los llamados “primitivos”, “salvajes”, “bárbaros”) tienen un monopolio explícito sobre la cultura auténtica, “nosotros” tenemos una implícita en el poder institucional (1991: 186)

Compartiendo esta reflexión con el autor, podemos decir que carece de la descripción de otro suceso que va estrechamente ligado a lo descrito por Él. Si bien es cierto que la tradición antropológica se ha dedicado a estudiar a grupos minoritarios (indígenas, inmigrantes, pobres, vagabundos, etc.), que se encuentran en posiciones asimétricas de subordinación respecto a los grupos hegemónicos, Rosaldo no asume que esta situación, es llevada a cabo por el dominio y el control que ello permite.

Quizás los/as antropólogos/as consideran que los patrones de comportamiento culturales de los/as “otros/as”, son rescatables y valorables, no obstante, para el común de la población, esto no tiene asidero con la realidad. Una situación que ilustraría de una manera adecuada esta situación es el control, por parte de Europa occidental, con respecto a las demás regiones que se encuentran en el planeta. En nombre de la ilustración y la razón, los europeos “civilizados” justificaron y adecuaron sus intereses expansionistas sobre espacios físicos, donde habitaban sujetos que permanecían en un estado de naturaleza y atraso. De esta forma, la argumentación imperialista hacía hincapié en las características “primitivas” del desarrollo evolutivo de los grupos humanos de África, América, Asia y Oceanía, por tanto justificó su sed de poder y riquezas, en su posesión exclusiva de la cultura “compleja” y el desarrollo evolutivo. El deber de Europa era transportar a estos sitios la “cultura”, el progreso y el bienestar, por medio del respeto de la propiedad y los derechos humanos. Rosaldo no clarifica esta situación y era necesario explicitarla. Para terminar podemos establecer que, en términos generales, quién tiene el poder coercitivo y persuasivo, es el grupo que tiene la “cultura apropiada” y tiene derecho, según su perspectiva, a expandir e influenciar a los demás grupos con su adelanto y bienestar.

De acuerdo a la posición de José R. Llobera, podemos plantear que la antropología es utilizada como instrumento de intervención de ciertas poblaciones a otras, es decir,

como justificación ideológica de intervención de un grupo específico, sobre otro que es considerado como distinto. Se le invoca para que diga como intervenir por parte de occidente sobre las poblaciones que se consideran inferiores.

La antropología, desde sus comienzos, ha estado definida por el objeto de estudio que consideró significativo el estudio de las sociedades denominadas “otras”; indígenas, campesinos, pobladores, y excluidos en general.

Su nacimiento se circunscribe a un contexto histórico particular, la expansión europea con respecto a los otros continentes. Se constituye en el marco de la imposición de una parte del mundo porque es ella quién permite el amplio material etnográfico, o material descriptivo de estas sociedades. Concerniente a este tema Llobera manifiesta:

En conclusión, hemos empezado con la definición tradicional de antropología como estudio del hombre, pero hemos visto cómo, de hecho, el objeto de cada disciplina es residual y consiste en el estudio que no es occidental, blanco y civilizado, en otras palabras, en el estudio de un ser no plenamente humano, inferior (1972: 372)

Este hecho, fue uno de los principales gestores en el reconocimiento de la antropología como una disciplina que intenta comprender lo “exótico”, lo “extraño”, y en definitiva, todas aquellas manifestaciones culturales que son producidas por sociedades consideradas inferiores, pues poseen evidencia material diferente la cual, medida a través de una escala de desarrollo evolutivo, ha demostrado su simplicidad y atraso con respecto a la sociedad occidental.

Por ende, tiende a reproducir la imagen epistemológica a través de la misma lógica, mediante nuevos nombres, para incluirlos como rezagados del modelo dominante, puesto que la antropología aporta las herramientas para la intervención en dichas sociedades, para conducir su camino hacia el desarrollo.

Merced al hecho de poseer un acervo adecuado en términos holísticos-dialécticos que ponen en articulación varias dimensiones del fenómeno humano (economía, política, religión, etc.), ha enfocado su interés en conocer costumbres, tradiciones y prácticas culturales fuera del espacio urbano. Y cuando intenta revertir esa situación, se sitúa en la perspectiva de descubrir a ese “otro” marginado y explotado dentro de la ciudad, dejando de lado a los grupos que sustentan esa dominación y que son susceptibles de investigar y analizar.

La intervención de la antropología aplicada comienza cuando una sociedad se enfrenta a otra, como encuentro, se comienza a elaborar y prever cuales son las consecuencias del contacto entre sociedades distintas. De una u otra manera, la disciplina cuenta con las herramientas teórica-metodológicas que le permiten comprender y explicar cómo los grupos de progreso inferior pueden transitar, expeditamente, hacia los niveles de vida de las sociedades “desarrolladas”.

Es decir, la transformación de las condiciones de vida de un grupo humano, por parte de la antropología como de otras disciplinas, intenta modificar conductas para hacerlas concordantes con los intereses y requerimientos de los grupos dominantes, que delinear los parámetros de avance y ascenso de la humanidad en su totalidad.

I.I.IV Hacia una antropología latinoamericana

Contradictoriamente, a pesar de existir estos puentes de encuentro entre el liberalismo universalista y el comunitarismo relativista, no existe una noción cabal del impacto de cada uno sobre el otro. Un primer paso frente a la incertidumbre, es diagnosticar con claridad los conceptos centrales de tal o cual teoría.

En suma, y como planteamos más arriba, la exhibición de los problemas, métodos, objetos de estudio y teorías, utilizados por las diferentes corrientes, con respecto, por ejemplo, a las condiciones de diferencia, diversidad y/o desigualdad de las poblaciones subordinadas (a las cuales la antropología ha hecho su objeto predilecto), acontece con el propósito de exponer detallada y aisladamente dos de las vertientes antropológicas fundantes. Es menester precisar que la muestra del producto resultante de estas relaciones intelectuales, singulares pero articuladas sistémicamente, permiten hablar de la “teoría antropológica” ya que a pesar de ser diferentes corrientes, nacen en un mismo contexto y cuentan con la descripción del mismo objeto de estudio.

Ahora bien, volviendo a la reflexión si es posible una “teoría latinoamericana sobre la diversidad humana”, podemos decir que más que posible es necesaria. Se asume la necesidad de teorías que puedan superar la dicotomía analizada, que promuevan acciones orientadas a la posibilidad de describir las situaciones de desmedro que aquejan a la población subordinada, que niegan el acceso de dicha población a los servicios más básicos para la existencia biológica de los individuos, e imposibilitan el mantenimiento de sus características culturales intrínsecas, en pos de los modelos culturales impulsados por el capitalismo globalmente integrado.

La complejidad de este conjunto de afirmaciones, radica en la manera como se concibe las condiciones apropiadas para desarrollar la vida de carácter colectivo. Esto refiere a la evidencia teórica, que podemos hallar constantemente en diferentes etnografías, sobre todo las clásicas, acerca de los pueblos denominados “primitivos”. En dichos trabajos descriptivos, se caracterizan a dichas sociedades como atrasadas, promiscuas o inferiores, puesto que no cuentan con las características de vida que podemos encontrar en la Europa moderna y burguesa. Este hecho descriptivo, puede ser uno de los principales argumentos que podemos esgrimir, para concebir a los grupos indígenas dentro de lo denominado “exótico”, “atrasado”, y concluyentemente, a todas aquellas expresiones materiales y simbólicas que son el producto de determinadas sociedades razonadas como “primarias”, puesto que dentro de una escalafón que permite medir el progreso, han demostrado su rusticidad y retardo con relación a las sociedades avanzadas.

Por tanto, se plantea la perspectiva de una corriente activa y comprometida con el desarrollo de una acción social, orientada al mejoramiento de las opciones y oportunidades de acceso de la población a bienes y servicios, los cuales estén en las mismas coordenadas con las aspiraciones culturales de dicha población.

Esto no quiere decir que propongamos hacer de la antropología una nueva corriente de Trabajo Social, se refiere fundamentalmente, a explicitar en nuestros trabajos de campo, las condiciones socio-económicas, en las cuales las poblaciones que estudiamos viven. Tampoco se debe asociar esta modesta propuesta, a hacer una antropología periodística, que evidencie los “iniquidades del mundo”, lo que sugiere es comprender el mundo más allá de símbolos, mitos, ritos o costumbres. No se plantea con esto, que estos temas no sean importantes, se sostiene que dichas temáticas no deben ser comprendidas como átomos que están pululando en un conjunto carente de otras relaciones.

Para finalizar podemos decir que, tampoco es factible sostener que no existan teorías desarrolladas desde esta parte del mundo. Existen pero confinadas a pequeños grupos y escasamente reconocidas por la población en su conjunto. Eso sucede, principalmente, porque Latinoamérica dio la espalda a la generación de sus propios proyectos identitarios independientes de los centros hegemónicos. Si analizamos con detalle, dos de los más importantes marcos interpretativos generados en el continente: la “Teoría de la dependencia”, en el plano económico y social⁷ y la “Teología de la liberación”, en el

⁷ La teoría de la dependencia es un conjunto de reflexiones sociales y económicas, realizadas entre 1950 y 1970 por científicos sociales latinoamericanos para responder la obstrucción económica de la zona,

ámbito doctrinal teológico⁸, se concibieron en un momento de efervescencia social, la cual acentuaba nuestra diferencia de los centros de poder y posibilitaba la generación de un pensamiento inherente y consecuente con las características de los grupos que habitan el subcontinente. A partir de estos pensamientos, se construyeron proyectos políticos que fueron una alternativa al orden hegemónico mundial, pero que fueron duramente aplastados y perseguidos por los aparatos de seguridad de las diferentes dictaduras que se entronizaron en A. Latina durante el siglo veinte, con la colaboración de los servicios de inteligencia del complejo industrial militar estadounidense. Esta persecución se experimentó porque las ideas y las acciones que conllevaban estos sistemas de ideas, fueron consideradas peligrosas para los ejes internacionales y para las burguesías y oligarquías locales.

La presente tesis tiene como modesto objetivo, por ejemplo, estudiar la praxis indígena contemporánea maya y mapuche por medio de las herramientas que nos ha legado la teoría de la dependencia, en el sentido de estimar conveniente la existencia de centros y periferias en un esquema asimétrico global de extracción, distribución, producción, consumo y reciclaje de mercancías, puesto que estas herramientas posibilitan una inspección crítica de los conceptos de desarrollo, civilización y progreso.

Por ello, la generación de nuevas ideas, es posible y concordante con la necesidad de una participación más activa de las personas. No obstante, si dicha participación sólo se limita a solucionar aspectos coyunturales y que no llaman a la integración a estructuras más permanentes, no podremos generar las condiciones para realizar la transformación de nuestra dependencia material e intelectual de los centros de poder que delimitan los parámetros de desarrollo.

Por otra parte, la amplitud de variables que se pueden obtener de este ejercicio, se encuentran diversificadas en varios contextos y estrategias que pueden ser aplicadas en las distintas áreas o dimensiones como son la política, economía, cultura y sociedad.

estipulada por la teoría del desarrollo. Este conjunto de teorías establece la existencia de un esquema desequilibrado entre un centro y una periferia. El primero sustrae materias primas a la segunda, para luego elaborarlas y venderlas con un valor agregado a la misma periferia, generando un esquema inequitativo que condena a los extractores de materias a un estancamiento constante.

⁸ La Teología de la Liberación es una tendencia de pensamiento de carácter teológico que emergió en la matriz de la Comunidad católica en Latinoamérica en 1968, después de la Conferencia en Medellín, Colombia. Sus principales postulados son: preferencia por los más necesitados; la salvación cristiana debe llevarse a cabo mediante la dignidad material y espiritual del ser humano por medio de la reducción de la explotación y sobre todo, la toma de conciencia de los/as latinoamericanos/as de la situación de injusticias que vive el continente merced de la realización del pecado.

Se manifiesta la construcción e implementación de una política social que defina áreas de intervención y participación de los actores sin discriminación de ningún tipo, concibiendo a los sujetos como destinatarios y protagonistas a partir de su incorporación activa, con el objetivo de romper el círculo de la carencia material y la imposición cultural impuesta exógenamente.

I.II.I La posición epistemológica

La posición teórica del trabajo que a continuación se expone, está basada en la premisa que cada investigación se elabora a partir de nociones básicas de comprensión de carácter arbitrario y contextual a una época determinada y tiempo específico. Stephen Jay Gould sostiene:

Puesto que debe ser obra de las personas, la ciencia es una actividad que se inserta en la vida social. Su progreso depende del palpito, de la visión y de la intuición; Muchas de las transformaciones que sufre con el tiempo no corresponden a un acercamiento progresivo a la verdad absoluta, sino a la modificación de los contextos culturales que tanta influencia ejercen sobre ella. Los hechos no son fragmentos de información puros e impolutos; también la cultura influye en lo que vemos y en cómo lo vemos. Las teorías más creativas suelen ser visiones imaginativas proyectadas sobre los hechos; también la imaginación deriva de fuentes en gran medida culturales (1988: 4)

Es por ello, es ineludible poner en evidencia cuales los objetivos de investigación, además de las áreas valorativas, ontológicas y epistémicas-metodológicas (Gándara et al., 1994) de quien elabora un trabajo de carácter intelectual.

Los objetivos de investigación de esta tesis fueron:

I.II.II Objetivos Generales

- a) Conocer la situación actual de la praxis indígena de las organizaciones políticas religiosas y ambientales, de los cruzo'ob del Estado de Quintana Roo, México y mapuche de la XIV Región de los Ríos, Chile.
- b) Conocer el impacto efectivo producido por las prácticas devenidas de las instituciones estatales, partidarias y empresariales, hacia los usos y costumbres indígenas en las comunidades aludidas.

I.II.III Objetivos específicos

- a) Analizar el contexto histórico en el cual se han dado las acciones estatales de asimilación por parte de los estados.
- b) Describir las tácticas de los pueblos indígenas para mantener los usos y costumbres dentro de sus comunidades.
- c) Establecer las prácticas concertadas por los Estados mexicano y chileno para aplacar los procesos deliberativos de los pueblos indígenas.
- d) Comparar las experiencias prácticas tanto maya como mapuche para enfrentar la implementación de las acciones interventoras externas.

El área valorativa está referida a por qué se realiza un estudio y cuáles son los intereses, motivaciones y estímulos de la persona que indaga científicamente. El área ontológica refiere a la concepción global que se posee para concebir el mundo social que se escruta, expresado de otra guisa, son las características del sujeto investigador inserto en el mundo. El área epistemológica-metodológica tiene relación con las herramientas metódicas y técnicas de investigación que se usaron durante el estudio.

A partir de estas premisas mi tesis fue elaborada bajo estas áreas:

I.II.IV Área valorativa

Esta exploración reflexiva procura averiguar cómo los grupos indígenas contemporáneos conciben y practican sus formas de vida en la actualidad. Además de conocer cuáles han sido sus estrategias para evitar la aculturación y el exterminio promovido desde la colonia y desde la edificación de los estados nacionales. Es preciso destacar los aspectos y las estrategias por las cuales los pueblos indígenas mantienen y preservan ciertos usos y costumbres a lo largo del tiempo a pesar de la actividad de agentes foráneos que intentan modificarlos.

I.II.V Área ontológica

La noción ontológica utilizada fue la concepción dialéctica de la sociedad y la cultura. Esta concepción del mundo hace hincapié en el análisis y síntesis de la realidad como la unidad de una diversidad compleja, contradictoria y cambiante. Su sustento fundamental está cimentado en la comprensión de la realidad como un *todo* compuesto de varias dimensiones que se relacionan y determinan mutuamente, como la economía,

la política, la religión, el arte, etc. La dialéctica investiga una cosa que no es observable de manera innata e inmediata. Esta concepción establece la existencia de representaciones y conceptos que dan cuenta de la capacidad de conocer por medio de la práctica. A la unión de conocimiento y acción se le denomina *praxis*. Sin embargo, al ser humano, la existencia compleja de la relación complementaria entre estos dos elementos, no se presenta como una esfera teórica, especulativa o abstracta, por el contrario se manifiesta la esfera practico-sensible caracterizada de intereses, estrategias, sensaciones y necesidades que son utilizadas para satisfacer la base material de la existencia humana, a partir de la elaboración de conceptos e ideas que le permiten asir y comprender el entorno que le rodea.

Empero, esas dos esferas de manifestaciones, por un lado, fenoménicas y, por otro, de “existencia real”, son diferentes en muchos casos. Las personas intervienen en el mundo en muchas situaciones sin saber y desobligados de cómo funcionan las cosas o para qué sirven. Kosik (1967) pone el ejemplo del dinero. Se presenta el mundo de manera utilitaria pero no se demuestra la estructura interna de cómo se componen y operan las cosas de dicho mundo captable primariamente. Este contexto de pseudoconcreción está compuesto por:

- a) Los fenómenos superficiales a la esencia
- b) La *praxis* fetichizada contraria a la *praxis* crítica
- c) Las representaciones comunes que son producto de la interpretación de la *praxis* fetichizada sobre los fenómenos superficiales
- d) La construcción de la posibilidad de una naturaleza humana inherente e independiente de la sociedad y la cultura.

La esencia se oculta con el fenómeno pero de todas maneras se da conocer mediante a través de fragmentos aparentemente de escasa conexión. A pesar de esa relación supuestamente artificial, son inseparables y complementarios. Según Kosik: “la manifestación de la esencia es la actividad del fenómeno” (Op. Cit.: 27)

En los casos que analizamos, refiere a que la práctica ritual no es sólo de carácter simbólico o religioso, sino que a su vez forma parte de una red de relaciones más amplia. Expresado con otras palabras, se puede decir que ciertas prácticas pueden ser aparentemente rituales, económicas o políticas, sin embargo, esas mismas prácticas poseen una raíz que no es apreciable a primera vista.

La realidad, para el autor, es la unión de la esencia con el fenómeno. Sin embargo, para establecer dicha unidad se debe ejecutar un ejercicio reflexivo que a menudo se realiza por la ciencia y la filosofía. El papel de la dialéctica es la descomposición de la unidad total con el objetivo de conocer la “cosa misma”. Con ello, no se sostiene que la superficialidad fenoménica sea irreal o falsa, sino más bien posicionarla a partir de su complementariedad secundaria. El autor checo sostiene:

La representación de la cosa, que se hace pasar por la cosa misma y crea la apariencia ideológica, no constituye un atributo natural de la cosa y de la realidad, sino la proyección de determinadas condiciones históricas *petrificadas*, en la conciencia del individuo (Op. Cit.: 32)

La dialéctica es la corriente filosófica que indaga en búsqueda de la “cosa misma” y contraria a la reificación de la cotidianidad y al doctrinarismo acrítico. De acuerdo a estas premisas, da cuenta de la posibilidad de conocer la praxis humana como ejecutora de la producción y el producto, del sujeto y el objeto, de la génesis y la estructura. Por ello, no da cuenta de la existencia de una verdad monolítica y estancada. La verdad, por ende, es alcanzable pero no para siempre, ya que el devenir humano es constante e imparable.

El conocimiento de la realidad no se alcanza por la destrucción del velo que recubre de un manto de misticidad cotidiana, ya que su estudio nos permite conocer el producto que se ha elaborado desde la esfera esencial. Lo importante, es conformar un entramado teórico-metodológico que nos permita analizar los conductos por los cuales ambos mundos se conectan para dar coherencia y estabilidad a una realidad que supuestamente acontece a partir de 1) en el mundo únicamente de las ideas, la religiosidad y la espiritualidad o 2) el mundo exclusivamente sensible, práctico y cotidiano inmediato.

De acuerdo con la premisa respecto a que el conocimiento no se basa singularmente en la contemplación, ya que para poder haber obtenido los resultados de dicha contemplación, el paso primero fue la actividad práxica creadora de la realidad humana.

El positivismo solo da cuenta de una sola dimensión cuantitativa de la realidad, atribuyendo a las formas geométricas, los cálculos matemáticos o las dimensiones mensurables, los únicos posibles contenidos implicados en el mundo real, relegando al mundo cotidiano como una fantasía. Ha abjurado de la existencia permanente e incombustible de la realidad cambiante pero conocible mediante las herramientas

cognoscitivas humanas, y ha reducido la diversidad cultural subjetiva a su propia manera cuantitativa de conocer las cosas.

El ser humano surge en virtud de la existencia de una totalidad que lo rodea, sin embargo, no percibe automáticamente las relaciones que conectan las diversas esferas de la realidad. El quehacer intuitivo y la ejercitación meditabunda forman la conciencia y la praxis practico-espiritual. La conciencia humana, para Kosik: “es “reflejo”, y al mismo tiempo, “proyección”; registra y construye, toma nota y planifica, refleja y anticipa; es al mismo tiempo receptiva y activa.” (Op. Cit.: 45).

El método para alcanzar lo concreto desde lo abstracto, deviene negativamente como la oposición a lo sensible, inmediato, cotidiano y estable. Kosik argumenta que este ejercicio de concreción es posible cuando se ejecuta un movimiento doble; de la parte al todo, del todo a la parte; del fenómeno a la esencia, de la esencia al fenómeno; de la totalidad a la contradicción, de la contradicción a la totalidad; del objeto al sujeto y del sujeto al objeto.

La concepción dialéctica de lo concreto está basada en tres momentos:

- 1) Conocimiento de la materia y de la historia relacionada
- 2) Análisis del desarrollo de dicho material
- 3) Pesquisa de la unidad de las relaciones internas asociadas a un desarrollo.

Para el autor checo, no se pueden buscar explicaciones terrenas a las creencias espirituales como tampoco es asequible reducir la cultura a la base material económica, la dialéctica materialista, es por el contrario; el método “de la reproducción espiritual e intelectual de la realidad” (Op. Cit.: 52) que posibilita conocer los fenómenos socioculturales a partir de la actividad de la humanidad contextualizada históricamente.

Los principales críticos de la concreción de la totalidad provienen desde el neopositivismo o positivismo lógico. Uno de sus principales representantes fue Karl Popper (2002). Según su punto de vista alcanzar la totalidad concreta era un ejercicio absurdo pues es imposible conocer mediante abstracciones finitas las relaciones y las estructuras que subyacen en la realidad social. Incluso el autor sostiene que el intento de búsqueda del holismo estructural es una práctica mística. Kosik defiende su postura argumentando que la totalidad no es la suma arbitraria de hechos:

... sin la comprensión de que la realidad *es* totalidad concreta que *se convierte* en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí. (Op. Cit.: 56)

La dialéctica de la totalidad no puede conocer todos los factores de la realidad y explicar totalitariamente como acaecen los hechos ya que son infinitos; lo que si puede conocer, son aquellos aspectos esenciales y fenoménicos que explicados mediante relaciones estructurales que van mutando y auto-transformándose, a partir de sus propias contradicciones internas, en un marco histórico determinado, conforman una totalidad concreta. Es decir, no puede comprender la *realidad* de todo lo que acontece, lo que puede hacer es construir puentes entre factores contradictorios pero complementarios como la materia y la idea, la subjetividad y la objetividad, la cultura y la economía. Quiere decir por tanto, que no se puede comprender los hechos históricos sociales sino por medio de la interacción de varios factores de dimensiones indistintas.⁹

I.II.VI Área epistemológico-metodológica

El método a emplear para efectuar este escrutinio teórico y empírico será comparativo. Este método ha sido muy importante dentro del desenvolvimiento de la teoría antropológica puesto que fue uno de sus pilares en su edificación como ciencia social de estudio de la *experiencia humana* a nivel global.

H. L. Morgan ([1877] 1984) fue uno de los precursores de la utilización del método comparativo como procedimiento científico para comparar los sistemas de parentesco y otras instituciones asociadas de los pueblos indígenas de América del Norte, dentro de un marco evolucionista de cambio. Radcliffe-Brown ([1958] 1975) destaca su uso para el estudio de mitades exogámicas. Lévi-Strauss enriquece este método con aportes de la lingüística estructural para realizar estudios de parentesco ([1949] 1998) y los estudios de los mitos de pueblos indígenas de América del Sur por medio de oposiciones paradigmáticas (no evidentes) y sintagmáticas (observables) en la obras *Mitológicas* volúmenes I & II (1968-1972) y III & IV (1970-1976). Según Bucher:

⁹ El autor sostiene que esta práctica metodológica tendría que servir para las ciencias humanas y naturales como también para las humanidades. Sin embargo, como las dos últimas no son competencia de quien escribe estas líneas, no se asumirá ni negará como válida tal afirmación.

Al tener como objeto la variabilidad de las culturas humanas, la antropología es por definición el análisis comparativo de las sociedades humanas, ya sea que se dedique a describir y comprender una sociedad determinada o a descubrir, detrás de lo particular, leyes generales, mediante la consideración de diferentes culturas o de algunos de sus elementos (Bonte et al, 1996: 180)

El problema surge según el autor cuando se pretende dilucidar las diferencias y similitudes entre unidades que a primera instancia no se presentan de manera precisa y compacta, es decir como describir los lindes de la cultura, ritos, mitos, la sociedad, etc. Y por otro lado, la dificultad acaece en correspondencia con los supuestos básicos de contrastación en virtud de sí los elementos a comparar son de la misma naturaleza. En el caso de la comparación que este estudio hizo, realizó en la medida que los grupos humanos analizados fueron comparados a partir de sus instituciones políticas y religiosas. Sin embargo, esta tesis contradice la idea de una evolución general explicada a través de leyes (evolucionismo) y la de procesos independientes incomparables entre sí (relativismo cultural y particularismo histórico). Es posible la comparación en la medida que las agrupaciones indígenas abordadas forman parte de un proceso global y a partir de sus particularidades propias, forjan sus concepciones de mundo e intervienen en el.

El método es comparativo puesto que la diversidad cultural no puede ser interpretada sin antes comprender que los grupos humanos no están flotando en el universo de un conjunto vacío. El propósito del método descrito es caracterizar el contacto y diálogo entablado por las culturas, producto de la interacción social devenida del encuentro, no carente de conflictos, entre sociedades diferentes. Las sociedades son producto de la interacción entre las características endógenas de los grupos humanos con respecto a la influencia exógena resultante del intercambio material y simbólico. Esto explica que no es viable sostener la existencia de comunidades que “vivan en el pasado” o que no cuenten con las características fundamentales para no ser reconocidas como partícipes de la articulación de procesos económicos, políticos, sociales e ideológicos a nivel planetario.

En este sentido, no hay primer mundo, ni segundo, ni tercero, ni atrasados, ni adelantados, ni desarrollados, ni en vías de desarrollo, ni subdesarrollados. No existen primitivos, ni bárbaros, ni civilizados. Ni superiores, ni inferiores. Sólo hay países, regiones y agrupaciones que en determinadas estructuras asimétricas globales de extracción, producción, distribución, consumo y reciclaje; obtienen desiguales

cantidades de riqueza, poder y prestigio de acuerdo a su papel en dicha estructura ya sea como extractores, procesadores, distribuidores, consumidores y recicladores de materias primas transformadas o consumidas directamente. La desigual distribución de recursos mediada por la presión de la fuerza militar y/o la persuasión, permite que ciertos grupos dominantes con tecnologías específicas de transformación más amplia de la naturaleza, puedan imponer sus formas simbólicas a otros grupos subordinados. Incluso, la pretensión de considerar tal o cual cultura superior a otra, es el argumento sostenido para *civilizar, educar, humanizar y normalizar*, por parte de quienes quieren expandir sus dominios.

De este modo, es relevante comparar la realidad de las dos comunidades aludidas puesto que así podremos establecer la gestión indígena de interpretación y acción respecto el impacto social efectivo impuesto por el proceso de implementación de políticas e intervenciones provenientes desde agentes foráneos. La tesis doctoral, por medio de esta argumentación, promueve constatar que no existen grupos aislados portadores de *modos de vida indígenas prístinos*. Los grupos están conectados con otros, en todo continente y en diversos medios ambientes.

La concepción dialéctica y el método comparativo admiten la comprensión de las sociedades humanas articuladas dentro un *todo* caracterizado por la interacción de relaciones sociales inextricablemente unidas. Esto permite analizar y comparar grupos diferentes pero que se hallan dentro de un mismo medio nacional y mundial. Esta herramienta analítica puede ser descrita dentro de un contexto que pone énfasis en la *totalidad* en la cual las culturas y sociedades se ven inmersas dentro de un mundo globalizado, en este caso, por aspectos políticos, culturales y económicos. A partir de esta mixtura, se concebirá a los fenómenos aludidos dentro de un proceso dinámico, los cuales son producidos por medio de la emulsión de diferentes variables, tanto materiales como simbólicas. Por ello, se concebirá a la *realidad histórica* como un movimiento continuo y discordante, el cual se transforma en relación a sus propias refutaciones internas. Por ello, se analizará la praxis indígena como un proceso complejo, el cual debe ser estudiado dentro un contexto mayor y no como un fenómeno aislado. Este método asume la existencia humana dentro de la sociedad y la historia, como una constante disputa entre elementos contrarios pero congruentes que permiten la mutabilidad y la transformación permanente de la *realidad* que expresan las condiciones generales en las cuales se desarrolla una sociedad y que condiciona, mediante

restricciones y oportunidades, el papel de los colectivos humanos dentro de esas condiciones. Marx expone:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal ([1852] 2003: 10).

Generalmente, son los movimientos agrupaciones y partidos políticos –no importando a que clase, facción u orientación pertenezcan- quienes presionan por cambiar las condiciones legales, políticas y económicas que consideran inicuas dentro de una estructura asimétrica de distribución de bienes, servicios y ascendiente política en la elección de resoluciones, quienes hacen girar los molinos de la transformación social. La historia como hemos mencionado es transformada por las contracciones internas devenidas de las contradicciones inmanentes que le componen.

La existencia de legislaciones, por ejemplo, que defienden a los pueblos indígenas (Convenio 169) tiene relación con la actividad reivindicatoria persistente de las organizaciones étnicas en cuanto a la posibilidad de generar un cuerpo legal supranacional que permite la defensa y resguardo de los grupos indígenas y tribales. La acción descrita fue realizada por un sujeto histórico que a partir de su organización y el levantamiento de demandas, ha podido protestar respecto a las condiciones de inequidad y sojuzgamiento en las cuales se han visto envueltos. Esta propuesta establece que no podemos entender los fenómenos sociales bajo un prisma exclusivo ya que estos están compuestos de una diversas de variables que desempeñan un papel fundamental. Los fenómenos sociales son producto del roce constante entre tres niveles que se autodeterminan: la base económica, las instituciones jurídicas, políticas y religiosas, y la estructura social.

I.II.VII Fuentes y técnicas de investigación

a. Fuentes bibliográficas y Fuentes de Archivo

Se llevó a cabo un catálogo bibliográfico y documental de trabajos y documentos concernientes a la problemática de tesis. Las búsquedas principales estuvieron orientadas al diseño de la historia, la arqueología y las condiciones geopolíticas de la península de Yucatán y de la XIV Región de los Ríos, en general, y de Tixk akal Guardia y el Valle de Liquiñe, en particular. Por medio de este escrutinio se realizó gran parte de las primeras secciones de cada capítulo referido a los pueblos indígenas mencionados. Por otra banda, se cristalizó una indagación bibliográfica que admitió edificar el cuerpo epistemológico que sustentó el marco teórico, el método y las técnicas de investigación.

Para ello se asistió a bibliotecas, tanto nacionales como internacionales, que cuenten con la información relevante para la investigación. En México se examinaron el material de las bibliotecas de la UNAM, UADY y CIESAS. En Chile se consultaron la Biblioteca Nacional, Biblioteca del Congreso de Chile, Universidad de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. En Catalunya, la búsqueda bibliográfica se realizó principalmente en la biblioteca de la Universitat de Barcelona- Facultad de Geografía i Historia.

La búsqueda de información virtual, fue realizada en internet a partir de la visita a sitios como www.redalyc.org o los libros en línea disponibles en www.books.google.com. También revisé páginas de información mapuche como www.mapuexpress.org, www.azkintuwe.org o www.puelche.cl. En el caso maya de Quintana Roo, revisé el blog de Carlos Chable en el sitio www.elcronistafcp.blogspot.com.

b. Fuentes de testimonio oral y escrita

La información directa será la principal fuente informativa de este trabajo. Por ello se realizó trabajo de campo en las comunidades mapuche y cruzo'ob para obtenerla. Las técnicas utilizadas en campo fueron: 1) la etnografía, que permitió establecer *in situ* la praxis indígena. Mediante la descripción etnográfica, se estableció empíricamente la manera en la cual los pueblos indígenas cruzo'ob y mapuche se relacionan con el Estado chileno y quintanarroense, con los partidos políticos y con la empresas, por medio

estrategias y acciones orientadas a preservar sus formas de vida, entornos naturales, usos y costumbres 2) la observación participante, la cual auxilió a participar de las actividades de las comunidades y apreciar cómo se experimenta la organización política y religiosa de cada grupo indígena en cuestión. Esta técnica cualitativa permite relacionarse íntimamente con los grupos por medio del *rapport* o establecimiento de lazos de amistad con la comunidad investigada sin perder la objetividad. 3) Entrevistas semi-estructuradas, que fueron de gran ayuda para preguntar a la comunidad su percepción acerca de sus concepciones de mundo en relación con la intervención de foráneos.

Se ocuparon estas técnicas debido a que es pertinente la adquisición de la información a partir del testimonio directo de los actores sociales que se desenvuelven dentro de la problemática sociocultural que esta investigación aborda. La estrategia que esta investigación propone es la síntesis de un enfoque tanto cualitativo como cuantitativo, alcanzado por medio de la utilización de la información de ambos campos.

I.III.I La responsabilidad social de la antropología

La consideración que a continuación se presenta sobre la **responsabilidad social de la antropología**, está basada fundamentalmente en el texto de Paul Sullivan titulado “*Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*” (1991). El libro está apoyado sobre los diálogos establecidos entre mayas de Quintana Roo, México y un conjunto diverso de sujetos relacionados con diferentes actividades profesionales, políticas, productivas, militares, etc. Incluso intervienen deidades y monarcas que guían el maniobrar de los sujetos. Aunque se centra en el accionar de dos personas, el arqueólogo Silvanus G. Morley y el antropólogo Alfonso Villa Rojas.

Este texto ha sido muy polémico dentro del contexto académico mexicano a raíz de que realiza aseveraciones sobre la actividad profesional, académica y política de Morley y Villa Rojas, quienes eran antropólogos muy prestigiados por su trabajo y labor científica sobre el conocimiento de la cultura maya.

El autor sostiene que son *conversaciones inconclusas* puesto que el diálogo entre estos dos sectores, muchas veces se ve interrumpido en la medida que las partes no cuentan con las herramientas lingüísticas adecuadas para comunicarse en tanto pertenecen a grupos culturales muy diversos. Por otro lado, la comunicación que se establece, también, se experimenta en procesos bélicos muy complejos que pueden desembocar en

desentendimientos y rupturas en torno a lo que se desea manifestar al otro. El libro nos habla de una problemática etnológica fundamental, la cual está cimentada en la manera como los grupos humanos construyen a los “otros” de acuerdo a sus parámetros y concepciones del mundo, lo cual provoca, en algunos casos, que dichas construcciones estén elaboradas más desde de lo que “nosotros” pensamos de “ellos” en detrimento de lo que “ellos” *realmente* son. En suma, el desconocimiento, el etnocentrismo, la desconfianza, los abusos y la distancia provocan que las elaboraciones foráneas acerca de las características culturales de grupo humano llevadas a cabo por otro grupo, estimulen erróneas interpretaciones, sobre todo cuando existen conflictos armados. Esto acontece con lo narrado por Sullivan. La guerra de castas, la lucha contra el Estado mexicano, las alianzas con el gobierno de Lázaro Cárdenas, el intercambio mercantil, sus ansiadas alianzas con Estados Unidos e Inglaterra y, en general, las relaciones de los mayas yucatecos, entre ellos mismos y con agentes foráneos, provocaron la construcción de un otro marcado por la desconfianza, la contienda y el desprecio puesto que percibían que estos sujetos nunca habían legado bonanza ni bienestar a su pueblo. Es inspiración para la confección de este libro, en buena parte, las experiencias etnográficas que Sullivan tuvo cuando desempeñó su trabajo de campo en Quintana Roo. Sin embargo sólo el comienzo del libro y el capítulo final, nos habla sobre dichas experiencias. El texto podría describirse como “antropología sobre antropología” puesto que narra la información recopilada acerca de cómo nuestros colegas de aquellas épocas, se instalaron en ese lugar y desempeñaron su labor profesional. El autor realiza una revisión crítica de la correspondencia entre diversos actores que desempeñaron distintos roles dentro de la disposición de esta *conversación inconclusa*, sobre todo el intercambio epistolar entre Villa Rojas, Morley y Robert Redfield.

I.III.II La elaboración de una investigación antropológica.

Sullivan pretendía estudiar como este pueblo “exótico” estaba relacionado en una urdimbre política y económica de relaciones más amplias, lo cual explicaría cambios en su forma de vida. Sin embargo, una vez estando allá, sus informantes guiaban las respuestas a sus preguntas a temas vinculados a la religión, la lengua, etc. De esto se desprende, una interesante reflexión conectada con la manera cómo los antropólogos e investigadores de campo, en general, configuran sus investigaciones. Desde el comienzo, en el diseño del proyecto de investigación, el científico social elabora

problemáticas, objetivos, metodologías, marcos interpretativos, recurre a información externa para conocer a los grupos que pretende investigar, debate con sus colegas, etc. con el objetivo de esbozar un camino que le permita conocer en primera instancia y de forma bibliográfica el sujeto/objeto que desea abordar. Sin embargo, una vez llegando a campo, *las realidades* a las cuales se ve enfrentando, comúnmente, le hacen modificar parcial o totalmente lo que deseaba investigar. Sin duda, la contrastación empírica es una herramienta epistemológica valiosa que la antropología ha sabido anidar y desarrollar para la configuración de sus estudios. Aunque no solamente puede quedarse con el estudio directo pues ha tendido en su historia a abandonar la posibilidad de complementar sus investigaciones con informaciones de otras fuentes. José Llobera (Op. Cit.) establece que por mucho tiempo el empiricismo de la disciplina antropológica, la hizo singular dentro de las demás ciencias sociales, pues era la única que acudía a terreno para investigar, siendo el campo el espacio privilegiado para recoger la información vinculada a sus intereses científicos. Sin embargo, Llobera critica el énfasis exagerado a esa particularidad en la medida que abusa de los estudios contextualizados de manera específica en la “comunidad”, “localidad” o “tribu” en detrimento de abordar problemáticas de mayor envergadura.

Al abandonar la historia, la economía, la ciencia política o la sociología, sus estudios se vuelven extremadamente singulares y solo permiten explicar características de grupos humanos sin vinculación con otros grupos. La búsqueda de los/as antropólogos/as estaba guiada por el encuentro de su “isla de investigación” donde podía encontrar los átomos más puros de cultura humana no contaminada por el ascendiente moderno, capitalista y racional de las potencias colonialistas europeas, cuando en realidad era posible el viaje, estadía e investigación de esos antropólogos puesto que eran funcionarios y/o trabajaban directa o indirectamente con la administración colonial.

En la introducción de libro de Sullivan, se establece que la relación ha sido dialógica entre estos dos grupos. En muchos casos, han acontecido encontronazos marcados por la agresividad, la resistencia de los mayas de Yucatán a la invasión hispánica y a la dominación por parte del Estado mexicano, por ejemplo. Sin embargo, esta relación no siempre ha sido agresiva, ha habido momentos de paz que permiten la conformación de puentes comunicativos que refuerzan la conversación entre estos dos sectores. Empero, Sullivan plantea:

Por último, una atenta lectura de la historia de esta larga conversación puede recordarnos que una acción iniciada con las mejores intenciones se puede refractar, deformar o pervertir ante la cruda realidad de la violencia política, la ignorancia mutua y los temores que acechan muchas de nuestras relaciones con los extranjeros. Por dichas razones, creí que valía la pena contar esta historia (1991: 14).

El autor estima que fue necesaria la realización de este libro en cuanto a que es importante describir cómo el pueblo maya concibe una visión particular sobre tiempos pretéritos y futuros para articular estrategias que les permitan enfrentar satisfactoriamente los cambios del presente.

I.III.III La antropología como ciencia aplicada

Este texto, nos habla cautelosamente, a pesar de la obliteración reiterada de juicios acerca de la acción de los actores, de la acción de la antropología como ciencia aplicada. La intervención de la antropología aplicada comienza cuando una sociedad se enfrenta a otra, como encuentro, se comienza a elaborar y prever cuales son las consecuencias del contacto entre sociedad distintas. De una u otra manera, la disciplina cuenta con las herramientas teórica-metodológicas que le permiten comprender y explicar cómo los grupos de “desarrollo inferior” pueden transitar expeditamente hacia los niveles de vida de las sociedades occidentales. La acción de los antropólogos y arqueólogos en Yucatán no era sólo con fines científicos, ellos escondían en su práctica profesional, otros intereses orientados por los objetivos geopolíticos de sus respectivos países que más adelante detallaremos.

En suma, la transformación de las condiciones de vida de un grupo humano, por parte de la antropología como de otras disciplinas, intenta modificar conductas para hacerlas concordantes con los intereses y requerimientos de los grupos dominantes que delimitan los parámetros de desarrollo y progreso de la humanidad en su totalidad. En este caso, la acción del antropólogo fue analizar la correlación de fuerzas en este espacio geográfico, la operación de los países antagonistas a Estados Unidos en el Caribe y las posibles alianzas que se podían entablar en la posibilidad del estallido de otra guerra mundial.

Es en esta instancia, donde surge la encrucijada ética fundamental de la intervención social mediante la implementación de los proyectos nacionales que buscan la mejoría de las condiciones de vida de la población. ¿Es éticamente justificable plantearles a los informantes claves que la actividad que se desempeña no está realmente conectada con

nuestros objetivos como investigadores, como cuando Villa Rojas expresó a los mayas que Él era comerciante y no maestro?

I.III.IV La impronta científica de la antropología

Una de las principales reflexiones que podemos extraer del texto de Sullivan, es la diferencia existente entre el profesional científico y los participantes, en estas relaciones comunicativas, mercantiles, burocráticas y militares, guiados por otros intereses no científicos. Para el investigador social mirar, sin duda, no es observar. Para el sociólogo y para el antropólogo, otros sujetos como el turista, el misionero, el funcionario estatal y la gente común, sólo se limitan a mirar. Ellos, en cambio, perfeccionan la vista, las metodologías y las herramientas de análisis para interpretar un fenómeno.

Para debatir este argumento quisiera utilizar los escritos del antropólogo, James Clifford (1995). Un aspecto al cual Clifford le da mucha importancia, dentro de sus textos, es la validación de la antropología como una disciplina confiable en contraposición al cura, el visitante pasajero o al agente colonizador. Se suponía que la antropología como disciplina científica realizaba un estudio sistemático y exhaustivo de las culturas. El antropólogo, por lo tanto, se caracterizó por la elaboración de extensas etnografías de varios tomos, el dominio de la lengua vernácula y el vasto conocimiento sobre costumbres y tradiciones denominadas “primitivas”. Se estimaba que el antropólogo no portaba dentro de sí prenociones, supuestos o juicios *a priori*.

De acuerdo a esta manera de razonar, el investigador debía permanecer en los lugares de estudio por largas temporadas, expectante y avisado de las actividades de la comunidad. Antes de la aparición de Malinowski ([1922]1986), las etnografías se caracterizaban por ser densos tomos que describían la economía, las creencias, la política, etc. No obstante, a pesar de la precisión que pudieron llegar dichas descripciones, separaban la economía, el arte, la política, la religión, el género. No entendían que cada actividad humana se caracteriza por ser una conjunción de todas las dimensiones anteriormente descritas. Malinowski, comprendió la falencia de esta descripción y trató de dar dinámica y movimiento a los fenómenos sociales. Por ejemplo, el Kula o sistema ínter tribal de reciprocidades advertido fundamentalmente en la costa oriental de Nueva Guinea, se cimienta en dos tipos de prestaciones, las realizadas a nivel local, y otras desarrolladas de manera más amplia con otras islas. Son intercambios de carácter no comercial, las cuales van rotando entre los grupos dentro un derredor cubierto.

Como vemos Malinowski con sagacidad, intuyó que ese fenómeno que a simple vista se aprecia solamente como un intercambio económico, es a la vez un fenómeno social, religioso, político, etc.

Otro aspecto que recalca es el carácter de veracidad del relato. La técnica por excelencia que posee la antropología es la observación participante, con la cual interactúa y establece relaciones con su “objeto de estudio”. El antropólogo podía defender decididamente sus argumentos de construcción de la teoría. Podía esgrimir el “yo estuve allí” para fundamentar sus investigaciones, citando en cada momento a los informantes, a pesar que el texto se niegue en aras de la objetividad. Decían que su trabajo no era de ninguna manera inventado y que estaba sustentado en información de primera mano confiable y enterada.

Las críticas de esta corriente llamada posmoderna sobre la escritura realista etnográfica, apunta principalmente a: la anulación del etnógrafo dentro del texto, el lado oscuro de la experiencia etnográfica que no es publicada y la utilización de la inducción de la cultura como denominador común personal.

Creo que la discusión central a la que nos debería llevar esta crítica al realismo etnográfico es la fundamentación científica que supuestamente posee la disciplina antropológica. El texto produce un quiebre profundo en los cimientos que daban validez a la antropología. La etnografía experimental desea, inconsciente o no, demarcar a la etnografía como literatura pues exalta de manera explícita ya sea las impresiones personales y emocionales, principalmente, o exclusivamente los puntos de vista del nativo.

I.III.V La observación

La acción de observar es distinta a la acción de mirar, es cierto. El simple hecho de mirar no supone ningún compromiso de atención y sistematización. En cambio, la observación reviste de una metodología de la mirada. Esta última se refiere al hecho de agudización de los sentidos para captar cualquier evento cultural.

El proceso de transformación de miradas a observaciones, de acto pre-científico a una investigación científica con todas sus letras, podríamos sintetizarlo en un doble procedimiento. En primer lugar, el investigador mediante la observación analiza el fenómeno. Se dedica a desmenuzar y descomponer la problemática que lo convoca. En esta parte de la investigación, se dedicará a una búsqueda preliminar del sentido de las

circunstancias generales que han permitido el desenvolvimiento del fenómeno, la cual no será absoluta ni mucho menos definitiva. El segundo paso, es el de síntesis de la información recolectada en el primer procedimiento. Este se caracteriza por relacionar las informaciones y las experiencias recogidas por el investigador, dándole coherencia y sentido al texto que está construyendo. Mientras más incisivo el análisis de la observación y más amplia la información, más rica y fructífera resultará la síntesis.

Sin embargo, a pesar de desempeñar adecuadamente los procedimientos detallados con anterioridad, debe el investigador exponer claramente cuáles son sus objetivos, métodos, técnicas y marcos interpretativos para establecer un acercamiento y una investigación ecuánime.

I.III.VI Los diarios de campo

Respecto a los “Diarios de campo”, podemos establecer que son herramientas útiles para quien investiga como para quien los lee posteriormente para acceder a) biográficamente al lugar donde se narran las *experiencias científicas* del investigador y b) personalmente a *las experiencias ontológicas* del investigador mismo.

Los “Diarios de Campo”, transcritos y sistematizados por Sullivan, constituyen una de las herramientas fundamentales que posee el investigador para recopilar datos y dejar impresas sus experiencias y vivencias dentro del “Trabajo de Campo”. Este se construye y elabora, en el día a día de la investigación; más que un mamotreto recopilatorio de información, se transforma en una disciplina de la observación puesto que obliga al investigador poseer las cualidades necesarias que se necesitan para convertir hechos, fenómenos y objetos susceptibles en datos que cimienten las conclusiones. A pesar que el “Diario de Campo” puede ser transformado en catastro, el conspicuo y hábil observador sabrá discernir analíticamente cuales serán los datos que desechará o utilizará en la investigación. Estos últimos deberán crear las condiciones para el establecimiento de posteriores relaciones y comparaciones.

El “Diario de Campo” permite al investigador plasmar su capacidad literaria y su capacidad científica. Mediante la confección del diario, el sujeto podrá dar rienda suelta a su astucia literaria. Famosa es dentro del círculo de antropología la maestría con que redactan sus experiencias en terreno Lévi-Strauss ([1955] 1997) y Geertz ([1973] 1992) No obstante, los autores no se quedan en la mera descripción. Sistematizan y relacionan los datos para darle una sustentación científica a sus escritos.

Para finalizar, podemos decir que el “Diario de Campo” constituye una especie de diario de vida para el investigador, en él, puede expresar todas las circunstancias que rodean su investigación, las presiones, las pulsiones, etc. Puede recopilar, además, las informaciones que requiere para llevar a cabo su investigación y que, sin duda, le permitirá levantar un marco teórico.

Las contribuciones de Sullivan son interesantes en consecuencia con una comparación metódica de notas de campos, diarios y cartas, puesto que “deconstruye”, para emplear el lenguaje de la academia que se regocija con la desestructuración consignada por la posmodernidad, y expone abiertamente el accionar pro colonialista de sujetos que supuestamente estaban guiados por los desinteresados fines de la ciencia.

Establece que los partícipes de la historia que narra, son sujetos sociales que no constituyen individuos independientes, pertenecientes a agrupaciones indígenas aisladas de un contexto mayor ya que son engranajes fundamentales de una problemática que tiene que ver o que concierne a un determinado proceso social.

Dentro de la elaboración de este sujeto social, el autor estadounidense demarca el contexto histórico donde habita, el proceso social al cual pertenece sea este; cambio tecnológico, migración, convulsiones políticas, etc. Por lo tanto, el problema constituye el objeto a ser investigado y observado y no sujetos y lugares comunicados. Para acabar podemos decir que el investigador a la hora de sintetizar la información recopilada y de construir el texto, el investigador no debe dejar de lado aspectos económicos, ni ideológicos ni políticos. Puesto que se relacionan y entrecruzan, dan coherencia y estabilidad a una realidad.

I.III.VII La antropología y el colonialismo

Una de las principales reflexiones que inspira la lectura del texto de Sullivan es acerca de la responsabilidad social de la antropología y su concubinato, en muchas ocasiones, con la expansión colonial e imperial de las potencias centrales. El accionar de varios colegas durante su estadía en el Estado de Quintana Roo, península Yucatán, demuestran que el investigador social no está fuera de un conjunto de relaciones de diversos orígenes que desbordan el campo científico. Dentro de este contexto es importante preguntarse hasta qué punto es tolerable la admisión de elementos foráneos de origen político, que puedan modificar las investigaciones de los profesionales o moldear, definir y hasta determinar las preguntas que se deben realizar.

Sullivan establece que las intenciones de Morley parecían loables en la medida que quería estudiar una zona arqueológica inexplorada de manera científica. Sin embargo, cuando Sullivan hace explícita su participación como espía para Estados Unidos, sus objetivos se desfiguran en torno al engaño hacia quienes realizó un compromiso científico.

Por otro lado, es extraño que en los agradecimientos que aparecen en el libro, exprese gratitudes a instituciones estadounidenses ligadas a la investigación social y sus contactos con órganos de seguridad de dicho país. Como caso de ello, podemos mencionar a la fundación Ford (Petras, 2001).

Fase	Año y contexto internacional	Corrientes antropológicas
- Conquista militar y “pacificación”	Alrededor de 1885 hasta 1920	- Teóricos de gabinete e información basada en la extraída por funcionarios coloniales, comerciantes, religiosos, etc. - Evolución cultural fue la correspondiente a esta etapa para explicar el atraso de los pueblos “primitivos” y la acción civilizadora de Europa.
- Administración	1921 hasta el estallido de la 2da guerra mundial	- Antropólogos académicos (Malinowski y Radcliffe-Brown) como trabajadores de campo guiados por el interés de conocer las comunidades primitivas en aras de no ocasionar dificultades dentro de ellas, en el momento de la dominación. Promoción del “Gobierno indirecto”
- Decadencia del control colonial y neocolonialismo en muchos casos.	- Después de la 2da guerra mundial	- Plan Camelot y reclutamiento antropólogos de varias corrientes apoyados por el gobierno de Estados Unidos y sus instituciones de seguridad e inteligencia en Vietnam o Irak, por ejemplo.

Tabla 1. Fases en el proceso colonial (Diamond y Belasco, 1982)

Un texto que podría guiarnos en esta problemática es el desarrollado por Rossi y O’Higgins titulado “*La responsabilidad social de la antropología*” (Diamond y Belasco, Op. Cit.) en dicho escrito estos autores plantan que la revisión de los usos de la antropología en el proceso de despliegue de ésta como disciplina aplicada, está íntimamente relacionada con las incursiones militares de Estados Unidos en el sudeste asiático. Sin embargo, sostienen que este proceso expansionista no es el único que

enmarca los estudios antropológicos; la antropología académica habría surgido simultáneamente y en apoyo de las colonizaciones europeas, Gran Bretaña principalmente, durante el siglo XIX.

Describen el proceso impositivo colonial y su relación como un proceso que puede ser analizado en tres momentos. Para describir este proceso, se expone la tabla 1, sintetizadora de lo descrito por los autores.

Esta revisión crítica del desempeño social de la antropología, conlleva la clasificación de la praxis antropológica bajo cuatro tipos modalidades de ejercicio profesional. Estas cuatro modalidades son tipos que nos permiten ordenar cómo la disciplina ha sido llevada a cabo, sin embargo, la clasificación es incompleta y por ello, es objetivo de este ensayo proponer una quinta categoría que describa lo narrado por Sullivan.

Para Rossi y O'Higgins, las cuatro posturas son las siguientes:

- a) Libre de valores. Esta postura descansa en la concepción de la antropología como una ciencia emplazada a la conformación de un acervo cognitivo objetivo de las características de la especie humana. Para ello, debe abandonar valoraciones e intereses personales, actividades y objetivos políticos y morales, para alcanzar un conocimiento fehacientemente científico.
- b) Aplicada. Esta postura plantea que el antropólogo debe desempeñarse como un profesional que emplea sus conocimientos a partir de los objetivos delineados por instituciones, servicios, etc. hacia grupos carenciados, sin participar en el diseño de dichos objetivos como tampoco debe cuestionarlos.
- c) Activa. Esta postura se caracteriza cuestionan las dos anteriores y demandan a la disciplina un mayor grado de compromiso acerca de su función en un determinado contexto social, en la medida de mejorar las condiciones de vida de una población de acuerdo a los intereses inherentes a los integrantes de dicha población.
- d) Radical. Esta postura comparte varios aspectos con la postura activa, empero difieren en la profundidad de los problemas que se desean resolver. Proponen un cambio social fundamental de las estructuras y cuestionan las dos primeras posturas en tanto que la libre de valores es individualista, acrítica y acechada por el interés de conservar puestos de trabajo y

financiamiento legados por los grupos de poder; la aplicada como un instrumento de dominación hacia las poblaciones subordinadas, cuando en realidad, se debe tomar partido por estos últimos.

Las preguntas adecuadas que se podrían ejecutar dentro de esta parte del ensayo son: 1) ¿En cuál postura podríamos clasificar el accionar profesional de Morley y Villa Rojas durante su estadía en la península de Yucatán?, 2) ¿Es posible clasificar el accionar del espionaje como una actividad que se ensambla a nuestra disciplina en muchos contextos históricos determinados?

La propuesta de esta reflexión es formular una quinta postura que dé cuenta de las actividades políticas que muchos antropólogos desarrollan *subterráneamente* a partir de sus vínculos con instituciones públicas o privadas y que esconden a la población a la cual están estudiando:

- e) Encubierta. Esta postura se caracteriza por estar relacionada con la posibilidad de extracción de información a una población determinada, destinada a la configuración de un acervo institucional de organismos gubernamentales y empresariales con el objetivo de diseñar presentes o futuras acciones hacia dicha población, sin que ésta última esté al tanto del destino y la utilización de la información.

La postura de la antropología encubierta se diferencia de la postura libre de valores en cuanto a que toma partido, a pesar de estar oculta su verdadera condición; discrepa con la activa pues no desea estimular la resolución de los problemas desde los actores mismos dentro de un marco institucional; contradice la postura radical en relación con el hecho que su búsqueda informativa está lejana de la posibilidad de tomar una posición relativa a los subordinados con el objetivo de subvertir el orden de subordinación. Con la postura que más comparte elementos es con la aplicada, respecto a su función relacionada a la obtención de información para la articulación de acciones de cambio hacia poblaciones desde instituciones públicas o privadas, sin embargo la última no necesariamente comparte las características secretas que componen a la postura encubierta. Por otro lado, la postura aplicada está cimentada hacia la transformación de un grupo dependiente de acuerdo a los parámetros de otro dominador, la postura encubierta puede en términos de no hacer notar su acción

concreta, distanciarse y omitir sus intereses efectivos en aras de no provocar sospecha acerca de su presencia en el lugar donde desarrolla su investigación.

Las conductas de Morley y Villa Rojas pueden ser inscritas en esta posición en cuanto a que ellos a pesar de estar vinculados a acciones de espionaje no intentan modificar el comportamiento de los mayas rebeldes de la guerra de castas. Por el contrario, su pretensión es mantener un *status quo* entre los insurrectos aún cuando estos últimos requieren de ellos apoyo militar, financiero y político para el emprendimiento de alianzas con las potencias extranjeras que los ayudarán a emanciparse del yugo situado por el Gobierno federal mexicano.

Las posturas expresadas no necesariamente son puras y tienen entre sí ciertos puentes que las comunican. Son modelos para comprender la labor científica y profesional de la antropología de manera global, en correspondencia a conocer cómo la disciplina se encuentra interviniendo en los contextos sociales y académicos, aunque esta separación sea solamente de carácter analítica.

La cuestión, por ende, es establecer en qué *tipo de antropología* se encuentra la investigación a continuación se presenta. De convenio a lo desplegado con anterioridad, se puede argumentar que esta investigación es una composición entre la postura Libre de valores y la Radical o comprometida, puesto que intenta conocer la situación de la praxis indígena de manera crítica y cercana pero a través de establecer vínculos que establezcan ciertos parámetros de distancia reflexiva y objetividad relativa. No es afán de este trabajo ser la justificación política y teórica de la praxis indígena, por el contrario, es un ejercicio crítico de comprensión de manera integral de cómo dichos grupos humanos se relacionan en determinados contextos históricos para desplegar su discurso y acción de forma concreta para interaccionar con otras agrupaciones humanas. Por ende, cada entrevista o dato numérico y cualitativo, ha sido obtenido de manera transparente, con el fin de explicitar honestamente su fuente y explicar las circunstancias en el cual fue extraída.

A modo de epílogo quisiera finalizar esta breve reflexión con una cita de Franz Boas. Boas sabiendo de la tarea de espionaje de algunos de sus colegas se opone abiertamente en aras de defender la causa científica orientada hacia la búsqueda de la verdad y el compromiso con la configuración de un conocimiento no distorsionado por los vaivenes que una sociedad atraviesa. Justifica la acción de otros actores sociales no científicos en la sociedad moderna, que acuden al engaño, la mentira, la intriga o el lucro para

desempeñar sus funciones y alcanzar sus objetivos, mas no con las personas dedicadas a la ciencia:

La esencia misma de su vida es servir a la verdad... sin embargo, una persona que utiliza la ciencia como pantalla para el espionaje político, que se rebaja a posar ante un gobierno extranjero como investigador y pide asistencia en sus presuntas investigaciones para realizar, bajo esta guisa, sus maquinaciones políticas, prostituye la ciencia de modo imperdonable y renuncia al derecho de ser clasificado como científico (Citado en Sullivan, Op. Cit.: 53)

I.IV.I Marco teórico

El marco teórico en el cual se basará fundamentalmente esta investigación, se referirá a conceptos que se relacionan con la praxis indígena. Los conceptos que se relacionan con el concepto mencionado, provienen de campos semánticos que aluden a significaciones diferentes; por un lado, conceptos provenientes de realidades simbólicas (etnicidad, identidad cultural, cultura, símbolo, ritual y ritualidad mesoamericana y mapuche) y por otro lado, conceptos que describen realidades políticas, jurídicas y económicas (clases sociales y pueblos indígenas, sistema de cargos, poder, conflicto social e hídrico, pluralismo jurídico, etnodesarrollo, autonomía y territorio).

La elección de estos conceptos fue realizada en virtud de generar un cuerpo comprensivo respecto a la manera en la cual los pueblos indígenas contemporáneos despliegan su praxis para generar mecanismos de resguardo frente a la imposición externa.

Por un lado, los conceptos de raigambre simbólica permitirán conocer y apreciar los caracteres significativos relacionados al fenómeno de la experiencia humana, representada abstractamente por los pueblos indígenas. Identidad, cultura, símbolo y rito, por ejemplo, son conceptos que hacen referencia a la manera en la cual el colectivo humano se concibe a sí mismo, se relaciona con otros, recuerda a sus antepasados y proyecta el futuro, desde un punto de vista mítico, religioso o desde la cosmovisión. Es muy importante establecer estos conceptos en la medida de comprender el aspecto simbólico que han desarrollado estos pueblos.

Por otra banda, pero relacionada a la primera, los conceptos políticos, jurídicos y económicos darán cuenta de cómo los pueblos indígenas intervienen en el mundo material para conformar las condiciones que permiten su reproducción. Pueblo indígena, sistema de cargos, autonomía y conflicto social, por ejemplo, refieren a la cualidad

contemporánea de estas agrupaciones humanas para mantener sus condiciones de vida en un tejido histórico desfavorable a sus pautas culturales. Estos conceptos fueron necesarios para llevar a cabo esta pesquisa antropológica, en correspondencia con la comprensión de que los pueblos indígenas actuales deben tramar tácticas y estrategias para preservar sus modos de vida, medio ambiente, estructuras y autoridades tradicionales, mediante mecanismos jurídicos, económicos y políticos.

Esta búsqueda bibliográfica estuvo orientada desde un comienzo por conocer teorías y conceptos que permitieran conocer la esfera significativa y práctica del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas. Sin embargo, a razón del cambio de los objetivos de investigación y de las temáticas de la tesis, los componentes jurídicos no fueron considerados como los conceptos centrales, en probidad de estimar como relevantes los conceptos referidos a las prácticas política y religiosa. Los conceptos de fundamento económico fueron el telón de fondo para comprender los fenómenos que esta tesis aborda.

La elaboración de un marco teórico para desarrollar la investigación sobre las relaciones sociales, religiosas y económicas que se experimentan en dos pueblos indígenas de América Latina en cuanto su relación con el exterior, se vuelve, sin duda, imprescindible. Por una parte, pondrá de manifiesto cuales serán las líneas conceptuales que guiaron y permitieron dar legitimidad académica a las conclusiones. Por otra, clarificará cuales son las intenciones al ejecutar la investigación puesto que se entiende a la investigación científica como una investigación impregnada de intenciones y motivaciones.

I.IV.II Etnicidad

Para Jonathan Friedman (2001) la identidad cultural es un concepto genérico congruente a la atribución de un grupo con características de una población específica. Cuando dicha identidad es percibida por esa población como un elemento ubicado “en la sangre” se puede denominar ese fenómeno como “Etnicidad”.

Las relaciones étnicas no son relaciones externas entre grupos definidos de modo excluyente, sino son relaciones internas entre grupos cuyas identidades se definen posicionalmente entre sí. A partir de este autor, se pueden comprender procesos complejos económicos, políticos y culturales del mundo en forma unitaria. Para ello es necesario prestar atención a las interconexiones sistémicas a lo largo del tiempo, mas

que la que se deduce de la mera constatación de la existencia de intercambios. Los sistemas globales son articulaciones jerárquicas de diferentes estructuras y diferentes estrategias de reproducción.

John y Jean Camaroff en *Sobre totemismo y etnicidad* (Camus et al., 2006) sostienen que la etnicidad es producto de condiciones históricas particulares (Wallerstein, 1976) y no de vínculos primordiales como sostenía Weber ([1922] 1944), por tanto no existe una condición ontológica basada en una supuesta esencia étnica. Se basan en la existencia de tensiones entre grupos que pugnan por la determinada posesión de tal o cual espacio o producto.

Sin embargo, pensar en un mundo antes del capitalismo exento de contactos entre grupos sería un ejercicio inválido. Generalmente, la identidad se construye entre un “nosotros/as” y en “otros/as”.

Según los autores, es patente que los grupos humanos clasifican internamente el mundo a partir de las diferencias culturales (totemismo) para luego situarlos en esquemas jerárquicos en base a la división social del trabajo (clase social). Ambas concentradas, dan existencia y coherencia a la etnicidad en base a la autoafirmación y la negación o exaltación de los otros colectivos humanos

La etnicidad no es una cosa unitaria ya que está relacionada con un conjunto complejo de relaciones sociales y con una forma determinada de conciencia. El totemismo es generalmente la representación de las relaciones simbólicas entre dos grupos de similares características que pueden o no formar una comunidad política mayor, en cambio la etnicidad, organiza la diferencia entre grupos asimétricos dentro una estructura socioeconómica y política.

Este texto no busca, de algún modo, establecer que la conciencia étnica surgió a raíz de la invasión y la colonización europea, sino que la etnicidad se desplegó de manera global incluyendo a una gran cantidad de sociedades a un sistema asimétrico económico de diferenciación cultural y sociopolítica mundial.

Sin embargo, la variable económica no es el único parámetro para describir esta situación de estructuración clasista-étnica, ya que la subjetividad cotidiana debe interpretar esta estructura para dar sentido y coherencia a su existencia y despliegue. Es posible que la raíz de dicha estructura de diferenciación promotora de la desigualdad esté fomentada por el origen de los grupos y la conciencia étnica edificada de manera histórica y devenida a partir de la interacción social. Empero, una vez cuando es naturalizada (o dada por sentada como algo intrínseco o esencial) puede alcanzar un

status autónomo respecto a las demás circunstancias que intervienen. El ejemplo expuesto por los autores es el caso de lo/as negros/as en Estados Unidos de América, quienes se identifican más por su negritud que por su puesto subordinado en la estructura clasista de dicho capitalismo central.

Para resolver la cuestión respecto a establecer si la estructura social determina a la conciencia étnica o si por el contrario, dicha conciencia define y limita la estructura socioeconómica, los autores sudafricanos postulan que los arreglos de distinción y las representaciones culturales, incrustados en la “etnicidad” o en otra categoría, se organizan e influyen mutuamente. Por ende, no es posible la comprensión del uno sin el otro factor; preguntarse sobre su independencia y papel determinativo es un ejercicio estéril, ya que sus respectivas existencias están supeditadas a una simultaneidad dialéctica de correspondencia y mutua ascendente.

Debido a la movilidad constante de sus principios fundadores, la etnicidad puede ser fortalecida por factores disímiles con respecto a los cuales fue forjada en primera instancia, impactando sobre ellos de manera autónoma e inesperada.

I.IV.III Identidad cultural

El concepto aludido no ha sido escaso de polémicas dentro del devenir de la teoría antropológica puesto que es posible describir dos corrientes que analizan y describen la identidad cultural (Dietz, 1999: 81-107). Por un lado, esta la corriente esencialista, la cual establece que la identidad cultural es un acervo inherente y primordial que es asumido sin cuestionamientos, a partir de un legado culturalmente configurado. La corriente constructivista, por el contrario, asume que la identidad cultural es una identidad erigida, lo cual permitiría sostener que está en constante reelaboración puesto que cada generación la moldea a partir de sus propios intereses, perspectivas, anhelos, etc. El presente trabajo intentará alcanzar una definición aglutinante de ambas definiciones puesto que su síntesis podrá explicar de mejor forma los hechos que esta investigación aborda.

A partir de estas premisas, por identidad cultural se comprenderá el conjunto de elementos simbólicos, tradiciones, usos, costumbres y concepciones del mundo que actúan de manera aglutinante de los componentes individuales dentro de una agrupación humana, por medio de los cuales los sujetos se explican el mundo simbólico y material

que les rodea, así como también, da sentido a su pertenencia grupal y a su acción individual.

I.IV.IV Cultura

John B. Thompson ([1990] 2002) estudia las formas simbólicas a través de la cultura en la medida que los fenómenos culturales pueden analizarse mediante el estudio de mundo socio-histórico en tanto campo significativo. Distingue cuatro conceptos de cultura: concepción descriptiva, simbólica, clásica y estructurada. La 1era refiere al conjunto de valores, creencias, costumbres y prácticas de una sociedad, la 2da se interesa por el estudio de la cultura como interpretación de símbolos y de la acción simbólica. La 3ra es la concepción del romanticismo alemán.

Establece la insuficiencia de las 3 primeras, y propone una concepción estructural de cultura. De acuerdo con ella, se puede estudiar la cultura como formas simbólicas en contextos estructurados, el análisis cultural es el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas. Con esta concepción, se puede estudiar la comunicación de masiva en tanto producción y transmisión de formas simbólicas. Para la concepción clásica:

... la cultura es el proceso de desarrollar y ennoblecer las facultades humanas, proceso que se facilita por la asimilación de obras eruditas y artísticas relacionadas con el carácter progresista de la era moderna (Op. Cit.: 189)

La concepción descriptiva cientifiza el concepto dentro de un marco evolutivo, es decir, describir cómo mediante la acumulación de elementos se transita desde el salvajismo hasta la civilización. Se puede rastrear estos pasos mediante la idea de “supervivencias”. Malinoswki (Bohannan et al, Op. Cit.) no escapa de esta concepción, sin embargo, establece que la cultura son procedimientos técnicos, representaciones, costumbres y valores heredados ligados a las necesidades humanas.

I.IV.V Símbolo

Para la concepción simbólica, cultura es el modelo de significaciones asociadas a los símbolos (actos, proposiciones y entidades significativas) por los cuales los seres humanos establecen procesos comunicativos en potestad de manifestar y deferir sus

costumbres, pensamientos y certidumbres. La labor del analista es interpretar un “texto” más que buscar leyes deductivas-explicativas. Para Clifford Geertz:

...el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Op. Cit.: 20)

De esta manera Geertz, se posiciona dentro del espacio denominado de comprensión y su búsqueda antropológica, entonces, estaría enmarcada por el intento de descifrar las significaciones que los sujetos le imprimen a su accionar social.

Como podemos apreciar en la propuesta de Geertz, la búsqueda interpretativa del sentido se hace, entonces, imperiosa pues con ella, y no con la manipulación de leyes universales que expliquen el comportamiento humano, tendremos una visión desde el propio sujeto y no del investigador como planteaba el positivismo en ciencias sociales que proponía Emile Durkheim ([1895] 1997). La cultura, desde esta perspectiva, podría ser definida como una “telaraña de significado” que se expresa por símbolos externos que una sociedad manipula. Además, puede ser entendida como el patrón de significados históricamente transmitido en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por las cuales, los hombres perpetúan sus conocimientos y sus actitudes sobre la vida.

Asignándole una importancia fundamental al papel que desempeñan los símbolos, sería necesario exponer cual es la idea que Geertz posee de símbolo. Para él, los símbolos son aquellos vehículos significativos y que se encuentran en el lenguaje, mediante la cultura se transmite de una generación a otra. Tiene sentido estudiarlos en conjunto, en la medida, que revelan las relaciones que en una sociedad se entablan. De esta forma, el antropólogo que siga las enseñanzas de Geertz, tendrá la tarea de interpretar el sentido del nativo. Para el cientista social, la antropología puede ser definida como una “interpretación de una interpretación”, en la medida que el investigador social, en este caso el antropólogo, interpreta desde su punto de vista; por una parte, la interpretación de otro sujeto sobre su existencia y, por otra, la manera como esta gatilla en desenvolvimiento, de este sujeto, en la vida cotidiana. Se entiende esta posición frente a las ciencias sociales como individualismo metodológico, pues recalca el sentido que el individuo impregna a sus acciones y la manera como este, está en constante roce con los

demás sentidos que existen en una sociedad, sea esta burguesa y moderna, o denominada “primitiva” o tradicional.

Thompson critica a Geertz en tres sentidos:

- a) posee varias definiciones, incluso contradictorias,
- b) sobre la idea de texto como “fijar” lo “dicho” en la medida que la acción de etnógrafo es más compleja y cuestiona su idea de leer la cultura como texto literario puesto que cosifica injustificadamente la acción y abstrae engañosamente la historia.
- c) Descuida los conflictos sociales devenidos de las relaciones asimétricas de poder.

I.IV.VI Concepción estructural de cultura

La propuesta de Thompson es una concepción estructural puesto su ofrecimiento:

Es el estudio de las formas simbólicas – es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos- en relación con los contextos y procesos históricamente específicos estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas (Op. Cit.: 203)

A los fenómenos culturales se les va a considerar como formas simbólicas en contextos estructurados. Al análisis cultural como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas.

Cinco características de las formas simbólicas

- a) Intencional, va dirigida desde un sujeto hacia otro(s) sujeto(s)
- b) Convencional, es posible la aplicación de códigos de interpretación. Codificación y decodificación.
- c) Estructural, son construcciones montadas sobre estructuras articuladas
- d) Referencial, son construcciones que refieren a algo, dicen algo acerca de algo.
- e) Contextual, se insertan siempre en contextos socio-históricos.

Las características típicas de los contextos sociales estructurados están cimentadas en los escenarios espacio-temporales de campos de interacción mediados por recursos de

capital y reglas, convenciones y esquemas, incrustados en instituciones sociales o conjuntos relativamente estables de pautas, acervos y correlaciones.

Expone que la valoración simbólica es el proceso mediante el cual los individuos que producen y reciben las formas simbólicas le asignan cierto “valor simbólico y la valoración económica es el proceso en el cual a las formas simbólicas se le asigna un “valor económico”, por ende puede ser transado en el mercado. Ambas valoraciones están cruzadas, es decir, el uso del valor simbólico como medio para aumentar o disminuir el valor económico y viceversa.

Generalmente, los individuos de posiciones dominantes siguen típicamente una estrategia de diferenciación, en el sentido de que buscan distinguirse de los individuos o grupos que ocupan posiciones subordinadas a ellos (Campos de interacción dominante, intermedio y subordinado).

Por cultura, se utilizará operativamente la descripción realizada por John B. Thompson quien describe una concepción estructural de cultura, la cual reseña a las formas simbólicas (prácticas, elementos y significaciones) en determinados contextos históricos específicos y determinados colectivamente, a través de los cuales se elaboran y traspasan dichas formas.

I.IV.VII Ritual

Muchos temas dentro del marco de análisis de la ritualidad de las culturas indígenas latinoamericanas, están comúnmente puestos en debate, en cuanto a que la complejidad humana de esta área cultural, posibilita la existencia de variadas interpretaciones respecto a cómo abordar y definir los fenómenos que en este contexto acontecen.

El tema se vuelve aún más espinoso cuando existe información etnográfica que describe que los rituales indígenas son practicados en espacios urbanos, estableciendo la posibilidad de resignificación de prácticas culturales que habían sido descritas como inherentemente rurales y orientadas a la producción agrícola, desde un contexto ciudadano.

Sin embargo, no es adecuado situarnos bajo una perspectiva que afirme la existencia de una posibilidad destinada al desacuerdo entre definiciones. Es necesario, por ello, establecer que existen lazos de significación, que posibilitan la comunicación entre marcos interpretativos, los cuales permiten nutrir, efectivamente el conocimiento que se construye sobre tal o cual fenómeno social. Las teorías más complejas son elaboradas

desde el contraste y complementariedad entre posturas y campos de conocimiento que son diametralmente opuestos.

La existencia de variados significados para el significante “ritual”, es, sin duda, uno de los elementos que fundan lo descrito con anterioridad. Partiendo del hecho de ser una manifestación humana muy ligada a procesos abstractos, es complejo determinar la conceptualización dentro de cada cultura particular. Por ello, tendremos una definición operativa que nos permitirá abordar la problemática que esta reflexión desea emprender. Por ritual, se concebirá a las prácticas socio-culturales y simbólicas que están reglamentadas mediante un agregado de normativas ordenadas en virtud de realizar actividades ceremoniales dentro de un sistema de creencia específico, que en muchos casos puede poseer un contenido mítico, religioso, político, corpóreo, etc. Los rituales suministran asiduamente, la oportunidad a las agrupaciones humanas de recomfortar los preceptos estructurales y las valoraciones que tutelan el movimiento y la formación social (Turner, [1967] 1980).

I.IV.VIII Ritualidad indígena contemporánea

Los actuales rituales indígenas, son manifestaciones simbólicas que sirven de puente entre los pueblos y las divinidades que habitan en el cielo, las cuales están ligadas, tanto al cristianismo, como a las deidades mesoamericanas y mapuche. El problema es determinar cómo fue el proceso en el cual se mezclaron los diferentes sistemas de creencias protagonistas y en qué medida cual compone el elemento determinante e independiente.

Es por ello, que es necesario establecer las siguientes preguntas: ¿Son los actuales ritos indígenas, urbanos y rurales, producto de la relación entre las prácticas culturales prehispánicas y la influencia cultural heredada e impuesta por el dominio español?, ¿Es posible encontrar un *núcleo duro* cultural permanente y fundante, que permita establecer un continuo indígena entre la dialéctica de ambos elementos?, ¿Son necesarios los cultivos agrícolas de origen campesino, para el mantenimiento de la *cosmovisión indígena*?,

No es un objetivo de esta sección, exponer respuestas definitivas a estas preguntas, las cuales han provocado por parte de los expertos, el derramamiento importante de tinta para resolverlas. Esta introversión pretende exponer a los autores más significativos que han reflexionado sobre el tema, en virtud de ilustrar como se ha abordado la

compleja cosmovisión indígena y de sintetizar las posturas con el objetivo de conformar un acervo compartido, para interpretar estos fenómenos desde varios puntos de vista.

En ese sentido, para muchos autores/as que a continuación se detallarán, el ritual mesoamericano es una manifestación de la *producción* simbólica y económica de lo social.

Por ende, partiremos del supuesto que, toda práctica cultural, se encuentra ligada a los procesos económicos de generación de los medios de producción, que hacen posible la vida biológica de un conjunto humano específico. Es en esta concepción del mundo, la dialéctica entre dos dominios; por una parte, la economía y por otro, la cultura, existe entre ambos, una relación que va más allá de la relación mecánica causa-efecto, más bien es una relación de mutua correspondencia, que reconoce y reconcilia dos capacidades de los seres humanos: significar y producir, el universo simbólico y productivo donde habitan.

Entonces, no podemos plantear que las manifestaciones rituales indígenas, pertenecen a una sola dimensión del fenómeno humano, en este caso, la creación artística o el sistema de creencias, sino que más bien describen complejamente el contexto de desarrollo, en tanto, de una interpretación y descripción del entorno natural y social que les rodea.

I.IV.IX Ritualidad mesoamericana

Por *complejo mesoamericano*, comprenderemos la existencia de un amplio grupo de sociedades que comparten características culturales similares, habitantes de un área geográfica ubicada, al norte, en el centro-sur de México y, al sur, por gran parte de Centroamérica. Las sub-áreas culturales pueden ser descritas en 6: Centro de México, Valles de Oaxaca, Costa del Golfo, Área Maya, Occidente de México y Baja América Central.

Según Kirchoff (1967), Mesoamérica es un área cultural en la cual el medio predominante de extracción de los medios de materiales de vida, es la agricultura hasta la invasión europea. Este medio les permitió, posicionar al maíz como producto básico de alimentación, la obtención de excedentes, por medio de técnicas productivas de naturaleza intensiva y de la utilización de un conjunto de instrumentos agrícolas, y la complejización de la organización. Sin embargo, no fue el único elemento compartido; a nivel orgánico-político, se establecieron en espacios sedentarios poseedores de grandes obras arquitectónicas, orientadas a la realización de rituales y formadas en base

a una compleja división social del trabajo; a nivel ideológico, compartieron una cosmovisión (sacrificios humanos y rituales agrarios) y una organización espacio-temporal (astronomía y calendarios) en común.

Para Jacques Galinier (1997), el estudio de los ritos mesoamericanos es un estudio complejo en cuanto a la amplia zona que se aborda y densidad simbólica de la cosmovisión de los grupos que habitan dicha zona.

Para el autor, no es posible sostener una relación directa en rito y mito. Establece la existencia de sociedades altamente *ritualistas*, las cuales poseen una escasa preservación de recuerdos míticos; otras en cambio, realzan la evocación de eventos simbólicos fundantes del grupo, sin enfatizar en eventos rituales. Para esta descripción, se basa en ejemplos de los pueblos originarios mesoamericanos actuales, que no necesariamente vinculan sus prácticas rituales de adoración a los cerros con la ordenación dispuesta por el calendario ritual.

Galinier afirma que la descripción de estos hechos, no puede estar fundada en la dicotomía que los describe como paganos o católicos, puesto que en muchos casos la vida simbólica de estos pueblos indígenas, se lleva a cabo con la participación de ambos elementos. Sugiere que la dualidad celestial/subterráneo se ha amalgamado sin problemas a conceptos cristianos como cielo e infierno; afirma que la figura del “diablo” se ha relacionado fluidamente con las ideas que tenían los grupos mesoamericanos sobre “la fertilidad, la muerte, el desorden y la lujuria”.

Respecto a este tema, ilustra:

Este ritual es probablemente el evento con más trascendencia en la época actual, ya que combina a la vez una antigua reflexión sobre el funcionamiento de la máquina cósmica, a partir del juego de fuerzas subterráneas, y que también es totalmente abierto a la occidentalización del medio indígena. Además, pone en evidencia un parámetro esencial en el proceso ritual, el cuerpo humano” (Galinier, Op. Cit.: 82)

De acuerdo con López Austin (1980) sostiene que el ritual mesoamericano, está relacionado íntimamente con la manera en la cual se concibe el cuerpo humano, es decir, no podemos entender uno sin el otro. Es posible homologar, según su visión, la copulación y la manera como se siembra el campo. La *praxis* ritual es, entonces, la regeneración de la existencia de los seres humanos y el universo.

La propuesta del autor acerca de los “eventos rituales” expone que no son la agrupación de elementos provenientes desde una “metafísica” perteneciente a un conjunto vacío de

relaciones, ordenada estrictamente en un conjunto de disposiciones inmutables. Su postura establece la posibilidad de resignificación en contextos complejos, se transmiten de diversas maneras y se reactualizan en virtud del momento en el cual este atravesando el grupo.

Sin embargo, observa que las manifestaciones rituales actuales mesoamericanas, experimentadas en las urbes, no necesariamente se vinculan con la existencia de una “tradicción” vinculada a las prácticas de los pueblos indígenas, puesto que existen sectores que asumen estas prácticas en virtud de la búsqueda “mística” individual cuando en realidad, estas prácticas, son generalmente colectivas.

Johanna Broda, en relación a estas temáticas, se pregunta si el ritual mesoamericano es un culto al maíz o a los santos (Broda et al., 2004). Para responder esta pregunta, realiza una comparación entre diferentes etnografías de la zona centro de México, las cuales describen fiestas patronales de diferentes pueblos. Su punto de partida para realizar el análisis, es la religión, ya que su reflexión gira en torno a las ceremonias y comprende que es necesario constatar el papel determinante de la ideología en la sociedad, dentro de un espacio sociohistórico específico.

Establece que los rituales mesoamericanos, son una mixtura entre la tradición prehispánica y la tradición legada por la conquista española. El ritual sería una herramienta, según la autora, que nos permitiría indagar satisfactoriamente como se conforma el sincretismo religioso en esta área cultural. Esto se sustenta en el hecho que aún perviven en México algunas tradiciones medievales importadas por los europeos, como la adoración de cruces en cerros, a las cuevas, al agua, etc. por medio de un proceso de colonización ideológica. Sin embargo, su postura no indica que la aculturación fue llevada de manera que arrasó los patrones culturales indígenas, por el contrario, sostiene que se llevo a cabo un proceso por el cual ambas tradiciones se mezclaron *sincreticamente* posibilitando la coexistencia y la resignificación de ambas por parte de las agrupaciones humanas mesoamericanas.

Describe que es posible relacionar la continuidad de los rituales actuales con el calendario mesoamericano. Se pueden describir cuatro fechas claves: 12 de febrero, 30 de abril, 15 de agosto y 30 de octubre.

Estas fechas remiten a ciclos de fiestas de la ritualidad agrícola. Las actividades comienzan con ritos que dan inicio al ciclo agrícola, siguen con la petición de lluvias y terminan con el agradecimiento por el crecimiento y maduración del maíz.

El estudio emprendido por Broda, sugiere que el estudio producto de la etnografía comparada, en muchos caso concebida como Etnología, viabiliza el análisis del culto religioso en aras de indagar la cosmovisión de los pueblos, sin embargo, establece que este hecho, no es igual en todas las comunidades, puesto que algunas preservan en mayor o en menor medida, características mesoamericanas, las cuales se han permeado durante cinco siglos de invasión por los valores ideológicos cristianos.

En otro texto, Broda (1992) señala que el sacrificio de niños como seres divinos, está ligado a la lluvia y al maíz. Por ejemplo, refiere a que en las festividades ofrendadas a Tláloc durante un ciclo comprendido por un año, se diferencian tres elementos: la inmolación de infantes, el advenimiento de la temporada del cultivo de maíz y la época de precipitaciones, y los cultos de los cerros.

Bajo el término “religiosidad popular” define la capacidad cultural de adopción de un conjunto de acciones emplazadas por la estrategia, tanto de absorber los elementos simbólicos religiosos exógenos, provenientes de la jerarquía católica colonial, como de permanecer con los cultos tradicionales originados en sus respectivas comunidades.

Este hecho acontece en cuanto a que aún perduran condiciones similares a las condiciones que existían en tiempos previos a la invasión. Broda afirma:

Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar estos fenómenos. Por lo tanto, los elementos tradicionales de la cosmovisión y los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, siguen correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que tiene para sus miembros (Broda, 2003: 18)

Por medio del análisis y descripción de *ritos que inician el ciclo agrícola* (Febrero 2: la candelaria, la semana santa), *la petición de lluvias* (25 de abril San Marcos, la Santa Cruz 3 de mayo, 15 de mayo San Isidro Labrador, 24 de junio San Juan y la Ascensión de Cristo que tiene una fecha movible) y *la celebración de la maduración de la planta de maíz* (6 de agosto San Salvador, 15 de agosto Asunción de María, 14 de Septiembre “Día de la exaltación de la Cruz”, 29 de septiembre San Miguel, 2 de noviembre Día de Muertos), la escritora intenta indagar la relación entre, el santoral católico y el calendario ritual mesoamericano.

Esta breve síntesis, le permite mostrar que en México, sobrevivieron algunas prácticas rituales que fueron prohibidas por la jerarquía eclesiástica europea durante el Renacimiento y la Ilustración, como el culto al agua, a los cerros, las cuevas, los

manantiales, etc. Esto aconteció, como describimos anteriormente, por la capacidad de agencia de las comunidades indígenas, por la complementariedad de los sistemas legales impuestos por los españoles con las estructuras comunitarias de los pueblos y por la necesidad de explotación de la tierra, por medio de prácticas agrícolas. Respecto a este ensamble, en el texto se narra:

Los muertos y ancestros cumplían un papel importante en el ciclo agrícola. Ellos velaban por el bienestar de su comunidad y prestaban ayuda para que se desarrollaran exitosamente las actividades productivas. En este sentido, los mexicas hacían ofrendas a los muertos en el mes de mayo, al inicio del año agrícola... La llegada de los muertos en la actual fiesta de San Miguel parece ser un remanente de esta cosmovisión, al igual que la permanencia de ellos hasta el día de Muertos cuando se celebra la cosecha (Broda, Op. Cit.: 20)

El análisis que plantea Broda si bien toma en cuenta distintos factores, su interés fundamental se encuentra ligado a la descripción religiosa y ritual, a la configuración de los rituales y las características de este proceso simbólico. Este ejercicio teórico es realizado mediante una revisión crítica de las distintas evidencias etnográficas que se han encontrado de los grupos mesoamericanos y su resignificación en la actualidad. Sin embargo, no elucida respecto a si el proceso productivo es fundante de estos hechos, puesto que aborda su explicación desde un punto de vista que, sitúa la importancia en las características simbólicas de la conformación de la dialéctica creadora de la actual cosmovisión mesoamericana.

I.IV.X Dialéctica mesoamericana

Andrés Medina (Sigiura et al.,1990) tiene por propuesta, vincular los datos etnográficos actuales con la información arqueológica de manera dinámica dentro de un marco histórico específico en virtud de llevar a cabo un ejercicio comparativo conducente a establecer diferencias y semejanzas entre el pasado y el presente, con el objetivo de configurar interpretaciones que asuman la realidad del complejo mesoamericano, como la unidad de lo múltiple y diverso, y no desde un marco explicativo abstracto, positivista y eurocentrista.

La diferencia fundamental que tiene la postura de Medina con otras posturas que analizan estos hechos, es el hincapié que hace el autor en la conformación de la realidad como un proceso dialéctico. En breves palabras, se puede describir esta postura como la

explicación que basa su fundamento en la certeza de la existencia de diversas relaciones entre fenómenos que son compatibles y contradictorios.

El ejercicio intelectual de Medina, está encaminado hacia estipular el papel desarrollado por la actividad productiva agrícola, dentro de la producción material y simbólica de las identidades étnicas, en el contexto mesoamericano contemporáneo.

La identidad étnica, en este sentido, estaría cimentada en la manera por la cual un determinado grupo; obtiene los medios de vida que hacen posible su vida biológica, ordena el mundo, concibe el espacio, organiza el tiempo y constituye una interpretación respecto al lugar de los seres humanos en el cosmos.

De este modo, la función del trabajo agrícola es relevante y está organizado por las relaciones sociales de producción y la división del trabajo. Según su perspectiva, la capacidad de regeneración del trabajo agrícola, en relación con los dos elementos mencionados anteriormente, establece un amasijo simbólico, en el cual se resignifican constantemente las definiciones de los pueblos mesoamericanos, en relación con el tiempo y el espacio, factores basales de la cosmovisión de dichos pueblos.

Sin embargo, su postura no es mecánica ni determinista económica. El antropólogo mexicano concibe a la labor agrícola como relacionada íntimamente con el procedimiento ritual. Su búsqueda está conducida, por la necesidad de conocer cómo estos pueblos conciben la actividad productiva y la manera por la cual esta concepción se entreteje con la ritualidad y la cosmovisión.

Su propuesta puede ser aglutinada en un conjunto compuesto de 4 elementos:

- a) Situar la mirada en las comunidades y estimar de que manera es apreciable determinadas persistencias. Esta propuesta está ligada con la posibilidad de generar una “matriz espacio-temporal” que explique de qué manera son posibles dichas continuidades.
- b) Articular la existencia de procesos productivos y simbólicos, de manera contradictoria pero complementaria, dentro de un marco sociohistórico determinado, asumiendo el papel del trabajo humano como generador del proceso ritual y viceversa.
- c) Razonar al espacio mesoamericano como una totalidad devenida al calor de sus propias contradicciones históricas, la cual pervive y existe a través de la manifestaciones de prácticas culturales contemporáneas

- d) Asumir la existencia multiétnica de las poblaciones humanas en la zona mesoamericana.

I.IV.XI Los sistemas de cargos

Johanna Broda plantea que el proceso dominador español, marcó un cambio sustantivo en las sociedades mesoamericanas, en todo ámbito; esclavizó la mano de obra indígena, removió a las autoridades originarias, transformó las estructuras de poder, impuso un nuevo sistema de creencias y obligó a las comunidades a replegarse en zonas donde pudieran protegerse del dominio transformador. La comunidad fue un espacio de “resistencia al régimen colonial” (2003: 16)

Por medio de esta exposición, Broda asume válida la relación que permite interpretar la relación entre las estructuras comunitarias legales, impuestas por los españoles en las Repúblicas de Indios como las cofradías y las mayordomías, y las estructuras sociorgánicas de las comunidades indígenas como un proceso de reproducción social de las tradiciones mesoamericanas.

Frank Cancian (1965) los sistemas de cargos son el grupo de investiduras rituales, civiles y jerárquicas posibles de hallar en las localidades campesinas mesoamericanas, ligadas a la jerarquía santoral proveniente desde la tradición católica. Según su postura, es deber de todo hombre asumir un cargo durante el período que se extiende su vida; mientras más se asciende en el sistema jerárquico, más prestigio se acumula. Esto, simultáneamente, provoca que el sujeto deba asumir mayores responsabilidades en la comunidad, como el financiamiento de las fiestas comunitarias, por ejemplo. Según su concepción, este sistema permite como dispositivo regulatorio, la obstrucción de la acumulación de riquezas por parte de algunos sujetos y familias, en la medida que deben “devolver” a la comunidad lo que han adquirido.

Para Andrés Medina (1995) la etnografía de México, respecto a los sistemas de cargos, es extensa y compleja en relación con la existencia de diversos grupos y contextos socioculturales diferentes. El conjunto de textos que ha abordado el estudio de estas estructuras sociorganizativas, da cuenta de la existencia de diversidad de posiciones teóricas, asumidas para interpretar estos fenómenos. Estas posiciones teóricas, según Medina pueden ser agrupadas en dos sectores: el paradigma *estructural-funcionalista* y el paradigma *mesoamericanista*.

El paradigma *estructural-funcionalista* es depositario de la tradición de la antropología social, la cual se caracteriza por la búsqueda de “modelos generales” que expliquen los diferentes sistemas que coexisten en una sociedad, en tanto entidades organizativas, como en contextos de transformación. Por otro lado, el paradigma *mesoamericanista*, está relacionado con la tradición etnológica ligada a la arqueología, la lingüística histórica y la antropología física, guiada hacia la descripción de Mesoamérica como un área cultural en particular, poseedora de procesos propios que la hacen distinguirse de otras áreas.

Chance y Taylor (1987) postulan que el sistema de cargos, si bien es cierto que es posible remontarlo a la época colonial, su existencia se debe fundamentalmente, al período posterior al proceso independentista decimonónico.

Medina, contradice lo anteriormente descrito en cuanto a que:

El sistema de cargos se inscribe fundamentalmente, en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político-religiosa, es impuesta por los colonizadores españoles, y vigilada muy de cerca por el clero regular — responsable y mediador, entre la población india y las autoridades coloniales—, la base del modo de vida del campesino indio, permanece inalterable. Es decir, el trabajo agrícola en torno al maíz y cultivos que le acompañan, conservaría sus particularidades técnicas e ideológicas. Esto tendría una importancia fundamental para la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura, se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo (Medina, 1995: 9)

Medina explicita claramente, la posibilidad de analizar los fenómenos sociales como una integridad, y puede inferirse que, mediante el método de su análisis, con respecto tanto a los factores productivos, como a los de orden simbólico, es posible analizar la realidad como un espacio de convergencia de varias dimensiones humanas, puesto que su estudio plantea que estos, se encuentran relacionados entre sí, son interdependientes y dan coherencia a una realidad.

Desde esta reflexión, resulta sugerente pensar un ritual, no sólo desde las características simbólicas y espirituales, como tampoco que la producción y el intercambio económico, son sólo hechos que atañen a aspectos materiales.

La ritualidad mesoamericana, desde esta perspectiva, es un conjunto de prácticas, costumbres y usos, que manifiestan la cosmovisión y vida de las personas que desarrollan una vida fuera y dentro de los centros urbanos, ya que podemos encontrar

en sus manifestaciones artísticas, coágulos experienciales de la vida cotidiana como de la relación que establecen con las divinidades.

El estudio de estos temas, es para los antropólogos, historiadores y arqueólogos, una de las principales preocupaciones. Sin duda, esto tiene relación con la búsqueda de lo que muchas veces se pensó como perdido, de lo que no está y que nunca volverá. Es tal vez, es ese extraño espíritu de recobrar lo que la civilización y el progreso ha borrado del mapa. Las ciencias sociales, que han tomado para sí el estudio del conocimiento y de las significaciones elaboradas por las llamadas sociedades “primitivas”, consideran fundamental la comprensión de las prácticas de estas sociedades, para entender sus propias sociedades y para evaluar sus propios desenvolvimientos dentro de la historia, que ellos mismos han hecho y donde son el centro de las reflexiones. Sin embargo, estos hechos cobran una singular importancia, para los mexicanos en particular, y los latinoamericanos, en general, puesto que, de una u otra forma, lo analizado está ligado íntimamente a la configuración de su identidad como tales.

Respecto a lo anterior Medina menciona:

Para abrir el camino a una reflexión que reconozca los procesos históricos de mayor profundidad, por los que se establece y define la cultura de la ciudad de México, tenemos que partir del componente que aportan los antiguos pueblos de raíz mesoamericana y de las diversas formas en que se manifiesta en nuestros días. La etnografía, nos ofrece una perspectiva que permite definir cuestiones muy sugerentes y articula los dispersos datos de la arqueología, la etnohistoria, la lingüística y la historia nacional, de tal manera que podemos comenzar a reconocer, no sólo la continuidad de procesos muy antiguos, sino la vigencia de una cosmovisión, en muchos elementos de la cultura de los habitantes de esta ciudad capital (Medina, Op. Cit.: 22).

I.IV.XII Ritualidad mapuche

Luis Guillermo Lumbreras (1981) estableció los asentamientos temporales y los lapsos de la definición de un Área cultural andina, definiendo seis grandes unidades, las cuales se caracterizaban por ser espacios geográficos relativamente similares, en los cuales los pueblos indígenas poseían una unidad cultural evidente. Las áreas culturales relacionadas con esta tesis son los “Andes Meridionales” y “Área Extremo Sur”; la primera abarca el noreste de Argentina, Cuyo y los valles centrales de Chile y la segunda, el territorio de la Araucanía.



Mapa 1. Sudamérica mostrando las áreas culturales del ámbito andino (Lumbreras, Op. Cit.: 42)

El pueblo mapuche es clasificado en muchas ocasiones como parte del área cultural andina, siendo el extremo sur de la misma, sin embargo, existe el debate puesto que sólo los pikunche recibieron la influencia directa de diaguitas y del Tawantisuyu, puesto que los mapuche del sur les opusieron férrea resistencia (Goicovich, 2002).

Existe concordancia en cuanto a los límites que produjo la resistencia a la invasión, el río Maipo, pero no a las motivaciones que alentaron la belicosidad producida por la población para oponerse a la invasión incaica. Para León:

La resistencia que los nativos de Chile opusieron a los ejércitos incaicos influyó tanto en la velocidad con que éstos pudieron avanzar hacia el sur, como en la forma y el contenido del sistema de dominación que impusieron en los valles sometidos. Asimismo, determinó el grado de intensidad con que los cuzqueños lograron establecerse en cada región y el grado de influencia que lograron ejercer a nivel local (1983: 111).

En cambio para Silva (1983) le asigna un papel secundario, atribuyendo la detención de la invasión por falta de interés de los invasores y por causas climáticas. De acuerdo a esta idea de oposición al imperio Inca, se puede sostener que ya se pueden encontrar rasgos de oposición hacia estructuras geopolíticas de mayor tamaño que les desean

absorber. Como la oposición es un acto de múltiples dimensiones, también, es realizable esgrimir que esta también se experimentó en un plano ritual, ya que el rechazo, si bien no fue integral –en probidad de reconocer que en un conflicto siempre existe intercambio de objetos, principios y técnicas- logró mantener a los mapuche al sur del río Maipo independientes de la jurisprudencia del Tawantisuyu.

Otro factor clave, sin duda, para entender la ritualidad mapuche va a ser la influencia cristiana proveniente desde la invasión española.

Según Latcham (1924), las transformaciones que se acontecieron en las creencias indígenas se llevaron a cabo por agentes intrínsecos a raíz de la mutación del matriarcado como exteriores por la influencia del catolicismo. Como establece el investigador, el culto indígena se basaba en un sistema matrilineal y cuando éste fue transformado, las nociones completas fueron cambiadas. Quizás la más notoria fue el cambio del Pillán que se convirtió en un Dios único e integral único de los mapuche. Supuestamente el cambio del Dios creador desde Pillán a Nguenechen fue absorbida por el contacto con los europeos. Si antes los nguillatunes eran plegarias al Pillán, ahora lo son por dicho contacto, a Nguenechen.

Guevara piensa que el culto al Pillán tiene que ver con una veneración a los antepasados ya que hasta fines del siglo XVIII, mitad del siglo XIX, los mapuche piensan que un Cacique al transportarse a la otro lugar podría transformarse en Pillán y Jefe de los muertos (1925: 433).

Guevara destaca dos transformaciones más dentro de la ritualidad mapuche. Por un lado, la existencia de espíritus buenos y malos y por otro, la atribución demoníaca al Pillán y la clasificación divina a Nguenechen. El cambio de establecer una nueva categoría espiritual, significo según este autor, el arreglo de un cuerpo de personas orientado a conectar el mundo de los antepasados para suplicar por ventura y rechazar a los malos espíritus que provocaban desastres y desdicha. Este grupo realizaba el Pillatún que luego se convirtió en Nguillatún. El segundo cambio tiene que ver con el traspaso de Dios a Nguenechen en desmedro del Pillán que fue clasificado de manera maléfica.

Para Bengoa, los españoles cuando arribaron al territorio chileno, no sólo se encontraron con una organización descentralizada, sino un pueblo carente de Religión:

En el sur de Chile -como en otras partes de América- los españoles se encontraron ante un pueblo que no sólo no trabajaba, sino que no tenía Rey ni Dios. La ausencia de religión fue el elemento probatorio principal de la barbarie y salvajismo de los naturales. Y, efectivamente, los mapuches no poseían -ni

poseen- religión, en el sentido estricto del término. Su relación con la divinidad no pasa a través de un marco rígido de mediaciones prescritas... Desde una visión principalmente animista, en la que el ser superior era al parecer dual, se fue transitando a la concepción de NGUENECHEN, Dios abstracto, relativamente fuera del mundo, el que se alcanza a través del rito propiciatorio del NGUILLATUN; esto es, a través de un acto chamánico de transportación” (1986: 129).

Rolf Foerster (1993) propone a guisa de hipótesis que desde la *Pacificación de la Araucanía* (1860-1882) inicia un proceso de resignificación de la religiosidad mapuche. Expresa el elemento que permanece entre el pasado y el presente es la concepción de lo sagrado como un “don” y lo profano como existencia de una carencia. A partir de ello, se desprende que no solamente los ritos como el nguillatún, el machitún y el rukatún son importantes, pues permiten equilibrar el desbalance el bien y el mal; son a su vez, de importancia la experiencia subjetiva del sueño o peuma así como la clarividencia por medio de las ensoñaciones. Por otro lado, asume que la evangelización cristiana es un transcurso sincrético que modificó en demasía las significaciones cosmovisionales del pueblo mapuche.

A partir de su experiencia en campo estima que cada elemento de la naturaleza posee un ngen:

Alonqueo nos proporciona nuevos antecedentes. Para Él NGEN debe ser traducido como *ser*, y NGENEN como “ser dueño, autor, dominar, dirigir”. Al combinarse con la voz CHEN (formar gente) se forma la expresión NGENECHEN; éste sería “un sustantivo que significa Ser Supremo, la voluntad todopoderosa que domina, gobierna, dirige, guía, al ser inteligente o racional y al irracional del mundo creado”. De este modo, para Alonqueo NGEN “sirve como unión entre el Creador y lo creado; es un eslabón de la cadena de la creación” (Op. Cit.: 66)

Sin embargo, existe un debate frente a la posición de pensar a Ngneguechen como dios único y creador a semejanza de Yahvé. María Estere Grebe detalla una gran cantidad de dioses y elabora un panteón mapuche (1988). Según la misma autora (et al., 1971), en dicho panteón hay dioses: antiguos; de poder máximo; guerreros; de la luna; de las estrellas; jefes de los eventos naturales; jefes de los puntos cardinales y del volcán.

El debate al respecto, entonces, se realiza en el campo de estimar el carácter politeísta o monoteísta. No existe un consenso ya que debido a la gran cantidad de información etnográfica de las diferentes zonas donde se desarrolló el pueblo mapuche, existen muchos relatos, en algunas ocasiones, diferentes al respecto.

Para Foerster la evidencia más clara de la concepción de Nguenechen se puede apreciar en el rito cardinal de la sociedad mapuche, el nguillatún. Allí se hacen evidentes las variadas magnitudes “del Dios mapuche: creador, sostenedor, *alimentador*, protector, castigador, poderoso, etc.,” (Foerster, Op. Cit.: 72) En ese mismo ritual se le solicitan beneficios, que deben ser compensados recíprocamente por el respeto del AD MAPU (normas de comportamiento en la sociedad mapuche) y la realización del nguillatún. En este sentido para el autor, la ritualidad tiene por objetivo la exposición de los lindes de lo sagrado (potestad e integridad) y lo profano (privación e incapacidad), a partir de la reconstrucción de la mitología y el sistema de creencias. Para Foerster:

Las razones que llevan a los mapuches de este siglo a realizar un NGUILLATUN son múltiples. Las hay de orden místico y de orden institucional. Las primeras consisten en indicaciones de entes sobrenaturales, a través de PEUMA (Sueños) y PERIMONTUN (visiones), que especifican la necesidad de realizar el rito. Se asocia comúnmente a insatisfacción divina. Al no complementarse con el ciclo ritual normal podemos definirlos como ritos extraordinarios. (Op. Cit.: 92)

El nguillatún, por ende, es el acto de petición mediante el ofrecimiento del óbito de un animal, el cual es arrojado a una pira frente al Rehue o altar ceremonial, para que el humo que resulta de la incineración, comunique a Nguenechen, la plegaria realizada mediante la oblación ceremonial.

Dentro de las nuevas festividades que se celebran en la sociedad mapuche, incluyendo la celebración del nguillatún; en la zona huilliche se realizan cultos a la Virgen: de la Candelaria (febrero), de Lourdes (febrero), Día del Transito (agosto), de las Mercedes (septiembre), la Purísima (diciembre) (Foerster, 1985). Es patente el sincretismo referido al Wetripantu con San Juan, el cual es celebrado el 24 de junio.

Esto se ha producido porque el cristianismo ha tenido un impacto relevante e innegable. Una de las corrientes del cristianismo que más ha impactado ha sido el pentecostalismo, corriente que hace hincapié en el bautismo por el espíritu santo. Para Foerster se asimiló muy bien con la religión mapuche en la medida que ha sido maleable y tiene un sentido de popular:

En resumen, las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional del mapuche. Más que ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda *atrapado* en la lógica del sincretismo religioso mapuche. Más aún, la atracción masiva que el pentecostalismo ejerce en algunas áreas, apunta a la necesidad de una acentuación de lo religioso (porque allí se juega todo el problema de la identidad cultural). En

efecto, la que está amenazada es la identidad cultural; amenaza que proviene del secularismo de la sociedad nacional, que pretende reducir la identidad del mapuche a su posición en la estructura social. (Op. Cit.: 159)

Otro aspecto relevante a mencionar que se ha mantenido es el aprecio, respeto y cuidado a la tierra o Mapu. Las reivindicaciones de tierras durante el SXX y el SXXI se han cimentado religiosamente en la recuperación de una porción de espacio mítico, espiritual y transcendental que está siendo lacerado por la presencia de foráneos que no lo respetan e incluso lo sobreexplotan. Incluso durante las recuperaciones de tierra en la época de la UP, se realizaban nguillatunes para agradecer la porción de territorio recuperado.

Como se ha expuesto, la relación de la divinidad y lo profano tiene una consecuencia relativa al mundo de las personas vivas. Por ende, no se puede separar su origen e influencias externas, ya que desde allí se demuestra en la actualidad, dando coherencia y estabilidad a la estructura socioreligiosa del pueblo mapuche. La relación opositora bien/mal, da cuenta de la manera en la cual, el pueblo mapuche concibe el equilibrio de las fuerzas o newen que están interviniendo en el mundo. A partir de la mantención de una actividad reivindicativa más amplia, concibe que la acción de foráneos o winkas, profana los espacios y genera el desequilibrio que busca compensar proporcionadamente mediante el respeto de la naturaleza y la realización ritual.

I.IV.XIII La formación política-religiosa mapuche

La formación de la atribución política y mística Mapuche, expresa correlación con la noción de ser humano a partir de la concepción Kimün o conocimiento, que instituye un contraste entre las personas simples o reche y aquellos que por sus caracteres particulares, la familia de ascendencia por ejemplo, son Kulpame y están augurados a desempeñar obligaciones y desempeños culturales y políticos a nivel social.

A partir de estas premisas, todo ser humano cuenta con una faena específica a desarrollar desde actividades muy específicas hasta las más sencillas de la vida social y de la cosmovisión mapuche. Las autoridades de la sociedad mapuche son las siguientes: El Gñiempin es un sujeto que inviste la cabida de desplegar la retórica ceremonial. Asumen la ocupación de llevar adelante la alocución litúrgica de festividades tan

importantes como el Nguillatun, su cargo en ciertos procesos es conseguido por medio de la herencia y en otros es favorecida a través de las características de la persona.

El Longko es cargo de naturaleza política y que en la actualidad, debido a la pérdida de fuerza del derecho consuetudinario mapuche, desempeña un rol de características espirituales. La palabra significa cabeza y tiene una relación referente a que este cargo desempeña la función de guiar a la comunidad. Si esta función es llevada de manera precaria, el cuerpo social que encabeza, tendrá actividades deficientes y por ello la comunidad no estará actuando convenientemente.

Esto acontece en el Lof (agrupación de familias), ya que es asimismo una totalidad constituida integralmente, la cual debería poseer una gestión adecuada. La elección de la cabeza, por ende, es una faena compleja puesto que intervienen variados componentes, el primero, sin dudas es la pertenencia a una familia donde se hayan provenido personas de esta posición política, empero, las condiciones ontológicas de la persona son a su vez determinantes en la elección, como también, su sabiduría y los sueños de los integrantes del Lof en referencia a este nuevo dirigente.

El Werken es el nuncio del longko, disfruta la potestad de personificarle y transferir el mensaje al interior de la comunidad como fuera de ella. En el ámbito ritual, auxilian a requerir a los individuos en los procedimientos religiosos grupales y explayan recados de invitación a los Longkos de otros Lof.

I.IV.XIV Pueblos indígenas

En suma, dentro de los análisis sobre la identidad, podemos apreciar cómo se van configurando estas formas de articular la manera de entender el proceso etnicitario, dentro de cada grupo humano específico y su relación con la forma como se van articulando las relaciones de poder.

De esta forma, no solamente existe una imposición en el terreno de explotación material, a través de una modificación en la forma de producir y el traslado a otros espacios físicos, sino, también, en el hecho modificar los códigos culturales de los dominados, en aras de hacerlos compatibles con los códigos de los dominadores, es una manera creciente de instaurar formas culturas, y en definitiva, las formas de ver el mundo. No obstante, a la ejecución de dicho fenómeno, el segmento dominado, es un segmento que tiene la capacidad de absorber dichos conocimientos culturales, resignificarlos y traducirlos a sus propios patrones. Existe la posibilidad de pensar a la

imposición cultural, donde el hecho fundamental es la oposición simbólica, que se produce a través de una nueva lectura de los códigos hegemónicos.

Un elemento fundamental para comprender la elaboración de una identidad étnica, es la manera como, el grupo humano organiza el espacio, no obstante, la idea presente en muchas etnografías clásicas, de circunscribir a un determinado grupo étnico, dentro de un espacio geográfico establecido, se encuentra, desde nuestra perspectiva particular, errada .

Los grupos étnicos están en una constante elaboración de significaciones y por tanto, la idea de estabilidad y estancamiento, no son percibidas como elementos constitutivos de identidad étnica. La etnicidad, entonces, es entendida como contextual a los procesos políticos, ideológicos, económicos y, en definitiva, sociales.

Por el contrario, su ubicación forma parte de la manera como los sujetos con una identidad étnica, asumen patrones significativos especiales para organizar y ordenar el mundo que le rodea. Es conveniente establecer que, la identidad étnica no está sujeta exclusivamente a un territorio en particular.

Asistimos a un fenómeno identitario indígena que no está acabado. Frente a nuestros ojos, se estén gestando decires y haceres de la etnicidad. Son sujetos activos, vivos y pensantes que interpretan y se posesionan de manera sorprendente y sofisticada de los elementos que aseguran su diferenciación y que mantiene vivo lo que muchos ya dan por perdido.

Bajo esta óptica es esencial entender que, la identidad étnica se plantea como algo dinámico, al igual que las definiciones de grupo cultural, y que esta se materializa, se expresa en representaciones colectivas, que sirven para reconocer en ciertas figuras y a partir de ellas, la pertenencia o la cualidad de pertenecer a algún grupo étnico determinado.

Además de ser una respuesta al habitar la ciudad, es una estrategia que permite enlazar la vida tradicional con la modernidad, es una forma de “actualizarse”, de cobrar vida y coherencia, en una sociedad que, por esencia los niega e invisibiliza. En este marco, podríamos decir que, este tipo de estrategia discursiva, estética y performática, de configurar un centro ceremonial, tanto en el caso mapuche como maya, es una forma de “dialogar con la modernidad”, es una forma de actualizarse, de fijar pertenencia, a través de la incorporación de una gama diversa de elementos, que emanan de manera conjunta y simultánea desde un pasado idealizado y de la llamada modernidad.

En relación con el concepto referido a pueblos indígenas, se utilizará operativamente la definición que plantea que son los grupos sociales existentes previamente a la invasión europea y subordinados durante los procesos de colonización, independencia y república de los diferentes países americanos, quienes a su vez, generalmente, son discriminados cultural y lingüísticamente; son despojados de sus territorios y oprimidos materialmente a través de la realización de trabajos mal remunerados. Sin embargo, a pesar de ser expuestos a estas condiciones de opresión, mantuvieron una resistencia a este proceso impositivo y asimilador en la medida que mantuvieron ciertas prácticas culturales que les hicieron mantener la cohesión colectiva.

I.IV.XV Relación entre pueblos indígenas y clase social

La clase social es un conjunto de personas que desempeñan una labor dentro esquemas productivos específicos y asimétricos, lo cual les asigna una posición dentro de dicho esquema y les permite obtener una fracción de riquezas, poder y prestigio según Terray (Bloch et al., 1975). Sin embargo, pueden constar de diferencias culturales o ser de distintos orígenes y nacionales. Sin embargo, la condición económica a la cual se ven expuestos, la sustracción de plusvalía a los proletarios, por ejemplo, les agrupa dentro de una clase social. Sin embargo, cada nacionalidad según la perspectiva leninista, puede construir un estado en virtud de sus necesidades históricas (Lenin, [1913-1916] 1973).

En un contexto material, los pueblos indígenas rurales que laboran domésticamente su territorio y emplazan lo obtenido esencialmente para solventar las necesidades del núcleo interno, pueden ser denominados campesinos, empero paralelamente conservan particularidades simbólicas que les diferencian de los demás campesinos. Algo similar ocurre con los indígenas urbanos ya que podrían desempeñarse laboralmente mediante la venta de su fuerza de trabajo, pero si se auto identifican y conservan ciertos rasgos identitarios, no resta su condición indígena.

La aseveración establecida respecto a la condición material de los pueblos indígenas, está sin duda, conectada con el componente identitario ligado a su etnicidad, el cual está influenciado de manera decisiva por el contexto histórico, económico y social. Este contexto ha permitido que en ciertas coyunturas realicen alianzas con otros grupos ya sea de su misma clase o de otra clase social. En virtud de reconocer la situación doble de opresión que se ha desplegado desde la llegada de la invasión

española, es pertinente sostener que son explotados económicamente y discriminados culturalmente por carecer de las cualidades necesarias para participar de la integración que pretende la organización estatal (Teitelboim, 1943).

En ciertas coyunturas, los pueblos indígenas pueden participar como facciones, sumándose a los proyectos de otras clases sociales y por ello realizando alianzas interclasistas. Este hecho concibe que las clases sociales no siempre se concentran en partidos y organizaciones que representan los intereses de su posición en el sistema productivo. Cuando una clase social no consta de proyecto político o este ha sido derrotado, se provoca un proceso en el cual las clases buscan realizar contactos con otras clases que tienen una plataforma política desarrollada (Lukács, 1969). Por otro lado, las facciones se componen en muchos casos de individuos que comparten un origen nacional o étnicos común, pero que son de diferentes clases, por medio de aglutinantes no económicos; sino más bien, criterios de naturaleza biológica, simbólica, mítica, cultural, etc. (Alavi, 1976).

I.IV.XVI El estudio de lo político por la antropología

La antropología, sin duda, desempeña un papel fundamental en la inclusión de las sociedades llamadas “primitivas” dentro del análisis de las estructuras políticas. La filosofía política había sido fundada en torno; a la reflexión sobre el Estado moderno y sus funciones, al orden y la cohesión social. Según Balandier (1969), la filosofía política es limitada por que hay en ella un marcado eurocentrismo en la explicación de la política. Trata de conocer cuáles son las conductas individuales que deben ser consideradas a la hora de la convivencia social, es de carácter normativo, por lo tanto no explica el comportamiento ni su surgimiento. De esta manera las sociedades “primitivas” no son comprendidas porque en la sociedad con Estado, es normativa y con una estructura claramente definida. Así la antropología se presenta como un vehículo válido para hacer una ciencia política comparativa. Es por eso que la antropología es la encargada de tener un registro de otras realidades, bajo marcos interpretativos occidentales. La antropología política demostró con sus etnografías y estudios de estas sociedades, que existían variadas maneras de organización, de entender el poder y de estratificar la sociedad. Krotz en este sentido sostiene:

La antropología y la jurisprudencia, como ciencias empíricas, son empresas cognitivas: estudian lo que es y tratan de hacerlo con la mayor y más fría

objetividad; no pueden predecir el futuro ni definir metas de la acción política (2002: 45)

El fin que se ha propuesto al redactar estas líneas es reflexionar sobre el poder en las sociedades indígenas. Para ello se utilizaron variados enfoques que existen para analizar el tema y las variadas definiciones de los conceptos. Se expone las más importantes y que han dejado una huella profunda dentro de la disciplina ya sea por su innovación al redefinir las temáticas centrales como su gran alcance empírico.

I.IV.XVII Las sociedades llamadas “primitivas” y el Estado

Entendiendo y manipulando la distinción que confeccionan los antropólogos políticos, Krader y Rossi (1982), sobre las sociedades con y sin Estado, podemos explicitar que existen tres tipos de integración en la sociedad “primitiva”: banda, tribu y jefatura. Detrás de esta idea, evidentemente, existe un patrón evolutivo de organización. Se entiende que la sociedad de jefaturas es más compleja y evolucionada que la banda pues esta presenta una estructura política más simple y rudimentaria. Las sociedades sin Estado se caracterizan por no tener un territorio bien delimitado y cambiante. La composición social es en grupos escasos y homogéneos; todo el grupo trabaja para el grupo. La sociedad “primitiva” como tal tiene autonomía frente a otras, tiene un consejo de ancianos y/o jefes y los dirigentes se determinan mediante rotación y son situacionales, estos como las costumbres influyen, teniendo sanciones informales. Como vemos esta definición demarca de manera tajante y clara los tipos de organización en las sociedades primitivas. Lo central del texto es la línea evolutiva entre las sociedades con y sin Estado, determina que las sin Estado son los fundamentos de las con Estado. Es una tendencia genetista dentro de la antropología política que tiene como propósito comprender como el Estado, como lo conocemos hoy, ascendió. Según esta definición, podemos inferir que los distintos niveles de integración en la sociedad “primitiva”, se caracterizan por tener organización absolutamente horizontal y participativa en contraposición de la vertical, jerárquica y burocrática organización que posee el actual Estado moderno.

Ronald Cohen (Velasco et al., 1995) critica las posiciones maniqueístas referentes a la concepción de la política en cuanto a clasificación de dos polos: a) la humanidad como portadora congénita de malevolencia o por el contrario b) la sociedad como contexto en el cual paulatinamente la descomposición valórica se acrecienta. El autor sostiene:

Estos escritores proyectaban sobre ese mundo lo opuesto a sus imágenes y asunciones en torno a sus propios sistemas políticos, con el fin de demostrar las cualidades positivas o negativas (en dependencia de sus puntos de vista) de las instituciones occidentales (1995: 492)

Para Cohen hay dos tipos de decisiones políticas, la rutina, en la cual la cotidianidad se hace presente y la crisis, cuando implica el compromiso de voluntades diferentes dentro de una sociedad en aras de preservar tal o cual interés considerado colectivamente relevante. La política por ende puede ser definida como el agregado de ideas y símbolos que caracterizan los objetivos de la vida social de un conjunto humano.

Eric Wolf (2001) critica la manera en la cual la antropología no ha podido comprender el fenómeno humano a partir de ignorar o minimizar el vínculo entre las relaciones sociales, las configuraciones culturales y la influencia del poder. Por otro lado, reprocha a algunos científicos sociales abordan el concepto “ideología” como un mero fragmento discursivo vacío de cultura, intencionado, descendiente e impositivo, proveniente desde la clase dominante para justificar el esquema asimétrico de producción, distribución, consumo y reciclaje de bienes, prestigio y poder, sin tomar en cuenta el papel fundamental de las configuraciones culturales dentro estructuración de una sociedad en particular. El autor busca conectar la relación entre ideas y poder:

Los seres humanos habitan un mundo, un espacio vital, caracterizado por restricciones imperativas y oportunidades potenciales, mas la forma en que se adaptan a estos espacios vitales sólo está parcialmente programada por su biología. Ellos dependen de sus sistemas nerviosos para construir modelos del mundo y de su funcionamiento, pero estos modelos no son idénticos a ese mundo y las conexiones que se trazan entre una realidad experimentada y la forma en que ésta se representa son complejas y variables. Así, cualquier intento por explicar las ideas y sus sistemas debe yuxtaponerse ambas dimensiones con la ayuda de conjeturas teóricamente formadas (2001: 18)

La diferencia entre idea e ideología radica en cuanto a que la primera refiere al conjunto de configuraciones de la mente, presentadas públicamente sobre la experiencia humana en general. Ideología se relaciona con las representaciones discretas llevadas a cabo para justificar o fortalecer el poder. La confusión de ambos conceptos, puede generar la difuminación del esclarecimiento de cómo las ideas se relacionan al poder. El poder es un conjunto de arreglos continuos que impactan decisivamente en todo tipo de relaciones intersubjetivas, institucionales y sociales. El poder esta enredado con las

relaciones sociales en cuatro niveles: a) el poder del individuo como tal, b) el poder que emerge durante los intercambios y los acoplamientos sociales entre las personas, es decir, en términos weberianos, a cómo un sujeto es capaz de imponer su voluntad a otro individuo frente al colectivo, c) el poder de uso y manejo de los escenarios en los cuales los diferentes actores sociales se presentan e participan. Este tercer tipo de poder se llama poder táctico y se caracteriza por poseer medios por los cuales, determinados grupos sociales son posibilitados para controlar el comportamiento de otros grupos, d) El poder estructural no sólo maneja los contextos, sino que también los estructura en pos de ejercer la intervención y el usufructo de las circulaciones energéticas. En términos foucaultianos, la administración de la “conciencia” y para el marxismo, la organización y gestión de la fuerza de trabajo.

Las ideas se corporizan a través de la comunicación del discurso y la implementación. Para que se lleve a cabo este proceso, la comunicación debe ser dispuesta y realizada teniendo en cuenta los códigos culturales (lingüísticos y extralingüísticos) de una sociedad. Estos códigos son relativos a cada contexto histórico de acuerdo a que son mutables temporalmente; debido a que las nuevas generaciones son depositarias de ellos y van readaptándolos en virtud de hacerlos coherentes con su propia existencia. Por otro lado, cambian según la clase social, el grupo etario, género, nacionalidad, etc. Según la posición ocupada dentro de una sociedad, dentro de una estructura asimétrica o equilibrada, se interpretan dichos códigos socioculturales.

Los grupos poderosos son capaces de aglutinar para su *propiedad* las ideas con la aspiración de hacerlas compatibles con sus aspiraciones y objetivos dentro de los marcos en los cuales su poder está limitado tanto estructural como temporalmente:

Estas ideas adoptan formas propias que pueden deducirse directamente de hechos materiales o sociales, pero están implicadas en la producción material y en la organización social y, por ende, es necesario entenderlas en dichos contextos (Op. Cit: 37)

I.IV.XVIII La división social del trabajo en las “sociedades primitivas”

Surge la discusión sobre la administración de la política y la relación de esta con la división social del trabajo. Meillasoux y Terray hacen la diferencia en cuanto a la división entre trabajadores y no trabajadores. Para Claude Meillasoux (1987), el parentesco puede ser asumido como determinante de las relaciones sociales de

producción. Los individuos no son controlados por los medios de producción que hace posible la reproducción. En estas sociedades se parte de lo siguiente: “lo que está determinando dicha sociedad es como se controla a los productores”. A través del control de las mujeres se configuran las relaciones sociales pues ellas son los medios de producción, lo que se hace es controlar el producto de las productoras. El control de las productoras se hace a partir del hecho que los ancianos de la tribu generan relaciones de dependencia a los jóvenes, los privan de una relación directa e inmediata con las mujeres. Los ancianos controlan el trabajo de los jóvenes mediante al acceso de las mujeres.

Terray (Bloch et al., Op. Cit.), describe en sus textos que la sociedad no está alejada del fenómeno de las clases sociales. Adopta el concepto de clase social más amplio elaborado por el líder de la revolución rusa de octubre, Lenin. Para Lenin, las clases sociales son grandes conglomerados de individuos que ocupan posiciones específicas dentro del proceso productivo, dicha posición le permite adueñarse de una parte de lo producido. Entonces, las clases sociales no son un fenómeno exclusivo de las sociedades con Estado. En las sociedades “primitivas” la organización del proceso productivo se configura por la edad, no todos están situados en la misma posición pues existen individuos que poseen las condiciones físicas y mentales para trabajar, y otros, en cambio, no están posibilitados para desempeñar una función productiva. Los jóvenes les traspasan a los ancianos parte de lo producido. Según esta lógica, joven productor primitivo está enterado que su explotación es temporal por que después será anciano. En las sociedades burócratas, nadie asegura que se pasara de trabajador a no trabajador. En la sociedad institucionalizada, la autoridad de no trabajadores (burocracia) tiene los medios de fuerza para imponer su poder.

Desde otra perspectiva, Pierre Clastres (1996), considera que en la sociedad “primitiva” el poder no está separado. Según él, una de las características de la sociedad primitiva es la ausencia de división entre dominados y dominadores. Esto se sucede gracias al hecho que son sociedades que habitualmente se encuentran en situaciones bélicas. La guerra es el fundamento de la sociedad “primitiva” y que inhibe la aparición del Estado. Este tipo de sociedades se caracteriza por la ausencia de manifestación, no es que no exista, de la idea de poder, este es aplacado. Es por eso, que no emerge la subordinación. Las autoridades son elegidas para, fundamentalmente, ser voceras del grupo que actúa como un todo. Representa al grupo con otros grupos y puesto que carece de poder, intenta participar en la resolución de conflictos. Tiene autoridad pero no poder, el grupo

siempre detenta el poder y cuando el individuo intenta asumir sólo el poder es alejado del grupo. En la medida que la emergencia del poder tiene escasa relación con hechos naturales. Para él, el hecho que exista dominado y dominador es una elección de los dominados.

I.IV.XIX El poder

Para Abner Cohen (1981) en las sociedades estratificadas, los grupos de poder buscan validar y sostener su estatus elitico reclamando poseer raras y exclusivas cualidades esenciales, llamadas también “poder místico”, para la totalidad de la sociedad. En algunos casos estos reclamos son rechazados por el resto de la sociedad; en otros son aceptados en grados variados; e incluso en otros son desarrollados y concedidos por la sociedad. En sistemas de estratificación cerrados y formalmente institucionalizados, estas cualidades son explícitamente especificadas y organizadas. Por otro lado, en las sociedades liberales, sistemas formalmente igualitarios, las cualidades tienden a ser definidas en términos vagos y ambiguos y objetivadas en lo misterioso, símbolos no utilitarios y performances dramáticas.

Cohen se pregunta si el poder místico es la creación particular de los grupos que lo asumen para intensificar sus propios intereses o esencialmente es la creación universal del sistema social como un todo de intereses generales.

La pregunta de hecho plantea el problema integro respecto la distribución del poder en una sociedad. Este análisis ha sido dominado, para él, por dos teorías importantes, desarrolladas por escuelas de pensamiento de sociólogos, historiadores, científicos políticos y filósofos. La primera es esencialmente la marxista y la segunda, los elitistas.

De acuerdo al marxismo o teoría del conflicto, el poder místico es una sutil y particular ideología desarrollada por la élite privilegiada para validar y perpetuar su dominación y de este modo, mantener sus intereses materiales. El culto consiste en varias técnicas de mistificación, implícitas en filosofía, religión, arte, drama y estilo de vida, para persuadir a las masas que es natural para la élite en el poder mandar y que es lo mejor para los intereses de la sociedad en su conjunto.

Los elitistas, o partidarios del consenso y la teoría de la estratificación, por el contrario, sostienen que todo el orden social es necesariamente jerárquico, y que el liderazgo es una especialización necesaria de la división del trabajo en todas las sociedades. La teoría es amplia y tiene varios antecedentes; esta apareció en la forma más cruda en la

teoría contractual de Hobbes ([1651] 2003), quien argumentó que para escapar de la vida “solitaria, pobre, asquerosa, bestial y corta” en el estado de naturaleza, los hombres entran en contacto de acuerdo con la entrega de su libertad a un soberano, quien representa la voluntad y mantiene el orden social de acuerdo a su propio interés, si es necesario contra sus voluntades individuales. En otras palabras, el poder místico de los mandatarios es creado e investido en ellos por la sociedad como un cuerpo corporativo.

Otra versión de la teoría refiere al conflicto constante entre los individuos y la sociedad, o los grupos a los cuales los individuos pertenecen, con respecto a derechos y obligaciones. La autonomía del grupo es una fuente de inmediato provecho privado y satisfacción para los miembros individuales. Pero como el interés común no es utilitario ni pragmático, es una materia de valor moral y significancia ideológica. Por consiguiente la necesidad de una autoridad que ejercería presión sobre los individuos en honor a sus obligaciones. En este proceso, los mandatarios dotados con poderes místicos los cuales intensifican su status y los elevan a un nivel más alto que los individuos corrientes. En efecto, en muchas sociedades tribales, el jefe está dotado por la sociedad con poderes místicos tales como la magia, la aparición de lluvias, sanación, brujería y hechicería. Él no sólo es respetado y admirado, también es temido.

Un clásico ejemplo que los teóricos del consenso citan es el sistema de castas de la India, donde muchos académicos sostienen que los hombres están satisfechos con el status asignado por la ideología por lo que un individuo de una casta inferior no querría cambiarse a una casta superior. La sociedad está configurada por el plan del *varna* que conlleva paz, tranquilidad y orden que es sagrado para todos. Los brahmanes son los guardianes del *varna*, y sus status están claramente definidos por la pureza y la impureza.

La revisión ha tenido una larga data en el pensamiento político. Platón en la *República* argumenta que en la sociedad ideal sería regulada y mandada por los filósofos, quienes lograron su status por el mérito en un largo proceso de socialización y educación.

Por lejos, la escuela con más influencia en los tiempos modernos, es la escuela elitista, quienes a menudo y en oposición a Marx, plantean que la sociedad moderna está regida no por una clase dominante, sino por una pluralidad de élites que emergieron independientes dentro esferas institucionales separadas, logrando su status por mérito. Así los teóricos del consenso, argumentarían que la mística de las élites es creada y sostenida por la sociedad como un todo para su propio interés. La sociedad, mientras

diferencia a la élite de otros grupos, intensifica y sostiene su poder y autoridad para posibilitarlos a desempeñar funciones universales.

Esas escuelas de pensamiento, aunque opuestas en muchos aspectos son la fuente de debates calientes en sociología y ciencia política, son de hecho el foco de los dos extremos de un continuo. En todas las sociedades, los grupos de poder asumen ideologías místicas y técnicas de mistificación, ambas son particularistas y universalistas.

Para el marxismo, los intereses individuales de la sociedad en su conjunto, coinciden o substancialmente disfrazan, con el interés particular del grupo dominante. En otras palabras, el grupo dominante encarnaría el interés universal de la sociedad. La mística de ese grupo es la ideología y los patrones simbólicos de comportamiento, funcionará así durante esa fase para el beneficio de la sociedad tanto como bienestar como para el beneficio del grupo.

Los elitistas por su parte aceptarían esta perspectiva sobre el poder místico como no un mero instrumento para la perpetuación del status y poder de la élite, sostienen que las élites desarrollan y mantienen su status por medio de su organización, la cual es ampliamente articulada y encubierta, en términos de relaciones comunales.

Así, los elitistas concederán que mientras sirvan a los intereses generales de la sociedad, las élites desarrollan mecanismos organizativos para alcanzar sus intereses específicos. Los teóricos del conflicto, por otro lado, concederán que mientras sirvan a sus propios intereses, los grupos dominantes desarrollan ideologías que tienen por objeto articular los intereses generales de la sociedad.

Esto significa que para ambas escuelas acordarían que la mística de la élite es en parte particularista y en parte universalista. Como Marx y Engels apuntan que la mística de un mismo grupo puede contener más o menos cualquiera de esos elementos en diferentes épocas. En cualquier momento, los elementos particularistas y universalistas interactúan, a veces conflictivamente y otras, apoyándose mutuamente en el continuo dialéctico sociocultural. Ambas teorías admiten la realidad de la mística, uno de los mayores desafíos del estudiante es identificar y separar entre los dos elementos.

Ambas teorías parecen estar en oposición principalmente porque sus partidarios se inclinan a ser unidimensionales en su acercamiento, concentrando su atención sobre las relaciones de poder, con poca atención dada a las funciones instrumentales del cuerpo de creencias simbólicas y prácticas entre los grupos involucrados. Muchos sociólogos hacen mención a la importancia del estilo de vida en el análisis de la estratificación,

pero una pesquisa de la literatura pertinente respecto a dicho análisis, muestra escasa preocupación de esta dimensión. Esto vale para los marxistas quienes aunque de vez en cuando haciendo hincapié en la importancia de la "ideología" o de la "superestructura", tienden a centrarse exclusivamente en la dimensión del poder.

Situando el culto al poder como el tema de análisis, arroja nuevas luces de la naturaleza estratificación.

I.IV.XX Identidad étnica y poder

Resumidamente, dentro de los análisis sobre la relación entre identidad étnica y la política, podemos apreciar cómo se van configurando estas formas de articular la manera de entender el proceso político, dentro de cada grupo humano específico y su relación con la forma como se van articulando las relaciones de poder.

De esta forma, no solamente existe una imposición en el terreno de la subordinación material, a través de una modificación en la forma de producir y el traslado a otros espacios físicos, sino, también, en el hecho moldear los códigos culturales de los dominados por medio de normas legales, en aras de hacerlos compatibles con los códigos de los dominadores, es una manera creciente de compartir la cultura, y en definitiva, las formas de ver el mundo.

En suma, y como planteamos más arriba, la exhibición de los problemas, métodos, objetos de estudio y teorías para abordarlos de las diferentes corrientes, con respecto, por ejemplo, las condiciones de legalidad o legitimidad del dominio a las cuales se ven sometidas las poblaciones subordinadas (a las cuales la antropología ha hecho su objeto predilecto) y los caminos que se han levantado para cambiar las condiciones, no acontece necesariamente por la exposición detallada y aislada de una o más vertientes antropológicas, sino, por el contrario, es menester la muestra del producto resultante de relaciones intelectuales, singulares pero articuladas sistémicamente que expliquen a las sociedades indígenas insertas en un mundo conectado globalmente. Esto facilitará el camino de los objetivos de estudio que el trabajo de tesis se ha propuesto.

I.IV.XXI Imposición cultural e imposición material

La imposición cultural y material está circunscrita a un contexto de conflicto social ya que acontece, en algunas ocasiones, la oposición de ciertos grupos a dicha coerción. A continuación, brevemente, se expondrán diferentes enfoques para entender el conflicto social.

Para el funcionalismo (Ritzer, 1993), el conflicto social es devenido por anomia o carencia de normas e ineptitud del sistema social por asignar las condiciones para que los componentes de una agrupación humana puedan alcanzar los óptimos esperables diseñados e impuestos socialmente. Su razonamiento se basa en la explicación de los comportamientos irregulares o desviados promovidos por la ausencia de pautas básicas de conducta. Los segmentos socioeconómicos más carenciados están más afectos a presentar este tipo de conducta y experimentan, según esta corriente, con mayor frecuencia índices de alcoholismo, enfermedades mentales, criminalidad y suicidio, entre otras, desviaciones. Empero, la anomia es una situación acaecida desde la ineptitud de las estructuras políticas en relación con el control de emergencia de estas alienaciones por grupos y/o individuos.

Para el marxismo (Marx & Engels, [1848] 1998) la lucha de clases es el principal conflicto de raigambre social, puesto que las diferentes clases sociales tendrían intereses antagonistas e irreconciliables, dentro de un esquema opresivo compuesto de dominadores y dominantes. Esta corriente de pensamiento establece que la pugna entre estos sectores es el vehículo de la transformación histórica puesto que en determinadas fases de crisis, las clases sociales entran en un conflicto abierto y violento por el control de la base material de producción y las instituciones políticas. Sin embargo, el conflicto clasista se encuentra latente a pesar de no manifestarse evidentemente.

Para el procesualismo (Guizardi, 2012) el conflicto social acontece dentro de un marco de movimiento y metamorfosis permanente. En este sentido, la cultura es concebida como un proceso de cambio. Esta corriente de pensamiento asume el proceso como dinámico y contradice al funcionalismo en cuanto a que no pueden ser entendidos los sistemas sociales como únicamente como urdimbres de pautas, moralidades y estructuras imbricadas, las cuales supeditan y modelan el comportamiento de los individuos. El procesualismo critica al marxismo sobre el papel de la violencia en la transformación de la realidad que esta corriente le asigna en los procesos de cambio

revolucionario, puesto que en muchos casos se tiene acceso a soluciones pacífica y de arreglos institucionales específicos.

I.IV.XXII El conflicto socio-hídrico

La pugna de cada grupo por la obtención de recursos naturales ha devenido a lo largo de la historia, en grandes conflictos en virtud de la creación de grandes obras; en el control de fuentes de hidratación humana y animal; en el manejo de fuentes de riego para la agricultura, etc. (Hatami & Gleick, 1994). Así como otros recursos naturales, el agua no ha estado exenta de la lucha encarnizada entre grupos antagonistas en base a una estrategia militar planificada, lo cual refiere a la consideración estratégica de las fuentes hídricas (Corps of Engineers, 1953).

La cultura humana se proyecta sobre el agua como un espejo en la medida que su subsistencia y comprensión de la vida material y simbólica de su existencia, se constituye en atributo de cómo se relaciona con el recurso hídrico y su obtención. Debido a este hecho, es necesario estudiar la manera cómo cada organización sociocultural obtiene y concibe el recurso dentro de sus posibilidades y obstáculos. Es pertinente advertir que cada sociedad posee una concepción respecto al agua, la cual se modifica a lo largo del tiempo y genera mutaciones a gran escala dentro de la organización tanto interna como externamente.

Lo descrito anteriormente requiere, sin duda, del estudio de la cultura del agua y los conflictos hídricos bajo un prisma multifocal que contribuya a una visión integral de la manera en la cual, la humanidad está explotando los veneros a nivel global, en relación con la certeza que no es posible comprender los fenómenos de manera aislada o bajo una perspectiva unívoca.

Este hecho, resurge en la actualidad, respecto a la creciente modificación del entorno medioambiental provocada por la instalación de emprendimientos hidroeléctricos, en particular, e hidráulicos, en general, en zonas de existencia de población indígena o tribal. Debido a esto se ha requerido un enfoque holístico que permita incluir la variable cultural a los conflictos hídricos.¹⁰

¹⁰ Sin embargo, lo expuesto, no pretende en algún modo, esgrimir la posesión exclusivamente de la “cultura” de grupos indígenas y tribales puesto que cada grupo a nivel global contiene dentro de su configuración este elemento constituyente de humanidad.

Como se ha descrito es posible destacar la variedad de concepciones respecto al agua, su significado, uso y relación con la humanidad. En un ejercicio dicotómico pero ilustrador, Vargas elaboró el siguiente cuadro:

	Concepción del hombre en relación con la naturaleza	Concepto de agua presente en su discurso	Campos semánticos de agua	Valores que sustenta
Sociedad pre-moderna	El hombre convive con la naturaleza y no es su dueño. Los elementos de la naturaleza deben ser utilizados y conservados. La adaptación al medio es garantía de la sobrevivencia de todos.	Elemento vital, espacio y objeto sagrado, origen de la vida, ser vivo, fuente de salud, proveedora dealimentos, vía de comunicación, función de religar lazos sociales y bendición o castigo divino.	Madre del agua, diluvio, mundo de abajo / mundo de arriba, agua prohibida, agua que sana, río sagrado, guardianes del agua, danza del agua, frutos del agua, otros.	Seguridad, Solidaridad, Adaptación, Autorregulación, Reciprocidad, Respeto, Cuidado, Sustentabilidad, Vitalidad, Comunidad, Sacralidad...
Sociedad moderna	El hombre está habilitado a dominar y adueñarse de la naturaleza. El control de las fuerzas naturales y de los otros hombres es la condición para el progreso. El progreso se traduce en bienestar. El desequilibrio del medioambiente es un efecto no deseado del progreso.	Recurso natural, factor de producción, vía de transporte de mercancías, insumo para la producción, bien económico, elemento de la naturaleza y producto industrial de la sociedad.	Recursos hídricos, obras hidráulicas, agua potable, redes de agua, riego artificial, bombas de agua, mercado de agua, crisis del agua, guerra del agua.	Rentabilidad, Progreso, Control, Confort, Individualismo, Salubridad, Extractivismo, Transformación, Propiedad privada, Mercado...

Tabla 2: Campo semántico del agua en la sociedad pre-moderna y sociedad moderna (Vargas, 2006: 27)

El riesgo, empero, radica en la noción idílica de la sociedad “pre moderna” como equilibrada, respetuosa y preservadora de la biota. Por otro lado, su descripción denota una posición evolucionista en correspondencia con la noción que las sociedades diferentes a la sociedad moderna están inexorablemente dirigidas a transformarse en su referente moderno. El prefijo “pre” hace referencia a este hecho, por lo cual, constituye un antecedente a la transformación.

Si bien es cierto que es complejo dividir la historia de la humanidad en dos grandes polos opuestos, este cuadro grafica la manera en la cual, es operable imaginar cómo se configura contemporáneamente el conflicto por el agua ya que generalmente los polos que se encaran son empresas transnacionales y estados nacionales frente a pequeñas comunidades indígenas y tribales que contemplan usos, concepciones y destinos del agua muy diferentes. Es pertinente advertir que cada acción humana genera cambios en el entorno que le rodea, por lo cual no es posible sostener una acción inocua sobre otros seres vivos. La situación que se podría plantear es una cuestión de grado y no de clase, en la medida, que el cambio producido por los pueblos indígenas y tribales es bajo impacto pues no está contemplada una alteración en virtud que sus intereses están ligados a su población y no a grandes cantidades de personas. Según Clastres toda sociedad humana es etnocéntrica *per se*, por ende, se concibe así misma como el centro

de lo realmente humano y concibe a los otros grupos no humanos, animales o en proceso de humanización. Sin embargo, la diferencia entre el “mundo occidental” respecto al resto, es la cualidad etnocida o destructora de la cultura en condición de operar bajo dos premisas: α) hay seres humanos superiores e inferiores y β) la sociedad occidental es superior a las otras sociedades (1996: 53-64). Por otro lado, contiene dentro de su despliegue histórico, la ejecución de genocidios sobre poblaciones subordinadas y consideradas anómalas. A pesar de reconocer que los aparatos estatales son quienes dirigen estos procesos, reconoce que existieron estados no modernos que se diferencian porque su acción no fue tan brutal ni destructiva, el Tawantisuyu por ejemplo, como ha sido la experiencia de la expansión de occidente por sobre el orbe. La clave para comprender la distinción entre unos y otros radica en el modo de producción que posee la civilización occidental. El capitalismo como sistema acumulativo requiere materias primas, mano de obra y consumidores en un grado recursivo distinto a los otros modos de producción, por lo cual debe expandirse de manera incesante.

Esta reflexión se basa, sin embargo, bajo una visión maniquea que no da cuenta de la complejidad contemporánea en la medida que el sistema capitalista se expande y se adapta a cada contexto de manera satisfactoria. En suma, los pueblos indígenas han sido afectados a procesos genocidas y etnocidas que han mermado su población y su vida material y simbólica a nivel global. Estos procesos han provocado que, por la fuerza o la exhortación, los pueblos indígenas y tribales hayan sido involucrados al sistema global de extracción, producción, distribución, consumo y reciclaje en alguna escala, generalmente como suministradores de fuerza de trabajo y/o recursos naturales, por lo cual han sido influenciados por las lógicas capitalistas basadas en el individualismo, el lucro, el consumo y la acumulación. Por otra banda, a pesar de todos los reparos que se pueda llevar a cabo, cierto sector de la sociedad occidental ha percibido el deterioro ambiental global como provocado desde su seno y ha intentado generar políticas para regular y/o frenar la acción arrasadora de los agentes del capitalismo mundialmente integrado.

Estos hechos confieren la circunstancia de reflexionar sobre la influencia mutua entre estos dos sectores dentro de un esquema asimétrico de distribución de recursos, poder, fuerza y prestigio. La penetración cada vez más amplia de empresas transnacionales así como de los estados nacionales en zonas donde los pueblos indígenas tenían residencia, en búsqueda de recursos o la instalación de infraestructura, ha medrado los conflictos por el control del agua. Sin embargo, a pesar de la asimetría de la distribución de poder,

los pueblos indígenas cuentan con un margen pequeño de negociación, el cual utilizan para evitar los proyectos y/o obtener el máximo de beneficio para sus comunidades. Diversos tratados y legislaciones nacionales defienden a los pueblos indígenas y tribales de posibles amenazas que puedan hacer peligrar su integridad física y cultural. Las agrupaciones que se encuentran bajo dichas coacciones, pueden defenderse mediante instrumentos legales que les amparan a pesar de que el Estado es quien en última instancia, presionado desde los grupos empresariales involucrados, se arroga la decisión de llevar a cabo tal o cual proyecto. La relación tensa que se establece entre cuatro actores (pueblos indígenas, poderes locales, Estado y empresas) configura una arena (Turner, Op. Cit.) en la cual se enfrentan no sólo a un nivel simbólico sino también a nivel económico por el control de recursos estratégicos.

La defensa de sus entornos, es por tanto, una salvaguardia no sólo de los significados, en algunos casos míticos, que están asociados a la naturaleza, sino a los recursos que la misma contribuye para sostener la vida material de los pueblos indígenas. Es por tanto una custodia integral que abarca varias dimensiones y no sólo una de orientación simbólica. Esta recomendación surge en la disposición de reconocer que muchas veces se presenta a los pueblos indígenas y tribales como grupos humanos que han preservado su cultura de manera intacta a pesar de las invasiones y como ejecutores de un mundo carente de vida material. En suma, el abuso del estudio de la cultura, como se ha dicho, no acaba en el ámbito del mundo simbólico, sino en el estudio integral del ser humano inserto en un circuito complejo de restricciones, oportunidades, contradicciones y pugnas por el control de las diversas fuentes de patrimonio, influjo y hegemonía, en el cual intervienen los pueblos indígenas así como otros actores con el propósito de alcanzar sus objetivos.

I.IV.XXIII Pueblos indígenas y conflicto social

David Bernstein (2007) explica que en determinados contextos de conflicto, en este caso, las guerras del halcón negro acontecidas en las praderas estadounidenses ubicadas entre los ríos Missouri y Misisipi durante la década de 1830, los pueblos indígenas poseen determinadas coyunturas de negociación que no necesariamente se resuelven de manera agresiva y en detrimento de sus intereses.

Contradiendo la visión binaria, de oposición violenta entre indígenas y la conquista europea, el autor sostiene que el grupo denominado Iowa comprendió la necesidad y

oportunidad de aprovechar el contacto en tanto protección de su integridad grupal así como de su subsistencia material.

Las visiones de la época subrayan que los pueblos indígenas rechazaban la “ideología del progreso” de la invasión europea y estaban prácticamente obligados a desaparecer ya sea físicamente productos de masacres de los/as invasoras/es o asimilación por medio de la aculturación.

El autor detalla que las diferentes causas que pusieron en peligro la integridad del colectivo Iowa (las enfermedades, la lucha con otros grupos, espacios para la caza, etc.) hicieron que este grupo entablara diferentes alianzas con grupos indígenas así como también con el gobierno de EE. UU. Una vez cuando la amenaza sobre el grupo se cernió, incluso, estuvieron de acuerdo con ceder parte de sus tierras por protección.

El autor establece que se podría culpar a los Iowa de propiciar la dominación por parte de la colonización europea en la región, sin embargo, sostiene que debido a las circunstancias, este grupo fue hábil en realizar alianzas que los/as protegieran de las amenazas epidémicas, de invasión y desabastecimiento. Bernstein escribe: “In addition, the Iowa’s relationship to the United States was one not of capitulation but negotiation”. (2007: 613)

La diplomacia de este pueblo, fue el dispositivo por el cual esperaban poder transitar desde una base económica de plataforma cazadora trashumante hacia una de clave agrícola establecida de manera regular. De acuerdo a esta idea, decidieron condescender parte de su territorio hacia los/as colonos/as en virtud de la obtención de artículos y productos que les servirían para establecerse de manera sedentaria.

De acuerdo con la disminución de animales, la lucha por los recursos con otros grupos, la amenaza de invasiones exteriores y la habilidad de reacomodación socio-política y económica-productiva, los/as Iowa pudieron, a pesar de su desconfianza con la agricultura, una conversión fluida hacia la obtención de víveres a partir de una base económica asentada en un territorio fijo, lo cual modificó, según el articulista, ostensiblemente las relaciones políticas, sociales, de género así como también en las configuraciones simbólico-culturales. Aprendieron, por ejemplo, el uso del arado y la domesticación del buey para fines de labranza y los/as hijos/as asistieron a escuelas jesuitas. Sin embargo, a pesar de que ello podría conducir inexorablemente hacia la integración homogeneizadora de dicho pueblo, el autor recalca que pudieron distinguir nítidamente los elementos positivos para su sociedad y discriminar aquellos que repudiaban de los/as colonos/as como la acumulación. Su habilidad negociativa se

expresa, a su vez, cuando hubo la necesidad de participar en litigios de tierras con otros pueblos indígenas como los Sac, realizaron mapas de extraordinaria calidad, muy parecida a la que podría haberse hecho por la cartografía euroamericana, para defender su posición reivindicativa sobre la tierra. También ratificaron su parecido con el “hombre blanco” y la desconfianza y peligro potencial que sugiere el otro grupo litigante. Sin embargo, a pesar de lo descrito, los agentes del estado, decidieron dar el terreno a los Sac ya que su inoperancia, según el autor, no fue capaz de percibir la diplomacia india y terminaron por favorecer al grupo con mayor poderío militar.

A pesar de ello, los/as Iowa sabían que necesitaban del gobierno para transitar hacia la agricultura; por tanto, decidieron en su gran mayoría aceptar la relocalización para evitar la migración y la desintegración posterior provocada por este fenómeno. Estos hechos conducen no necesariamente al abandono de sus cualidades culturales en pos de la sumisión a la ascendente sociocultural y económica-política euroamericana. Un jefe Iowa reflexionó esto con respecto su transitividad: “We are not now as we once were, once we were so poor and ignorant that we made fire by rubbing sticks together, but we have improved.” (Citado en Bernstein, Op. Cit.: 627).

El artículo reseñado ofrece importantes datos y reflexiones que, sin duda, conmueven la meditación etnológica referida a la real transformación e impacto concreto que produjo en las sociedades de América indígena la conquista europea, en particular, y al cambio sociocultural, en general. Esta aseveración no expresa necesariamente que dichos grupos hayan permanecido prístinos e inmutables antes del “descubrimiento de América”, sin embargo, es plausible que la modificación de sus patrones de vida, fueron alterados de manera significativa por medio de vías violentas. Es posible constatar que con anterioridad de la llegada de las embarcaciones españolas a las costas del mar Caribe, las civilizaciones precolombinas se extendieron por medio de la fuerza para conquista a otros pueblos, con el objetivo de conseguir nuevos tributos y ampliar sus influencias políticas, asegurar nuevos productos e imponer sus patrones culturales. De hecho, en muchos casos la invasión española o inglesa hizo alianzas con los grupos enemigos y subordinados de esos imperios (tlaxcaltecas, yanaconas, entre otros) para conocer su funcionamiento y para desestabilizarlos con la guía patente de la sumisión. No obstante, la conquista española no implicaba exclusivamente el derrocamiento de grandes estructuras organizativas indígenas (Tawantisuyu o la Triple del Valle de México), involucraba la introducción dentro un imperio mayor de otras características bajo el contexto fundacional de los albores de un nuevo modo de producción, el modo

capitalista. Este hecho, sin duda, tendrá cardinales consecuencias *a posteriori* ya que enlazaría al “nuevo continente” a una maquinaria global que Wallerstein (1976) denomina “sistema mundo”. Sería un ejercicio estéril y pueril, establecer qué hubiese acontecido sí la conquista española no hubiese cristalizado su expansión imperial. En concordancia con la información que contamos, sólo es viable considerar lo que acaeció y no lo que pudo ocurrir.

La principal reflexión que se puede realizar de este texto es la real capacidad de negociación que poseen los pueblos indígenas cuando se ven amenazados por varios frentes de mayor fuerza que la suya propia. Debido a la escasa oportunidad que tuvieron los pueblos indígenas para entablar diálogos que pudieran proteger sus intereses, en la medida que en muchas ocasiones fueron conminados a obedecer las órdenes de la dominación europea, el caso presentado por Berstein ilustra de buena manera cómo en ciertas oportunidades las agrupaciones indígenas tuvieron que ceder parte de sus posesiones territoriales, cuotas de caza, etc., en virtud de la protección que pudieron solicitar a los/as conquistadores. El autor no presenta de manera diametralmente opuesta las posiciones antagonistas de “buenos contra malos” (como usualmente se expone en estos casos) y da cuenta de la multiplicidad de actores que conforman un escenario político complejo cruzado por la pugna de diversos intereses que, en ciertos momentos pueden conformar alianzas o en otros, incluso, pueden llegar a pelearse. Sin embargo, lo que carece el texto, es el papel preponderante de la imposición de los/ europeos/as sobre estos agrupaciones amerindias. En muchos casos, se presenta a los/as Sioux como un agente violento que se aprovecha de los otros grupos, oprimiéndolos, y no se da cuenta la manera cómo la invasión foránea cambio la configuración total de relaciones que se producían entre los pueblos indígenas de aquella zona a partir de la investigación etnohistórica. A partir de esta constatación, sugiere la posibilidad de pensar estos casos bajo dos conceptos el “indio permitido” y el “indio insurrecto”

Silvia Rivera Cusicanqui fue la socióloga boliviana que acuñó para referirse a estos temas, los conceptos de indio permitido e indio insurrecto, los cuales fueron trabajados por Charles Hale, quien sostiene:

El ‘indio permitido’ según esta ideología logra negociar la modernidad, sustituir ‘protesta’ con ‘propuesta’, actuar con autenticidad y a la vez manejar el lenguaje dominante. Su otro [el insurrecto], el desautorizado, es rebelde, vengativo y conflictivo. (Hale, 2004: 4).

Referido a este caso, a pesar que se reproducen nuevamente las dicotomías, esta vez entre “rebeldes” y “capituladores”, es muy complejo determinar si aquellos grupos indígenas son “hábilmente políticamente” o “acatadores de ordenes extranjeras”. Sin duda, es cierto que el contexto influye de manera decidida el desenvolvimiento del comportamiento de los protagonistas en determinadas épocas históricas, en este caso, quizás el acoso y el peligro de la desaparición física y cultural, insto a los Iowa a seleccionar criteriosamente los elementos que podían colaborar con su sobrevivencia.

Otra visión sobre el indio permitido, se conecta de manera más análoga con el texto reseñado y con la postura crítica a la imposición occidental, González opina:

¿Dónde queda, entonces, el “indio permitido”? ¿Es la visión paternalista del antropólogo benefactor que todo lo ve y todo lo sabe, incluyendo lo que les conviene más a los indígenas? La tesis del indio permitido ha sido rebasada al situar la discusión en torno a la premisa de que con inequidad no hay interculturalidad (Bastos et al., 2007: 204).

I.IV.XXV Derecho consuetudinario

Stavenhagen afirma que el derecho consuetudinario puede ser descrito como “un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad”. De esta forma, el derecho consuetudinario indígena puede ser caracterizado a partir de la pesquisa de los siguientes elementos:

- 1) Normas de Comportamiento público.
- 2) Mantenimiento del orden interno
- 3) Definición de derechos y obligaciones de los miembros
- 4) Reglamentación sobre el acceso a, y la distribución de, recursos escasos (por ejemplo, agua, tierra, productos del bosque)
- 5) Reglamentación sobre transmisión e intercambio de bienes y servicios (herencia, trabajo, producto de la cacería)
- 6) Definición y tipificación de delitos, distinguiéndose los delitos contra otros individuos y los delitos contra la comunidad o el bien público
- 7) Sanción a la conducta delictiva de los individuos
- 8) Manejo, control y solución de conflictos y disputas
- 9) Definición de los cargos y las funciones de la autoridad pública. (1990: 30-31)

Para Durand Alcántara el sistema jurídico indígena estaría establecido por las siguientes unidades normativas:

1. Las relativas a las relaciones de propiedad y usufructo de tierra y bienes ligados a su explotación.
2. Las relacionadas con el parentesco y las relaciones
3. Las referidas a la tradición oral
4. Las orientadas a la aceptación de la autoridad devenidas de la tradición (1998:
5. Las referidas a la experiencia de intervención en las actividades políticas-comunitarias (1998: 275-277)

Teniendo en cuenta estos dos modelos para organizar y comprender los esquemas jurídicos indígenas, se concebirá al derecho consuetudinario indígena como el conjunto de normatividades ligadas a los usos y costumbres de los pueblos indígenas, las cuales se encuentran sin codificar ni escribir, y que se encuentran en un proceso continuo de reelaboración debido al impacto del sistema jurídico nacional en ellas. En ese sentido, no es plausible sostener que el derecho consuetudinario indígena se encuentra desprovisto de influencia por parte de las legislaciones nacionales de cada Estado. La virtud del derecho consuetudinario radica es la pertinencia de su existencia a pesar de los embates por parte de los Estados para provocar su desaparición.

Esta investigación no busca encontrar sistemas políticos indígenas primigenios y sobrevivientes a la asimilación originada desde la administración estatal, por el contrario, una de las ideas que moviliza la ejecución de este estudio es conocer cómo los diferentes derechos consuetudinarios indígenas han podido, de alguna manera u otra, acomodarse para existir de manera paralela al derecho positivo formal. Desde una perspectiva similar, María Teresa Sierra sostiene que:

Es necesario avanzar en los análisis de los sistemas jurídicos –el nacional y el indígena- vistos no como sistemas independientes, sino en su imbricación, en donde uno hegemoniza al otro, lo que se expresa a nivel mismo de las prácticas. Resulta también importante incorporar una visión de los procesos históricos de cambio legal, tal como se manifiestan a nivel sincrónico y diacrónico, para entender la especificidad actual, vigente de determinadas costumbres y normas jurídicas (1993: 18)

I.IV.XXVI Pluralismo cultural

Por pluralismo cultural se entenderá al principio legal que reconoce la existencia, no carente de conflictos entre sí, de diversos sistemas culturales dentro de un mismo territorio, devenidos a partir de la existencia multiétnica y pluricultural de muchos países en el globo. Para José Emilio Ordóñez:

... el pluralismo, es decir la diversidad cultural, se basa en la presuposición de que existen perspectivas culturales diversas que incluso que pueden llegar a entrar en conflicto. La utilización del punto de vista del pluralismo cultural es muy importante en sociedades como la nuestra, en las cuales es innegable la existencia de varios grupos indígenas que se diferencian del resto de la población por su lengua, sus costumbres, su forma de vestir, etcétera (2008: 4)

Sin embargo, la clasificación “multicultural” o “pluricultural” de un país no es, necesariamente, la clasificación adecuada para sostener la existencia, potencial o real, del pluralismo jurídico. Milka Castro Lucic establece que es la definición de interculturalidad, el concepto adecuado para establecer los alcances precisos del pluralismo jurídico en la medida que puede superar el nivel descriptivo y así, socavar las relaciones de dominación desde el Estado, en aras de reconocer la lucha indígena en cuanto reconocimiento de sus derechos:

Los términos de *pluri* o *multi* culturalidad sólo denotan un nivel descriptivo que da cuenta de una pluralidad étnica y cultural que eventualmente incluye el reconocimiento a la diferencia; mientras que *inter*-culturalidad necesariamente retrotrae a las relaciones coloniales y con ello a la posibilidad de instalar la acción de los pueblos indígenas como lucha política por una reparación que contenga además del reconocimiento legal, transformaciones estructurales en las relaciones de exclusión (2004: 131)

I.IV.XXVII Etnodesarrollo, autonomía y territorio

Por etnodesarrollo, se manipulará la definición realizada por Guillermo Bonfil Batalla, la cual plantea que es: “la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo” (1995: 478). De acuerdo con esta idea, los delineamientos respecto al desarrollo que una determinada cultura o sociedad debe abordar, están íntimamente ligados al grado autonomía alcanzada dentro de cada grupo en relación con la imposición proveniente externamente, sobre todo, de la acción estatal. Autonomía será definida como la organización política-administrativa autoregulada y

concebida colectivamente, depositaria de la facultad designativa de sus propias autoridades y de la conformación de reglamentos internos árbitros del comportamiento de sus componentes. Para Díaz Polanco (1996), autonomía refiere a la estructura social que ha podido autogobernarse por medio de la elección interna de sus mandos, los cuales cuentan con la legitimación de la comunidad en su conjunto para impartir justicia y zanjar conflictos internos. La noción de territorio en antropología que utilizaremos será:

... la porción de la naturaleza y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar (Godelier, 1989: 107)

La definición configurada por Godelier, sin duda, refleja de manera amplia la concepción de territorio que podemos levantar para comprender los procesos de significación y utilización de un determinado espacio. Sin embargo, esa definición es estéril si no se vincula a la cosmovisión de los pueblos que hacen usufructo de ese territorio, por ende, es necesario comprender, no solamente desde el plano material, el sentido cultural que la comunidad le atribuye al espacio donde desarrolla su vida.

Un ejemplo de lo mencionado anteriormente es expuesto por Fidel Tubino, quien sostiene al respecto:

Así por ejemplo, en la doctrina clásica de los derechos humanos el derecho a la tierra no es considerado un derecho fundamental al lado del derecho a la vida. Sin embargo, en la concepción indígena de los derechos humanos el derecho a la vida es indesligable del derecho al territorio. La tierra no es concebida como un bien económico de compra-venta. Ser enajenado de la tierra es como se enajenado de la vida (Castro et al., 2004: 100).

Corolario

De una u otra manera, se caracterizaron y definieron conceptos que han sido forjados en largas discusiones a partir de diferentes autores y corrientes teóricas. El marco teórico y la posición epistemológica de esta tesis tiene por motivación exponer dichos debates con el propósito de exhibir las diferentes posturas respecto a la concepción de tal o cual fenómeno que esta investigación afronta.

La exposición de los diversos caminos que se han asumido para concebir la praxis indígena contemporánea de los pueblos mapuche y maya, se ha realizado con el propósito de mostrar al lector que elementos de las diferentes teorías existentes, muchas veces antagonistas entre sí, se han asido para establecer conceptos de carácter operativo de interpretación de la acción y el pensamiento actual de dichos pueblos indígenas. Es decir, en virtud de apreciar de una manera satisfactoria los hechos que la tesis investiga, se han adoptado conceptos que fueron elaborados a partir de extensos debates. Esto ocurre principalmente, cuando se pretende conciliar la esfera simbólica del ser humano con el mundo material que produce. Esta pesquisa intenta realizar esa reconciliación por medio de la elaboración de puentes que comunican aquellos dominios.

En cualidad de corolario de este capítulo de la tesis, es adecuado precisar que la realización este, no estuvo exento de complicaciones en proporción con los complejos temas que se relacionan. Existe mucha bibliografía acerca de los pueblos indígenas y las relaciones culturales, políticas y económicas que le rodean. Se intentó exponer la mayor cantidad de autores/as que abordan estas temáticas, para proporcionar al lector de este trabajo, la máxima información disponible para comprender los fenómenos que esta tesis aborda.

Capítulo II. Los elegidos de Dios.

II.I Condiciones geográficas de la Península de Yucatán

La península de Yucatán es la región sureste de los Estados Unidos mexicanos y la parte norte de Centroamérica. Se ubica al sur del Golfo de México; al oeste del Mar Caribe y de la República de Cuba; al norte de la selva del Petén y Belice, y al este de los estados de Tabasco y Chiapas, la cual posee una extensión de 145 000 km². Es la plataforma continental de Yucatán que posee una superficie aproximada de 300 000 km². Políticamente aglutina a tres estados mexicanos: Yucatán, Campeche y Quintana Roo, y dos países: Belice y Guatemala. Está situada entre el paralelo 16° a 22° latitud Norte y 86° a 91° longitud W del meridiano de Greenwich (López Ramos, 1975: 36). Es uno de los espacios donde se asentó la civilización maya y se considera parte de la macroregión cultural mesoamericana. Fue durante la época colonial española la Capitanía General de Yucatán.



Mapa 2. Estados Unidos mexicanos divididos políticamente en números. En el trapecio se destaca la península de Yucatán y los estados 04: Campeche, 23: Quintana y 31: Yucatán (INEGI, 2011: 7).

La totalidad de la península (exceptuando la franja meridional y las costas), posee una plataforma calcárea firme, no cuenta con la presencia de ríos y alturas importantes. En

el centro y norte no se encuentran ríos, el agua se filtra y forma un manto freático colindante con la superficie. Este proceso no disuelve las piedras calizas, lo que permite la existencia de “cenotes”¹¹. La fisiografía del territorio peninsular yucateco se puede organizar en tres regiones: a) la planicie norte Mérida-Valladolid-Puerto Juárez que se extiende desde la sierra de Ticul hasta el golfo de México con una leve pendiente de norte a sur a pocos metros a nivel del mar, b) la sierra de Ticul (longitud de 110 kms.) que se ubica a 60 kms, al sur de Mérida y se dirige con destino noroccidental a sureste. Posee pequeñas lomas (50 a 100 m.) y sólo cerca de Tekax tiene alturas de 150 m. y c) la planicie central que se ubica al sur y suroeste de la sierra de Ticul, limitando con Guatemala al sur. Es una zona plana y escasamente rugosa, posee algunas lomas en la parte sur y sureste en Q. Roo.



Mapa 3. La plataforma y la Península de Yucatán, y las zonas de fallamiento (Beddows, Blanchon, Escobar y Torres-Talamante, 2007: 33)¹²

El clima de la Península es cálido-subhúmedo con lluvias en verano. No obstante, se ocasiona una caída en las lluvias de NO a SE, lo que origina que la vegetación sea distinta. En el NO existen zonas áridas, luego hay zonas de selvas bajas y medianas caducifolias y subcaducifolias (pérdida absoluta o relativa de hojas en épocas de ausencia de lluvia). Existen selvas altas en el sur cercano a Chiapas, en la temporada

¹¹ Cenote proviene del vocablo maya ts'ono'ot o d'zonot que significa “caverna con depósito de agua”.

estival se producen huracanes que asolan la región y en invierno, fuertes vientos llamados “nortes”.

II.II Condiciones geográficas de Quintana Roo.

La capital del estado es Chetumal y su extensión es de 39 376 km², representado un 2,0% del territorio nacional. Posee 8 municipios y tiene 3 regiones (selva, sabana y costa). Su conformación orográfica destaca por la planicie uniforme de gran extensión. Las fisuras provocadas por la erosión hídrica en las rocas calizas, genera la existencia de cavernas abundantes de estalactitas y estalagmitas. La explanada sólo se ve discontinuada por la aparición de cenotes (acumulaciones de agua manantial subterráneas en su mayoría) y dolinas (depósitos de agua naturales temporales). Los cenotes y las aguadas son las fuentes de agua del estado. Los únicos cursos superficiales son el Río Hondo y Azul, los límites naturales que separan a México y Belice. La altitud máxima es el Charro (230 m) y la mínima es el nivel del mar.

El clima es cálido húmedo, lluvioso en épocas estivales y en otoño. Su temperatura media en el año es de 27° C y la máxima en verano es de 35° C. Las fuerzas eólicas se caracterizan por soplar en verano, otoño e invierno desde el este y el noreste, en cambio, durante la primavera lo hacen desde el sureste. En otoño, también, se hacen presentes vientos provocados por ciclones.

La flora se caracteriza por la selva compuesta de: cedro rojo, caoba, chicozapote para la extracción de látex y chicle, Ceiba o yaxche, plantas trepadoras y parásitas. Dentro de las plantas comestibles se encuentran el plátano, naranjo y mamey. En las costas es posible encontrar acacias, palo de tinte y mangle.

La fauna puede ser encontrada en diferentes zonas; la de tierra adentro se caracteriza por el venado rojo o temazate, tapir tepezcuintle, nauyaca, boa, olpoch, faisán. La zona de manglares y esteros posee lagartos, tortugas, manatíes, garzas blancas y una amplia gama de anfibios e insectos. En la zona marina es posible hallar tiburones, meros, sábalos, pargos, cazones, caracoles y corales negros (Secretaría de Educación Pública, 1999: 106)

II.III Antecedentes arqueológicos de la existencia maya en la Península de Yucatán

La arqueología maya está compuesta de mucha bibliografía que expone estudios sobre la manera en la cual se desarrolló esta civilización mesoamericana. En pos de la síntesis y debido a que no es un tema central en esta tesis, se reseñarán los trabajos más importantes que se ha producido para interpretar la existencia de este grupo lingüístico en la Península de Yucatán.

Sylvanus Morley, uno de los autores clásicos para comprender la presencia maya en la península, establece diferentes épocas de asentamiento, establecimiento, consolidación, esplendor y crepúsculo de esta civilización.

Para él, se puede establecer la primera época la denomina PROTO-MAYA: PRE-VIEJO IMPERIO I (3000 (???) A. J. A 1000 (??) A. J.) OCUPACIÓN NÓMADA DE LA PENÍNSULA. En este período, poblaciones trashumantes cazadora-recolectora que hablaban posiblemente una lengua madre del maya, se situaron entre la cordillera de Guatemala y Chiapas y en la costa norte de Yucatán. Fue una población pequeña y de vida sencilla pues su sistema de vida estaba mediado por la insuficiencia incidental de víveres provenientes de la caza y la pesca así como también de la extracción de frutas, raíces y semillas. La segunda época la designa PROTO-MAYA: PRE-VIEJO IMPERIO II (1000 (??) A. C. A 353 A. C.) INTRODUCCIÓN DE LA AGRICULTURA: CULTIVO DEL MAÍZ. Según este autor, todas las civilizaciones de América se desarrollaron en torno a la domesticación, cultivo y cosecha del maíz. Debido a la discrepancia entre los botánicos respecto a su origen, no es posible precisar si surgió primero en Mesoamérica o en las tierras altas de Perú. Sin embargo, estudios más actuales determinan que su origen fue en la región mesoamericana y luego se expandió sobre el “Nuevo Mundo”:

De acuerdo a lo anterior, actualmente prevalecen dos teorías alternativas: a) la que propone que el maíz tuvo un origen multicéntrico, es decir, que existieron varios centros de domesticación a partir de diferentes poblaciones de teocintle hace unos 8,000 años y; b) la teoría del evento único de domesticación (unicéntrica) que propone que las poblaciones del teocintle de la raza Balsas o subespecie (ssp.) *parviglumis* localizadas en el centro de la cuenca del Balsas (oriente de Michoacán, suroeste del estado de México y norte de Guerrero) dieron origen al maíz (Kato, Mapes, Mera, Serratos y Bye, 2009: 41).

Este argumento se sustenta en la concordancia con respecto a la constatación de la imposibilidad de que la especie provenga de un maíz silvestre, siendo el teocintle la planta originaria del maíz, la cual es inexistente en América del Sur. La idea que subyace a este postulado, es que el maíz se domesticó primero en Mesoamérica y luego se extendió al sur.

En relación con la Península, el maíz provino –probablemente durante el segundo siglo antes de Cristo- desde las tierras altas de Guatemala o Chiapas, lo cual produjo un enorme impacto en la estructura socioeconómica así como la esfera político-simbólica de la sociedad. Por un lado, permitía el establecimiento más permanente en los lugares y la acumulación de alimento, y, por otro, la observación de los ciclos de la naturaleza para establecer los momentos adecuados en los cuales realizar la siembra y la cosecha. Según Morley, el estudio de los movimientos de los cuerpos celestes, el sol y la luna especialmente, fue una de las principales actividades de los sacerdotes. La religión, por ende, comenzó a complejizarse puesto que el culto a las deidades presentes en las fuerzas de naturaleza y en los objetos de la geografía, es abandonado en virtud de divinidades más específicas como el sol, la luna, los planetas y las constelaciones. Su conocimiento fue tal, que el cuerpo sacerdotal pudo calcular el año tropical y así establecer un calendario. Junto con la escritura jeroglífica, estos hechos marcan en 7.0.0.0 de la era maya o 353 A. C., el fin de la etapa conocida como Proto-Maya I o primera época de la estadía de los mayas en la península

La introducción de la agricultura fue acompañada de la elaboración de alfarería que es denominada *Mamom*, la cual es simple, presenta diseños hechos a base de pintura y consta de poca decoración. Este tipo de cerámicas también, se caracteriza por testas humas y torsos femeniles muy rudamente manufacturados. Se han hallado estos ingenios en el norte de Centroamérica, al norte del Valle de México y la Ciudad de México.

En esto dos períodos reseñados, no es posible registrar la presencia de edificaciones pétreas, las construcciones de este período fueron chozas de paja.

La tercera época es conocida como PROTO-MAYA: PRE-VIEJO IMPERIO III (7.0.0.0 A 8.14.0.0, O 353 A. C. A 317 D. C.) INVENCION DE LA CRONOLOGÍA, DEL CALENDARIO Y DE LA ESCRITURA JEROGLÍFICA. Las invenciones mencionadas fueron quizás realizadas a partir del concurso de sacerdotes que fueron acumulando información y lo pudieron diseñar. Morley destaca que, sin embargo, esta cronología es muy íntegra y perfeccionada en un período muy breve, por

ende, es posible sostener que también habría participado un “Hiparco Maya”¹³ (Morley, 1977 [1945]: 10)

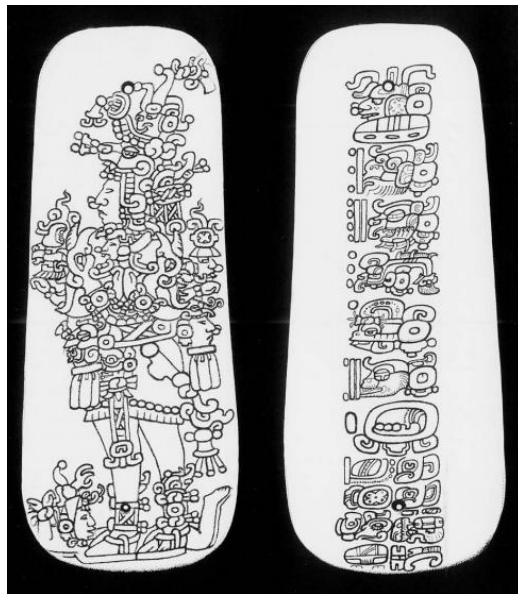


Imagen 1. Placa de Leyden, anverso y derecho, encontrada en Puerto Barrios, Guatemala. (Shook, 1960: 34)

Si bien se elucubra que la cronología maya fue ideada hacia el 353 A. C., la placa de Leyden (Imagen 1) establece una data ulterior 320 D. C. Esto se explica porque las otras piezas pudiesen haber estado talladas en madera y por ello, no han sobrevivido al paso del tiempo. En este período es factible considerar la existencia de pequeñas estructuras arquitectónicas elaboradas a partir de albañilería (la pirámide de Uaxactún en el Petén, Guatemala, por ejemplo). La cerámica asociada a este período es conocida como *Chikane*, la cual es levemente distinta a su antecesora pues es un poco más compleja y ya no es posible encontrar las cabezas ni los bustos de las mujeres talladas en piedra. La siguiente etapa de esta línea arqueológica, es la relacionada con el surgimiento de la civilización maya a la cual denomina como VIEJO IMPERIO I. PRIMER PERÍODO (8.14.0.0 A 9.10.0.0 o 317 D. C. a 633 D. C.). El autor entiende las características de esta civilización a partir de la constatación de los siguientes elementos:

¹³ Hiparco fue un matemático, geógrafo y astrónomo nacido en Nicea, Grecia (190- 120 a. C.). Se le atribuyen la creación del primer catálogo de cuerpos celestes; la división del día en 24 horas; el cálculo de la precesión de los equinoccios para estimar años trópicos y sidéreos; la deducción más certera de la distancia Tierra-Luna (oblicuidad eclíptica); la ideación de la trigonometría y de la definición geográfica de longitud y latitud.

(1) Una cronología, calendario y escritura jeroglífica únicos; (2) una arquitectura de piedra, caracterizada por el techo abovedado voladizo, también único por lo que respecta a América del Norte; (3) un arte escultórico en piedra característico; (4) un tipo de alfarería llamado Tsak'ol. (Morley, Op. Cit.: 12).

El primer elemento ya había sido elaborado precedentemente, mas los otros probablemente fueron confeccionados en el año 317 D. C. En los albores del cristianismo, la región sur de la Península ya vivían asentamientos agrícolas de habla de algún dialecto proveniente del maya y homogeneizados por medio de un sistema de creencia compartido. El autor asegura que por medio de la evidencia encontrada (el pendiente de jade en Tikal fechado en 320 y Estela 9 en Uaxactún en 328, ambos en la era cristiana) es permisible aseverar que la cuna de la civilización fue El Peten. A partir de esta porción de tierra, la cultura maya fue abriéndose camino en siglo y medio hacia el sur (Copán), al poniente (Honduras), hacia el norte (Yucatán septentrional), hacia el oeste (Guatemala) y hacia el sudeste (Altiplanicie de Chiapas). Copán (antes había sido Tikal) fue la urbe más extensa y más importante centro cultural del Viejo imperio maya, según Morley: "... la Atenas del antiguo mundo maya"

Los vestigios arqueológicos de Oxkintok, fueron los más antiguos en la parte norte de la Península, ubicados al poniente de Yucatán. Estos nuevos territorios fueron muy favorables para el florecimiento de la cultura maya debido a que el clima; el calor subtropical; fuentes hídricas; un delimitado pero fecundo espacio de cultivo; recursos alimenticios y madereros provenientes de la vegetación, canteras de piedras, entre otros factores fue fundamental para posibilitar la consolidación de la población y el aumento de las obras mayas más relevantes. Según Morley:

Esta es, pues, prueba arqueológica evidente e irrefutable de que en los primeros albores de la historia registrada de los mayas, es decir, durante el último siglo del Primer Período del Viejo Imperio, 534-633 (Tablas 1 y 2), una cadena de lugares había alcanzado el norte desde el ángulo nordeste del Viejo Imperio, a lo largo de la costa oriental de la Península y tierra adentro hasta Cobá en el nordeste de Yucatán, así como casi *un siglo antes* se había efectuado la primera penetración de la cultura maya ala norte de la Península, del centro de Petén a Oxkintok, en el ángulo noreste de Yucatán. (Op. Cit.: 20)



Mapa 4. Área maya (Martin & Grube, 2002: 10).

En virtud de los hallazgos arqueológicos pesquisados y las fuentes orales y documentales indígenas, se puede afirmar que posiblemente la cultura maya migró hacia el Yucatán septentrional y el litoral oeste desde zonas meridionales en el siglo V D. C. (1er 4to del Bak'tún 9 de la Era maya).¹⁴

La siguiente etapa de esta cronología se denomina Viejo Imperio II y abarca un siglo aproximadamente (633-731 D. C.). En esta centuria, el sector sur del quersoneso yucateco, experimenta el surgimiento de nuevos centros urbanos y la expansión de otros como Tikal y Copán. Fue en este período cuando Chichén Itzá fue conquistada por grupos mayas desde el sur. Acontecieron, a su vez, un intercambio cultural entre el Petén y otras zonas mayas, lo cual tiene por resultado el cambio de cerámica Tsak'ol a Tepeu I y el cambio de los techos abovedados del Tipo I al Tipo II.

El viejo imperio III o Gran período, datado el año 731 D. C., fue la etapa donde se advierte el acacimiento de un gran desarrollo artístico, arquitectónico y cultural que se aprecia en la escultura, la pintura, tejidos, edificios, tocados, entre otras destrezas manuales e intelectuales. Esto se explica por la bonanza económica agrícola de

¹⁴ Bak'tún es el período de tiempo más extenso del calendario maya que abarca 144.00 días (394 años).

consumo inmediato y abastecimiento y la utilización de roca de las canteras de piedra caliza. Las ciudades más importantes que se pueden nombrar son en la región central Tikal, Uaxactún, Calakmul, entre otras; en Chiapas, Palenque, Piedras Negras y Yaxchilán; en el extremo meridional oriental, Copán y Quiriguá; en el sudoeste, Toniná; en el norte, Cobá, Chichén Itzá, Oxkintok, Etná, Santa Rosa Xtampak y Holactún. Estas ciudades no estuvieron unificadas bajo una sola jerarquía política-militar-religiosa, sino por el contrario, fueron ciudades-estados que compartían rasgos culturales comunes pero que mantenían una relativa autonomía. La escultura encontrada se caracteriza por la exposición de actividades y jefes religiosos y no detalla la existencia de situaciones bélicas. El sistema de creencias, los conocimientos, la escritura y el arte en común, al parecer fueron, los elementos que permitieron una cierta estabilidad y paz entre los diferentes estados-nación. El mandato de la estructura gubernamental de cada territorio debió haber residido en una teocracia hereditaria. El jefe, por tanto, era un líder de los asuntos de la ciudad así como también, el sumo sacerdote. La familia de este líder político-religioso, también participaban en los puesto de mando tanto administrativos el culto y en las decisiones políticas.

El fin del VIEJO IMPERIO (9.18.0.0 hasta 10.3.0.0.0- 790-889 D. C.) se caracteriza por el declive de la próspera etapa anterior. No se sabe con certeza porque ocurrió esta situación. Aún se debate si abandonaron las ciudades repentinamente o de manera paulatina. Morley piensa que construyeron los últimos monumentos en cada centro en un período no superior a un año y luego abandonaron las ciudades. Otros autores piensan que se quedaron por más tiempo. Se han expuesto argumentos referidos a las sismicidad de la zona; a la guerra provocada desde fuera; a las enfermedades como la fiebre amarilla (inexistente en América antes del contacto europeo); a los cambios climáticos; al agotamiento intelectual junto con el crepúsculo político-administrativo y por último, la decadencia agrícola por la escasez de fuentes ácueas. Morley piensa que no fue un único factor, sin embargo, el último factor podría haber sido el preponderante ya que el sistema de tumba, roza y quema de las milpas podría haber ocasionado una merma en la calidad de los nutrientes térreos (humus) y por ello, debieron buscar nuevas posibilidades en otras tierras.

El NUEVO IMPERIO I (10.8.0.0.0 a 10.18.10.0.0, o 987-1194 D. C.) se caracteriza por el segundo florecimiento de la cultura maya a partir de los pueblos del sudoeste que promovieron la migración hacia el norte de la Península. En este período sucede la

fundación de Mayapán por el Señor K'uk'ulkán y de los itzaes, quienes vinieron de Chakanputún a Chichén Itzá. El fray Diego de Landa al respecto narra:

Que es opinión entre los indios que con los Yzaes que poblaron Chichén Itzá, reinó un gran señor llamado Cuculcán, y que muestra ser esto verdad el edificio principal que se llama Cuculcán; y dicen que entró por la parte de poniente y que difieren en si entró antes o después de los Yzaes o con ellos, y dicen que fue bien dispuesto y que no tenía mujer ni hijos; y que después de su vuelta fue tenido en México por uno de sus dioses y llamado Cezalcuati y que en Yucatán también lo tuvieron por dios por ser gran republicano.... ..Y que Cuculcán puso nombre a la ciudad, no el suyo, como hicieron los Ahizaes en Chichén Itzá, que quiere decir pozo de los aizaes, mas la llamo Mayapán que quiere decir el pendón de la Maya, porque la lengua de la tierra llaman maya; y los indios llaman Ychpa [a la ciudad], que quiere decir dentro de las cercas. (De Landa, 2011 [1566]: 17-18)

A su vez, se sostiene como válida la afirmación respecto a la influencia que hubiesen tenido poblaciones pertenecientes al centro de México:

En lo que se refiere a Chichén-Itzá y Mayapán, probablemente los dos primeros centros establecidos en el norte por los inmigrantes mayas-mexicanos, la evidencia arqueológica de una gran influencia mexicana es aplastante. Esto ha sido repetidamente comprobado en Chichén-Itzá, que en su mayor parte pertenece más al período mexicano que al maya, y también en Mayapán, aunque en un grado menor. (Morley, Op. Cit.: 38)

A fines del SX, estos grupos mayas-mexicanos establecieron dinastías en los centros de las tres principales ciudades: los Itzaes en Chichén-Itzá, los cocomes en Mayapán y los xiues o tutul xiues en Uxmal, formando un triunvirato denominado la Liga del Mayapán.

En el NUEVO IMPERIO II (10.18.10.0.0 a 11.12.0.0.0, o 11994-1441) sobreviene la guerra en la Liga con el triunfo de Mayapán por sobre Chichén-Itzá. Los xiues no participaron de la guerra a fines del SXII, por ello pudo ocurrir la supremacía de los cocomes en la Península. Empero, en 1441, las jefaturas mayas encabezadas por Tutul Xiu, se abalanzaron sobre Mayapán, destruyéndola y así acabando con el gobierno centralizador Yucatán. En el NUEVO IMPERIO III (11.12.0.0.0 a 12.5.0.0.0, o 1441 a 1697) acontecieron el despoblamiento de Mayapán y la existencia de plagas. Por medio de la crónica de Diego de Landa, establece que la ruina de Mayapán fue en 1441; el paso de un huracán devastador en 1464; la difusión de la peste en 1480; la desolación de la guerra en 1496 y las plagas en 1516 o 1515. La destrucción del

centralismo yucateco septentrional, provocó una catástrofe política-demográfica. Los Itzaes abandonaron Chichén hacia Guatemala (lago Petén Itzá); los sobrevivientes cocomes se asentaron en Tibilón; los Xiu fundaron una nueva ciudad llamada “Maní” (“pasó” en lengua maya). La Liga se dividió en 20 unidades locales antagónicas, lo cual pavimentó el camino de dominación expandida desde el imperio español en 1541, que pudo someter a la población después de 15 años de resistencia (1527-1541).

Para Sharer ([1946] 1999) se puede organizar la presencia maya en tres regiones: llanura y altiplanicies del pacífico (LLAP), tierras bajas meridionales y centrales (TBMC), y tierras bajas septentrionales (TBS) y varias épocas culturales generales organizadas lineal y sucesivamente. La preclásica formativa (2000 a 1000 a. c.) sólo se halla evidencia de sedentarismo a lo largo de la costa pacífico, lo cual sería una hipótesis de la existencia en aldeas. El preclásico medio (1000 a 600 a. c.) se caracteriza por ser el umbral de la complejización de la arquitectura a partir de la especialización del sistema socioeconómico y político. En la LLAP se aprecia el intercambio con otras agrupaciones humanas (mixe-zoque, Olmeca, etc.) e incipientes esculturas. En las TBMC, se observa la expansión de asentamientos hacia lugares continentales, desde los ríos hasta las bajas regiones del centro.

El preclásico tardío (600 a. c. a 100 d. c.) se distingue porque en el pacífico se erigieron monumentos esculpidos en base a recursos pétreos con estilo maya y de Izapan (con jeroglifos y fechas) originado posiblemente por un estado dinástico. En las TBMC y las TBS, se presenta una arquitectura monumental, sin embargo, en las primeras se incluyen tumbas con bóvedas (origen del Estado) y en las segundas solo un desarrollo de los sistemas anteriores. Durante el protoclásico (100 a 250 d. c.), en la LLAP acontece la erupción del Ilopango y el cenit de población y en las TBMC, se propaga las ideas de la élite hacia los márgenes de las tierras bajas y se edifican monumentos de piedra. El clásico formativo (250 a 550 d. c.) se destaca porque en la LLAP, Kaminalyujú se desenvuelve en diálogo con las tierras bajas; en las TBMC suceden conflictos entre entidades y en las TBS, se encuentran los primeros edificios de piedra labrada con jeroglifos y fechas.

El clásico tardío (550 a 800 d. c.) y el clásico terminal (800 a 1000 d. c.), es el lapso en el cual, en la LLAP se edifican fortalezas, se avanza sobre ciertas altitudes y es posible hallar el estilo escultural Cotzumahualpa en el litoral; en las TBMC transcurre la disminución de personas y retirada de algunas urbes, a partir del avance de mayas

chanes (putunes)¹⁵ y el apogeo de población en las tierras bajas. En las TBS, acontece el incremento de población y crecimiento de los centros urbanos y se perciben contactos con las tierras bajas del centro. Se expanden los mayas putunes y surge el centro de Puuc; se reocupa Chichén y controla completamente. En el posclásico formativo (1000 a 1300 d. c. aproximadamente), la LLAP se define porque los guerreros quichés avanzan sobre el altiplano desde la costa del golfo; las TBMC se identifican porque los itzaes¹⁶ conquistan la región de Lago Petén Itzá y en las TBS, se desocupa Chichén Itzá y se produce la hegemonía de la Liga Mayapán. El posclásico tardío (1300 d. c. hasta la invasión española), se define porque en la LLAP, existieron estados conquistadores (Quiché y Cakchiquel) y acaece el triunfo de la dominación española; en las TBMC, sucede la incursión y posterior conquista de Cortés a Tayasal Itzá y Nito y en las TBS, se consolida la expedición invasora.

Para Alexandre Guida Navarro los primeros asentamientos mayas fueron en el año 2000 A. C., debido a razones que deben estar ligadas a la gestión de nuevos terrenos para cultivos a partir del aumento de la población, hacia el 400 A. C se situaron en las tierras bajas del norte de Guatemala, fundando las primeras ciudades Nakbé y Mirador. En el período clásico (300 a 900 D. C.) se edifican grandes construcciones, establecen ciudades de 60 mil habitantes (Calakmul y Tikal), idea la escritura jeroglífica fonética, realiza comercio a gran distancia y entroniza el poder en un solo mandatario. A fines del SVIII, la civilización maya padece debilitamiento por motivos que aún encienden entusiastas debates. Sin embargo, es muy plausible según Navarro que el aumento de la población, los conflictos bélicos y el deterioro de las condiciones geográficas hayan sido elementos basales para producir el ocaso de la otrora gran civilización. Acontece, simultáneamente, que en dicho período, que exista un renacimiento en Yucatán septentrional de otras grandes ciudades como Uxmal y Chichén-Itzá. Esta última alcanzó su pináculo mayor durante el 800 a 900 D. C., fase denominada como Clásico Terminal.

Merced a la vasta literatura y estudios realizados para comprender el devenir de esta civilización mesoamericana y que no es menester de que esta investigación realizar nuevas hipótesis respecto a cómo se desarrollaron los hechos que dieron vida a la realización del florecimiento de esta cultura, se sintetizarán los períodos de la siguiente manera: a) período Preclásico (2000 a.C. a 250 d.C.); Clásico (250 d.C. a 909 d.C.);

¹⁵ Pueblo antecedente de los itzaes.

¹⁶ Pueblo maya que migró de El Petén aproximadamente en el SIV d. c.

Clásico Terminal (800 d.C. a 1050 d.C.), y Posclásico (1050 d.C. a 1525 d.C.) (Navarro, 2008: 117).

II.IV Condiciones históricas, socioculturales y económicas de la emergencia de la Guerra de Castas

La península de Yucatán, como se expuso, fue poblada por grupos probablemente del Petén, Guatemala, antes de la era cristiana. Debido a que no dejaron vestigios civilizatorios notables, es complejo establecer el circuito de asentamiento, sin embargo, con la información recabada hasta el momento, el territorio quintanarroense pudo haber sido la primera sección geográfica que fue habitada por poblaciones mayas con un desarrollo civilizatorio de mayor envergadura. No obstante, la alta pluviosidad encontrada en la zona; el agua no era de fácil acumulación pues se drena por el segmento calizo llegando a la capa freática, impidiendo su utilización de manera sencilla. La tierra no es apta en gran cantidad del territorio para la agricultura en gran extensión ya que es de poca profundidad y por ende, también pronto se agotaba y los labradores debían buscar otros terrenos donde ubicar sus milpas o huertas dedicadas al cultivo de maíz.

La península tuvo su mayor esplendor durante la llamada Liga de Mayapán, debido a la alianza establecida entre tres ciudades-estado Chichén Itzá, Uxmal y Mayapán, durante casi dos siglos (1263-1461). Producto de esta unión, aconteció un período de paz en la cual se erigieron diversas construcciones dedicadas a la manutención de la estructura cívico-religiosa-militar. Una vez concluida esta afinidad política, la península sufrió una violenta guerra civil, epidemias y otras calamidades que provocaron la destrucción de Mayapán y el establecimiento de 19 cacicazgos (Ekab, Coc-Uah y Chetemal en el territorio de Q. Roo) que pusieron fin a las grandes construcciones y a la prosperidad alcanzada. La localidad de X-Cacal estaba posicionada en el Cacicazgo de Coch-Uah.

En octubre de 1527 se experimentan los primeros intentos de la invasión española por controlar la Península, con 400 soldados y 150 caballos a cargo del Capitán Francisco de Montejo cerca de Xelhá en un lugar conocido como Zama.

Su recibimiento en la zona fue amistoso por la población indígena, sin embargo, el grupo se fue mermando debido a las enfermedades. Fueron de la costa hasta el interior de la península recorriendo varios pueblos de indistintos tamaños, haciendo ejercicios y piruetas con los caballos, las cuales asombraban a los espectadores nativos. Estando en

Chouac-há, poblado compuesto por gentes acaudaladas, mercaderes y nobles, fueron atacados por primera vez pero sin éxito ya que los españoles estaban preparados y pudieron hacer frente a la agresión. El efecto producido por las armas de fuego hizo retrotraer las intenciones bélicas de los atacantes hacia la posibilidad de generar un acuerdo de amistad. Sin embargo, en Aké acaeció otra lid ya que los habitantes de Chouac-há engañaron tanto a los españoles como a sus vecinos; hicieron creer a los españoles que en aquel pueblo les esperaba una violenta bienvenida y a los pobladores de Aké que los españoles iban a atacarles para captar a sus mujeres. Por ello, el pueblo fue deshabitado y saqueado por enviados de Chouac-há, quienes atribuyeron el robo al grupo militar español. Los indios de Aké, por ende, atacaron con furia a los españoles. La batalla se extendió por un día y medio y produjo grandes bajas en los aborígenes, aumentando el prestigio castrense del ejército invasor. Frente a situación y a la baja de sus hombres, volvió a Xelhá. Decepcionado por no conseguir imponer su dominio, regresó a Ciudad de México con el fin de obtener recursos y así conseguir la invasión definitiva. Se hicieron tres grupos de invasión; Montejo fue al norte, su hijo se situó en el puerto de Campeche y Alonso Dávila fue a Chetumal. La oposición maya fue tenaz y pudieron oponerse a la conquista.

El tercer intento fue comandado por Francisco de Montejo hijo, el Mozo, quien funda en 1542 la ciudad de Mérida en el noreste de la península y Valladolid en 1543 por el sobrino del Adelantado Montejo. A partir de esas fundaciones, los españoles maduraron la posibilidad de extender sus dominios hacia el oriente (actualmente Q. Roo). Este intento, empero, no fue fructuoso ya que la hostilidad de la población fue intensa.



Mapa 5. Geografía política de las Tierras Bajas del norte al tiempo de la invasión española según Roys, *The Political Geography of the Yucatan Maya*, p. 2, mapa 1. (Okoshi Harada, 2012: 4)

La implementación del dominio español, gestionó la distribución de la tierra, el pago de tributo y el trabajo servil por medio de la encomienda. Según los datos obtenidos, la calidad de la tierra, la inextricable geografía y la belicosidad de los indígenas, impidió que en el territorio de Q. Roo, las encomiendas fuesen tan prósperas como en Yucatán.

Las situaciones descritas permitieron la mantención de los usos y costumbres de los mayas de esta zona, que a pesar del sojuzgamiento católico-encomendero español, siguieron adelante en el culto a sus deidades. A raíz de ello, los españoles asentados en Mérida, decidieron aumentar la dotación de clérigos con la intención de evangelizar a los indios y así transmutarlos hacia la mansedumbre. Los resultados de esta táctica fueron disímiles ya que en algunos lugares fue exitosa pero en otras no. Un factor determinante de aquello, fue, sin duda, el accionar de otros actores como los piratas, que destruían y saqueaban las aldeas de la costa quintanarroense (Bacalar, por ejemplo) y permitieron el abandono de la evangelización y la colonización.¹⁷

Ejemplos de la ineficacia de las políticas de aculturación fallida y etnocidio en la Península, son las revueltas impulsadas por los grupos mayas subordinados en el

¹⁷ Este abandono produjo, por ejemplo, el despoblamiento de la bahía de Honduras y la colonización por parte de ingleses, lo cual originaría la creación posterior de Belice.

proceso de invasión. En 1546 se levantaron 20.000 indígenas lo cual produjo el deceso de 18 encomenderos en Valladolid; concurrentemente se producía un hecho parecido en Chetumal, lo cual genera una represión brutal de los encomenderos. En septiembre de 1548, acaece la tentativa fallida de asesinato de los frailes de Maní; en 1562 se reveló la existencia de una conspiración maya en Campeche; en 1585 Andrés Cocom fue asesinado en un cadalso por sedicioso; en 1597 fue aplastada una resulta en Sotuta comandada por Andrés Chi; en 1610 los indígenas de Tekax se levantaron en armas y sus principales promotores fueron ultimados en la horca en plena plaza principal de la ciudad de Mérida; en 1639 campesinos apóstatas de Bacalar se declararon en rebelión al gobierno y quisieron formar un organización propia; en 1695 las autoridades detuvieron una insurrección en Chichanhá. Quizás la sublevación más recordada fue la llevada a cabo por Jacinto Uc de los Santos, conocido como Jacinto Canek¹⁸ El 19 de noviembre de 1761, en Cisteil (cerca de Sotuta) acontece una rebelión liderada por Canek, quien por intermedio de estas palabras intentó sublevar a la población indígena con el dominio español:

Hijos míos muy amados: no sé qué esperáis para sacudir el pesado yugo y servidumbre trabajosa en que os ha puesto la sujeción a los españoles; yo he caminado por toda la provincia y registrado todos sus pueblos, y considerando con atención qué utilidad o beneficio nos trae la sujeción de España [...] no hallo otra cosa que una penosa [...] servidumbre (Florescano, 2002: 435)

Para frenar la rebelión, arribaron 2000 soldados a Cisteil y mataron a 500 macehual'ob, Canek escapó pero lo detuvieron y lo mataron en Mérida de una manera brutal el 14 de diciembre del mismo año.¹⁹ Todo el escenario descrito, tres centurias de opresión hacia los mayas, conflictos entre las colonias europeas y un complejo medio ambiente, será el contexto histórico en el cual estalla la guerra de castas el 30 de julio de 1847.

La independencia mexicana no conllevó una transformación sustantiva de las condiciones materiales de existencia de las poblaciones mayas ya que fueron considerados como una “raza inferior” a la cual podía someterse por medio de trabajos duros, deudas impagables, impuestos exagerados e invadiendo los territorios que algún anteriormente pertenecían a sus comunidades. Según José Luis Preciado Silva, en el

¹⁸ Canek significa Víbora o Culebra negra, del maya KAAN.- *sus.* Culebra, víbora y ÉEK'.- *adj.* Negro, sucio (Gómez Navarrete, 2009: 128 & 138)

¹⁹ Como muchas veces ocurre en la dualidad de América Latina en cuanto a la producción de su identidad, existe un monumento a Canek y Montejo en la ciudad de Mérida. (El relato novelado de su hazaña y muerte puede ser conocido por medio de la lectura de Abreu, 2008 [1940])

momento de alcanzar Independencia es posible identificar dos zonas socioeconómicas de población maya muy bien diferenciadas:

- Zona sudoriental, poblada por campesinos libres (milperos), relativamente desembarazados de los lazos coloniales.
- Región occidental, donde los naturales eran sometidos a nuevas formas de explotación -como el endeudamiento en las nacientes haciendas maicero-ganaderas.” (Preciado Silva, 2001: 34)

A estos hechos se suma, la implementación de ingenios azucareros en las zonas sur y oriente de la península ya que la producción proveniente de Cuba no se siguió comercializándose puesto que ésta aún era una colonia española. Esto provocó que los indígenas tuvieran que abandonar sus milpas de maíz, espacio económico y espiritual de la cosmovisión maya, en pos del cultivo de las cañas de azúcar. El abandono de sus tierras consideradas sagradas, cooperó con la disyuntiva de elegir entre ser mano de obra barata o migrar a las selvas donde organizar la resistencia, la cual fue dirimida en definitiva por la deliberación de la segunda opción.

En abril de 1825 se promulgó la Constitución de Yucatán, que si bien establecía que los mayas eran ciudadanos yucatecos con iguales derechos y obligaciones, se les privaba del derecho de voto y, con el objeto de atar más a los peones de las haciendas, se decretó que sólo podrían separarse de ella por dos meses después de haber pagado sus deudas a los patrones; por otro lado, continuó en vigor la autorización de los castigos corporales, como los azotes y el cepo, aplicados por los alcaldes y mayordomos (Enciclopedia de Quintana Roo, 1998: 42-43)

Desde 1825 a 1847, grandes concentraciones de población maya fue incorporada a las haciendas cañeras y por ende, extirpados violentamente de sus propiedades orientadas al autoconsumo. Muchos intentaron escapar pero las haciendas irremisiblemente los absorbían. En ese mismo proceso, se le obligaba tributar por su producción interna, lo cual derivó inexorablemente en la proletarización de la fuerza de trabajo maya en las tierras de los nuevos propietarios ladinos (Lapointe, 1983: 218) Reed al respecto afirma:

En los tiempos de la colonia, el real protector de los indios había puesto fin frecuentemente a las ventas ilegales; pero la Independencia abolió este empleo y en los años siguientes, el blanco se hizo con tierras por fraude o simple expropiación. Los títulos de propiedad desaparecían cuando los entregaban como prueba ante un tribunal dzul (1979: 51)

Este proceso significó substancialmente una modificación en la vida material-simbólica de la población. En virtud de recuperar las tierras usurpadas, los mayas tomaron partido por las diferentes facciones en conflicto en esa época en la Península como los meridianos separatistas y los campechanos pro-mexicanos. Para González Durán (1977) la Guerra de Castas es la catarsis²⁰ de tres siglos de explotación colonial que estalló el 30 de julio de 1847 en Tepich y que tiene como fin los últimos disparos en abril de 1933 en Dzulá.

II.V Guerra de Castas

Q. roo es un territorio inadecuado para el desarrollo de grandes civilizaciones, a excepciones de Coba y Tulum no existieron centro civilizatorios como en el espacio que en la actualidad ocupa el Estado de Yucatán. Una vez, la conquista española se expandió al norte de la península, este territorio fue un lugar donde los grupos mayas se refugiaron y fue su intrincada geografía compuesta de pantanos y selvas, donde se albergaron durante la guerra de castas, acontecida en 1847 hasta 1901.

A comienzos de julio de 1847, estalla la guerra de manera imprevista cuando se comienza a percibir por parte de las autoridades criollas, la presencia de movimiento de individuos en la hacienda de Jacinto Pat, batab (cacique o jefe local del pueblo) de la localidad de Tihosuco y el intercambio epistolar entre Cecilio Chi de Tepich con Manuel Antonio Ay de Chichimilá referente a la posibilidad de generar acciones hostiles a los terratenientes blancos. Ay fue detenido, procesado por insumisión y fusilado en Valladolid el 26 de julio. Frente a este hecho y en condición de represalia, el 30 de julio de 1847, Chi en conjunto con un grupo maya, ultimó a 20 familia yucatecas en Tepich.

El movimiento rebelde tenía por objetivo el aniquilamiento total de la población europea y la reparación concreta de su autonomía. Lo que se pensaba era que:

²⁰ Catarsis (Del gr. κάθαρσις, purga, purificación). 1. f. Entre los antiguos griegos, purificación ritual de personas o cosas afectadas de alguna impureza. 2. f. Efecto que causa la tragedia en el espectador al suscitar y purificar la compasión, el temor u horror y otras emociones. 3. f. Purificación, liberación o transformación interior suscitados por una experiencia vital profunda. 4. f. Eliminación de recuerdos que perturban la conciencia o el equilibrio nervioso. 5. f. *Biol.* Expulsión espontánea o provocada de sustancias nocivas al organismo (RAE, 2001: 479).

Antes habían peleado por los dzulob y los habían engañado, y es de suponer el tenor de sus pláticas. Después se dijo que Pat deseaba cambiar el gobierno ladino, que Ay era partidario de echar a los blancos del país y que Chi sencillamente quería matarlos... (Reed, Op. Cit.: 63)

Un estudio estadístico realizado por Joji Hatsutani sobre los delitos cometidos en el período previo de la guerra demuestra que -en contra de la aseveración decimonónica que la guerra de castas había sido originada por el odio de los mayas hacia los blancos yucatecos- no fueron los homicidios ni las lesiones graves las acciones más frecuentes de la “raza” indígena en contra la blanca; por el contrario, los actos delictivos más violentos eran cometidos dentro del grupo mismo y no hacia el grupo opresor (en Cuarto Congreso Internacional de Mayistas, 2003: 248-261)

El ejército indígena insubordinado se bifurcó en dos columnas; una guiada por Chi que accedió a Valladolid en enero de 1848 con doce mil y quince mil milicianos mayas y otra por Pat, en orientación a Ichmul, Peto, Tzucacab, Tekax, Ticul y algunas comunidades campechanas.

En febrero del mismo año, Miguel Barbachano²¹ intenta convencer a los mayas de interrumpir sus maniobras beligerantes, sin embargo, los líderes no acceden a tal petición. Pat y Chi, antitéticamente, exhortaron a los yucatecos, a deponer las armas y rendirse en un período de 24 horas, advirtiendo la posibilidad de arrasarse con sus ciudades y sus vidas, si sus requerimientos no son obedecidos. Frente a esto, las autoridades yucatecas, acceden a tales peticiones mediante la firma de un tratado entre el coronel Rivero y los jefes indígenas. Sin embargo, aquello no se consumaría porque Cecilio Chi y sus huestes deciden capturar y ejecutar al grupo del coronel mencionado.²²

A mediados de abril, concurren a Tzucacab, Pat y Barbachano para intentar alcanzar algún acuerdo de pueda concretar el armisticio. Las condiciones de los rebeldes pueden ser resumidas en:

- a) Abolir las contribuciones personales a los indígenas.
- b) El mismo pago para todos por los derechos de bautismo y casamiento.
- c) El libre disfrute de los ejidos y terrenos baldíos sin renta ni amenaza de embargo.
- d) Barbachano sería

²¹ Político liberal mexicano (1806-1859) nacido en Campeche, cinco veces Gobernador de Yucatán entre 1841 y 1853. Simpatizante de la separación de la península de la Federación mexicana y de la creación de la II República de Yucatán (1841-1848).

²² Estas acciones fueron un aliciente para que las autoridades yucatecas tuviesen como una opción válida la proposición de su soberanía a alguna potencia militar que les colaborase frente a las situaciones de violencia descritas devenida del conflicto de la Guerra de Castas.

Gobernador vitalicio por ser el único en quien confiaban los mayas. e) Pat sería el único gobernador de los dirigentes indígenas. f) Cancelación de las deudas a los sirvientes mayas. g) Devolución de los rifles confiscados y, h) Abolición de impuestos por la destilación de aguardiente. (Enciclopedia de Quintana Roo, 1998: 47-48)

De manera de obtener un lapso de paz mientras se gestionaban recursos en el extranjero por Justo Sierra O'Reilly²³, se rubricó el pacto de Tzucacab el 19 de abril de 1848. Sin embargo, aquella paz anhelada no iba a ser conseguida, puesto que los caciques Pat y Chi, tenían propósitos y métodos muy distintos. Para Cecilio Chi la solución definitiva era el aniquilamiento de toda la población blanca de Yucatán, y por ello, junto a sus soldados mayas, embistió el pueblo de la firma del tratado con el objetivo de desconocer la legitimidad tanto de la gestión de Pat como de la posible concordancia con aquellos que distinguía como sus enemigos.

José María Barrera y sus milicias se dirigieron hacia Mérida con el objeto de conquistarla; Chi se acercó a Izamal y en Sacalum masacraron al ejército y a civiles. El 28 de mayo, terminaron por adueñarse de Bacalar. En los albores de Junio, su triunfo era inminente porque estaban a muy poca distancia para acceder a Mérida (30 kilómetros) y Campeche (8 kilómetros). El temor era generalizado en la población:

En las calles de Mérida y Campeche se hablaba de matanza general, de eliminación de la población blanca de Yucatán, lo cual significaba más de 140 000 personas contando los mestizos, quienes seguramente tenían que entrar en la cuenta... El obispo Guerra salió para La Habana. Barbachano redactó una proclama en que se declaraba la evacuación de Mérida, y en su abandonada secretaría no pudo hallar papel para imprimirla. Hizo sus avíos y se preparó para salir al sur. (Reed, Op. Cit.: 103)

Los habitantes de dicha ciudad no tenían la capacidad militar de detener el avance de los sublevados y estaban organizando la huída a lugares más seguros.

Los pueblos más afectados fueron los cercanos a la frontera entre Quintana Roo y Yucatán, quienes durante un año sufrieron la asolación ejecutada por las fuerzas insurrectas que incluso se situó a las afueras de la ciudad de Mérida. Los criollos organizaron una respuesta para hacer frente a los ataques y pudieron detener la asonada

²³ Escritor y diplomático yucateco (1814-1861) nacido en Tixcacaltuyub, quien fue encomendado por Santiago Méndez Ibarra, gobernador del Estado, para negociar apoyo de Estados Unidos en 1848. Su experiencia en dichas negociaciones, se plasma en la publicación del libro "*Diario de nuestro viaje a los Estados Unidos*" en 1938 la primera parte y en 1953 la segunda parte, por Héctor Pérez Martínez.

ya que, por un lado, recibieron apoyo militar desde México y, por otro, coincidió con la época de lluvias, la cual es muy importante dentro del ciclo cosmológico-económico de la cultura maya, pues dejaron las armas a un lado y fueron a sembrar sus milpas.

No obstante, el ataque final nunca se concreta y los acechadores abandonaron el lugar de asedio. Los factores fueron múltiples: i) durante el año de guerra no se habían trabajado las milpas, labor sagrada, y se acercaba julio mes de lluvia, ii) debido a que no se había trabajado, no habían bienes para alimentar a las familias de los campesinos mayas soliviantados, iii) existencia de discrepancias en las cabezas de cada facción y iv) la ausencia de participación de los mayas del norte y el oeste de la península.

La guerra se desarrollo con intensidad desde 1847 hasta 1854; en 1848 estaban situados en gran parte de la península, empero, emprendieron su retirada, permitiendo así, la restauración de los espacios conquistados por los mayas. Esta situación ha generado un extenso debate respecto a cuales fueron las reales causas que favorecieron la reconquista. Para José Luis Preciado Silva, se debe a un hecho provocado desde la conjunción de tres factores:

... la caída en el índice de reclutamientos conforme los rebeldes avanzaban hacia las zonas de mayor sometimiento; el regreso hacia el sur para completar el ciclo del cultivo del maíz; y el desinterés por ejercer la soberanía sobre un espacio ajeno a su tradición. (Preciado Silva, Op. Cit.: 35)

Posteriormente a estos hechos, en 1849, acontece el primer envío de 135 indios mayas a Cuba. La última venta se producirá en 1961, alcanzado su cenit entre 1857 a 1860. Aunque desde el comienzo, el gobierno mexicano se opuso, se siguieron enviando cargamentos de esclavos a Cuba. Desde 1854, se empieza a tener legalidad cuando el Presidente Antonio López de Santa Anna autoriza la reanudación del tráfico a cargo del coronel Manuel María Jiménez para” ... exportar indios a la Isla de Cuba, ni más ni menos que si fueran esclavos africanos” (Uc Sánchez, 2011: 49). Reed al respecto menciona:

... el gobernador Barbachano dio un paso por el que todavía se recuerda su nombre en México. Se puso a vender mayas a Cuba. Había muchas justificaciones en apariencia: les salvaba la vida; eran rebeldes y por lo tanto podían recibir castigo más severo (la ejecución o, como había decretado el Congreso, diez años de destierro); los expendía con un contrato por diez años; y finalmente, el estado necesitaba dinero. (Op. Cit.: 132)

La exigencia maya mínima para deponer las armas fue la recuperación de la autonomía desde Bacalar hasta el Golfo de México, la cual fue rechazada por el gobierno mexicano, quienes para 1850, estaban controlando la situación e imponiendo sus condiciones. Sin embargo, a fines de dicho año ocurriría un evento que iba a modificar notablemente el devenir de los hechos; apareció en un caobo ubicado cerca de un cenote, una pequeña cruz tallada que poseía la facultad de hablar. Sus palabras fueron la orden de sublevación contra los blancos y la promesa de protección originada desde su divinidad. Según fuentes de Villa Rojas, la cruz exhortaba a los indios de esta manera:

Así pues, mis queridos cristianos, yo ordeno a todos, pequeños y grandes, que sepan que ha llegado el día y el año de que se levanten mis indios nacidos, contra los blancos de nuevo... Ordeno para que lo tengan presente en su corazón y en su ánimo, que por más que oigan y vean el fuego de los fusiles de los blancos sobre ellos, a nadie le ocurrirá ningún daño, porque ya llegó la hora y el día de que entren a la pelea mis indios nacidos contra los blancos, de nuevo, como cuando se peleó antiguamente; porque habéis de saber ¡Oh pueblos cristianos! Que yo estaré siempre con vosotros a todas horas; yo seré siempre el que vaya a la vanguardia, delante de vosotros, frente al enemigo, a fin de que no les ocurra ningún daño, mis queridos indios". (Villa Rojas, 1987: 97-98)

Muchos autores concuerdan (Careaga, 1998) que el instigador de aquel acto de descubrimiento divino, fue un mestizo de Peto, llamado José María Barrera, quien en conjunto de Manuel Nahuat, maya con capacidades ventrílocuas, podían hacer hablar a la cruz y así dictaminar órdenes de sublevación. Tal fue la repercusión de la confabulación, que en el lugar de aparición de la cruz, fue erigido un centro de peregrinación, al cual los mayas asistían para recibir consejos y para rezar. Este lugar fue llamado en maya Chan Santa Cruz o pequeña Santa Cruz, la cual se transformaría a posteriori en la capital de los mayas insurgentes.

Enterados de esta situación, el Gobierno, procedió a intentar sofocar el lugar enviando tropas provenientes de Kampocolché en marzo de 1851, las cuales dieron muerte a Nahuat, mas no a Barrera, quien logró escapar. Barrera, no desfalleció en sus esfuerzos por dar un respaldo divino a la sublevación indígena y procuro la creación de un santuario edificado con palmas en el cual se situaron tres cruces madera, ornadas con hipiles y fustán, dentro de un altar compuesto por un cubículo sacro denominado "La gloria", donde sólo accedían los sacerdotes. Estas cruces según Barrera, son hijas de la primera y también poseían la virtud de predicar. Otras innovaciones implementadas fue la capacidad de las cruces de redactar cartas, las cuales informaban sobre acciones

futuras y lo que iba a ocurrir. El ejército mexicano no desistió en sus intentos por destruir este sitio, sin embargo, los mayas fueron pertinaces en volver a él con el fin de reconstruir el templo y así poder ejecutar sus rezos y plegarias. Por medio de estos acontecimientos, el centro ceremonial maya de Chan Santa Cruz se transformó en el punto neurálgico de reunión y convergencia del culto a la cruz parlante.

Se decía que esas tres eran las hijas de la cruz, y la que estaba tallada en el árbol era la madre de las cruces. Las vestían con huipil y faldas, como correspondía a su sexo, y las adoraban con cintas y vivísimos colores. Para el macehual no había contradicción en que las cruces fueran a la vez femeninas, Dios y la Santísima Trinidad; eso era una de sus personales adaptaciones del catolicismo (Reed, Op. Cit.: 141)

A pesar de los intentos del Gobierno central, los mayas cruzo'ob no pudieron ser sometidos ya que tenían muchos escondrijos donde ocultarse y también, tenían contacto con Belice, con quienes intercambiaban espacios de producción por pertrechos militares. De los tres cacicazgos que emergieron en esa época, Chan Santa Cruz, Ixkanhá y Chichanhá, sólo éste primero se mantuvo como bastión de la sublevación indígena puesto que los dos últimos más cercanos a la frontera con Campeche, capitularon frente a las autoridades en 1853. A los indios que abandonaron la contienda, sus pares cruzo'ob los declararon enemigos, quedando así dividido el territorio entre dos facciones. El cacicazgo de Chan Santa Cruz se ubicaba por el sur hasta la laguna de Bacalar y por el norte hasta Tulum, ubicándose en el centro el centro ceremonial del mismo nombre.

Según Villa Rojas, mediante la información de carácter etnográfica que pudo recopilar, las directrices establecidas por la Cruz parlante, fueron estrictas y guiaban el comportamiento económico, político, militar y religioso de los feligreses de la Cruz, posibilitando la creación de una estructura teocrática-militar la cual estaba sostenida en cuerpos castrenses llamados “compañías” que custodiaban las cruces de un posible atraco. Además, debían gestionar la realización de varias misas, rosarios o novenas durante el día, las cuales mezclaban aspectos religiosos tanto mayas como católicos. El grupo especializado en el cuidado del santuario se llamaba “La guardia del Santo”.

Las compañías estaban compuestas por hombres mayores de 16 años, siendo su afiliación obligatoria; cada una tenía una estructura de mando desde comandante a cabo. La máxima autoridad de todas las compañías era el Jerarca Mayor (*tatich o nohoch tata*), quien gozaba de un gran prestigio así como también de privilegios, lo cual

ocasiona que el período de sucesión del poder, cuando moría el Jerarca, acontecieran pugnas violentas por la obtención de su cargo.²⁴

Este patrón de la Cruz o Jerarca Mayor en conjunto con el preceptor del mensaje divino legado desde la cruz y el encargado de la transmisión de la voz de la Cruz, poseían una potestad integral sobre las determinaciones militares, religiosas, políticas y económicas de la estructura. El *tatich* tenía bajo sus órdenes al comandante mayor (*tata chikihuic*) y al gran padre espía (*tata nohoch dzul*), así como también, a los generales de las diferentes compañías (guardias) que eran jefes de sus respectivas localidades adyacentes al centro ceremonial. Su economía se basaba en la α) agricultura (con sistema de roza, tumba y quema) para la obtención de maíz, frijol y calabaza, β) caza de venado, jabalí, pavo de monte y tepezcuintle, γ) ganadería de crianza de vacas, mulas y caballos con el fin de intercambiarlos en Río Hondo por ropa, herramientas, sal y jabón, y δ) alquiler de terrenos para el talaje de árboles de madera considerada valiosa y la extracción de palo de tinte a los ingleses de Honduras Británica con la intención de obtener pertrechos e intensillos militares; balas, pólvora, fusiles, etc. (Enciclopedia de Quintana Roo, Op. Cit.: 274-275)

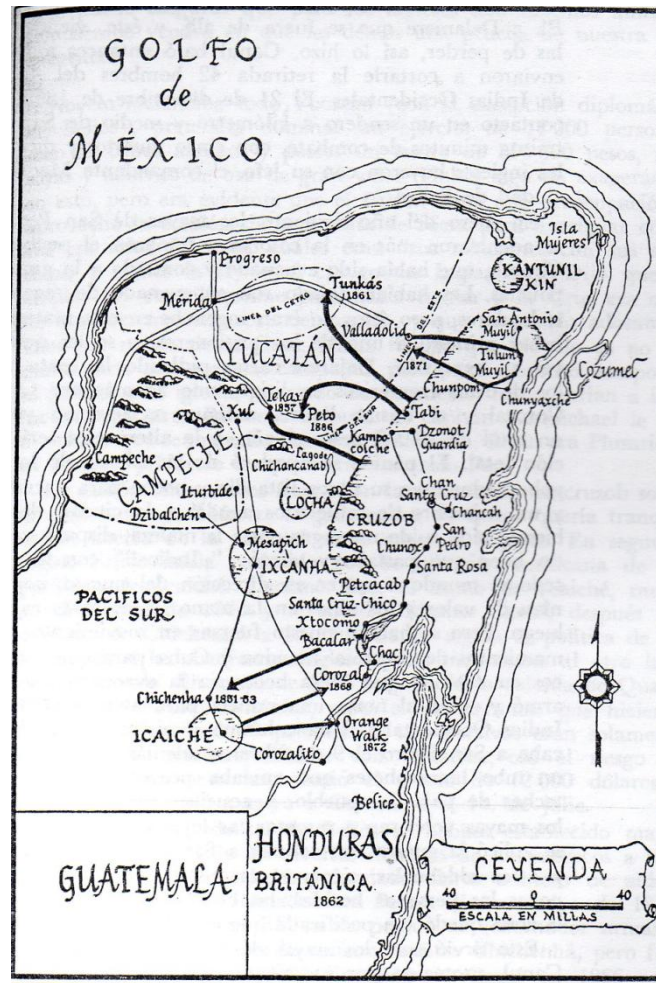
Los delitos eran duramente castigados con trabajos forzados, azotes y encadenamientos. La pena máxima fue la muerte, muchas veces a machetazos, por delitos como la muerte, la hechicería y el pacto con blancos. Según Reed:

... el Tatich era supremo, y podía mandarlos al poste de la flagelación como al más ínfimo de sus súbditos... Hacía de juez, daba órdenes a sus generales en la administración interna y, con el consejo de ello, tenía el mando supremo en la guerra (Op. Cit.: 163)

Se organizaron otros centros ceremoniales: Chanchah, Chunpom, San Antonio Muyil y Tulum.²⁵

²⁴ Una similar estructura teocrática-militar es posible apreciar en la actualidad dentro la población que habita en X-Cacal Guardia y las otras comunidades que aglutina. Parte importante de esta tesis está basada en la manera en la cual dicha estructura configura el comportamiento político-jurídico contemporáneo de las agrupaciones mayas que son herederas de esta tradición y que disputan los cargos más prestigiosos.

²⁵ Los cuales en la actualidad siguen estando en actividad.



Mapa 6. Los grupos mayas independientes, las líneas de defensa yucatecas y las principales acciones militares en 1853-86 (Reed, Op. Cit.: 203)

Chan Santa cruz, sin embargo, siguió siendo el centro principal de veneración de los mayas rebeldes. Se organizaban fiestas fastuosas con gran consumo de alimentos y alcohol; corridas de toros y jaranas (bailes); misas y rosarios para el 8 de diciembre, el 3 de mayo, los primeros días de junio y para semana santa.

En 1887, Chan Santa Cruz le propuso, por intermedio de Belice, a la Reina de Inglaterra, anexarse a la colonia de dicho imperio. El gobierno inglés no accedió y estableció un pacto con el gobierno mexicano en 1893, que establecía: los límites entre México y Belice, proscripción de ventas de armas a los indios y por último, colaboración intergubernamental entre los dos países para apaciguar la zona. Este acuerdo, fue una dura estocada a la autonomía alcanzada por la organización militar de los cruzob ya que se construyó en 1898 una aduana en río Hondo para el control de la mercancía con el objetivo de descubrir armas y adminículos de guerra, que iba desde Belice hacia los rebeldes, lo que permitió el asentamiento de colonos en la ciudad de

Payo Obispo, actualmente Chetumal, capital de Q. Roo. Acompañado de este hecho, se reactivó la columna iniciada en 1895 desde Peto con 400 trabajadores para ampliar las telecomunicaciones entre el sector rebelde y el pacificado. Sin embargo, la desidia de sus componentes junto con la infección de malaria, impidieron la posibilidad de un avance ostensible de las actividades de apertura. En 1899, las cosas hubieron de cambiar por la llegada del Gral. Ignacio A. Bravo, quien exitosamente, a pesar de la pertinencia de los mayas, conquistó la ciudad sacra de Chan Santa Cruz el 4 de mayo de 1901.²⁶

Mucho se ha discutido respecto el carácter de la guerra de castas, en este caso es pertinente citar la aseveración hecha por F. Engels

... todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas entre clases sociales, y que la existencia, y por tanto también los choques de estas clases, están condicionados, a su vez, por el grado de desarrollo de su situación económica, por el carácter y el modo de su producción y de su cambio, condicionado por ésta. (en Marx, [1885] 2003: 9)

Saber por qué pelearon los mayas en Yucatán, es una pregunta compleja. Sullivan (1998: 28-29) establece que debido a la trayectoria de la guerra, se puede sostener que los objetivos de los distintos y distintas actores y actrices, fueron distintos en cada lugar y momento. Por ejemplo, la posibilidad de controlar toda la Península fue desechada desde un momento muy temprano, dando paso a un nuevo escenario de resistencia. Desde el comienzo, queda claro que, incluso, los primeros líderes tenían en mente propósitos y métodos de lucha y negociación bien distintos.

Así como Canto López (1976: 15) y Peniche (1980), González desconfía respecto al carácter racial del conflicto:

La rebelión de los mayas fue caracterizada como “guerra de castas” por los portavoces intelectuales de los hacendados, pero en realidad fue una expresión de la lucha de clases, fue un inevitable enfrentamiento entre oprimidos y opresores, y no un choque entre dos razas... La injusta estructura socioeconómica de la Península fue lo que originó la guerra, no la diferencia racial. No hay que olvidar que varios capitanes del ejército maya eran mestizos, como José María Barrera y Bonifacio Novelo (González Durán, Op. Cit.: 40)

²⁶ La ciudad posteriormente fue bautizada como Santa Cruz de Bravo, en honor a dicho general. En 1902, se promulga el decreto de delimitación de la nueva entidad denominada Quintana Roo, en homenaje a Andrés, apellidado de la misma manera, quien fuese un patriota yucateco que luchó por la emancipación de México del yugo español.

Canto López (Op. Cit.: 88) establece que no hubo odio racial de un grupo a otro, ya que el indio no odio al blanco por su características fenotípicas (hubo la intención de pertenecer al imperio inglés, por ejemplo), lo odia pues lo oprime, explota y humilla.

Según Barjau (1975) el concepto de castas proviene del latín *castus* (puro) y se utilizaba a menudo a las razas animales y sólo de manera despectiva se usaba para mofarse de otros seres humanos y por ende no corresponde utilizarlo para describir el conflicto en la Península de Yucatán. Fueron los portugueses que no sabiendo como nombrar al sistema político de la India denominado *jati*, le pusieron casta. En la India refiere *jati* a los grupos que se ordenan según el origen de más o menos pureza.²⁷

El autor sostiene que el proceso de invasión española en la Península fue estremecedor estructuralmente en la medida que modificaba sustantivamente las relaciones sociales de producción que existían. El misionero no sustituyó al sacerdote, ni los encomenderos a señores y principales; puesto que el orden impuesto tenía que ver necesariamente con la inclusión a nuevo modo de producción, el cual se estaba implementando en todo el globo, el modo capitalista de producción.²⁸

A medianías del siglo diecinueve, los mayas peninsulares se dividían en dos grupos distintos: los peones de las haciendas, dependientes semiserviles de las explotaciones ladinas y los *huites*, productores independientes orientados al autoconsumo. Según Reed:

... sólo en los poblados más distantes era libre el macehual... solían llamar aquellos mayas de la selva huites (tapabarros), por los pantalones cortos y arremangados que usaban. Aislados en familias o pequeñas agrupaciones, no tenían sacerdote y estaban más al corriente de los dioses indígenas... Se calculaba su número entre seis y veinte mil... (Op. Cit.: 51)

Si bien eran distintos, ambos grupos estaban sujetos a la legalidad civil-religiosa en cuanto al pago de impuestos. Según el Barjau, los *huites* fueron los grupos sublevados y

²⁷ “El sistema de los Jati no deja de tener sus características propias. Primero porque ya no se da en el lenguaje del sacrificio, sino en el de lo puro y lo impuro. El brahmán esta en el ápex, siendo su opuesto más marcado el Intocable. Lo puro y lo impuro son aquí estatutarios, no están únicamente ligados a los sucesos de la vida orgánica: cada grupo (*jati*) está destinado a un grado específico. Lo puro y lo impuro son siempre relativos: el número de elementos (*jati*) que permiten ordenar es ilimitado. Puede existir una pureza máxima (la del brahmán), no una pureza absoluta” (Bonte et al., Op. Cit.: 146)

²⁸ Escribe Carlos Marx sobre la acumulación originaria de capital: “el descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, el exterminio, la esclavización y sepultación de la población indígena en el laboreo de las minas, el comienzo de la conquista de las Indias Orientales, la transformación de África en coto para la cacería comercial de negros, caracterizó la rosada aurora de la era de la producción capitalista.” (Marx, [1867] 1999: 638)

el otro grupo, no sólo no combatieron en conjunto con su “raza” sino que apoyaron a los españoles en contra de los insurrectos. Combatieron tanto a los blancos, contra los norteamericanos, contra los negros, los mestizos, los peones de las haciendas, sin distinción. Según Barjau:

...el problema no era de castas, sino de opresores y oprimidos. Si ellos eran una etnia, esta realidad poco agregaba: la lucha no era contra otra etnia, sino contra otra clase social de un sistema diferente, que todo lo dominaba” (Op. Cit.: 72).

Sin embargo, no quiere decir que haya sido lucha de clases en un sistema abierto, único y asimétrico, sino más bien un conflicto clasista devenido de siglos de opresión ligado a la intención de expulsar a los blancos, responsabilizados por las penurias sufridas.

II.VI Período post conflicto.

Consumada la ocupación, los indígenas se retiraron a las selvas a guarecerse, sin embargo, la acción de Bravo fue brutal, ya que la población fue duramente diezmada por el ejército federal mexicano. El Gobierno federal mexicano intentó afianzar la población en el lugar mediante la construcción de obras que implicasen la conformación de una región con una infraestructura moderna adecuada. Según, Villa Rojas (Op. Cit.: 119) se invirtieron 30 millones de pesos en dichas obras. Por ejemplo, en la construcción de un muelle en Vigía Chico, así como vías de ferrocarril y telegráficas que lo comunicasen con la ahora llamada, Santa Cruz de Bravo.

Todas estas iniciativas, sin embargo, poco tuvieron de efectivas en cuanto a transformar al territorio en un lugar seguro y próspero para colonos provenientes de otras partes de México ya que si bien las hostilidades habían mermado ostensiblemente, pequeñas escaramuzas seguían acaeciendo entre los indígenas y la población considerada por ellos como invasores. Por otro lado, fue un lugar donde el Porfiriato²⁹ relegaba a población disidente del gobierno así como criminales de diferentes calañas. En 1912, la triunfante Revolución destrona a Díaz, nombrando al General Manuel Sánchez rivera,

²⁹ Período político en la historia de México (1876-1910) regido por el gobierno de Porfirio Díaz, el cual se caracteriza por la construcción de grandes obras por medio de la intervención e inversión extranjera y la obtención de una paz relativa a la violencia de los otros períodos pasados. Los cambios implementados significaron la edificación de una estructura social asimétrica compuesta por una minoría oligárquica y una gran mayoría desprovista de medios de subsistencia y ligada al campo. El descontento social fue duramente aplastado y los medios de comunicación no gubernamentales fueron perseguidos. Estos hechos serán el telón de fondo de la Revolución mexicana (1910-1924).

quien intenta modificar la táctica de acercamiento hacia los indígenas por medio del diálogo y la paz, lo cual tuvo un relativo resultado ya que las desconfianzas mutuas seguían perviviendo. El producto final de todos estos esfuerzos fue, sin duda, estéril en la medida que los soldados federales en 1915, abandonaron Santa Cruz de Bravo por órdenes del Gral. Salvador Alvarado, Gobernador y Comandante Militar de Yucatán y Quintana Roo, con los objetivos de entregar el lugar a los indios y trasladar la capital del territorio a Payo obispo (Chetumal).

La percepción de los indígenas respecto a las obras construidas por el Gobierno federal fue negativa ya que cuando se emplazaron en Chan Santa Cruz, destruyeron la cisterna pública, quemaron los coches de ferrocarril y extirparon los cables del telégrafo. Por otro lado, buscaron revitalizar la estructura teocrática-militar que les había caracterizado. Dentro esta organización, se empezaba a perfilar el sargento Francisco May, quien luego se convertiría en General y jefe absoluto de este cacicazgo.

Todo este período fue, también, una época de la expansión de una terrible epidemia de viruela que afectó enormemente a la población maya y a su organización militar-religiosa ya que se atribuía aquella epidemia la valoración de castigo por haber perdido la batalla frente a los mexicanos. Debido a esta situación, el cacicazgo se dividió en dos: Chunpom (guiado por el general Juan Bautista Vega) y Yokdzonot-Guardia (con el General Francisco May a la cabeza); la antigua capital Chan Santa Cruz fue vaciada en virtud de ser considerada impura ya que había sido profanada por los soldados federales. Fue este último personaje quien fue uno de los más beneficiados respecto a la explotación del chicle, acontecida desde 1917 en adelante, para la industria de golosinas norteamericana, pues los extranjeros que deseaban extraer dicha resina debían contar con el permiso de las autoridades mexicanas de Payo Obispo y la anuencia del General May. Durante su gestión, el citado General llevo a cabo pactos con el Gobierno federal para la explotación de bosques sin pagar tributaciones, se reparó las vías del tren que comunicaban Chan Santa Cruz y Vigía Chico y obtuvo enorme ganancias personales por venta de Chicle, insumos y otras actividades (Villa Rojas, Op. Cit.: 125). Este último hecho se repitió con otros jefes que se enriquecieron durante esta época.

Esta época de bonanza provocada por la explotación del chicle, atrajo la concurrencia de muchos comerciantes, agentes de negocios y empresarios que pesquisaban la oportunidad de realizar transacciones con los locales. Su punto máximo de explotación fue en 1929 de 2.368,013 kilos, luego el gobierno federal comenzó a mantener más control sobre la zona y el poder de los caciques locales se debilitó ya que pudieron

establecer compañías militares en Chan Santa Cruz. La población maya que deseaba mantener su autonomía respecto a estos eventos, abrigó un recelo relevante respecto a May ya que consideraba que sus tratativas con México fueron perjudiciales para su cultura en cuanto a que estos pactos eran realizados en beneficio personal del general y en detrimento de la comunidad. Estos acontecimientos desencadenaron una nueva división interna de los grupos que reconocían un santuario en Chanchah y otro en X-Cacal, quienes fueron llamados los “separados” y quienes mantuvieron de manera más estricta usos y costumbres. González Durán sostiene que

... la extracción de la resina del chico-zapote vino a contribuir a derrotar a los mayas, sembrando la corrupción y la división entre sus dirigentes. Después de la acción militar, la penetración económica y política destruyó para siempre la unidad de los rebeldes de Chan Santa Cruz (Op. Cit.: 72)

La crisis coyuntural capitalista de 1929 también afectó a la extracción de chicle así como también a los precios. Estos hechos provocaron enfado en la población maya involucrada en estas actividades. Las autoridades frente a un potencial conflicto que perjudicara la actividad fructuosa chiclera, decidieron enviar al 36o. batallón federal para controlar varias localidades mayas. Con esta ocupación se acaba la autonomía cruzob alcanzada durante el gobierno del general May. En otras épocas, esto hubiese acarreado una respuesta violenta de los indígenas, sin embargo, debido al contexto de debilidad, decidieron capitular y culpar a May de la derrota propinada. Reed sostiene que:

Las compañías más conservadoras se retiraron del grupo central, que montaba la guardia en Chanchah y pasaron a un nuevo lugar del noroeste de Santa Cruz, llamado X-Cacal. La santísima fue con ellos bajo la custodia del Tatic, Pedro Pascual Barrera, con el mando militar del comandante Eulalio Can y del capitán Cituk. Eran unos setecientos, que se llamaban a sí mismos Los separados, despreciaban a los demás por considerarlos irreligiosos y tenían conciencia de ser los únicos que conservaban enteras las legítimas tradiciones del pasado. (Op. Cit.: 249).

En el período cardenista³⁰ se reafirman los valores y acciones de la Revolución; en los tiempos posteriores viene una acción de estabilización y reacción a las medidas

³⁰ Lázaro Cárdenas del Río, fue un General y político de origen michoacano nacido en 1895 y fallecido en 1970, Presidente de México entre 1934 y 1940. Sobresalió, entre otras medidas, por la reforma agraria, la instauración de los "ejidos" en los campos agrícolas-ganaderos de México; por la estatización de los

implementadas respecto del capital internacional así como la actividad fabril intensiva. En 1934, el Gobierno mexicano asume una actitud más comprometida con el sector y permite la realización de un estudio sobre las condiciones materiales de existencia de Q. Roo, realizado por Ulises Irigoyen y otros autores que tuvo por título “El problema económico de Quintana Roo”. En 1935, el estado nuevamente fue declarado territorio federal ya que en 1931, Yucatán y Campeche habían anexado a sus propios territorios, el área quintanarroense. Se nombra como nuevo Gobernador al Gral. Rafael Melgar, quien asumió una actitud de compromiso por intentar implantar obras y servicios que pudiesen colaborar con las malas condiciones de vida que poseía la población. A guisa de muestra, las nuevas autoridades concedieron nuevos ejidos, reservas forestales, subsidios públicos y cooperativas chicleras autónomas. Por otro lado, construyeron clínicas gratuitas, una carretera que comunicaba a Payo Obispo con Peto mediante Santa Cruz de Bravo y repararon el ferrocarril que unía a Santa Cruz con Vigía Chico.

La hostilidad de los habitantes de X-Cacal Guardia se mantuvo hacia los forasteros porque sentían desconfianza de las autoridades externas a su autonomía, lo que provocó que impidieran el contacto proveniente desde afuera. Pero con el tiempo hubo de cambiar esta condición. En 1937, los mayas separados aceptaron la entrega de tierras ejidales de mano de Melgar en el mismo santuario de X-Cacal. En 1939, consintieron la instalación en la comunidad de una escuela de instrucción primaria.³¹ Ese mismo año, el Presidente Lázaro Cárdenas visitó la región y las comunidades fueron a presentarles sus quejas, aunque los líderes de X-Cacal se mantuvieron al margen y no participaron. El viaje presidencial tuvo como consecuencia concreta la donación de dinero para la construcción de un hospital y de un internado indígena. Por otra banda, se expresó que ya no se darían más prebendas ni licencias a extranjeros para extraer el chicle pues toda la riqueza forestal será atribuida tanto a los indígenas de la zona como a otros mexicanos que sitúen su morada en Q. Roo.

Por un considerable lapso, Quintana Roo fue bienquisto territorio de punición para aquellos que habían cometido un error, inclusive en 1931, por arte del presidente Ortiz, se fraccionó entre Yucatán y Campeche. En 1935, teniendo en cuenta la deprecación

peculios subterráneos (particularmente el petróleo) y por el movimiento hacia posiciones izquierdistas, en detrimento de las relaciones bilaterales con EE. UU. Por otro lado sentó las bases de consolidación del unipartidismo mexicano, antecedente del Partido Revolucionario Institucional (PRI)

³¹ Villa Rojas menciona que merced a sus gestiones en conjunto de otras personas fue posible el acercamiento de los líderes de X-Cacal hacia el gobierno federal.

que le confeccionaron los habitantes de Q. Roo, Cárdenas lo promulga como región nacional.

Ruiz Cortines³² implementó acciones (9 de febrero de 1955) que acababan con el Gran Ejido, terminando así con la burocracia ejidal, devolviendo la propiedad al control local. El mismo año acontece la aparición del huracán Janet que arruinó casi en su totalidad a Chetumal, lo cual originó la oportunidad de erigirla nuevamente bajo un trazo nuevo y ligado a las ciudades modernas.

En 1967, es designado el abogado priísta Javier Rojo Gómez como gobernador del Territorio federal de Q. Roo, quien desarrollo políticas orientadas a la ampliación de la educación pública y las prácticas para la transformación del territorio en Estado, lo cual tendrá efecto concreto el 8 de octubre de 1974, fecha en que se concreta la instauración del Estado libre y soberano de Quintana Roo.

El 10 de noviembre del mismo año, se vota el Primer Congreso Constituyente. En enero de 1975 se divulgó la primera Constitución instituido por 7 municipios: Othón P. Blanco, Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos, Cozumel, Isla Mujeres, Lázaro Cárdenas y Benito Juárez. En marzo del mismo año, se anuncian votaciones para escoger al primer Gobernador Constitucional y el 5 de abril, Jesús Martínez Ross fue proclamado con esta autoridad.

II.VII Devenir de las políticas federales mexicanas hacia los pueblos indígenas.

Una de las ideas motoras de esta parte de la investigación es indagar los diferentes períodos jurídicos en los cuales atravesó mexicano, gran parte de esos períodos, estuvo en el poder el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Los períodos históricos de este partido, en primera instancia, se pueden agrupar en tres; los dos primeros tienen que ver con antecedentes políticos orgánicos que poseen un nombre diferente pero que están íntimamente ligados a la colectividad priísta. La transformación del nombre del partido está relacionada con la variación de la directriz política de la organización así como también con la composición interna de los individuos que participan como militantes. Los tres períodos histórico-jurídicos pueden ser aglutinados de la siguiente manera: a) 1er periodo, creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1929 b) 2do

³²Adolfo Tomás Ruiz Cortines (1889-1973) político priísta y revolucionario mexicano, Presidente de los Estados Unidos Mexicanos entre 1952 y 1958.

período, creación del Partido de la Revolución Mexicana (PRM) en 1938 y c) 3er período, desde 1946, cuando el partido adquirió el nombre actual, hasta 2000 cuando el PRI estuvo a cargo del gobierno. Este proyecto se torna complejo en cuanto a que para el Estado Mexicano fue relevante la concepción y transformación de las poblaciones indígenas, por ello, tuvo que conformar y desplegar una amplitud de elementos teórico-prácticos para llevar a cabo su voluntad, lo cual se tradujo, por ejemplo, en la creación de varias instituciones y legislaciones que dieran cuenta de la problemática indígena (como el Instituto Nacional Indigenista, INI). De esta manera, también, surge la encrucijada respecto a si la postura del PRI fue íntegramente correspondiente a la acción del Estado.

Las investigaciones realizadas en cuanto al estudio y análisis de la acción del Gobierno federal mexicano han sido diversas. Muchos de estos trabajos analizan la problemática de manera tangencial, otros, de manera directa. Miguel Ángel Sámano (Ordoñez et al., 2004) plantea la posibilidad de aglutinar en tres etapas el accionar del indigenismo estatal desplegado por la colectividad priísta. Estas etapas serían: 1) 1909-1934, lapso de tiempo en el cual podrían hallarse los ascendientes del indigenismo nacionalista en los intelectuales mexicanos (José Vasconcelos, por ejemplo). 2) 1936-1982, entronización del indigenismo institucionalizado, época del Estado de bienestar como pilar del desarrollo del país. 3) 1983-2000, decadencia del indigenismo institucionalizado por implementación de políticas neo-populistas o “neoliberales” Sámano sostiene que Manuel Gamio, antropólogo culturalista mexicano discípulo de F. Boas, fue uno de los fundadores de la idea de promover la asimilación como salida para resolver la cuestión indígena. Esto, pues, planteó la viabilidad de crear maestros misioneros que pudiesen educar a los indígenas mexicanos que no hablaban el español, integrándolos de esta manera a la educación formal. Para ello, y justificando su accionar con la excusa de solucionar siglos de opresión, la práctica estatal se vinculó con acciones guiadas por el paternalismo y la asistencia. Esto provocó una polémica sustantiva en el seno de los especialistas indigenistas que, por un lado, pretendían colaborar con los propósitos estatales y, por otro, no querían verse envueltos en la consecución de la aniquilación cultural de estos grupos.

Es necesario en la medida que se vuelve primordial, la comprensión profunda de las características de los diferentes discursos y acciones del PRI con respecto los grupos indígenas en gran parte del siglo pasado, pues, conlleva una reflexión simultánea a cómo el Estado nacional mexicano, influyó en otros países latinoamericanos, generando

una aquiescencia generalizada en los demás países acerca de cómo abordar una problemática de esta magnitud e importancia en la búsqueda de la *identidad latinoamericana*. No obstante, el PRI no ha sido el único partido que ha estado en el poder en México ya que declinó frente al Partido de Acción Nacional (PAN) en las elecciones del año 2000 hasta la actualidad. Sin embargo, la política panista hacia los pueblos indígenas no ha sido modificada de manera radical puesto que se han utilizados las mismas definiciones bajo nuevos conceptos, ligados al neoliberalismo, que impiden el desarrollo efectivo de las comunidades indígenas. Las autoras Hernández, Paz y Sierra sostienen que durante la administración del PAN, no se han abandonado las políticas integracionistas ya que:

Las viejas políticas integracionistas y modernizadoras se han revestido de un nuevo discurso que combina la exaltación de la diversidad cultural con programas para formar “capital humano” e impulsar el “desarrollo empresarial” de las comunidades indígenas (2004: 10)

Cooder elabora un cuadro resumen conducente a sintetizar la política mexicana para con los pueblos indígenas que abarca desde fines del SXIX hasta los inicios del XXI. En dicho cuadro se aprecia nítidamente la manera por la cual el gobierno federal mexicano ha variado las plataformas de diagnóstico y acción hacia esta población.

PERIODO APROXIMADO	TIPO DE POLÍTICA	DIAGNÓSTICO BÁSICO	TRATAMIENTO PROPUESTO	POLÍTICA LINGÜÍSTICA
1870 - 1910	Asimilación racial	Las razas y culturas indígenas son inferiores y deben ser sustituidas por la cultura hispana.	Desaparición de los pueblos indígenas por medio de la asimilación racial y cultural.	Supresión de las lenguas indígenas y castellanización compulsiva.
1921 - 1940	Incorporación cultural	La ignorancia y el atraso cultural son la causa de la marginación.	Educación castellanizadora pública y gratuita para las comunidades indígenas.	Exclusión de las lenguas indígenas de los ámbitos públicos y castellanización directa en la educación escolarizada.
1950 - 1970	Integración social y económica	La situación de pobreza de los pueblos indígenas se debe a la marginación social y económica resultante de relaciones de dominación excluyentes del proceso de modernización nacional.	Integrar a los pueblos indígenas a los procesos de desarrollo social y económico. Para ello deben adaptarse mediante un proceso gradual de cambio cultural dirigido hacia la cultura nacional.	Tolerancia de las lenguas indígenas en los ámbitos comunitarios y familiares. Castellanzación indirecta (transicional) con el apoyo de intermediarios culturales.
1975 - 1990	Descolonización cultural	La condición de los indígenas es consecuencia de una integración subordinada a valores y objetivos externos, en la forma de un colonialismo interno.	El desarrollo de los indígenas debe darse dentro de su marco cultural: debe satisfacer lo que ellos consideran sus necesidades, con medios de organización y distribución adecuados a su organización social e institucional.	Mantenimiento de las lenguas como construcción histórica y cultural colectiva de los pueblos indígenas, la cual debería ser la base para un desarrollo autónomo (descolonizado) y propio. Se propone una política de bilingüismo con el español como lengua nacional y la lengua indígena a nivel comunitario para garantizar su reproducción cultural. Política de educación bilingüe y bicultural.
1992 en adelante	Pluralismo nacional	Los derechos y beneficios sociales no se pueden ejercer sin derechos políticos que los aseguren.	Ampliación de derechos culturales y políticos.	Política de pluralismo lingüístico. Ampliación de funciones comunicativas públicas. Derechos lingüísticos explícitos. Regulación explícita de la posición legal y social de las lenguas en ámbitos institucionales y circunscripciones geográficas específicas. Política educativa intercultural.

Tabla 3. Políticas sociales del gobierno federal mexicano para los pueblos indígenas y su expresión en políticas lingüísticas. (Cooder, 2009: 911)

Lo interesante del cuadro radica fundamentalmente en el optimismo de Cooder respecto a las prácticas concretas del gobierno federal que van desde la asimilación racial hasta el pluralismo nacional y en el ámbito lingüístico, desde la supresión completa hasta el pluralismo lingüístico y la política educativa intercultural. Dentro de los períodos intermedios, se aprecia un cambio sustantivo en la apreciación respectiva a preservar y aumentar los derechos de los pueblos indígenas en México. Sin embargo, como sucede a menudo, estos derechos atribuidos a los indígenas se respetan en cuanto no vulneren y pongan en riesgo la propiedad privada y los intereses de los partidos políticos.

Uno de los instrumentos jurídicos internacionales para la defensa de dichos derechos, es el convenio 169 de la OIT. En el caso mexicano, el Gobierno de Carlos Salinas de Gortari, ratificó el Convenio el 5 de septiembre de 1990, entrando en vigor doce meses después, el 6 de septiembre de 1991. Junto con Noruega, quien lo hizo el 19 de junio del mismo año, fueron los primeros países en ratificar este instrumento jurídico. A pesar de la vanguardia internacional encabezada por México respecto a la ratificación del Convenio, según Rosillo y De la Torre, es sólo a partir de la acción insurreccional del

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) acontecida en la toma de las 6 cabezas principales en el Estado de Chiapas, el primero de enero de 1994, que se forja la ocasión concreta de incorporar dentro de la discusión a nivel nacional, la posibilidad de incluir dentro de las demandas erigidas a la autoridad, “el derecho a tener derechos”, lo que implica necesariamente, el reconocimiento del *otro* no asimilado a la cultura occidental, como un sujeto social poseedor de derechos a partir de su diferencia (Rosillo y de la Torre, 2009: 7) Un juicio parecido posee Jorge Alberto González Galván, quien sostiene:

El surgimiento público del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, marca, realmente, el inicio del interés estatal por cumplir las obligaciones del Convenio 169 (1999: 863).

El autor aludido sostiene que el Convenio ha sido decisivo dentro de la causa de afirmación de los derechos de los pueblos indígenas, puesto que su influencia aparece en la creación el 20 de noviembre de 1996 de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) a partir de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (o Sakamch'en de los Pobres), acaecido el 16 de febrero de 1996, así como también, en las diligencias relativas a esta materia por parte del Partido de Acción Nacional (PAN) y el Ejecutivo federal en 1998. Sin embargo, la reforma constitucional definitiva presentada en agosto de 2001, la cual incluye algunos derechos de los pueblos indígenas en el artículo 2º de la constitución, no introdujo lo planteado en los Acuerdos de San Andrés ya que la autonomía propuesta por la iniciativa, considera a los pueblos indígenas como entidades de interés público y no en personas de derecho público (González Oropeza, 2005: 258-260).

II.VIII Situación indígena contemporánea de Q. Roo

Con base en el INEGI, encargado del Censo General de Población y Vivienda realizado en México en 2010, la población total del país es 112.336.538 habitantes, de los cuales 6.695.228 son indígenas y representan un 6,7%. La población mayor de cinco años que habla una lengua indígena pero no habla castellano son 980.894. De cada 100 personas que hablan una lengua indígena, 14 no habla castellano. Las lenguas más frecuentes son el náhuatl (23,1%) y la maya (11,7%) (INEGI, 2011: 9)

El criterio utilizado por las instituciones gubernamentales mexicanas para determinar la autoadscripción étnica de los grupos indígena es lingüístico y por ello, la cantidad de indígenas existentes en el país tiene relación directa con los hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años.

La población de Quintana Roo según el Censo de 2010 fue de 1.325.578; 1,2 % de la población total del país. Los hablantes de lenguas indígenas mayores de 5 años son 196.060 habitantes, lo cual representa un 16% de la población total del estado. De 100 personas mayores de cinco años, 4 no hablan castellano ya que 8.867 solamente hablan lenguas indígenas. Las lenguas indígenas más usadas son la maya (89,6%) y el tzotzil (1,7%) (INEGI, Op. Cit.: 54-55).

Los cruzo'ob o macehual'ob, fueron agrupaciones mayas rebeldes que intentaron escindirse de México durante la denominada Guerra de Castas, la cual tuvo una duración desde 1847 hasta 1901. Su lengua corresponde a la familia lingüística mayense, habitan fundamentalmente en Valladolid y en Chan Santa Cruz (actual Felipe Carrillo Puerto):

La autodenominación grupal más frecuente es la de *macehual'ob*, nahuatlismo pluralizado en maya (*ob*), que alude a una condición popular campesina y que fuera introducido en Yucatán durante la Colonia. El término *cruzo'ob*, “los de la cruz”, es en realidad un concepto más acuñado por la literatura que utilizado por la gente aunque eventualmente puede ser aceptado por los miembros del culto a la Cruz (Bartolomé, 2001: 101).

Respecto a las variables histórico-políticas que influyen dentro del carácter lingüístico y cultural contemporáneo de los mayas de Quintana Roo, Mario Humberto Ruz sostiene que:

Los datos indican que el monolingüismo se concentra en la parte central del estado, en donde las comunidades indígenas tiene un carácter más tradicional, por ser una zona de refugio de los rebeldes de la Guerra de Castas, quienes mantienen hasta la actualidad barreras culturales a la injerencia de las instituciones públicas y de la población no indígena. En esta zona la identidad de la población maya es fuerte y su organización social de corte tradicional opone barreras al proceso de aculturación. (2006: 24).

Con respecto a la situación acontecida en la península de Yucatán, Ruz plantea que en algunas comunidades mayas en la zona central de Quintana Roo existen jerarquías

organizativas (sistema de guardias) heredadas desde la llamada Guerra de Castas, la cual cuenta con “compañías” caracterizadas por una estructura militar con los cargos respectivos (desde cabos hasta comandantes) que posee como fundamento la adoración a la cruz. El autor sostiene que:

Las más importantes, empero, son las cruces de las llamadas “compañías militares” que tienen varios santuarios o centros ceremoniales en la región. Los jefes de tales compañías constituyen un influyente liderazgo en la zona y, junto con las autoridades ejidales, mantienen el control político y religioso de los asentamientos (Op. Cit.: 57).

Para Miguel Alberto Bartolomé, existe aún en la zona cruzo’ob un sector específico y distinto al grupo lingüístico mayense. Dicho fenómeno lo atribuye a las consecuencias sociolingüísticas de la guerra de castas, así como también establece que dicho conflicto provocó la conformación de una sociedad mesiánica que resignificó tanto su origen como su devenir. El autor menciona:

Su lucha centenaria, el carácter autogenerado de la iglesia nativa que desarrollaron y sus indiscutibles derechos territoriales permiten plantear la legitimidad de su configuración autónoma que ya existe de hecho, aunque el Estado no les permita concretar jurídicamente sus demandas de autodeterminación (Op. Cit.: 97).

Todos los centros ceremoniales poseen canales de comunicación que les permiten establecer vínculos, sin embargo, Tixkagal se mantuvo siempre como el centro más separado y autónomo. En la época de la revolución estaba el General Concepción Cituk en X-Cacal, Juan Bautista Vega en Chumpon y Francisco May en Felipe Carrillo Puerto y Chanchah; estos dos últimos reconocidos por el gobierno. En 1917 aproximadamente son reconocidos los centros ceremoniales por el gobierno constitucionalista de Venustiano Carranza, excluyendo a X-Cacal, quienes no tuvieron en esa época representación frente al gobierno. A los dos generales mencionados. Vega y May, les dan extensiones territoriales para que las distribuyan a sus huestes; en cambio a los Tixkagal recién en 1938, durante el sexenio cardenista, se les distribuyeron ejidos (Ramos Díaz, 2001: 72)

Marisol Berlín Villafañe³³, presidenta de la Asociación Civil del Centro Quintanarroense de Desarrollo³⁴ y participante del Museo “La Casa de los Abuelos/U

³³ Entrevista realizada en Felipe Carrillo Puerto el 3/10/2011

Naajil Knolo'on", recuerda que cuando su grupo comenzó a asistir a la comunidad, ésta agradecía mucho el apoyo y reconocimiento que obtuvieron de la administración federal encabezada por Lázaro Cárdenas aunque siempre se caracterizaron por ser los más rebeldes. Esta postura se basaba en su difidencia y resquemor hacia los dzules. Siempre se mantuvieron lejanos al gobierno. Berlín recuerda que en los setenta se crea el territorio de Q. Roo y se comienza a realizar tácticas para producir desencuentros entre los dignatarios de cada comunidad. Acontece un primer conflicto debido a un molino, por lo cual es expulsado Isidro Balam y se queda Isidro Ek como sacerdote o patrón, Isidro Kamal Cituk como General y Marcelino Pot como comandante. Los que fueron desahuciados hubieron de marchar hacia otros rumbos pero tuvieron el apoyo del gobierno Partido Revolucionario Institucional. Como veremos, en algunos casos, se quedan en el pueblo, como es el caso de la familia Ek, sin embargo, mantienen relaciones distantes con la demás población y no participan en la iglesia principal del pueblo.

Una de las situaciones que más me impactó cuando asistí al centro fue cuando se acercaron personeros de gobierno a entregar despensas (víveres) y dinero en efectivo dirigido a los dignatarios a pesar de las malas relaciones que se experimentan entre ellos y el poder político y judicial del estado. Marisol Berlín menciona

Todos los dignatarios están empadronados y reciben un bono, todos, desde la época de Mario Villanueva³⁵. Cuando se trata de un evento del gobierno, llevan a Pedro e Isidro, pero no invitan al general que se supone que es la máxima autoridad del pueblo. Cada institución tiene sus propios dignatarios. El ejecutivo estatal los reconoce y les da dinero a todos a través de algo que se llama DAC (Dirección de Atención Ciudadana). El judicial, tiene a sus jueces, un magistrado los lleva a todos los eventos políticos que se hagan. Cuando invitan a Pedro. Aunque no puede ser juez, porque mas de la mitad de la población no lo reconoce. Ese reconocimiento no deriva del poder del pueblo sino del poder del gobierno. El general reconocido por el pueblo, el magistrado ni caso le hace.

³⁴ Organización iniciada en 1989 a partir del objetivo aglutinar a comunicadores y promotores culturales indígenas y no indígenas en común acuerdo para satisfacer la necesidad los requerimientos de comunicación y educación no formal de la lengua, tradiciones, cultura y lucha del pueblo maya en los sectores populares del estado de Q. Roo.

³⁵ Político mexicano (1948) nacido en Chetumal y militante del PRI. Entre 1993 y 1999 fue Gobernador del Estado de Q. Roo, fue relacionado con el tráfico de estupefacientes cuando hubo acabada su gestión. Permaneció prófugo y luego capturado para ser encarcelado.

La comisión de etnia Maya³⁶ sólo los reconoce de manera superficial cuando en realidad la ley de derechos de Q. Roo establece que los representantes son las autoridades tradicionales y los principales consultores de las políticas públicas de desarrollo y gestión lingüística dirigidas a ellos mismos.³⁷ Como sucede, habitualmente, en relación con la presencia efectiva de los pueblos indígenas latinoamericanos dentro la esfera concreta de toma de decisiones, las autoridades gubernamentales sólo les reconocen en virtud de ciertas fiestas, ceremonias, organización comunitaria, etc., lo cual no es insatisfactorio mas si insuficiente porque a pesar que es necesario reconocer aquello que pertenece al ámbito de lo festivo y lo lúdico, es perentorio avanzar más allá en la medida que los pueblos indígenas diseñen sus propias estrategias de desarrollo en desmedro de la imposición y el trajín eleccionario devenido de las pugnas partidistas quintanarroenses. Muchas veces, reflexiona Berlín, la política hacia X-Cacal es la cooptación de ciertos líderes en virtud del debilitamiento de la guardia como un cuerpo articulado que pueda representar una amenaza al gobierno en cuanto la demanda de mayor autonomía y recursos. Establece que la instalación de aquel molino en los setenta, significó que buena parte de los simpatizantes mayas hacia el PRI, migrara hacia FCP para la fundación de un nuevo centro ceremonial.

Para los dignatarios mayas de X-Cacal, FCP se abandonó porque los dzules la habían profanado y por ende, había dejado de ser sagrada y por ningún motivo se justifica la existencia de un centro de culto, en un sitio maculado por la presencia del sacrilegio proveniente de los invasores. A pesar de ello, los dignatarios de Tixkakil aceptaron que se pusiera como demanda del consejo maya peninsular, pedir la devolución de las dependencias donde se ubicaba el cenote donde Barrera supuestamente encontró las tres cruces que dieron vida a toda una historia de rebeldía. El gobierno accedió a petición de tal laya, empero, su restitución fue hacia quienes habían sido expulsados del centro ceremonial de los macehuales en X-Cacal, lo que hizo enfurecerlos hasta el punto de desconocer la sustancia sagrada y la validez como un centro ceremonial auténtico. Ella participó como colaboradora del comité de apoyo a Cuauhtémoc Cárdenas, candidato presidencial mexicano en 1988, y eso le permitió apreciar de manera directa la simpatía

³⁶ Comisión para el Desarrollo de la Etnia Maya y Comunidades Indígenas del Estado de Quintana Roo es una organización estatal quintarroense para fomentar el desarrollo de la cultura maya en virtud de su preservación.

³⁷ El artículo 39 establece: "Para el establecimiento de los planes y programas de desarrollo de las comunidades indígenas, se tomará en cuenta la opinión del Gran Consejo Maya". (Ley de derechos, cultura y organización indígena del estado de quintana roo, 1998)

que tenía la comunidad respecto a la alternativa de izquierda a la presidencia porque según ella, no han sido reconocidos por el PRI ya que este siempre ha sido afín con aquellos que les prestan apoyo electoral y político. Referente a lo narrado, ella expresa:

Entre 1988-1992, comenzamos a trabajar con ellos coordinadamente con los otros centros ceremoniales, a grado tal que en 1992 casi todos los centros ceremoniales demandaban lo mismo que Tixkakil, ellos eran los líderes, fueron a negociar con Salinas para que les devolviera el santuario, que se hicieran iglesias, que se entregaran equipos de sonido, que trabajaran como radio en varias comunidades, que se entregaran instrumentos musicales para los grupos de mayapax. Se logran una serie de cosas, los de Tixkakil iban a Choken con nosotros, iban a Tulum, el equipo de la organización, carros estaba a disposición de los abuelos. Eso es visto como algo malo, por el gobierno estatal y municipal

En 1992, se experimenta el punto más álgido de la demanda de los pueblos indígenas de México ya que se posicionan como actores sociales que se aglutinan de manera propositiva para la generación de una plataforma petitoria la cual decantaría posteriormente, en la formulación de contenidos para la concepción de una ley de derechos, cultura y organización indígena. La organización formada por Berlín y otros simpatizantes a la causa de los pueblos originarios, se llamaba Consejo maya 500 años de resistencia indígena negra y popular, en la cual estaban integrados los centros ceremoniales y que también adhería a la UNORCA³⁸ y al Centro quintanarroense de desarrollo. Eran diez organizaciones que componían ese consejo a nivel maya de la Península de Yucatán. El año 92 van desplegar un esquema petitorio hacia el gobierno federal, quienes responden con carreteras, delegaciones, centros de salud. En esa época, Miguel Borge Martín³⁹ le asigna un reconocimiento relativo a Tixkakil, lo cual entusiasma a los dignatarios quienes comenzaron la adquisición de vehículos motorizados y personal para cada centro ceremonial. En conjunto con los dignatarios, el Consejo maya 500 años, había redactado un plan de desarrollo regional, sin embargo, como ya se estaba acabando su período gubernamental de Borge, Villanueva les solicita que participen en el plan de desarrollo de su comando electoral y deciden acceder. Así comenzó a buscar la simpatía de los dignatarios mediante regalo y atenciones. A pesar de ello, el Consejo maya 500, siguió trabajando. La situación crítica en el sentido de crisis como mutación sustantiva en despliegue de un fenómeno, aconteció cuando hubo

³⁸ La UNORCA o Unión nacional de organizaciones regionales campesinas autónomas, es una organización de representación indígena y campesina, que se constituyó en el VII Encuentro Nacional realizado en Cuetzalan, Puebla, en marzo de 1985.

³⁹ Político quintanarroense, gobernador de Q. Roo entre 1987-1993.

de acaecer la ocupación de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas por parte del EZLN.⁴⁰

A partir de esa situación, las autoridades comienzan a comprender que las reivindicaciones de los pueblos indígenas acontecían de manera propositiva y con objetivos fundamentados y meditados por largo tiempo, por ello, emprenden una actividad de rechazo y amedrentamiento a las organizaciones que pudiesen ser críticas al modelo socioeconómico y político nacional-estatal convencional existente en esa época. Marisol Berlín recuerda que en ese tiempo, a su organización le sustrajeron los equipos de cómputo así como el fax con todo el directorio interno. Cuando accedió Villanueva a la gubernatura quintanarroense, implantó una iniciativa denominada llamada Etnodesarrollo, con el antropólogo Cuauhtémoc Cardiel Coronel a la cabeza. Para ella, esta persona deseaba desarticular a las organizaciones indígenas puesto que la política que él sostenía era que la única manera de acceder a los recursos de Etnodesarrollo, era de manera particular y no de manera colectiva y organizada. El consejo maya tuvo que enfrentarse a eso. La acción disolutiva de Etnodesarrollo fue satisfactoria en relación con la desarticulación de la unión alcanzada entre los dignatarios ya que *Divide et Vincas* conseguido por medio de la financiación dirigida selectivamente y de manera discriminatoria a ciertos grupos tuvo éxito para propiciar disconformidad interna. Esta situación creo la pugna de los recursos y el debilitamiento de la organización.

Marisol Berlín destaca que Villanueva esperaba evitar la emergencia de un movimiento de las características del EZLN, por ello respaldó la creación de una legislación especial y un encargado judicial especial para los indígenas.

Una de las acciones concretas implementadas por el Gobernador para la inclusión y control de la población maya, fue la promoción de Ley de justicia indígena del Estado de Quintana Roo (en maya *Áalmat'aanil Masewal Lu'umil Q. Roo.*), publicada en el Periódico Oficial del Estado, el jueves 14 de agosto de 1997⁴¹.

La Ley de Justicia Indígena autoriza la posibilidad a las agrupaciones indígenas de Q. Roo dilucidar sus desacuerdos jurídicos por medio de su tradición, usos y costumbres (que no lacere la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos) mediante un proceso oral exento de formalidad así como también del establecimiento de un Sistema

⁴⁰ Como se describió anteriormente, ese hecho fue fundamental en un amplio espectro de la situación de los pueblos originarios de America en general.

⁴¹ Última reforma publicada en el periódico oficial: 17 de diciembre de 2007.

de Justicia maya compuesto por miembros del Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena. Tanto el magistrado especialista como los jueces tradicionales deben pertenecer a dichas agrupaciones. Dentro de la autoridad de los jueces se encuentra la potestad de dictar medidas de apremio, imponer penas, acordar contratos, etc. En definitiva:

Artículo 14.- Los jueces tradicionales tendrán competencia para conocer y resolver controversias en materia civil, familiar y penal. (2007: 8)

En 1998 fue expuesta la proposición para la instauración de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo (en maya *Áalmat'aanil Bix Kuxlik Masewal Tu Lu'umil Q. Roo.*), la cual fue publicada en el Periódico Oficial del Estado, el 31 de julio de 1998⁴².

La Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena promueve la defensa de la cultura y los derechos culturales, políticos, sanitarios, educativos y religiosos de los indígenas de Q. Roo así como el de otras etnias. Impulsa la tradición, usos y costumbres (que no violen los derechos humanos ni la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos y de Quintana Roo):

Artículo 2.- La presente Ley tiene por objeto el reconocimiento, preservación y defensa de los derechos y cultura de los indígenas del Estado de Quintana Roo, así como el establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal, en la construcción de las relaciones con las comunidades indígenas y elevar el bienestar social de sus integrantes, promoviendo el desarrollo a través de programas y presupuestos específicos. (2007: 23)

Esta ley también define un léxico que caracteriza a las agrupaciones indígenas, sus dirigentes, actividades y centros ceremoniales.

Javier Reyes Fernández, 41 años, abogado nacido en Yucatán y desde los 5 años que vive en FCP cuando su familia se trasladó a la ciudad. Magistrado de asuntos indígenas del Estado de Q. Roo y presidente del tribunal unitario de asuntos indígenas⁴³ Preside el tribunal de la judicatura indígena en conjunto de 5 consejeros, uno por cada centro ceremonial maya. Vigila la acción de los 17 jueces tradicionales que existen en la zona maya, porque su institución funciona como espacio declamatorio de segunda instancia

⁴² Última reforma publicada en el periódico oficial: diciembre de 2012.

⁴³ Entrevista realizada en FCP el 3-11-11.

cuando alguna persona no está conforme con el actuar de alguno de los jueces tradicionales. Establece que nunca se ha producido aquel acontecimiento.

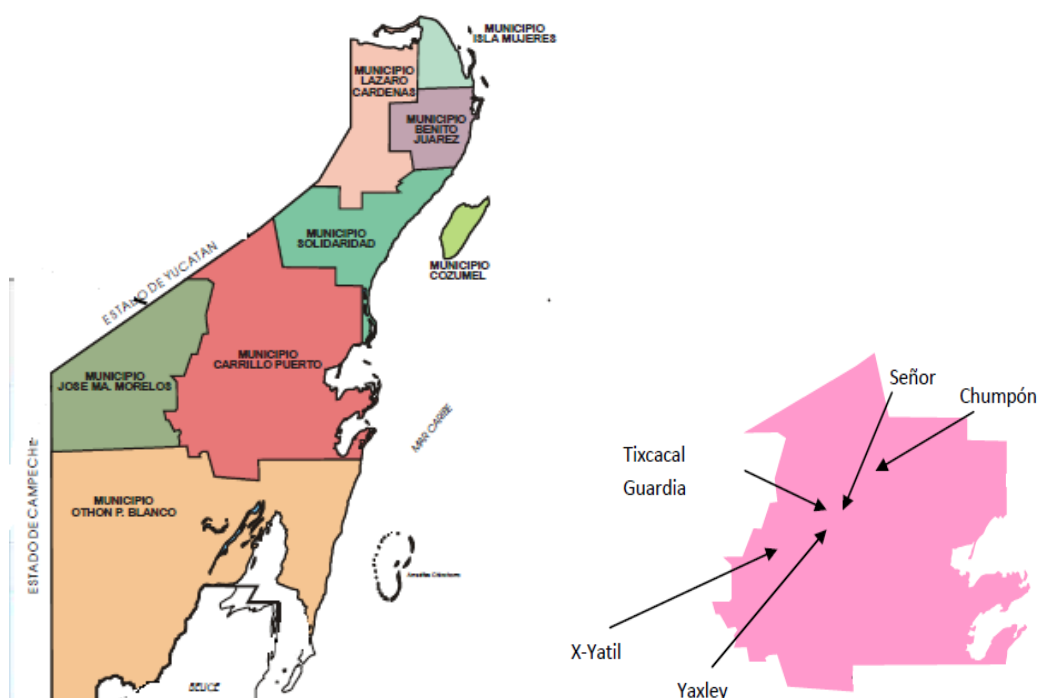
Visita cada centro periódicamente y provee a los mismos de los insumos necesarios para que puedan funcionar adecuadamente. Establece que si bien los juzgados indígenas son infraestructuralmente muy sencillos, no por ello, son menos importantes. Esto ocurre pues los juicios son netamente orales y por ello, no necesitan una gran aparataje burocrático que erija la impartición de justicia.

Con el tiempo han intentado dar una formalidad mediante formatos estandarizados para poder documentar la actuación de los jueces pero ha sido complicado porque a los jueces les gusta resolver las dificultades en su lengua materna y a las personas mediante procedimientos sencillos. Sostiene que su respeto a la cultura maya se basa en su ascendencia y a su matrimonio con una mujer de dicho origen. Habla con respeto sobre las comunidades pues se siente parte de esta tradición.

Opina que la ley, es un cuerpo jurídico elaborado a partir de la opinión y recomendación de las organizaciones vertidas durante los foros elaborados en las ciudades del estado, en los cuales Él participó. Es una ley sencilla y aprobada de manera unánime por parte de los partidos políticos. Por ejemplo, la ley establece que para ser juez tradicional no es necesario ser abogado y ni siquiera leer ni escribir, sino que conozca en profundidad los usos y costumbres de las comunidades, así como el uso de la lengua maya. Así como también todos/as los/as funcionarios/as de la magistratura deben saber la lengua. Establece que su función como magistrado se lleva a cabo muchas veces en terreno, pues debe visitar regularmente las comunidades a pesar de que no sea parte de su horario regular de trabajo, como los fines de semanas y festivos. Fue proclamado en Chetumal, según sus palabras, como magistrado a partir de la aprobación popular ya que su compromiso para con los dignatarios no sólo se expresa en la invitación a tal o cual evento político, también se denota cuando alguno de Ellos ha tenido alguna dificultad física, económica o familiar, y Él ha ayudado a quien lo ha necesitado. También ha participado en las bodas, funerales, ceremonias y actividades de los centros ceremoniales, aceptando sus usos y costumbres.

II.IX Cifras socioeconómicas y demográficas de Tixkagal guardia (X-Cacal Guardia)

Tixkagal Guardia es un poblado perteneciente al Municipio de Felipe Carrillo Puerto en el Estado de Quintana Roo. El clima es cálido-subhúmedo con precipitaciones estivales, con un promedio anual de 1.268 milímetros y de temperatura de 30° Celsius. Los meses más fríos son noviembre, diciembre y enero con una temperatura mínima de 16°C y los más cálidos son abril, mayo y junio con temperaturas altas que bordean los 37°C. La temporada de lluvias comienza en junio y acaba en octubre, los meses más pluviosos son julio y octubre.



Mapa 7. Quintana Roo con divisiones municipales con acercamiento a las localidades mayas del municipio de FCP (Ríos, 2011: 189)

El censo de 2011 efectuado en X-Cacal dio como resultado que la comunidad cuenta con una población de 695 personas, 356 hombres y 339 mujeres (Tabla 4), de los cuales 595 mayores de 5 años hablan la lengua maya; sólo 142 personas no son bilingües ya que solos expresan en la lengua indígena. Esta cantidad constituye el 4% de la población total de Felipe Carrillo Puerto. Como muestra la tabla 3, la población lactante solo representa el 2,73 de la población total; la población pre-escolar (1-4 años, 48 niños y 33 niñas) es el 11,65%; la población; escolares (5-14 años, 77 niños y 78 niñas)

es el 22,3; mujeres en edad fértil (173) representan el 24,89% y la población de 25 años y más (290, 141 hombres y 149 mujeres), los cuales son el 41,72% de la población total.

HOMBRES	GRUPO ETAREO	MUJERES
6	Mayores de 75 años	5
3	70 a 74	1
1	65 a 69	4
5	60 a 64	3
10	55 a 59	8
8	50 a 54	9
14	45 a 49	14
23	40 a 44	22
25	35 a 39	31
24	30 a 34	31
22	25 a 29	21
31	20 a 24	29
51	15 a 19	39
26	12 a 14	19
21	10 a 11	16
6	9	4
13	7 a 8	18
11	5 a 6	21
8	4	8
12	3	11
13	2	7
15	1	7
8	menores de 1 año	11
356	Total	339

Tabla 4. Pirámide de Población de Tixkagal guardia 2011 (Chim Guerrero, 2011: 38)

A partir del Censo de población de 2010 (INEGI, 2011) se puede establecer que la población económicamente activa es de 336 personas (31,76%) y organizan sus actividades de esta manera: 1) sector primario (agricultura, silvicultura, ganadería, apicultura, etc.) 275 personas (82,83%) [Municipio de FCP: 58,07% Estado de Q. Roo: 10,72%] 2) sector secundario (construcción, electricidad, gas y agua, industria manufacturera) 8 personas (2,41%) [Municipio de FCP: 11,38% Estado de Q. Roo: 16,56%] y 3) sector terciario (comercio, servicios, transportes) 49 personas (14,76%) [Municipio de FCP: 30,56% Estado de Q. Roo: 72,72%] (Chim Guerrero, Op. Cit.: 55) Como se desprende de estas cifras, las principales actividades que se aprecian durante el trabajo de campo ordenadas jerárquicamente por importancia: 1) el sector primario puesto que se cultiva maíz, frijoles, calabaza, chile habanero, hortalizas y frutas (tabla 5), y la crianza de panales de abejas, cerdos y aves de corral; 2) el sector terciario ya que se comercializa en los puntos hoteleros la producción hortícola y se desarrolla venta

de fuerza de trabajo en Tulum y Playa del Carmen, sobretodo y 3) el sector secundario porque se realiza la urdimbre de hamacas y trajes típicos de la región para su comercialización en los puntos hoteleros.

Nombre del cultivo	Superficie cosechada (Ha-A-Ca)	Producción del último periodo de siembra		Tipo de agricultura	Disposición de agua para el cultivo	Destino/Usos principales
		Cantidad	Unidades			
MAIZ	000910-00-00	365	TONELADAS	Tradicional	Temporal	Autoconsumo
FRIJOL	000500-00-00	25	TONS	Tradicional	Temporal	Autoconsumo
CILANTRO Y RABANO	000500-00-00	25	TONS	Tradicional	Sistema de riego	Autoconsumo y comercio
CALABAZA	000500-00-00	10	TONS	Tradicional	Temporal	Autoconsumo y comercio
Frutas de Temporada (Papaya, sandía, plátano y cítricos)	< 1 hectárea	5	TONS	Tradicional	Temporal	Autoconsumo

Tabla 5. Principales cultivos agrícolas de X-Cacal Guardia (Chim Guerrero, Op. Cit: 38)

Se siembra pimientos picantes (chile habanero sobre todo), calabaza y tomate, los cuales son principalmente empleados para el autoabastecimiento como para la venta intracomunitaria. La cría de ganado está relacionada principalmente con aves domésticas: gallinas y guajolotes (pavos endógenos) y ganado porcino. La crianza de abejas es fundamental dentro del sustento de la población pues se utiliza para el consumo interno y para la venta tanto dentro de Q. Roo como en otros estados. La caza de venado y pavo de monte aún se lleva a cabo y es para momentos importantes dentro de la comunidad como festividades. Se elaboran a partir de ellos; relleno negro, pavo en

escabeche, salbutes y panuchos, y otros platillos elaborados bajo la técnica del pibil o pib⁴⁴.

La alimentación como buena parte de Mesoamérica se basa en productos derivados de la nixtamalización del maíz como tortillas, tamales, atole, pozole o pozol. El segundo vegetal principal dentro de la dieta de los *separados* es el frijol y las salsas elaboradas a partir de chile habanero y cebolla morada. Se consume también calabaza, zanahoria, papa, lentejas y pepita de calabaza regularmente todo el año y frutas –plátano, limón, sandía, papaya, naranja y toronja- según la temporada. Se consume pollo con regularidad (2 o 3 veces semanalmente) y de origen porcino o vacuna 1 vez a la semana o dos.⁴⁵ La carne roja tiene un valor ritual muy importante y se consume principalmente en fiestas.

Debido al alto consumo de bebidas dulces carbonatadas y carbohidratos, se aprecia obesidad grado I (sobrepeso) en la población mayor de 20 años.

En la comunidad existen 190 hogares, de las cuales 120 tienen piso de tierra y 24 solamente constan de una habitación. Únicamente 12 poseen instalaciones sanitarias y la totalidad está conectada al servicio público y a la luz eléctrica.

Tixcacal Guardia	2005	2010
Población total	626	659
% de población de 15 años o más analfabeta	40.68	28.77
% de población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela	1.2	0
% de población de 15 años y más con educación básica incompleta	68.68	60.56
% de población sin derecho-habienencia a servicios de salud	98.88	26.4
% de viviendas particulares habitadas con piso de tierra	48.87	11.27
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario	90.98	48.59
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública	4.51	24.65
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje	92.48	54.23
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de energía eléctrica	6.02	2.11
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora	73.68	56.34
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	74.44	61.27
Índice de rezago social	0.48051	-0.02594
Grado de rezago social	3 medio	Medio
Lugar que ocupa en el contexto nacional	0	0

Tabla 6. Indicadores de rezago social A. Fuente: Estimaciones del CONEVAL, con base en INEGI, II Conteo de Población y Vivienda 2005 y la ENIGH 2005. Estimaciones de CONEVAL con base en el Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI, 2012)

⁴⁴ Pibil es un procedimiento de cocción proveniente de la tradición culinaria maya y su nombre tiene raíz en el vocablo maya “pib” que significa enterrado. Se caracteriza por la cocción soterrada de los comestibles en una concavidad en la superficie con guijarros y piezas de carbón incandescentes.

⁴⁵ Los tiempos de alimentación para los adultos se basan principalmente en dos: la primera 6 a 8 de la mañana y la segunda entre las 12 del día a las 2 de la tarde.

Las tablas 6 y 7, refieren al grado de rezago social y al grado de marginación de X-Cacal Guardia. En antropología (Gimeno y Monreal, 1999) se ha cuestionado en varias ocasiones la forma en la cual se construyen políticas públicas que puedan proporcionar acciones satisfactorias para conseguir a las comunidades el afanado desarrollo puesto que a partir del evolucionismo todas aquellas prácticas y formas de vida que no fueran a la usanza de Europa y Norteamérica eran consideradas atrasada. No es menester de este trabajo situarse bajo esas coordenadas, como tampoco ocultar siglos de pobreza, abandono y opresión a la población indígena de América latina. El propósito de la exposición de estas cifras es ilustrar la situación infraestructural de la comunidad para dar un panorama general de cuáles son las condiciones de vida material de la población.

Tixcacal Guardia	2005	2010
Población total	626	659
% Población de 15 años o más analfabeta	40.68	28.77
% Población de 15 años o más sin primaria completa	53.68	41.96
% Viviendas particulares habitadas sin excusado	85.71	48.59
% Viviendas particulares habitadas sin energía eléctrica	6.02	2.13
% Viviendas particulares habitadas sin agua entubada	4.58	24.82
% Ocupantes por cuarto en viviendas particulares habitadas	78.95	1.87
% Viviendas particulares habitadas con piso de tierra	48.87	11.27
% Viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	74.44	61.27
Índice de marginación	0.65965	0.22017
Grado de marginación	Muy alto	Alto
Lugar que ocupa en el contexto nacional		36,234

Tabla 7. Indicadores de rezago social B. Fuente: Estimaciones del CONAPO, Índices de marginación 2005; y CONAPO (2011) (INEGI, Op. Cit.)

Ambas tablas intentan analizar y medir la pobreza en México a través de la medida ponderada de 4 indicadores (educación, salud, servicios básicos y vivienda) de carencias sociales. Estos indicadores dan cuenta de que los porcentajes negativos respecto el nivel de vida de las habitantes, tienden a mejorar, sin embargo aun, persiste el alto grado de marginación y un índice medio de rezago social.

II.X Religiosidad Maya-católica macehual'ob

Para los mayas católicos no existe una separación nítida entre el nivel religioso y el civil. Incluso los aspectos de orden práctico-ordinario, tienen una connotación espiritual. Y al revés, aquellos aspectos religiosos tenían una evocación utilitaria. Los

males que podrían aquejar a la población maya tenían directa relación con los actos impíos hacia los santos; la piedad en cambio, era el origen del prestigio.

Según Lapointe (Op. Cit.:220) los mayas cuando aceptaron el culto a la cruz parlante, entendían que podían extraer la influencia deletérea de la burocracia apostólica romana, para así acceder de manera propicia al verdadero catolicismo ya que por un lado podían, nutrir con sus propias tradiciones y por otro, purificar el catolicismo carente de lo sobrenatural, orden primigenio de las cosas del mundo.

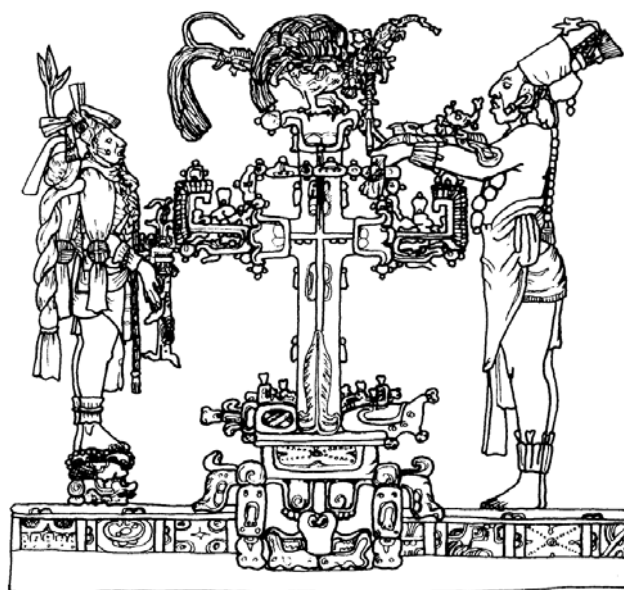


Imagen 2: Chan Bahlum II (a la derecha) recibe el poder de su padre muerto, Pacal (a la izquierda), en el año 690 d.C, frente al árbol cósmico. Tablero central del templo de la Cruz, Palenque. (López Austin, 1997: 90)

Para López Austin (1997) la cosmovisión mesoamericana estuvo relacionada, al menos desde el 100 AC, con un árbol cósmico extensión de un reptil terráqueo que se asocia a un cocodrilo. Los mayas del clásico concebían a aquel árbol como ligado al poder y el posclásico como mito de creación (Imágenes 2 y 3). Una vez consumada la invasión española, los mayas siguieron concibiendo a la Ceiba como un árbol sacro donde debían llevarse a cabo ceremonias de tipo político.

Es muy complejo comprender en qué medida los valores culturales mayas y españoles se unieron y dieron como producto un nuevo significado. Broda (2003) estima que no es adecuado considerar a las culturas indígenas de México como simples receptáculos en los cuales se extrajeron los elementos prehispánicos para introducir los nuevos del

invasor mediante de un proceso de aculturación irreversible: por el contrario, destaca las cualidades de forjar nuevos contenidos respecto a las relaciones sociales, creencias y ritos, preservando una identidad propia. Para la autora, la religiosidad indígena contemporánea se puede describir como una mixtura entre las festividades católicas impuestas durante 500 años y la perviviente espiritualidad mesoamericana ligada a los cultos agrícolas. Si bien el texto que ella elabora, está inspirado en Tenochtitlán y las culturas del centro, sus reflexiones son interesantes y pertinentes respecto a lo que ocurrió en Yucatán ya que allí también se sustituyeron a la jerarquía indígena por las nuevas autoridades coloniales, lo que originó el cambio del culto al estado indígena por el culto popular campesino de guisa local. El sistema de creencias mesoamericano fue extirpado en virtud de la implementación de la religión católica; sin embargo, este proceso aconteció en los asentamientos humanos como ciudades y cabeceras municipales, mientras que en las localidades más pequeñas se siguieron llevando a cabo las prácticas antiguas en los cerros, las cuevas, cenotes y milpas sin la presencia de sacerdotes católicos. Los ritos prehispánicos, por ende, se transformaron en prácticas clandestinas y sirvieron como acciones de resistencia de la identidad étnica que se resistía al régimen colonial.

Báez-Jorge ([1988] 2000) tiene una opinión similar a Broda pues confirma que a partir del desmembramiento de la élite mesoamericana y de las prácticas de culto indígena, producto de la acción impositiva y autoritaria de la maquinaria católica-encomendera española, emanaron prácticas populares religiosas autónomas a la doctrina oficial monoteísta que debieron disfrazarse en la imposición y que en muchos casos concluyó por mixturarse con la religión cristiana.



Imagen 3. Árbol cósmico con la máscara de la divinidad de la tierra en la raíz. Estela 5 de Izapa (López Austin, Op. Cit: 87)

Lo interesante de estos planteamientos es la posibilidad de forjar una interpretación dialéctica de estos fenómenos ya que no son fruto exclusivamente de la economía o la religión por separado como muchas se presenta. Cada práctica social se encuentra constreñida a un contexto socio-histórico, a un sistema de creencias y a una materialidad que hace posible que dicha práctica se lleve a cabo. El caso de Tixkikal es relevante dentro de esta explicación pues demuestra que a partir de un sistema de producción alejado de las grandes haciendas, los macehual'ob (huites) pudieron preservar el sistema de guardias orientado al culto y cuidado de la Cruz, Báez-Jorge asume:

... ciertamente, la economía no crea religiones, pero determina su forma y sus transformaciones ulteriores. En el marco de este razonamiento, las ideologías religiosas no pueden explicarse como productos de la conciencia desprendidos de toda relación con la vida material, es decir, como arquetipos (Op. Cit.: 408).

Según Reed, existe una continuidad entre los mayas precolombinos y los mayas de la Cruz puesto que existe una efigie parlante de una deidad todopoderosa; un régimen general asentado en un reglamento sacro y político a la vez, permeable a todo nivel social; la obligación de centros ceremoniales y la formación de catervas populares con el fin de edificar y la tutelar el centro ceremonial por medio de un sistema de guardias (Op. Cit.: 216)

Desde un punto de vista de los estudios de género, Rosado & Santana (2008) también confirman que la religión cruzo'ob está basada en dos cimientos por un lado: la religión cristiana y por otra la cosmología mesoamericana. Las autores llaman a este proceso sincretismo:

A dichos elementos como las cruces y las vírgenes se les confirió un papel diferente al aceptado por la Iglesia católica oficial. Así; la vinculación de la cruz verde maya con el árbol de la vida y el maíz permitió que su representación pudiera ser masculina o femenina (122)

II.XI Los separados de Dios.

Esta sección tiene como propósito exponer los resultados obtenidos durante la primera etapa de trabajo de campo realizado a fines de 2011 en la comunidad. Una de las finalidades primordiales de llevar a cabo el trabajo de campo, es la posibilidad de

contrastar los objetivos de investigación. De acuerdo a esta idea, es pertinente apreciar de manera empírica si lo planteado en el proyecto tiene correspondencia con los fenómenos socio-culturales que se desea investigar. Esto no quiere decir de alguna manera, que se priorice exclusivamente como manantial de información, los datos obtenidos en la observación en terreno. Es perentorio, necesariamente, para la elaboración de una investigación social, la obtención de referencias de un amplio espectro de fuentes (estadísticas, históricas, testimoniales, etc.). A partir de este reconocimiento, mi búsqueda no fue sólo de tipo etnográfica, por el contrario, reuní una gran cantidad de artículos, textos y libros que abordan la temática que me interesa.

En virtud de organizar las entrevistas y darle un hilo conductor coherente que las articule de manera sistemática, se expondrán los siguientes acápites: **Introducción, Conflictos con la iglesia católica, Origen del santuario, Relación entre la Escuela Secundaria y el Centro Ceremonial Maya, Relación entre la Escuela Primaria y el Centro Ceremonial Maya, Relación entre el Centro de Salud y el Centro Ceremonial Maya, Feligreses del Centro Ceremonial Maya, La disidencia al Centro Ceremonial Maya, La primera misa, La ritualidad opositora, El bautismo, Tradiciones y ceremonias, Juzgado de Asuntos Indígenas y derecho consuetudinario indígena, La producción económica y las Conclusiones.**

Introducción

Mi estadía en la localidad mencionada fue de tres meses. Mi centro de operaciones fue la ciudad de Felipe Carrillo Puerto (FCP) ex Chan Santa Cruz, denominada Capital de la zona maya porque fue este el lugar el último bastión de los denominados mayas macehual'ob durante la guerra de castas (1848-1901).⁴⁶

Como se expuso en este capítulo, la guerra de castas fue un conflicto armado que enfrentó a los mayas rebeldes de la península de Yucatán en contra de los criollos, descendientes de los conquistadores españoles durante la época de la invasión a América. Viajaba diariamente a la localidad en el transporte dispuesto para dicho acto. Mi transporte principal fueron camionetas de pasajeros que se situaban muy cerca de la salida de la ciudad. Su tránsito fue intermitente ya que se disponía a partir, una vez

⁴⁶ Mi intención fue permanecer en la comunidad de Tixcacal pero debido a la negativa de sus habitantes tuve que hacer trayectos diariamente.

cuando, se completara la cantidad exacta o casi exacta de la cantidad de personas sentadas. El trayecto diario fue desde FCP hasta la localidad de Señor (31 kilómetros de distancia y media hora de viaje aproximadamente). Tixkakal se ubica a cuatro kilómetros de la carretera, los cuales a menudo caminaba para hacer las entrevistas, la captura de datos y la observación etnográfica.

Felipe Carrillo Puerto fue el lugar donde los mayas sostuvieron como centro de resistencia a los embates beligerantes del Ejército Federal mexicano. Una vez, conquistada dicha ciudad, se pone fin a los combates y se dan por concluidas las hostilidades entre las partes. Cuando Noh Kaj Santa Cruz Balam Na (Pueblo Sagrado de la Santa Cruz Casa del Jaguar) es ocupada por las fuerzas federales, los resistentes decidieron escapar para refugiarse en las zonas aledañas. Uno de los puntos claves de la resistencia fue X-Cacal Guardia.

La mayor dificultad encontrada durante el desarrollo de la estadía, fue la desconfianza de los habitantes hacia los foráneos. Esto se acrecienta notoriamente, cuando el visitante no se expresa en su lengua materna maya, a pesar que la mayoría de la población es bilingüe, existen integrantes que evitan comunicarse en castellano. Esta situación es vuelve comprensible en la medida que la zona ha sido un espacio muy disputado. Debido a su fidelidad respecto a lo que los habitantes de la localidad consideran como su tradición, ha sido muy visitada por muchos investigadores que se interesan por los fenómenos descritos. Mi estadía fue compleja puesto que mi calidad de extraño, me condujo a la inaceptación prematura⁴⁷. Para poder entablar una conversación, por ejemplo, mi profesor de maya me ayudó como intérprete. Su desconfianza descansa, también, en el celo de sus costumbres, de su iglesia y de sus íconos de adoración. La tradición de su culto se cementa en el culto de la denominada “Cruz Parlante” (Fotografía 1).

⁴⁷ Para toda persona externa es muy complejo ingresar a la comunidad, más aún cuando no habla la lengua maya. El consejo de los cinco comandantes aprobó el ingreso de Villa Rojas a la localidad, un hecho inédito dentro de las decisiones asumidas respectivas a la admisión de un foráneo (Sullivan, Op. Cit.: 62)



Fotografía 1. Centro ceremonial de X-Cacal Guardia, archivo propio

Cuando logré acceder, fui paulatinamente obteniendo su confianza. Desde ese momento, las personas fueron llanas y amables para responder mis preguntas. Tuve la oportunidad de realizar 20 entrevistas; tengo 10 testimonios de autoridades tradicionales mayas, personas comunes y 10 de personas que trabajan en los servicios de salud y educación, así como de las autoridades judiciales que están destinadas a la resolución de conflictos y que están normadas en la constitución del estado de 1998.

Los habitantes de X-Cacal Guardia poseen una compañía, legada del gobierno teocrático-militar que gobernaba Chan Santa Cruz durante la guerra de Castas, que se compone de un sistema de cargos (General, Comandante, Capitán, Teniente, Sargento y Cabo), la cual tiene por funciones fundamentales; el resguardo de la Cruz que está en la iglesia y la organización y consecución de las fiestas del pueblo.

Según el capítulo XI de la Ley indígena reconoce a los dignatarios mayas:

Artículo 47.- Los dignatarios mayas que reconoce esta ley son: Generales, Sacerdotes, Comandantes, Capitanes, Tenientes, Sargentos, Cabos, Rezadores y aquellos a quienes la propia comunidad indígena maya otorgue tal carácter. (Op. Cit.: 32-33)

Las normas, a modo de ilustración, que exigen los miembros de la compañía para quien ingresa a la iglesia son estrictas. No se pueden captar imágenes, ni sonido por medio de aparatos electrónicos. Tampoco es permitido el ingreso con calzado o sombreros. Cuando alguien es sorprendido ingresando con estas vestimentas, el guardián le

conmina a respetar la ordenanza. Si el visitante se niega a cumplir lo solicitado, el vigilante puede hacer uso de un bejuco que actúa como látigo de castigo.

Fui varias veces advertido de la nula posibilidad de captar imágenes. Su argumento fundamental fue la profanación que provocaría al “Santísimo” (la cruz) su captura por medio de un aparato electrónico, lo cual originaría su enojo y posterior rechazo a los favores pedidos de sus feligreses. Sorpresa causa, por tanto, la fotografía del altar que se encuentra dentro de un libro clásico de la literatura antropológica sobre las poblaciones mayas contemporáneas (Barabas & Bartolomé, 1981: 75)

Otro resquemor fundado en estas experiencias, tiene que ver con la actitud de los integrantes de la iglesia para con los sacerdotes de origen católico apostólico romano. Si bien, se declaran así mismos como católicos mayas, desconocen en el Papa a una figura jerárquica a la cual respetar y niegan el accionar de la burocracia eclesiástica cuando ésta intenta imponer sus ritos y ordenanzas. Esta desconfianza proviene de la acción misma de la curia que ha intentado, por diversos medios, aplicar sus procedimientos al culto de la Cruz.

Un ejemplo que ilustra esta situación, aconteció cuando un sacerdote intentó despojar del Hipil a las cruces de la iglesia (fotografía 2). El Hipil es la blusa usada por las mujeres mayas y se considera como elemento distintivo de su tradición cultural. Cuando el sacerdote llevó a cabo este acto, fue tomado por los miembros de la comunidad como un insulto a su fe y a su tradición cultural. El cura tuvo que abandonar raudamente la comunidad porque los miembros de la comunidad arremetieron violentamente sobre él.



Fotografía 2. Cruz con hipil, FCP. Archivo propio.

Conflictos con la iglesia católica

El Cura Juan⁴⁸, sacerdote michoacano de los Legionarios de Cristo⁴⁹ de la iglesia católica de Felipe Carrillo Puerto, afirma que antes el recelo de los dignatarios mayas respecto sus santos provenía de la posibilidad de sustraer el espíritu por medio de fotografías o grabaciones. Ahora, afirma, su justificación se basa en que si son captados mediante aparatos electrónicos, los santos se podrían enojar y así no permitirían la lluvia y así no se producirían buenas cosechas, lo peor que le puede ocurrir a grupos humanos que obtienen el sustento de la agricultura.

Expresa que en una oportunidad arribó a la localidad un Cura de origen irlandés, quien fue admitido de manera satisfactoria porque su origen ya que la comunidad maya pensaba que era inglés⁵⁰. En relación con incidentes relaciones a la incomprensión de la curia católica con las tradiciones mayas actuales, menciona que una vez, un sacerdote de Estados Unidos, misionero de Maryknoll⁵¹ celebró una misa en Tixkagal. En esa época, les permitían a los curas, realizar misas dentro del centro ceremonial, pero dicho misionero iba a cometer un grave error puesto que acusó de idolatría la práctica de vestir con hipiles a las cruces. A su vez, les ordenó sacar y quemar las cruces fuera del templo, lo cual, produjo una reacción enardecida por parte de los asistentes, quienes vieron aquellas acciones como una afrenta a sus creencias y por lo que, salieron raudos a sus moradas en la búsqueda de machetes para desagraviar la herejía cometida. Según el Cura, el catequista que acompañaba al misionero, le advirtió de la gravedad de lo sucedido y le propuso arrancar de lugar para no poner en riesgo su integridad física, sin embargo, el cura se negó diciendo que él no era un pusilánime y que se quedaría defendiendo sus convicciones religiosas de esta nueva cruzada de “extirpación de idolatrías”⁵². Sin embargo, el clérigo tuvo que cambiar de posición cuando apreció la magnitud del descontento popular que se materializó en el transporte de armas, rifles y

⁴⁸ Entrevista realizada el 16-11-11 en FCP.

⁴⁹ La Legión de Cristo es una congregación católica integrista y conservadora, poseedora de derecho pontificio iniciada en México (1941) por el sacerdote Marcial Maciel.

⁵⁰ Como hemos anteriormente, la simpatía por los mayas macehuales hacia Inglaterra, demuestra que la Guerra de castas, no fue necesariamente un “conflicto racial” sino más bien un conflicto de carácter político y socioeconómico entre clases sociales con desigualdad distribución de poder.

⁵¹ Nombre de la Catholic Foreign Mission Society of America, una sociedad apostólica católica norteamericana, fundada en 1910 para el misionaje en Asia, África y Latinoamérica.

⁵² Si bien la extirpación de idolatrías -persecución por parte de la Iglesia Católica del sistema de creencias indígena- está relacionada con Andinoamérica, podríamos extrapolarlo a la situación que en esta sección describimos.

machetes, orientado al ajusticiamiento de la afrenta librada por la desposesión de las túnicas sagradas que engalanaban las cruces.

Desde ese instante, la posición de la comunidad sobre el recibimiento y confianza hacia los extranjeros fue inflexible en la medida que se dejó bloqueada la posibilidad de celebrar misa por parte de los sacerdotes católicos. Según el entrevistado, el hipil no es un mero adorno que acicala las cruces, para él, es el símbolo inequívoco de Cristo Sacerdote. Su reflexión se sostiene en la constatación que fueron los franciscanos quienes los evangelizaron y ellos, suelen portar una casulla, la cual estaría relacionada con el hipil femenino de las cruces. De acuerdo con este hecho, surgió según su postura, el hecho, que los mayas cruzo'ob tuvieran aquella fervorosa devoción por la Santa Cruz. Gonzalo Pech, mi profesor de maya⁵³ y facilitador cultural en la zona menciona que:

Estos lugares son sagrados, no los puedes sacar de ahí. Es como la vestimenta que lleva la cruz, un pequeño hipil bordado, no puedes moverlo. Para hacerlo, los dignatarios tienen que hacer rezos para bajarle, para tocarlo. Todas las cruces son hijas de la cruz que se encontró. Se extrajeron las tres cruces y se llevaron a los centros ceremoniales.

Evidentemente, como hemos analizado anteriormente, el culto a la cruz es un fenómeno muy antiguo dentro de la cosmovisión maya aunque su pensamiento no deja de tener asidero pues la orden franciscana jugó un papel muy importante en la imposición del catolicismo en la región.⁵⁴ Al respecto el clérigo católico revela:

Hace poco vino un sacerdote del interior de México, otro de estos bastante ignorantes y este padre llegó no recuerdo exactamente, Tixkikal posiblemente, quiso quitar todos los santos y lo dejaron, solo quedó un crucifijo. A la gente no le gustó nada, no dijeron nada, entonces celebró la misa y se fue. Entonces le dijeron al catequista: “ese padre no vuelve a entrar a esta iglesia, si viene, le cerramos la puerta”. Se lo dijeron al padre y no volvió.

Relata que hubo un sacerdote español que llegó seguramente al poblado de Yaxley para officiar la celebración del jueves santo y al ingresar al tabernáculo, encontró el sitio atestado de ramas y les conminó a despejarlo puesto que el día correspondiente a dichos objetos era el “domingo de ramos” y por tanto era inadecuada su presencia. Otro catequista con experiencia en la zona, le recomendó dejar los ramos en su lugar, pues la

⁵³ Entrevista realizada en Felipe Carrillo Puerto el 3/10/2011

⁵⁴ Un hecho por el cual podemos relacionar la importancia de los franciscanos fue que el principal libro elaborado en la época fue escrito por Diego de Landa, ver detalles en Ricard, ([1933] 2005).

gente no comprendía las razones esgrimidas por el párroco español, quien muy molesto, tuvo que asentir la petición general de la población. Fue el catequista quien convenció a las personas que el sacerdote no tenía intenciones sacrílegas respecto al santo. Sin embargo, la desconfianza entre la población no se diluyó puesto que advirtieron al pueblo vecino que el cura podría desvestir a sus santos, quitar sus imágenes y destruir su iglesia. Frente al peligro de tal laya, los hombres de la comunidad organizaron una fuerte resistencia armados con machetes y rifles para esperar la comitiva que podría amenazar su culto. El catequista intentó convencer a la turba que el oficiante no iba a realizar lo que les habían platicado. Según su punto de vista, en España existe un problema de incomprensión respecto la labor evangelizadora y la situación de los campesinos indígenas de América Latina. Dicho problema lo compara con la histórica incomprensión proveniente desde los dzules (blancos) hacia las condiciones de vida de la gente. La labor del misionero no es la imposición, sino, más bien el respeto, la ayuda y la orientación; por ningún motivo el enfrentamiento ya que por ningún motivo se puede ser impositivo con gente ignorante, sino más platicarles de manera persuasiva. Menciona que el cura que está asignado a X-Cacal tiene una buena relación ya que debido al cambio de jefatura, las cosas se han puesto más laxas respecto a las situaciones acontecidas respecto el General anterior. Incluso, menciona que el General actual es más asequible y permite la obtención de registros visuales y sonoros.⁵⁵ Debido a que Tixkakal ha sido uno de los bastiones más poderosos de la oposición maya al catolicismo y la influencia yucateca, es posible apreciar que en otros poblados de esta zona, se encuentran catequistas e iglesias. En X-Hazil, por ejemplo, hay una iglesia maya y una iglesia católica. En la primera no permiten la realización de sacramentos católicos, pero algunas personas de aquella asisten a la segunda a realizar los rituales apostólicos. Según el eclesiástico michoacano, la iglesia maya es más para realizar fiestas y pachangas. Establece que su experiencia le ha demostrado que el desenvolvimiento evangelizador satisfactorio en relación con el cambio de las prácticas religiosas mayas, es el convencimiento paulatino y paciente. Por ello, no es adecuado acusar a dicho culto directamente de idolatras:

Mi experiencia me dice que, por ejemplo el janal pixán o la comida de los muertos, en Macario Gómez, llegué a la celebrar la misa el 2 de noviembre y

⁵⁵ Durante mi estadía en X-Cacal, nunca aprecié la estadía de algún miembro de la Iglesia Católica y las reglas respecto el respeto a los santos se mantenía invariable. Cuando pregunté cual era la opinión respecto a los curas, la opinión generalizada era negativa.

tenían un altar pequeñito con fotos de difuntos y comida recién puesta. Entonces, yo les dije: “ustedes si se dan cuenta que las almas de los difuntos no comen esa comida” y me dijeron: “no, ellos no mas la huelen, son espíritus que la aspiran y se comen la sustancia pero nosotros retiramos la comida y la comemos”.

Afirma que es necesaria para su labor vicaria, la sugerencia subrepticia respecto a que los muertos no prevalecen en este mundo, sino que Dios los tiene en cuidado dentro de su santa gloria y por ello, pueden interceder por ellos, pero no que puedan descender a la tierra y compartir sus alimentos. Dicho trabajo de enseñanza para Él es paciente y sin apuros. Los españoles, bajo su criterio, poseen aún el llamado “complejo de Cortés”, el cual hace alusión en la ignorancia de la gente debido a su condición de “indígena”, cuando supuestamente México está más civilizado que España. Para él, la iglesia católica contribuye gradualmente a la educación de la población de manera transparente y pacífica, sin dinero ni corrupción. Ayudan a las personas más necesitadas en la medida de sus posibilidades y en virtud de la caridad cristiana.

Los católicos mayas, según su opinión, no pueden ser considerados como católicos verdaderos puesto que no reciben el bautismo y no reciben los sacramentos de la manera correcta. Cuando lo llevan a cabo, no lo hacen bajo las recomendaciones de la iglesia católica apostólica romana y por ello, no ungen a la criatura neonata bajo la égida del padre, el hijo y el espíritu santo, por lo cual es inválido. Refiere a que el nuevo general de Tixkagal Guardia ha recibido los sacramentos. Su opinión respecto a las prácticas religiosas de los macehual’ob es:

Los mayas realizan los ritos católicos como el bautizo y también, practican antiguas como el jet’s meks, son paganos pero creyentes sin instrucción católica. Son muy incultas civilmente, se aferran a sus tradiciones y arrasan su tierra para cultivar. Les explico que las nubes son nubes de masa de agua evaporada y el proceso de condensación para que no destrocen sus bosques.

Origen del santuario

Según Cayetano Catzin, rezador, los dignatarios de Tixkagal Guardia cuando fundaron lo que hoy es el santuario de la cruz parlante, lo hicieron con el tronco o la raíz de la caoba o el cedro donde estaban marcadas las tres cruces porque descubrieron que en aquél cenote estaba la deidad. Por eso, se descubre para remarcar el lugar para indicar la señal que allí estaba la cruz. Fue el tronco. Por eso cuando se corta el árbol, se

distribuyen las cruces en los diferentes centros ceremoniales, el caso de Chankah, Tulum, Chumpón y Tixkakil.⁵⁶

Catzin sostuvo que se entregan tres cruces a cada centro ceremonial y por eso, cada uno de los dignatarios mayas que conforman cada centro, veneran las tres cruces. Por ejemplo, cada centro realiza su guardia, realiza su fiesta tradicional, sus ceremonias y otras actividades religiosas que tienen realizar. En el caso de Tixkakil Guardia, se reúnen en abril para adorar las tres cruces y en Chumpón también se reúnen para realizar la veneración de las tres cruces en abril y mayo, pero cada centro ceremonial se organiza para hacerlo de forma coordinada para que no se pueda duplicar o no se pueda hacer las mismas fiestas acá o allá. Por eso se juntan todos los que están de guardia, pues tienen que saber bien esta historia, porque de esa forma la transmiten a los jóvenes ahora porque ellos no saben esto lo Él está diciendo. Por eso los jóvenes que hacen su guardia se les instruye para eso, porque si no lo saben exactamente bien, considera que no van a aprender lo que vienen haciendo como los diferentes servicios que se realizan en las ceremonias, por ejemplo, el bautismo, la misa, la chan misa, la nojoch misa, la música maya, Jets'mek'il, los cumpleaños. Hacen celebraciones de los 15 años y también la boda maya que también lo realizan otros centros ceremoniales, otros lugares sagrados porque eso se les instruyó de acuerdo con los primeros abuelos que tuvieron, lo que hacen ahora se está dejando a los jóvenes. En ese cenote donde estaban las piedras o las cruces de piedra, por eso, en memoria de eso se marca esa cruz para que lo sigan haciendo y los guardias sigan asistiendo y no dejar atrás los conocimientos que las diferentes compañías adquirieron de ellos.

Cayetano establece que en Tixkakil tienen muchos cuarteles más que otros centros ceremoniales y es porque la cruz original fue dejada en ese lugar pero no se sabe dónde está esa cruz original, aunque puede ser en Chankah, Tulum, Chumpón o Tixkakil. Aunque dice que el corazón de las tres cruces se encuentra en Tixkakil, pero que el tronco original se encuentra en el santuario de la cruz parlante en Felipe Carrillo Puerto. De esa forma proceden a transmitir a los jóvenes. Todos los jóvenes guardias ahora no conocen mucho sobre esa historia, por eso se les invita a que sigan haciendo ceremonias porque de esa manera puede invocar, ofrendar su existencia, su beneficio en la salud y por todo el porvenir de todos que están haciendo la guardia y el culto a la Santísima en el centro ceremonial. Una de las oraciones más destacadas por el rezador fue la

⁵⁶ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 3/10/2011

afirmación respecto al cuidado y dedicación del culto referido a la Cruz: “Somos muy celosos de nuestro secreto”

Relación entre la Escuela Secundaria y el Centro Ceremonial Maya

Daniel Segoviano Martínez, nacido en Guanajuato, 52 años, ingeniero agrónomo y maestro en ciencias de la educación.⁵⁷ Es director de la escuela secundaria Alfonso Arturo Ontiveros Carrillo y tiene 17 años de experiencia en educación. Explica que la escuela no priva a sus alumnos y alumnas a participar de las actividades que giran ineludiblemente en torno al centro ceremonial y las fiestas. Segoviano establece que:

No hay ningún contacto con la iglesia solo cuando hay la fiesta, cuando hay algún rezo, toca el rezo a algún familiar de los alumnos.

Durante mi estadía en el pueblo, pude apreciar como en la escuela se realizaba un concurso por los altares confeccionados para conmemorar el janal pixan (día de muertos). Se invitó a alguien de la iglesia que pueda realizar un rezo para honrar la comida y los adornos para celebrar la festividad. Se organizó un jurado para escoger el altar más ligado a las tradiciones, es decir con la mesa, el mantel, el incensario, sal agua, velas, cruces, flores, comida y pib de pollo.

José Guadalupe Vázquez Esteban, maestro e ingeniero eléctrico de 41 años y originario de Tabasco.⁵⁸ Llegó a la zona maya en el año 2000. Primero a la localidad de Señor y luego a Tixkakil. Establece que su entrada en el mundo maya no ha sido difícil, porque lo han aceptado sin problemas.

Daniel Segoviano establece que las relaciones con los padres y madres de los y las adolescentes que asisten son amables y cordiales ya que participan de manera casi completa de las reuniones que se realizan. Debido a que el dinero no es muy abundante, no pueden colaborar de manera monetaria cuando se debe realizar una actividad.

Establece que las materias más complicadas de asimilar para el alumnado son matemáticas y español, porque no han aprendido a pensar en español. No hay clases de educación intercultural a pesar de que la ley así lo postula.⁵⁹ Los profesores no intentan

⁵⁷ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el día 21/10/11

⁵⁸ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 28-10-11

⁵⁹ Artículo 23.- El Estado, por conducto de sus instancias educativas garantizará que las niñas y los niños indígenas tengan acceso a la educación básica formal bilingüe y bicultural. (1998)

que abandonen la identidad en maya, porque se siguen expresando en maya, pero les recomiendan que lo hagan en castellano, pero no pueden porque piensan y hablan en maya. La situación de pérdida de la lengua sucede cuando salen a trabajar a los centros turísticos pues por pena o vergüenza, son conminados a expresarse en castellano y esconder su dominio de su lengua originaria.

Los tres maestros que trabajan en la escuela aprenden ciertas frases en maya para que el estudiantado admita sus órdenes y recomendaciones. El profesor afirma que entiende el lenguaje de la comunidad porque su esposa es maya y la niña del servicio doméstico que trabaja en su casa también y siempre hablan entre ellas. Él no habla porque la acentuación es difícil y puede transformarse en insulto. A ellos les llaman huaches⁶⁰, de Ciudad de México, con una actitud hostil, pero así estiman a los extranjeros, sobre todo si tienen rasgos europeos occidentales anglosajones o septentrionales. Establece que les cuesta aprender y no tienen tradición lectora, solo en la escuela ya que en casa no se favorece el hábito de la lectura. Cuestionado frente al cual es estudiantado de mejores calificaciones, determina que no hay relación entre el uso de la lengua ya que tanto buenos como malos alumnos, desarrollan su labor comunicativa por medio de la lengua maya. Atestigua que la actividad pedagógica es compleja a causa les cuesta mucho aprender y son muy medrosos para preguntar cuando no han entendido algún contenido, sin embargo el ambiente dentro y fuera del salón es muy tranquilo ya que son respetuosos frente a la autoridad y que rara vez se expresan mediante palabras procaces. José Vázquez Esteban afirma que el alumnado no participa en las pugnas, solamente los adultos pero participan de las fiestas con los adultos. Plantea que no hay una relación directa entre la escuela y la iglesia, a veces, participan en las fiestas e inducimos para que no se pierda el vínculo entre el estudiantado y la tradición maya. Expresa que los maestros no se inmiscuyen en política ni en religión y que está prohibido dar sermones en la escuela porque es laica la educación y sin tintes partidistas. Se aconseja a los niños y niñas que aprendan de política para inducirlos a fortalecer la democracia en México. Les enseñan cuáles son sus derechos y las cosas que se necesitan como el centro de salud que ahora está en el pueblo.

Consultado respecto a los problemas pedagógicos del alumnado, atestigua que los principales problemas de aprendizaje están relacionados con la mala comprensión

⁶⁰ Forma despectiva que se acuñó en Yucatán para referirse primero a los soldados federales que participaron de la guerra de castas y luego como un genérico para los habitantes del Distrito Federal.

lectora y debido a que no hay avances con ello, por tanto, en las otras materias persisten los problemas.

Respecto a la pregunta relacionada con el hecho que quizás los problemas surgen porque ellos piensan y reflexionan en maya, y por el contrario, se les enseña en lengua castellana, piensa que es por el hecho que en sus casa no se lee ni se promoció el hábito de leer. Expresa que hay libros en la escuela, pero no les entusiasma. Les gustarían más libros con ilustraciones para incentivar la lectura.

Asevera que hay violencia intrafamiliar, pero de un nivel menor y que hay pocos alumnos que se motivan para seguir estudiantes. La mentalidad es terminar la secundaria; la expectativa de trabajo es irse por temporadas a la Riviera maya o dedicarse a la siembra horticultora. El compromiso de los padres de familia es muy escaso ya que se excusan en la escasez de tiempo debido a los horarios de trabajo.

Refiere a que el estudiantado es muy respetuoso y animado. Se molestan entre sí, pero de manera temporal y leve. No se pelean a golpes. Él ha aprendido las palabras mayas groseras y por ello, se da cuenta cuando se insultan y lo intentan detener. Hay deserción pero mínima, uno de veinte en cada año. Él ha intentado convencerlos que sigan estudiantes pero por motivos económicos y la presión de los padres, deben abandonar la educación formal. No ha visto mucha desnutrición pero si una mal nutrición rica en azúcares, sales y carbohidratos.

Relación entre la Escuela Primaria y el Centro Ceremonial Maya

José Gabriel Mukul Poot, maestro de educación primaria, nacido en Peto, Yucatán, con 30 años de servicio y 9 en la comunidad de X-Cacal. Director y coordinador de las escuelas de tiempo completo. Sostiene que la relación con la comunidad es buena y hay respeto hacia ellos, pues cada mes se hacen reuniones con los padres de familia. La relación con el centro ceremonial es escasa porque no hay tiempo ya que las ceremonias se desarrollan principalmente en la tarde y en la noche, cuando los/as maestros/as ya han abandonado el pueblo hacia sus respectivos hogares de él. Sólo asisten cuando hay fiesta y cada 8 meses se hacen los festejos. Participan de los rezos, las novenas y la comida, en los cuales, los/as alumnos/as participan con entusiasmo pues son fechas de mucha importancia y efervescencia en la medida que vienen personas de diferentes partes de la zona maya.

Él analiza satisfactoria esta situación porque es importante que el alumnado a partir de ello, rescaten su tradición y costumbres, para que se no diluya en la vorágine de la influencia externa. Es para reforzar la cultura de su raza ya que cuando van a trabajar a los centros turísticos, les da vergüenza hablar su lengua y sus costumbres. En la materia de historia se refuerza la trayectoria de la cultura maya por medio de la enseñanza en diferentes niveles de la educación que cubre la escuela.

El profesor primario ha asumido como un propósito en su carrera potenciar la cultura maya en los niños y niñas para que no se pierda cuando ellos se vayan. Su origen también es maya y por ende sostiene que no hay otra cultura superior a la maya, por lo que manifiesta un orgullo patente de la cultura. Tiene la percepción respecto a que los dignatarios del Centro Ceremonial Maya tienen una organización estructurada sólidamente y una participación muy alta, en virtud a la gran cantidad de gente de otras comunidades que asiste a las fiestas y demuestra la convivencia grupal que genera la cultura y misma forma de pensar en cuanto a la creencia religiosa. El maestro refiere a que no son católicos clásicos a pesar de que celebran la guadalupana y los reyes, lo hacen de manera privada, no en la iglesia. Los cultos públicos se organizan de manera colectiva y realizan peregrinaciones desde Chumpon con el Santo en los hombros. Esto ha servido para que no hayan permitido la entrada de otras religiones y ejemplifica que una vez advirtieron a unos evangélicos que no entrarán. Los misioneros desistieron y en la segunda, les quitaron el aire a los neumáticos de los automóviles.

En relación con las festividades, menciona que cuando se hace la fiesta, no importa el origen de la gente, ya que hay comida (toch) para todo el público que asiste. La comida tradicional es el relleno negro diferente al yucateco, es negro con chile quemado en caldo con animales. La fiesta se hace cada 8 meses, cada grupo organiza y todos participan, pues se necesita una coordinación consistente durante los cinco a seis días que dura la celebración a la Santa Cruz.

Mukul Poot, a modo de conclusión, establece que los/as niños/as mantienen la tradición y muchas veces guías de turísticos de lo que tiene o no que hacer dentro de la iglesia. En los trabajos escolares muestran la iglesia y asume que no hay influencia directa de la televisión o los videojuegos en sus formas de vida ya que la atracción de la iglesia sigue siendo muy poderosa ya que comen alimentos que les apetecen y beben agua carbonatadas azucaradas colaboran. Colige que los/as chicos/as lo pasan bien pues les gusta la música tradicional y la alegría que se expande en el pueblo durante esas fechas; incluso en los días de fiesta, como trasnochán, vienen a dormir a clases.

Relación entre el Centro de Salud y el Centro Ceremonial Maya

La médico cirujano Dalia Chim, 26 años, es la encargada del centro de Salud de X-Cacal Guardia y fue entrevistada porque podría dar una información relevante en cuanto a la visión de una forastera y profesional de la salud respecto la manera en la cual los y las habitantes de este poblado preservan su integridad física y moral con respecto las enfermedades de diferente índole que se presentan en el medio.⁶¹ A su vez nos da su visión desde el prisma femenino ya que como hemos visto, las mujeres no suelen participar de manera pública, menos hablar con extraños.

La doctora Chim cuenta que la Clínica existe hace un año y dos meses (julio de 2010) debido a la presión de la gente que luchó por la edificación del centro de salud, antes inexistente lo que demandaba viajes a la localidad de Señor. Lo negociaron con las autoridades y se realizó con aportes del ayuntamiento y la Secretaría de Salud del estado de Q. Roo.

Consultada respecto a si ha sido un requisito saber expresarse en maya yucateco, establece que no ha sido un impedimento para obtener el trabajo. Ella sostiene que le cuesta un poco la maya y dice que entiende porque su padre lo habla y en la medida de su estadía ha conocido algunos términos que les han permitido establecer ciertos cuadros patológicos.⁶² Explica que hay dos tipos de enfermedades que afectan a la población, una de carácter simbólico-espiritual y otras de carácter físico-biológico. Ella evidentemente, atiende las últimas debido a su formación. Expresa que cuando las personas se ven afectadas tanto por alteraciones cuyo procedimiento terapéutico exhorta una formidable capacidad de eficacia simbólica, como por aquellas que provienen desde “los malos vientos”, ausencia de la salvaguarda de los dueños de los montes, malas prácticas rituales o ausencia de ellas, la nigromancia, mal de ojo, etc., asisten con el curandero (yerbatero) y para asuntos relacionados con el embarazo y tratamientos de origen obstétrico, van con una partera. Lévi-Strauss al respecto comenta:

La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homologas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este procedimiento inductor:

⁶¹ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el día 26/10/11

⁶² Ella nació en el estado de Guerrero y estudió medicina en la Universidad Autónoma de Guerrero, zona donde no se practica la lengua maya de manera extendida.

pero su empleo corriente no le permite sobrepasar el psiquismo. Comprobamos, así, el valor de la intuición de Rimbaud cuando decía que la metáfora puede también servir para cambiar el mundo.” ([1958] 1995: 225)

Son punto y aparte dice ella, porque el margen entre la medicina académica y la herbolaria es muy amplio. Si bien es intrincada la mixtura equilibrada entre las diferentes concepciones de salud, la ley indígena de 1998, promueve la complementación entre ambas formas de enfrentar la salud y la enfermedad, así como la eficiencia del uso de la lengua endógena a cada comunidad por parte del personal especializado en salud pública. Sin embargo, en ninguna ocasión la doctora se refirió de manera denostativa hacia el h'men o las parteras de la localidad:

Artículo 34.- Las instituciones de salud que actúen en las comunidades indígenas, promoverán y fomentarán el uso de la medicina tradicional, para lo cual, registrarán y acreditarán a la personas que usen los métodos tradicionales de salud y atención maternal, con el apoyo necesario en su aplicación, dotándolos de los elementos para que lleven a cabo su labor de manera adecuada.

La Secretaría de Salud del Estado instrumentará las medidas necesarias para que el personal de las instituciones de salud pública que actúen en las comunidades indígenas, cuenten con los conocimientos básicos sobre la cultura, costumbres e idioma de estas comunidades. (Op. Cit.: 30)

Chim afirma que la mayoría de las personas profesan la religión católica pero en su vertiente maya ya que tienen sus santos, tienen tres fiestas, creen en la virgen de Guadalupe. Son muy espirituales por lo cual creen en la posibilidad de verse afectados/as por la ejecución de brujerías o enfermedades intencionadas. A pesar de que ella es católica, nunca ha participado en la iglesia y solamente le dejaron tomar fotos afuera cuando hacia su diagnostico de comunidad. La iglesia es un punto de reunión muy importante por los rezos, las misas, las ceremonias; la gente del pueblo asiste, si el sacerdote maya las convoca, ellos/as van. El sacerdote encabeza las actividades del pueblo, la escuela, el centro de salud.

La doctora Dalia Chim nunca ha visto casos de violencia o heridos desde que llegó a la comunidad. Ha registrado violencia intrafamiliar, pero en número muy mínimo, solo 12 personas han aceptado que han sido víctimas de esa situación. Dice que no hay mucho alcoholismo ya que las personas son muy trabajadoras y beben sólo los fines de semana o cuando el pueblo es lugar de reunión de alguna celebración que convoca la participación de los otros centros ceremoniales. La doctora tiene una imagen sobre la comunidad muy tranquila, participativa y cooperativa con el centro de salud. Los

profesores de la escuela le preguntan como lo hace ya que ellos no cuentan con tal actitud de cooperación, su respuesta ante tal interrogante está relacionada con la preocupación que tienen por la salud. En la fiesta de abril, no se consignaron problemas como intoxicaciones de alcohol o peleas. Son muy organizados, establece, ya que para financiar la fiesta, los distintos grupos tienen que dar comida a la gente que viene, tiene que haber mucha comida a toda hora, incluso tienen que llevarse algo.

Las enfermedades más comunes son las respiratorias pues cocinan con leña por lo que inhalan el humo y se produce asma; los/as niños/as son muy perjudicados con bronquitis, faringitis, rinitis. Las otras enfermedades más comunes son las enfermedades diarreicas, diabetes hipertensión, y obesidad. Estas enfermedades están asociadas a la alimentación muy rica en tortilla, carne de puerco, pepita de calabaza, chaya⁶³, huevo y la vida sedentaria. A pesar de que los hombres van al campo a trabajar y las mujeres se dedican a las labores domésticas, el consumo de grasas, azúcares y carbohidratos está por sobre las actividades de carácter físico.

Sostiene que es complejo para ella convencer a las personas que el alto consumo de grasa y carbohidratos ya que es parte de la cultura festiva de la población. Cada año se realiza un chequeo para medir la cantidad de azúcares, hipertensión y enfermedades crónicas degenerativas, y se les invita a dejar el consumo de ello. Se les recomienda una alimentación más sana, es una comunidad muy humilde por ello no están usual el consumo de refresco (bebida carbonatada y azucarada).

Feligreses del Centro Ceremonial Maya

Evaristo Chan⁶⁴ 60 años, campesino detalla que el papel de la iglesia es el rezo y nada más, con el propósito de pedir a Dios que no se presenten problemas y si se pide con mucha sinceridad y corazón. Dios debería escuchar las plegarias y proteger al devoto. Argumenta que la responsabilidad y la sinceridad son muy importantes. Piden a Dios que les cuiden de las desgracias, de las enfermedades, de la hambruna. Desde la gente antigua que se realizan, hace miles de años, por eso existen los mayas ahora y no lo pueden olvidar. En ningún momento el Evaristo Chan expresó un quiebre con las

⁶³ Igualmente llamada como el árbol espinaca, es un arbusto vigoroso de hojas perennes, originario del estado de Tabasco y de la Península de Yucatán en México.

⁶⁴ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el día 14/10/11

épocas anteriores y establece un permanente continuo entre el pasado previo a la guerra de castas con el tiempo presente.

Durante gran parte de mi estadía escuché en variadas ocasiones que una de las principales condiciones para llevar a cabo un petición al Santo era “hacerlo de corazón” con velas y una ofrenda en alimentos, los cuales como establecimos con anterioridad son consumidos por los partícipes del evento cultico. Asegura que se hace un juramento para hacer guardia y que este juramento es una promesa muy relevante para la vida de la persona que entrará a la compañía.

Fidel Pot Kamal⁶⁵ tiene 38 años y su cargo es vaquero. Sus funciones dentro de la fiesta es cortar la Ceiba o yaxché para plantarla donde está el ruedo e ir donde se ultima al puerco para llevar la comida a la iglesia desde los ma’canes (enramadas, ramadas donde la gente se protege del sol). En la noche se pasan por todos los ma’canes, van con las vaqueras a bailar, tienen que pasar por los 4 calvarios y tienen que pedir permiso al Señor por quien se hace la fiesta. Cada ocho meses se realiza las labores de la fiesta, aunque establece que son tres fiestas al año, en abril, agosto y diciembre. Expresa que se experimenta un sentimiento de júbilo popular en la fiesta, puesto que desde que hacen la fiesta, gracias a la adoración de las cruces, el pueblo está bien. Una de las críticas que realizan los católicos apostólicos es el atributo festivo de las fiestas mayas donde abunda la comida y las bebidas embriagantes. Sin embargo, para los mayas católicos es sólo la manera adecuada en la cual se debe gratificar e instar a las divinidades en virtud de bonanza y bienestar.

Estas acciones requieren de un riguroso protocolo y de sumo comedimiento por las imágenes y los dignatarios. Cuenta que se ingresa a la ermita a pedir permiso al Señor que hace la fiesta para que no haya enfermedades o calamidades.

Néstor Cituk Pak subdelegado municipal de X-Cacal, 34 años y nacido en X-Cacal, trabaja como conductor de camionetas de traslado de pasajeros o combis y también se dedica al cultivo de la milpa. Arguye que la mayoría de la población está con el centro ceremonial maya (95%) y sólo la familia de Ek (5%) asiste a su iglesia.

Él conserva una amena concomitancia con los jefes de la iglesia, a pesar de no ostentar un cargo porque para poder obtener un cargo, la persona debe ser mayor de 40 años. Participa de la guardia porque su papá es sargento. El general no se incumbe en sus asuntos y él participa en la iglesia porque es parte de sus usos y costumbres pero no

⁶⁵ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el día 15/11/11

tiene injerencia en los contenidos importante de ella, pero si aporta porque tiene aportar con lo que pueda.

No aceptan otras religiones como los testigos de Jehová, pero los expulsaron porque la gente es fervorosa con las fiestas, alimentos y los rezos mayas que corresponden a su tradición. Colabora con la petición de los permisos que se requieren para hacer la fiesta y gestiona los recursos necesarios para realizar las actividades de la misma. Cada 8 meses se realiza la fiesta y describe el tiempo, las fechas y las características de cada fiesta. Para realizar una promesa no es necesario ofrendar cerdos para la matanza, es suficiente la inflamación de las velas. A pesar de venir personas de muchos lugares diversos, no ocurren peleas a pesar del consumo de alcohol. Sólo se prohíbe el ingreso de borrachos a la iglesia pues puede perturbar los rezos que se realizan.

Cituk Pak no puede salir con frecuencia del pueblo ahora debido a que como su puesto demanda su permanencia en virtud de la emergencia de tal o cual requerimiento de la población⁶⁶. Primero alaba y luego critica a las autoridades porque cuestiona el anterior presidente municipal debido a que según Él no los apoyaba, sin embargo, alaba la acción del nuevo presidente municipal que ya los ha ido a visitar tres veces y los ha apoyado con iluminación, por ejemplo.

Expone que el origen de su cargo es de origen de maya no obstante cuando es consultado respecto a cuál sería el nombre en maya de tal investidura, no responde e insiste en el origen tradicional de su cargo. Él hace gestiones para la comunidad, pregunta a las personas cuáles son sus carencias más inmediatas, solicita aportes y los reparte. En el momento de la entrevista tenía tres meses de posicionamiento en el cargo, está empezando y refiere a que la comunidad está muy abandonada que se demuestra en las calles con forados en el pavimento.

Lo eligieron por votaciones secretas quienes tenían carnet de elector entre dos candidatos, Él y otra señora. Votaron 400 personas y los Ek votaron contra su candidatura, porque estaban con la otra candidata. Señala que no tiene partido y la candidata opositora a la suya era del PRI. El ayuntamiento le apoyo a Él pues era el candidato oficialista PRD, empero recalca que no posee color político. Debido a estas discrepancias, no hay colaboración entre las personas de diferente orientación política.

Víctor Pot Peña, juez tradicional de 40 años, representa a los dignatarios y al gobernador. Su función es hacer los papeles de burocracia (actas de nacimiento y

⁶⁶ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 20-10-11.

matrimonio) y presentarlos al municipio de FCP.⁶⁷ Afirma que son el centro ceremonial más importante y con más compañías en comparación con los otros centros. La imagen, la fiesta y la iglesia es lo más importante del pueblo, negando a otras religiones el acceso a la población. Los curas critican el culto porque dicen que no es bueno tener la cruz dentro de la iglesia, por eso, no les dejan entrar. Solamente para la fiesta de Guadalupe, les dejen venir a hacer rezos.

Comenta que se experimenta usualmente un entorno de tranquilidad en la comunidad pues está compuesta de gente honrada y honesta. Los problemas se manifiestan a veces cuando los borrachos se pelean; viene la policía y les cobran una multa con una pequeña reclusión por lo que no se da de una manera frecuente. Cuando acaece algún problema, ellos resuelven todo y Él tiene por su cargo de delegado la función de ayudar a la gente. Cuando ocurre una enfermedad, Él debe ponerse en contacto con el presidente municipal para que les ayude a resolver esas dificultades.

La disidencia al Centro Ceremonial Maya

Don Isidro Ek Cam⁶⁸, 79 años, se auto-declara el único sacerdote maya válido que existe en X-Cacal Guardia. Dice que aprendió desde niño la tradición maya y desde los 29 años se desempeña en el oficio de sacerdote cruzo'ob y no acepta otra religión, dice preservar la tradición de manera impoluta de contaminaciones de otras creencias foráneas.

Expresa que antes no había centro ceremonial y que el pueblo se originó como un refugio del embate de los dzules. Dice que la iglesia existe hace 68 años y en esa época no existía la amenaza de otros cultos. El pueblo era un lugar de refugio de la guerra cuando era niño. Enuncia que el culto comenzó en Carrillo puerto y desde ahí se expandió a los centros ceremoniales como Chumpon, Chancah, Tulum y Tixkakah Guardia. La labor que desempeña dentro de la iglesia es principalmente de índole religiosa: Todo lo respectivo a la iglesia está dentro de su potestad: rezos, promesas, misas. Está encargado de dirigir y propiciar las ceremonias.

⁶⁷ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 29-11-11.

⁶⁸ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 20-10-11. Esta entrevista fue realizada gracias a la ayuda de Pedro Ek quien colaboró como interprete de las palabras de su padre, a pesar de que durante la entrevista realizada a la Doctora Dalia, ella expresaba que había examinado la salud de Isidro Ek y este había sido muy amable con ella contestando sus preguntas en castellano.

El sacerdote y el general se dedican a funciones parecidas, según Él, el sacerdote maneja al general. Cuenta que se comunican directamente con la Gloria o Santísimo, lo cual constituye precisamente el milagro de transmisión con Dios, quien anuncia por medio del patrón o tatich lo que va a acontecer. También la comunicación se puede realizar a través de las ensoñaciones; cuando las agrupaciones mayas comenzaron a abandonar su religión en pos de nuevas prácticas culticas, Dios dejó de hablar con ellos y se originaron catástrofes como ciclones y cosas negativas. Cuando la gente empieza a desatender la religión católica maya y los sacerdotes que la protegen, la deidad los abandona. Expresa que no puede decir todo lo que sabe pues es un secreto milagroso que no puede ser revelado. Sostiene que:

... cuando llegaron otras religiones, Dios dejó de hablar con nosotros y por ello, no es verdad lo que dicen los del centro ceremonial ya que son de otras religiones.

Dice que en el centro ceremonial nuevo que ha edificado junto a su familia están cuidando a su Santo y que no es verdad que hayan intentando venderlo a otras personas, más bien, fueron los de las otras religiones que realizaron un complot para despojarlo de su prestigio y cargo dentro de la iglesia culpando de aquel acto oprobioso. Según su criterio, Él tiene su milagro y bendición, con las cuales desea preservar su cultura y la integridad de la cultura maya católica, sin embargo, establece que las religiones de afuera hicieron la desunión entre los dignatarios.

Según su forma de analizar lo sucedido, la iglesia antigua tiene Santísimo pero no tiene milagro porque dejaron entrar otras religiones como las evangelistas. Cambio mucho debido a la presión de otras tradiciones que no corresponden con la tradición católica legada desde la guerra de castas. Expresa que su tradición es más fuerte y que poseen poderes en nombre de los antepasados. Los otros cambiaron los rezos y por ello, fallaron en eso así como también en la utilización de la Biblia. Ellos conspiraron para que Él no sea el sacerdote y por ello, es un error grave ya que posee la comunicación directa con Dios. Los otros quieren cambiar la tradición pero el santísimo está con Ellos, su grupo tiene el milagro.

Pedro Ek Cituk, milpero de 48 años, se presenta a sí mismo como el auténtico General Maya del centro ceremonial maya de Tixkagal Guardia, encargado de realizar las fiestas

juez tradicional y organizador de la iglesia.⁶⁹ Su función como general es realizar rezos y ma'atanes:

Los rezos son para lograr el beneficio de la comunidad, lograr el beneficio de las cosechas, en beneficio de la gente para que no enferme mucho... Las fiestas tradicionales son para el logro de la vida, el beneficio de la familia.

Describe la estructura de su compañía y detalla que tiene cabo, sargento, teniente, capitán y comandante, así como también sacerdotes y rezadores, en la mayoría son sus familiares; describe las funciones de cada uno. Toda la estructura está dispuesta para organizar las fiestas, los rezos y los sacrificios rituales. Él organiza la fiesta y la junta de la gente ligada a su compañía; habla con el patrón para realizar el ma'atan. Él fija la fecha de la fiesta. Dice que en su iglesia participan 60 personas, de dos grupos diferentes provenientes de FCP, de Señor, entre otras. Describe la ceremonia del Chaak Chak, a la cual me invito.

El 6 enero hay fiesta de los santos reyes. El 13 de junio comienza el Chaak Chak hasta octubre, se realiza una fiesta. El mes de agosto se realiza rezos para las festejar a las cruces. Su iglesia lleva 7 años y antes estaba en el centro ceremonial maya. Las ofrendas son realizadas en virtud de la honestidad y sinceridad de cada promesante, es voluntaria y está en directa relación con los recursos de cada persona.

Piensa que la iglesia católica oficial romana tiene su propio camino separado de su costumbre porque los sacerdotes católicos cuestionan sistemáticamente sus rezos, ritos y celebraciones. Uno de los ritos más importantes es el matrimonio ya que cuando se produce, se enciende una vela que será la encargada de iluminar el sendero de traslado hacia la gloria de Dios en el cielo cuando la persona perezca; si no puede acceder al matrimonio su alma vagará en pena por la tierra. La persona no casada está a oscuras; la persona desposada tiene lumbre en el camino. Cuando nace un hijo/a, el padre le aparece simbólicamente un clavo en el pie; cuando dicho infante hubo crecido y haya contraído matrimonio, ese clavo desaparece del padre. Por ello, es obligatorio el matrimonio. Se acuerda que antes, los padres acordaba los matrimonios, pero que ahora son los/as novios/as son los que deciden. Frente a la infidelidad, es sólo la deidad quien puede zanjar el engaño; narra que ha podido en su función de juez conciliar tres casos de matrimonios con problemas maritales.

⁶⁹ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 13-10-11.

El General

Al grupo que refiere Isidro Ek es el comandado por Jacinto Pech, General de todas las compañías que acompañan el resguardo y culto de las cruces posadas en el centro ceremonial de Tixkakil, nació en X-Pichil el 13 de agosto de 1940 (71 años en el momento de la entrevista)⁷⁰

A pesar de tener una responsabilidad tan importante dentro de la estructura de las compañías que dirige, el General siempre denotó una actitud amistosa respecto a las preguntas y hacia el entrevistador. Se auto-reconoce como milpero ya que conversando sobre los tipos de maíz tierno de esa época del año, establecía distinciones en conjunto con Gonzalo respecto al sabor, textura y calidad de dicho vegetal. Comenzando la entrevista, sin que fuera consultado al respecto, narra que el día anterior de esta entrevista, mantuvieron una asamblea con varios dignatarios (Sacerdote, comandantes, entre otros) para hacer una solicitud al gobierno de insumos (velas, azúcar, maíz, bebidas) para la fiesta tradicional de diciembre de honor a la Virgen de la Concepción (8 de diciembre).

Narra que para el janal pixan (1ero de noviembre) realizan la matanza de cerdos y gallinas y preparan chirmole o mole con chile. Se hace ma'atan en la iglesia. El día 30 de octubre va a Tixkakil le corresponde realizar su guardia, sabe rezar

La promesa se basa principalmente en el ofrecimiento de cosas a la iglesia para que se produzca el ma'atan. Se debe pedir en toda circunstancia bajo una estricta sinceridad, devoción, afecto y honestidad basada en la denominación usualmente empleada como "de corazón", sino se realiza de esta manera, resulta estéril la realización de la promesa. Cuando han venido estudiantes, todos deben ofrendar en la medida de sus posibilidades, en lo factible alimentos, dinero y utensilios ligados a la práctica ritual. Cuando se tiene un problema de todo tipo (afectivo, emocional, familiar o físico), es necesario asistir a la iglesia para realizar la promesa y así procurar solicitar adecuadamente que la Santísima interceda para amainar las calamidades que se está sufriendo.

⁷⁰ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 15-10-11. La consiguiente conversación transcrita fue materializada merced a la asistencia de Gonzalo Pech, artífice y contacto principal para la realización de esta entrevista, quien acompañó como asesor de elucidación de los términos de su tío don Jacinto Pech, máximo jerarca de X-Cacal Guardia que maneja en gran amplitud la lengua castellana, sin embargo, en ciertas ocasiones no sabía como expresar lo que quería decir y lo hacía en su lengua materna

Pech apunta que si se sugiere algo que no se puede cumplir posteriormente, el fallido ofertante puede sufrir la pérdida de algún ser querido así como también la experimentación de tribulaciones. Pone de ejemplo el caso del ofrecimiento de diez o cinco gallinas ofrecidas pero no entregadas efectivamente, se devuelve en diez o cinco hijos enfermos subsiguientemente. Con un cerdo ocurre algo parecido, si se oferta y no se entrega posteriormente acontecen las maldiciones. Se ofrece en la medida de las posibilidades del devoto.

El de 10 de abril se matan 30 o 25 puercos, dura casi 15 días con siete corridas de toros. Se celebran las tres cruces, quienes son las dueñas del pueblo y el mundo maya católico. Chaak es el guardián del agua en conjunto con los yumzil'ob. Esta deidad es aliada con la Santísima cruz. Se les invoca a todas estas personalidades sagradas para hacer llover y para mantener el ciclo de la naturaleza humana, animal y vegetal. Otro divinidad es el sol (Yuum k'iin) a quien se le pide por medio de rezos que no hayan tempestades y sequías.

El mundo está equilibrado gracias a la devoción existente de los mayas por el respeto de las tradiciones y las deidades. Con el robo de la cruz, hubo una sequía en el pueblo como forma de castigo al irrespeto desplegado.

Jacinto Pech fue designado general el 2004, los comandantes lo eligieron en un proceso pacífico y no tuvo problemas según él a partir del hecho que fuese de X-Pichil. Las guardias saben que días el va a estar en Tixkagal y le comunican las dificultades a su representante, el secretario es José Tsul Catzin que lo secunda. Dice que asiste cada semana y que cada quince días (regularmente los sábados) asiste al ma'atan que se realiza por medio de pib y tortillas. Se hacen rezos se hacen cada sábado y se cambia la guardia

Cada domingo se cambian las 10 guardias de Yaxley, Tuzik, Pino Suarez, Señor, Campokolche, entre otros lugares. Si los comandantes presentan algún problema, Él se dedica a la solución en conjunto con el sacerdote. Él es la máxima autoridad de los comandantes, si alguien necesita ir a otro centro, Él decide quién va a ir. Por ejemplo, se acababa de realizar una fiesta en Tulum y escogió quienes fueron los representantes del Centro ceremonial de Tixkagal Guardia. Así como también, cuando ellos realizan sus fiestas, se dedican a invitar a los demás centros ceremoniales. Cuando es consultado respecto a si invitan a los dignatarios del centro ceremonial de la Cruz Parlante en FCP. Responde que tienen buena relación pero que debido al conflicto del molino propulsado por Isidro Balam, todavía quedan algunas rencillas pues varios dignatarios fueron

expulsados a la Cruz Parlante y otros se quedaron en Tixkagal. Sostiene que el grupo fue impuesto desde Ciudad de México por lo cual, nunca tuvo legitimidad en el centro ceremonial. Debido a estos hechos, el centro de la cruz parlante en FCP no es reconocido por ellos como un lugar sagrado y menos como un centro ceremonial. Solamente se reconocen cinco centros ceremoniales: Tixkagal Guardia, Chancah, Chumpón, Tulum y San Antonio, el único que se encuentra en Yucatán (cercano a Valladolid). Solamente hay dos generales en Tixkagal y Chancah. En el caso de Chumpón, solamente tiene un encargado de la iglesia o patrón y un comandante que maneja a las 9 compañías del lugar. Hay relación con los demás centros ceremoniales. Se invitan mutuamente, hay buena relación con todos.

El Comandante

Mariano Pot Yam, comandante del centro ceremonial maya de Tixkagal Guardia⁷¹, expresa que su principal labor en la compañía es la organización de la fiesta tradicional en conjunto con 13 dignatarios a su cargo y 45 personas en total. Relata que se hace guardia cada 8 semanas, y cada una de las 10 compañías se van turnando cada domingo para cuidar las cruces. Pot resume así la fajina del General dentro de la organización:

Nosotros tenemos un general maya, más grande que nosotros, un gobernador del centro ceremonial maya. Él organiza la fiesta y avisa a los comandantes. El va a sacar permisos para la fiesta, Él va ir debajo de ma'acan, organiza a los vaqueros para corta la Ceiba o yaxche, cada 8 meses hay fiesta. Es su trabajo de Él.

El día 6 de diciembre (2011) declara que va a realizar la fiesta y así iniciar la vaquería y siembra de yaxche. Otras fiestas se realizan, una comienza desde el 15 hasta el 23 de agosto y otra que principia el 26 de abril hasta el 3 de mayo, establece que cada 8 meses hay fiesta en el X-Cacal y es ese el principal trabajo del centro ceremonial maya. Las diez compañías participan en la fiesta y se repletan los cuarteles con la gente que viene; hay cinco o seis corridas de toros por día y viene gente de Tihosuco, FCP, entre otras comunidades. A las diez de la noche hay baile y periódicamente viene gente. Diariamente están tocando mayapax en la iglesia y en el ruedo. A las dos o tres de la madrugada se realiza la matanza de cerdos en los ma'acanes. El mayapax es un estilo

⁷¹ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 29-11-11.

musical que por medio de la interpretación de violín, armónica, tarola, bombo, caparazones de tortuga y cencerros, realiza melodías basadas en tradiciones sonoras tanto mayas como españolas; recibe representaciones específicas en el ajuste rítmico y en la función de la música dentro de las comunidades.

Pot señala que en diciembre se celebra la virgen de la concepción y en abril se celebra las tres cruces. En agosto, se acercan a X-Cacal, los dignatarios de Tulum con su santo y en camioneta, antes los tatiches venían caminando. Cuenta que su Papá era comandante y le dejó el cargo y que en su familia existen muchos dignatarios.

Explica que cada guardia consta con dos rezadores que a las 7 de la tarde, 4 y 8 de la mañana, realizan los rezos correspondientes. Los miércoles se celebra especialmente con tortilla, pollo o pavo en caldo y frijoles

Su padre fue Marcelino Pot Ek y su madre fue Marcelina Yam. Establece que sus descendientes continuaran la tradición maya como la que le legaron sus abuelos. El santo se celebra cada dos años. Ellos son amigos de los otros 4 centros ceremoniales mayas pero no reconocen a FCP como centro ceremonial maya pese a que allí fue el origen de las cruces ya que los antiguos se retiraron de allí y lo llevaron a X-Cacal. De hecho, ni siquiera le reconoce legitimidad como centro ceremonial maya.

Se reconocen católicos mayas porque conciben la fiesta con comida, bebida y baile, en cambio, los católicos solamente hacen rezos. No acepta la intromisión de otras religiones y narra que su usanza tiene una larga data:

Quando era Yo chico, así hacían la tradición los señores, los antepasados. Hace tiempo empezó aquí, no solamente un año o dos, históricamente desde la guerra de casta.

El Capitán

Lorenzo Tsuc Chan, Capitán del centro ceremonial de 57 años, explica que como capitán su función es apoyar en la organización de las fiestas y el cuidado del centro ceremonial maya. El comandante de Tixkakil se encarga de estimar y fijar los días en los cuales se debe realizar la guardia para cuidar la vela como símbolo de la cultura maya, y Él debe colaborar en dichas actividades. Ellos se coordinan para cuidar las velas para que se mantenga el culto.

El comandante organiza las guardias de los 47 soldados indígenas que se organizan para cuidar la vela. Consultado en relación con su acercamiento a las compañías, explica que

cuando se casó, los dirigentes se dieron cuenta de su interés. El general le ofreció porque percibió su respeto y cariño por estas acciones. Empezó como cabo, cuando se murió el General subió de cargo, por ende, los cargos están dispuestos de manera por la cual, cuando muere un integrante de mayor grado, van ascendiendo los grados menores. Él aprendió de sus abuelos y abuelas y con sus compañeros que han muerto. El escalafón militar descrito está hecho con nombres españoles y no mayas porque su origen en la guerra de castas. Otra forma de ser promovido es el comportamiento correcto y el compromiso irrestricto a las órdenes del General y los comandantes.

El general dirige los 10 comandantes, a quienes debe dar la autorización para organizar las peregrinaciones a Chumpón, las cuales se realizan caminando con la santísima cruz. El comandante coordina el grupo, organizando quienes van a viajar caminando bajo el monte por cuatro días. Durante esta descripción, Chan refiere a las fechas y actividades que se realizan y enfatiza el rol del comandante en cuanto a organizar al grupo que viaja (tres oficiales y un rezador). Relata que el grupo de Chumpón también viene caminando a las fiestas de Tixkakil. Se va turnando la fiesta cada 8 meses, una fiesta en Tixkakil y otra en Chumpón. Tsuc cuenta que para las fiestas de diciembre se come chil mole, higadía y pib de relleno negro.

Según Chan la iglesia no tiene otra labor más que la religiosa, y no se involucra con la política. La función de la iglesia es la actividad de la religión (bautizo, boda, misas) fijar la fecha del chac chac y las fiestas. Hay, sin embargo, fiestas de carácter familiar como el jets mek que se realiza en cada casa. Explica el procedimiento y la razón del jets meks. Asume válida la concepción relativa a la diferencia entre los católicos y ellos, pues no aceptan que los curas entren a la iglesia para officiar una misa. Es el mismo catolicismo, pero ellos no aceptan las ofrendas con comida para darle gracias a dios, que después, se reparte entre los presentes. El sacerdote de la iglesia debe ser de la región y tener experiencia como rezador. Otras tradiciones que se mantienen son las normas de la iglesia en cuanto a que no se puede entrar con zapatos, ni gorra; no se puede tomar fotos, ni fumar cigarrillos, ni beber bebidas alcohólicas. Cuando se violan estas normas, el cuidador da golpes con un bejuco. Y tampoco se puede hacer escándalos adentro y debe propiciarse un ambiente de recogimiento y dispuesto a la realización de los rezos y promesas que se realizan a las cruces.

Cuando responde la pregunta respecto a qué significa las velas encendidas, establece que la luz de la candela es la imagen de lo que se está implorando al Padre del cielo. Las tres cruces son el símbolo donde apareció Jesús, lo cual representa lo más sagrado,

es por eso que ellos las veneran, así como también, el trasplante de la Ceiba (yaxche), árbol sagrado para la fiesta, es un rito muy valioso según la espiritualidad de los antepasados.

La primera misa

En virtud de apreciar in situ las misas realizadas en el centro ceremonial y gracias a que la situación hostil hacia mí se torno diferente puesto que tuve que adecuarme a sus peticiones, me permitieron quedarme a dormir y asistir a las ceremonias. A modo de esclarecer este hecho, pondré como por ejemplo mi pago de “ofrendas” para la iglesia con el objetivo de dormir en dependencias de la misma. Uno de mis propósitos fue asistir a las misas de la mañana y de la tarde. La primera misa es las cinco de la mañana por lo que debía quedarme a dormir en la comunidad y solicitarle a las autoridades, el patrón y el comandante de la guardia. Mi petición fue aceptada y dormí en el refugio anticiclónico. Para tener la aceptación, tuve que hacer una ofrenda en especies (velas, café, etc.) y una suma de dinero no muy elevada. Se considera muy importante el ofrecimiento al Santísimo de objetos que permitirán llevar a cabo el Máatan o distribución de los alimentos ofrendados una vez cuando concluye la ceremonia.

El día 19 de octubre de 2011, arribé al pueblo aproximadamente a la una de la tarde porque Manuel Chan, amigo y locutor de Radio Xenka⁷², viajaba en camioneta de camino al pueblo y tuvo la amabilidad de transportarme. Ese mismo día, realicé la entrevista a Isidro Ek. Cuando fue consumada la conversación, me dirigí al cuartel de Tomás Pat para pedirle que me abriera las puertas del refugio anticiclónico. Una vez dentro de el, me dedique a guardar mis cosas, disponer de los hierros de las hamacas y comer viandas que había acarreado porque no se me paso por la cabeza pedir comida o comprar algo en el pueblo. Luego descansé para salir después a dar una vuelta por el pueblo. Mientras estaba sentado en una tienda escribiendo, se me acercó un muchacho de nombre Teodoro con el objetivo de preguntarme que estaba haciendo. Le respondo su inquietud y le pregunto si es posible realizarle una entrevista. Me responde que si y por algún motivo me menciona al delegado del pueblo; cuando le pregunté quién es, me

⁷² Radioemisora bilingüe maya-castellano denominada La Voz del Gran Pueblo, que es gestionada por el Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas (SRCI) de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

responde que está enfrente de nosotros. Me dirigí raudamente hacia donde está el delegado y le realicé la entrevista que tanto anhelaba.

Luego de abandonar el sitio de diálogo, me encaminé hacia el centro ceremonial para asistir a la novena, aproximadamente a las siete de la tarde, pero esta no principió pues en las afueras había un funcionario de gobierno estatal otorgando artículos escolares. La ceremonia se basa principalmente como todas las otras en la inclinación en las rodillas y los rezos en maya y castellano, obviamente sin zapatos ni sombrero y con una actitud de respeto y concentración. Después de rezar, las personas se acercan al altar y se levantan para sentarse y conversar, mientras una persona sola se queda rezando. Cuando concluyó, se repartió arroz con leche y atole con harina. Me fui a dormir, esperando la misa de mañana.

El día 20 me desperté a las seis de la mañana (hora mexicana), esperando que despertarían a las siete (6 de la hora local)⁷³. Me sentí un poco extraño porque me informaron que no podía asistir a la misa de las 4 de la mañana, hora local (5 de la mañana hora mexicana), pues pensé que había cometido un error o había dado dinero insuficiente al patrón. Dormí un poco intranquilo porque unos perros no dejaban de bramar y los grillos también contribuían a la imposibilidad de conciliar el sueño. El frío nuevamente fue el encargado de despertarme. Me orienté hacia la iglesia y dio comienzo a la ceremonia. Todos los hombres se hincaron y yo hice lo mismo. Comenzaron sus rezos en maya, castellano y latín. Sonaron las campanas del sacerdote quien se ubicó en la parte delantera del templo. Luego de 10 minutos, los sujetos comenzaron a avanzar hacia el altar y se introdujeron dentro del espacio sagrado, al cual no estaba permitido mi ingreso porque no contaba con la formación ni la confianza para hacerlo. Luego de estar allí, se levantaron y movieron a los asientos que estaban en la parte posterior mientras el sacerdote seguía rezando y se repartió entre el público un café con galletas sumergidas dentro de un pocillo de plástico. El sacerdote fue quien me dio uno y eso me permitió conseguir una leve confianza respecto a mis acciones. Después de terminar, pensé que habían concluido las acciones respecto de la compañía de Tomas Pat.

Sin embargo, se retiraron del lugar para chapear (o despejar el terreno de maleza mediante el corte de machetes) el ruedo (cuadrado donde se realizan las corridas, mayapax y las charlotadas), a la cual me invitaron a participar. Cuando terminamos, un

⁷³ En la zona maya rebelde, se rigen por una hora menos que en todo México.

joven intérprete me dijo que el comandante me solicitaba que invitase refrescos al grupo, petición a la cual accedí. Fui a comprarlo y seguimos conversando con otro señor llamado Laurentino y el mismo joven sobre temas diversos. Estaban chapeando pues desde el 6 hasta el 13 de diciembre se desarrollaba la fiesta del pueblo.

La ritualidad opositora

Mi estadía en el lugar me permitió percatar la situación divisional que acaece en la comunidad puesto que cada facción se alinea con su respectiva facción partidaria. El sector más pequeño está compuesto por la familia Ek, con Pedro e Isidro Ek como principales cabecillas. Esta sección fue acusada de intentar robar la Cruz de la iglesia con la determinación supuesta de entregársela al Gobernador priísta de la época. También se explica porque Pedro Ek deseaba ser el general pero fue rechazado por la compañía. Con estos hechos, se escinden de la estructura jerárquica a pesar de que Isidro Ek era el sacerdote principal de la Iglesia. La familia Ek se defiende diciendo que la compañía ha perdido su tradición y por ello, decidieron retirarse. Este grupo es el más reconocido por las autoridades estatales y es continuamente invitado a las actividades oficiales.

Cuando es consultado sobre la situación conflictiva entre la familia Ek y el resto del pueblo, Daniel Segoviano considera que dicho conflicto no tuvo una repercusión en la relación entre el alumnado puesto que fue un problema entre adultos, entre don Pedro y el sacerdote que estaba en ese tiempo. Según su óptica no fue grave, lo detuvieron a él y a su padre y los amarraron. Recuerda que vino gente de gobernación porque él está avalado por las autoridades como juez tradicional, pero para la gente ya no es juez tradicional. Para el gobierno sigue siendo el juez tradicional aún sin la legitimidad popular. Antes que ocurriera esto, la gente iba con él y este le daba consejos para que hacer o no, en tal o cual caso como juez tanto del pueblo como de otras comunidades que vienen a adorar a la cruz de Tixkakil:

Ahora no hay juez para nadie, ahora los jueces son los sacerdotes de la iglesia pero funcionan más para la gente de aquí, para las otras comunidades no, sólo para los que vienen a hacer su guardia o en las fiestas cuando vienen todos.

Para Evaristo Chan existen ciertos grados de autonomía en cuanto a que la ley de la iglesia que manejan los dignatarios es diferente a la del gobierno, y por ello, según su

criterio, Pedro Ek estaría engañado por la política y la ley del estado, lo cual le hizo cometer una falta indebida a los señores, Ek y sus familia fueron prepotentes y no respetan la tradición del organismo religioso y su solemnidad. Esto se produjo ya que desde las esferas de poder a nivel estatal hay una dictadura de imposición para gobernarlos pero ellos no deben acatar sus leyes, sino más bien deben estar al lado de la política de los partidos. Pedro Ek cometió una falta de respeto a los señores y no tiene derecho a entrar a la iglesia. El quería cerrar la iglesia, pero lo amarraron porque hizo una cosa indebida.

Para él lo hecho por Ek y su padre, fue un acto de suma gravedad porque si alguna persona quiere hacer rezos, prender una vela y brindar una promesa, se puede hacer no importando el origen de la persona mientras sea con sinceridad, sin embargo, no se puede tomar fotos ni impedir que la gente asista a rendir tributo a Dios. Por eso está la guardia para evitar que se produzcan sucesos que podrían alterar el culto al Santísimo:

La gente que está parada con una barra en la mano está allí para que cuando entras y quieres hacer cosas indebidas, entonces te llama la atención, sino le haces caso, tiene el derecho de pegarte.

Merced a lo ocurrido, la legitimidad de la familia Ek fue minusvalorada, lo cual produjo que solamente asiste la familia Ek a la iglesia de Pedro, el pueblo asiste al centro ceremonial, ya que saben que él está sancionado. Antes, cuenta Chan que se azotaba con 20 a 30 bejucazos a lo que hizo don Pedro y 100 bejucazos para quien hubiese cometido un acto de homicidio. Cuando no es tan grave 2, 3 a 4 bejucazos, pero en su caso, es muy delicado lo que hizo, él lo sabe. Antes la ley se hacía cumplir por la acción de los generales y comandantes. Ahora solo en la iglesia, le quitaron los derechos de ingresar, es la ley de la tradición, no hay perdón para una falta así. Fue un juicio político de los generales y los comandantes. Hace 15 años ocurrió y la comunidad no quedó peleada entre sí. El día que sucedió el problema con Pedro Ek, tuvo casi un enfrentamiento porque él está apoyado por el presidente municipal y quiso meter influencias dentro de la localidad, pero los dignatarios respondieron de la siguiente manera:

Señor presidente municipal nosotros con mucho respeto no queremos tener problemas con usted, no queremos tener disgustos con usted porque sabe que ley manejamos, tú no tienes derecho de meterte en problemas de nosotros y nosotros no tenemos derecho a meternos en tus problemas.

Los antimotines quisieron entrar pero el pueblo se opuso. Encerraron a Pedro y a Isidro Ek en una casa que está cerca del centro ceremonial para que firmaran un papel que atestiguara que si habían cometido la falta. Él intenta enseñarles a sus hijos para que la tradición no se acabe porque en muchos lugares está ocurriendo que se está perdiendo debido a la muerte de los mayores y la falta de preocupación e interés por parte de las nuevas generaciones por conocer los elementos que fortalecen la cultura maya en la actualidad como las guardias del centro ceremonial. En la iglesia de Pedro Ek no se hace guardia, porque no hay algo significativo en su iglesia, no hay un Santo, no está bendecido.

Narra que su familia fue fundadora de Tixkakil guardia, él nació allí y toda su familia. Sus abuelos pelearon en la guerra de castas y le contaban como peleaban en la guerra contra los españoles y como se escondían. Los españoles robaron a los mayas y les esclavizaron, quisieron acabar con la cultura maya.

A pesar de que respeta mucho el centro y sus tradiciones, resulta extraño que participe en la compañía con algún cargo. Dice que no quiere aceptar cargos, a pesar de que respeta a los dignatarios mayas, pero dice que no le convienen las cosas que hacen. Él sabe rezar, pero prefiere rezar en su casa. La motivación más importante para rechazar su participación en la compañía es la influencia indebida que ejerce el estado por medio de las dádivas y los sueldos mensuales que realiza. Su crítica es sobre todo a los 500 pesos mexicanos (31.54 € aproximadamente)⁷⁴ a los dignatarios ya que su abuelo le dijo que no pueden vender su tradición. Por tanto, ellos deben construir su propio camino, y no deben olvidar el camino correcto, tomando caminos fuera de su tradición por respeto a los mayores. Corresponde cuidar su tierra por la sangre derramada por sus abuelos, por lo que no deben comerciar con sus tierras.

El padre de Fidel Pot es comandante maya y manda en el cuartel y explica que ellos no pueden dejar la iglesia porque hacen la guardia pues vienen de muchos pueblos: Yaxley, Melchor Ocampo, Campokolche, X-Pichil, Señor, entre otros. Se reparten la guardia cada semana, de domingo a domingo (8 días)

Fidel Pot explica que cuando fallece un comandante, se hace una reunión en la iglesia para elegir, si un general está descontento, también se convoca una reunión para que toda la gente que participa de la iglesia se entere de los cambios que se van a realizar. Los antiguos les enseñaron y ellos deben extender la costumbre y estima que si su labor

⁷⁴ Calculado realizado el miércoles 18 de mayo de 2013 (1€= 15,86)

se mantiene, esta nunca se les va olvidar. A los niños les gusta y les enseñan a hacer la guardia para preservar el culto. Ellos hacen su ordenanza y cuando grandes ya sabrán como es. Algunos ya saben cómo son los rezos

Los comandantes se escogen por los dignatarios y se proponen de manera asamblearia. Si se comete un error o el General quiere cambiar a un dignatario que ha cometido una falta o no entrega de manera adecuada la dedicación necesaria a las tareas que demanda la compañía, todos los dignatarios deben saber quién se va a cambiar, no lo puede cambiar el comandante solo. El general es la autoridad máxima, en conjunto con los sacerdotes.

Pot resume que en la iglesia mandan sólo ellos, ni el gobierno puede hacerlo. Es su costumbre y de los antiguos que dieron su vida en las guerras. Hasta el gobernador, el presidente municipal o cualquiera autoridad mexicana debe ser respetuoso con las normas de la iglesia como quitarse sus zapatos. Se tiene que respetar. El ha conocido casos en los cuales se ha flagelado con un latigazo cuando se ha captado una foto, y ha se extraído la cámara cuando pasó. Es el reglamento de los dignatarios. Su sentencia es concluyente:

Quando vamos a sus palacios ellos mandan y cuando ellos vienen, ellos deben respetar.

Consultado al respecto de cuándo fue la elección de Jacinto Pech como general, él cuenta

Que estaba en la milpa y como él es vaquero no tiene poder de decisión como los dignatarios. Los problemas son resueltos por el general, el sacerdote o el comandante pues ellos tienen los cargos mayores, son los que pueden deliberar asuntos de la iglesia relativos a los trabajos en la iglesia o realización de las labores de guardia. Se perdona una vez, pero a la segunda se cambia la persona y ya no tiene validez en la iglesia, puede participar pero no puede tener responsabilidades. La ley es muy delicada.

Ellos como vaqueros hacen faenas de limpieza, porque somos parte de la iglesia y de los cuarteles. Durante las fiestas, ellos cuidan las cosas de los cuarteles, porque a veces ingresan borrachos a hacer líos. Con respecto al incidente sucedido con Pedro e Isidro Ek, comenta:

El papá de Pedro es sacerdote maya pero ese señor le faltó el respeto a los comandantes. Entró en la iglesia, saco la cruz y la llevó a su milpa. La gente se

molestó y le pidió que devolviera las tres cruces que robó en la iglesia y el dijo que no. La gente se levantó y lo esperó en la salida, lo amaron hasta que lo trajeron a la iglesia y le dijeron que mientras no entregara las cruces, el permanecería al sol, afuera de la iglesia,

Afirma que Pedro e Isidro Ek se robaron la cruz y ellos le faltaron respeto a la iglesia. Se separaron y por hacen sus propios rezos. Ellos tampoco van a su iglesia porque pueden pensar que quieren robar algo de allí. Por otro lado, tampoco los dejarían entrar. Dice que a pesar de todo, son amigos y que ellos pueden participar pero hacen sus propias fiestas. La explicación que tiene para la sustracción del Santo es el interés de la familia de venderla a los americanos (extranjeros) y por eso lo guardo en su milpa. O por venganza, no lo tiene muy claro, a pesar de eso no lo expulsaron. La cruz es sagrada y milagrosa y por ello, casi poco lo expulsan del ejido ya que es muy grave lo que hizo, no hay vuelta atrás. Es como si ya estuviese muerto, ya no cuenta para nada.

Consultado en referencia al rol desempeñado por las féminas, afirma que las mujeres ayudan en la fiesta para hacer la comida y tienen el mismo derecho en la iglesia pero no por ello tienen cargos, se ruega de manera familiar.

El testimonio de Isidro Ek es muy importante para esta investigación pues es la otra cara del conflicto sucedido en la localidad respecto al robo de las cruces de la iglesia. Su talante durante la entrevista fue regularmente altivo casi despectivo frente a las preguntas y al entrevistador. Su condición de sacerdote y de especie de reservorio de la cultura maya macehual permite su denotación orgullosa y esquiva respecto a las consultas esgrimidas por dzul. Sin embargo, participa de manera activa en los actos de gobierno acompañando a su hijo Pedro. La entrevista realizada fue incómoda ya que la traducción estaba mediada por la interpretación de Pedro, quien quizás añadía algo de su pensamiento y sentir respecto las preguntas que realizaba.

Cuando murió Don Isidro Canul Ek, según Isidro Ek no hubo un reemplazante digno de su personalidad ya que trabajaban muy bien en conjunto. Cuando el general falleció comenzaron los problemas. Todas estas situaciones van a generar que el santísimo se desplace a otro lugar porque en Tixk akal se ha abandonado la costumbre. Ocurrirá que se revele un nuevo milagro a otra persona, un jefe o general nuevo pero no se atreve a aseverar cuándo ocurrirá esto.

Dentro de una de sus predicciones, anuncia que en FCP va a acontecer una especie de tribunal final de juicio y condena a quienes han transado con la tradición y los principios sagrados del catolicismo maya. La ciudad mencionada va a ser circundada

por siete cercos para juzgar a los infieles que cambiaron su tradición, y en especial a quienes se han acercado al evangelismo, sobre todo. Según su relato, se derramarán sobre el piso 20 cm de sangre y 1000 machetes y armas van a juzgar a los que han traicionado a la religión maya. Ellos en cambio, serán premiados pues tienen el culto verdadero.

Respecto a la situación actual del pueblo maya, establece que la cancelación de los servicios públicos, ocurre por la situación de traición del pueblo maya a su cultura. Plantea que no tienen que pagar nada, ni agua, ni luz porque les pertenece. El día cuando se consume el juicio divino, Dios procederá a conceder la liberación a los masewal'ob que se mantuvieron fieles a sus edictos y guía y los premiará con la vuelta a Chan Santa Cruz.

Sin embargo, su crítica se expande únicamente hacia el centro ceremonial de X-Cacal Guardia pues establece que los otros centros ceremoniales (Chancah, Tulum, San Antonio y Chumpón) están comportándose de manera adecuada. El cambio iba a suceder el año dos mil, pero no se sabe mucho, pero está cambiando mucho el tiempo y es debido a las cosas que cuenta.

En cuanto a la pregunta respecto a lo sucedido respecto la desposesión de las imágenes sacras del templo, cuenta que los rodearon y agarraron con la Santísima en frente de la iglesia por 40 personas pagadas para hacerlo pero el milagro se quedó con ellos.

Según Jacinto Pech, la iglesia de Pedro Ek es como el caso de la Cruz Parlante pues el grupo de Ek intentó robarse la imagen del santísimo de la iglesia y por ello, se produjo una pelea con los dignatarios. Isidro lo tenía guardado en su casa y Jacinto juntó a la gente para ir a buscarlo. Cuando Isidro Ek se enteró que iban a buscarlo, se escapa y hace un acuerdo con el presidente municipal y con Javier Reyes. La gente del pueblo lo agarró y lo amarró. Llegó gente de Tihosuco, de Tepich, de Carrillo Puerto para ver que acontecía. El presidente municipal también se hizo presente con la policía con el propósito de socorrer a los integrantes de la familia Ek. La gente quería colgarlo puesto que estaba muy enfadada con lo que hizo y le exigía que le devolviera la imagen sustraída. El General sostiene el robo de la cruz es algo muy delicado puesto que si se hubiese mantenido la imagen por más tiempo fuera del centro ceremonial, no produce la lluvia, así como también el maíz no hubiese germinado como debería en condiciones normales. Cuando se llevaron la imagen comenzó una lluvia de noche y de día. La cruz es milagrosa por cual se debe tener el mayor respeto. Si se realiza una promesa frente a

ella y no se cumple lo ofrecido, pueden ocurrir en la persona situaciones negativas en su vida.

Describe que el gobierno les ayuda pero no fue suficiente. Los apoyan de Procampo, con empleos, programas. A pesar de este apoyo, no son reconocidos por el Gobierno para los eventos oficiales ya que Javier Reyes no reconoce a los dignatarios pues tiene un acuerdo con la familia Ek.

José Gabriel Mukul Poot, en referencia a lo del robo 2001, arguye que influenciaron mucho los partidos políticos y los grupos de poder, como Javier Reyes y el gobernador, y los dignatarios mayas de varias localidades que hacen guardia en X-Cacal. Resume que la comunidad imprecó de manera desmesurada a los Ek, cuando en realidad son buenas personas que no han olvidado la creencia. El origen de la creación de dicha anatema hacia esta familia radica en el hecho que ellos son PRI y los otros son del PRD, como el actual delegado por ejemplo. Debido a esto, las personas que comparecen a la iglesia de Pedro Ek, con exclusivamente los miembros de su familia. Sin embargo, asumiendo la lógica que las personas que votan por el PRD deberían ser más en relación con que la mayoría es la que asiste al centro ceremonial maya: las votaciones refleja que la mitad son del PRI o la otra del PRD; en los padres de familia tampoco se ve la división, son 114 alumnos y 68 apoderados. No hay experimenta abuso intraescolar en los alumnos/as, ni mucha violencia intrafamiliar, según se deduce de su testimonio.

Sustenta que es un pueblo tranquilo, trabajador y horticultor pues todos trabajan y no hay problemas, sólo cuando vienen gente de afuera se producen los inconvenientes. No hay revoltosos debido presumiblemente a que no hay grados altos de pobreza extrema puesto tienen apoyos federales y tienen tierras. Su opinión es que el pueblo se invierte de conveniente infraestructura porque se organizan y son fuertes para exigir la resolución de sus problemas, a pesar de que sólo tienen una presión electoral de 800 o 700 votos, pero la obsesión de control es para dominar a los dignatarios mayas y la influencia y prestigio que posee la iglesia en la zona maya. Cuenta el maestro que Don Jacinto Pech antes era del PRI según se lo han comentado.

Lorenzo Tsuc Chan, en cuanto al conflicto que sucedió con el robo de las cruces, refiere a que no tienen relación con la iglesia de Pedro Ek ya que cuando fue el conflicto se separaron; no hacen rezos juntos y ni ma'atan. Cuando murió Isidro Kamal Cituk, se realizó una elección de un nuevo general, Jacinto Pech fue elegido. Pedro Ek fue para abajo, por lo cual, intentó sacar las cruces del templo, fue amarrado y obligado a devolver lo que había sustraído. Por este hecho, casi la totalidad del pueblo, asume que

Don Jacinto es el legítimo general y por ende, le respetan y asumen como válida su autoridad. Él explica que el gobierno federal quiere controlar la comunidad, mediante la intervención del juez tradicional y el ex-patrón, en definitiva, la familia Ek.

Mariano Pot Yam asume que son descendientes de los revolucionarios mayas y que ellos les legaron la libertad y paz pues lucharon para que ellos pudieran ser libres del yugo de los españoles. Expresa que los gobiernos de diferentes niveles respetan a los dignatarios que se expresa el 22 de diciembre en el regalo de pavos y despensas, todos los centros ceremoniales van a Chetumal a buscar las canastas básicas para celebrar navidad. Son como 500 en total las comunidades organizadas en guardias y 143 dignatarios componen la compañía de Tixkakil. Comenta que el altercado con los Ek fue porque ellos robaron la santísima cruz y no quisieron devolverla de manera inmediata; lo cual originó un conflicto muy grande en el pueblo pues es un elemento fundador de la comunidad por lo que tuvieron que amarrar a Isidro y Pedro Ek hasta persuadirlos de devolver al Santo. Ellos quisieron romper la tradición.

Néstor Cituk Pak comprende que las dos iglesias existentes en el pueblo son iguales merced a que son todos católicos y hacen sus promesas, pero advierte que cuando hubo ocurrido la sustracción de las cruces, la comunidad estuvo ceñida por un ambiente convulsionado.

Narra que el problema aconteció hace casi 10 años porque el papá de Pedro era el sacerdote maya del pueblo, Él estuvo como 30 o 40 años con el cargo de Patrón de la iglesia, pero un día, el gobernador Joaquín Hendricks Díaz quiso aportar con dinero al centro ceremonial maya a cambio de recibir las cruces. Se aglomeró una muchedumbre para imposibilitar la escapatoria de Isidro Ek con la efigie sagrada en un taxi junto con Javier Reyes, mediante barricadas en la entrada del pueblo. Acusa a los Ek, en confabulación con Reyes, de pretender transferir las cruces a cambio de dinero, por eso, ocurrió la separación con ellos.

Examinado respecto a qué o cómo es la imagen, Cituk detalla que es inasequible conocer la imagen y tampoco no se puede confesar cómo es. Solamente los jerarcas de mayor grado tienen la facultad de percibir el ícono próximamente. En el caso actual, solamente Esteban Camal, actual patrón de la iglesia, y Jacinto Pech pueden hacerlo.

Toda la gente de las compañías de los diferentes pueblos está contra de Pedro Ek, por lo cual muy poca gente asiste a su iglesia y a su juzgado tradicional maya. Se explica porque estuvo confabulado con el robo y la transacción por dinero de la imagen a las autoridades. La iglesia de Pedro está controlada por el gobernador, según el

subdelegado, ya que fue esta autoridad quien ordenó la construcción de su nueva iglesia. Acaeció un año para que se calmara la situación, nunca quisieron echarlos porque son originarios del pueblo y son todos parientes.

Marisol Berlín establece que hay muchas cruces, cruces de la comunidad y cada familia posee su cruz. En el caso de la familia Ek y la cruz que ellos poseen, se puede plantear que no es la cruz que estaba en el centro ya que cuando ellos salieron de la iglesia, intentaron sustraerla, pero fueron detenidos y conminados a devolverla. Respecto a la insistente obstinación de los políticos quintanarroenses por atraer a su redil a los dignatarios mayas, ella plantea:

Gastón Alegre⁷⁵, un político de Cancún, en los 90's llegó y comenzó a hacer pláticas con los dignatarios, acercárseles, les regalabas cosas. Luego, en un evento público, alguien supuestamente a nombre de don Isidro entregó una cruz a este señor. Es una cruz que este mismo señor se hizo. Por esto, acusan a Don Isidro de regalar la cruz verdadera y le hacen la vida imposible, hasta que lo sacan, queman un edificio que había hecho el gobierno para los jueces tradicionales. Amarran a don Isidro y a Pedro en la iglesia.

Pedro Ek Cituk cuenta que el conflicto sucedió por la envidia hacia su familia por supuestos pagos (1.5 millones de pesos mexicanos) por información de una persona que le habría dado un cheque cuando en realidad era 30 pesos para comprar refrescos y realizar una entrevista. A partir de ello, fue acusado frente a su suegro el ex-general Isidro Camal Cituk de haber vendido secretos de la comunidad. Después de 3 meses de tal acusación, el suegro de Ek falleció y le cerraron la posibilidad de entrar nuevamente en la iglesia, a pesar de que su padre era el patrón de la iglesia y su suegro era el general. Incluso, pormenoriza que antes de morir Camal, fue a su residencia a nombrarlo como el nuevo General de Tixkakal Guardia por sus conocimientos, compromiso y experiencias en rezos. Él prefirió dar un paso al costado y fundar una nueva iglesia más pequeña porque evita el conflicto y optó, en conjunto con su gente, mantener a la comunidad en equilibrio:

Quitaron mi derecho de participar con ellos y mucha gente está viniendo también ha hacer su misa. Nosotros sabemos hacer el bautizo, el rezo, todo eso. Nos dieron mucho apoyo... Nos organizamos y construimos esta iglesia

⁷⁵ En su candidatura (1996) después de Mario Villanueva (1993 - 1999)

Declara que otra situación que hizo posible estos resquemores hacia su familia se condice con la amistad y gratitud que poseen por parte de las autoridades estatales, lo cual deriva en muchas ocasiones en invitaciones a actos oficiales, reconocimientos por la trayectoria que han tenido en la defensa de la cultura maya y en apoyos de diversa índole. Mediante esta oración especifica la relación entre la autoridad estatal y el centro ceremonial maya: “A esos cabrones nunca les ha llegado una invitación, el gobernador está con nosotros” (fotografía 3) Debido a esto, tienen mucho acceso a recursos, en cambio, los otros se restan y perjudican a la comunidad.



Fotografía 3. Dignatarios mayas presentes en la conmemoración del 37 aniversario del Estado de Quintana Roo. En el círculo negro, Pedro Ek Cituk [Foto Manuel Colli] (Por esto!, 2011: 3)

Cuenta que era mano derecha de su suegro pues era comandante. La elección del general se realiza en una asamblea entre los dignatarios. Los candidatos deben ser capacitados y con experiencia en el culto y rezos de la tradición masewal, además con contactos políticos y empatía con el poder oficial, en cambio el otro centro, es muy cerrado ya que no desean compartir sus conocimientos. Él aprendió de su suegro y de su padre.

Víctor Pot Peña arguye que la familia Ek, Isidro y Pedro, intentó llevarse la imagen de la Iglesia y guardarla en su casa. En correspondencia a que Isidro era rezador, conocía a la imagen y estaba enfadado por la decisión contraria a la elección de su hijo. Un domingo se dieron cuenta que no estaba la imagen y los comandantes conminaron a Isidro devolver al santísimo, a pesar de que estaba protegido por el presidente municipal

y el gobernador. Según Él, Isidro probó partir con la imagen en un taxi en orientación hacia Chetumal. Los asieron y ataron una turba enardecida para constreñirlo a retornar el sacro objeto; estuvo casi una noche, negándoles agua y comida, hasta que dijeron donde estaba:

Hablaron a Reyes, el magistrado pues es el que protege al juez tradicional don Pedro, le mandaron policías judiciales para que no le hagan nada pero como es organizada la gente, once comunidades bajaron a ayudar y no hay policías que entren, está cerrado todo el alrededor de Tixkakal, a nadie dejaron entrar hasta que don Isidro dijo que lo iba a entregar.

Apunta que cuando devolvió la imagen, lo desamarraron y trajeron la cruz; la gente estaba feliz y vinieron muchas personas para realizar rezos. Se fueron tres compañías, también, porque estaban de acuerdo con Isidro, pero se han arrepentido y han vuelto porque la iglesia está más organizada.

El bautismo

En la sociedad maya cruzo'ob las etapas etarias más importantes son: a) la infancia (hetzmek y el bautizo), b) la adolescencia (noviazgo), c) adultez (matrimonio y embarazo) y d) vejez (muerte). Según Alicia Peón (Cuarto Congreso Internacional de Mayistas, 2003) el rito de bautizo ha ido perdiendo fuerza debido a la ausencia legal de un registro. Y por ello, debían asistir a los centros ceremoniales mayas más importantes como Tixkakal Guardia, Chan Cah Veracruz y Chumpón.

Durante la experiencia en campo, pude apreciar un bautizo en la Iglesia de Pedro Ek Cituk (Fotografía 4) realizado el 5 de octubre de 2011 e incluso fui testigo por lo que tuve que firmar el acta de bautizo (Documento 1). Para poder acceder a la invitación realizada por Pedro Ek, tuve que levantarme a las cuatro y media de la mañana, a pesar de que la alarma del reloj sonó a las cuatro.



Fotografía 4. Bautizo en la Iglesia de Pedro Ek, X-Cacal Guardia. Archivo propio.

Me vestí rápidamente y así mi mochila que en la noche anterior había preparado. Enfilé raudamente rumbo al lugar donde estaban estacionados los vehículos que se dirigen a Tixkakil. Era de noche aún y no había transporte disponible, lo que me preocupó porque Pedro Ek me había dicho que esa hora partían. Me impacientaba sobre todo comparecer tardíamente y no advertir el sacramento al cual concurría. Se presentó una camioneta que se desplazaba hacia Valladolid, pero iniciaba su trayecto a las seis de la mañana, hora de inicio de la ceremonia bautismal. Tributo a la impaciencia, resolví abordar un taxi (a un precio más elevado del común por la distancia y la hora), el cual me transporto con exactitud a la hora que anhelaba aproximarme.

La ceremonia comenzó y Pedro Ek se ubicó en la esquina derecha en dirección a la pared e hincado. Su padre se posicionó frente a la mesa en la misma orientación que Pedro. El padre y la madre del neonato se hincaron y el hermano igual, la señora se sentó en una silla, quizás por la edad y porque sus rodillas no soportan el tiempo de duración del rito.

Principiaron con rezos en lengua maya y ciertos cánticos en castellano de origen católico. Para mí, fueron indescifrables las palabras que exponían puesto que era una interpretación en maya muy acelerada que mis primeras clases de la lengua, no me permitían comprender. Toda la asistencia, exclamaba cánticos diferentes y no había una oración homogénea. Lo único que entendí fueron los intercambios en castellano.

El rito tuvo por extensión unos 20 minutos aproximadamente y todos los/as asistentes se mantuvieron inmóviles en sus estados originales, cuando terminaron solamente Pedro y su padre se retiraron al fondo del salón, mientras los demás guardaban silencio y solamente permaneció el hermano de ellos, quien seguía rezando en maya y castellano. Cuando terminó, el sacerdote, saludo a toda la concurrencia, incluyéndome. Me quedé observando hasta que concluyó el rezador y se acercó al sacerdote. Se apostó delante a la mesa y el padre y la madre aún hincados, acercaron al infante para que fuese bautizado. El sacerdote tenía una fuente (hecha de la cáscara de un coco) y una ramita de albahaca, con la cual persignó al niño y lo bañó en agua mediante el uso de aquella rama. También sus palabras fueron una mezcla de palabras en castellano y maya. Mientras ello ocurría, la hija de Pedro, se presentó en el lugar con un acta, el cual es un documento legal que acredita que el bautizo fue realizado.

Tradiciones y ceremonias

Daniel Segoviano estima que el sostén fundamental que mantiene la lengua y la costumbre de la localidad se sustenta debido al culto de la cruz del centro ceremonial del pueblo. Cuenta que la cruz vino de FCP, y que ha sido muchas amenazada por personas que han intentado hurtarla pero que gracias a la guardia permanente han logrado defenderla y así consolidar el pueblo y el centro ceremonial. A su vez, confirma que la estrictez de las medidas comprendidas como correctas para desarrollar el culto, han permitido que la tradición se mantenga y no se descomponga con sencillez. El respeto y la aplicación de medidas como el ingreso descalzo al templo y la imposibilidad de captar algún registro audiovisual, según su opinión, son el sustento que

ha viabilizado su existencia a pesar de la presión e influencia de los medios de comunicación masiva, los partidos políticos, la iglesia católica o el gobierno estatal. Ese culto no sólo se practica en la iglesia ya que cada familia posee en su morada una cruz para orar en el entorno privado.

Si se comete algo fuera de la ley, son los propios jefes mayas quienes determinan el castigo. Por ejemplo, si un muchacho se roba una muchacha para que lo perdonen los suegros tienen que ser castigados con latigazos⁷⁶ los dos, al hombre y la mujer. Si se produce la fuga a otros sitios a partir de la seducción desde un hombre a una mujer y que no tiene como desenlace final el matrimonio entre la pareja que desea volver a X-Cacal, el pago por aquella falta es la cantidad de latigazos determinada por los sacerdotes. A veces el padre de la novia, determina cuantos azotes asolaran al cuerpo del raptor. Muchas veces, el castigo es tan brutal que el joven desea golpear al padre de la muchacha por lo que están los hermanos para evitar cualquiera agresión del transgresor hacia el castigador. Segoviano expresa:

El último caso que se dio tiene varios años, cinco o seis años, últimamente no se ha dado pero se siguen llevando a las muchachas. Incluso se dio que una muchacha de segundo grado el año pasado se fue a Señor y regresó. Se fue sin estar casada, se fue así sin nada. Esto de los azotes se da cuando regresan al pueblo. A veces pasan los años y como se ven fuera del pueblo, van haciendo las paces.

Lo que permanece adviniendo, es el ofrecimiento de dote cuando comparece la familia del novio para realizar la petición de matrimonio a la familia de una moza. Se realizan 9 recibimientos en la residencia de la prometida y le transportan agasajos, galletas, cervezas, cigarrillos, refrescos, y en la visita definitiva el papá de la novia, le señala al pretendiente la aquiescencia respecto al casamiento con la hija. En esta última recepción, se prodigan un raudal de joyas (argollas, pendientes, brazaletes de oro) o animales (cerdos, borregos, gallinas, etc.) Las nupcias son financiadas totalmente de la familia del novio y se efectúan en el establecimiento ceremonial a las cinco de la mañana. Cuando se efectúa el responso nupcial, es obligatorio mantenerse hincado sobre las rodillas con la posibilidad de usar un cojín como amortiguador. La respuestas que elabora el padre de el/la novio/a tienen que ser dichas en maya, así como también

⁷⁶ Con un látigo confeccionado a partir de un bejuco o planta sarmentosa y trepadora, propia de regiones tropicales.

los/as padrinos y madrinas. Si un candidato a padrino no conoce la lengua, no está facultado para serlo.

El profesor Segoviano asiente respecto a la constatación de la existencia de muchas ceremonias para cortar árboles, para la cosecha, para la lluvia. Dichas ceremonias se sustentan en la creencia que los objetos de la naturaleza tienen un propietario, sin embargo, en la actualidad, según su relato, se estaría perdiendo. Para él, la tradición maya actual es una mezcla indígena y católica ya que la misa en maya es una mixtura entre ambas tradiciones. No obstante, nunca aceptaron la religión de afuera de manera absoluta, porque disfrazaron sus cultos en un manto de catolicismo cuando en realidad lo que se encuentra abajo es el ejercicio religioso maya. Él incluso arriba al cálculo que en la actualidad 80% del culto elaborado en X-Cacal es maya.

En referencia a las fiestas, arguye que se ingiere mucha cerveza y aguardiente, pero lo hacen con el fin de divertirse y no para adorar a la cruz. Se realiza el ma'atan, que consiste en la matanza de cerdos, la mitad la reparten para quienes quieran comer, la otra mitad, el dueño se queda con ella, la guarda o lo vende. Se juntan en la casas a matar a los cerdos, cuando acaban, se van a la iglesia a rezar y comparten la comida.

José Guadalupe Vázquez Esteban narra que cada 8 meses se organizan para la fiesta, se coordinan en el ma'atan, los profesores apoyan a las tradiciones y la unión de los niños con sus padres para que aprendan la tradición. Sin embargo, no apoyan el alto consumo de alcohol que se da en las fiestas. En la guardias consumen alcohol pero para pernoctar y soportar las largas jornadas de cuidado de la cruz en el templo. No hay costumbre de los hipiles o los pantalones de manta en los más jóvenes y lo asocia a la influencia de la televisión y las modas que ella promoció. Respecto a la tradición de culto a las cruces sostiene:

A ellos les quedo algo de lo que fue la colonización, cuando anduvieron los frailes en la zona maya y todas enseñanzas ellos lo tienen, se les quedo, lo conservan. Pero no se abren a lo nuevo, lo que viene después

Sin embargo, ahora los sacerdotes mayas no le abren la puerta a los sacerdotes católicos y a otras religiones (evangélicos, testigos de Jehová, etc.). Sacan a la gente que viene desde fuera, se coordinan para preservar sus tradiciones católicas mayas. Todavía, insiste el profesor, en el poder articulador de la iglesia que mantiene unida a la comunidad ya que la mayoría del pueblo concurre a la Iglesia del Centro de las tres cruces. Las divisiones no han mermado la fuerza del centro ceremonial maya. A modo

de colofón, concluye que La forma de vida rural mantiene la costumbre y las guardias; y que el conservadurismo de su tradición se expresa en la participación en la iglesia y su conformismo rural.

Relata que en el janal pixan (día de muertos/día de todos los santos) viene un pajarito, el alma de los muertos, enviado por el Señor a los vivos para que organicen el altar de muertos; si fueron niños/as quienes son los/as conmemorados/as se prepara comida sin picante (chocolate, dulces, etc.) y velas coloridas y rezos a la virgen porque es la santa de los/as niños/as; cuando son adultos comida picante, cerveza, licor de caña e invitadas a sus familiares.

Respecto al matrimonio, reseña que es uno de los vínculos más importantes de la comunidad pues cuando una persona es soltera, cuando se muere no tiene pareja para acompañarla en el cielo, está solo/a. Es como Adán y Eva, una pareja en todas las adversidades que se presenten. A pesar de que el divorcio está permitido, el segundo matrimonio no es sagrado. El compromiso de la vela y el rezo del primer matrimonio son sagrados y no se puede tener hijos fuera del matrimonio. A partir de sus palabras, se puede inferir que hay una especie de castigo divino post mortem a los mujeriegos, a los golpeadores y los que no siguen la tradición, pues en sus prácticas no existe la sustancia que puede permitir acceder a la gloria de Dios. Se puede escoger esposa y es obligatorio que la descendencia tiene que ser bautizada, pues tampoco podría entrar en la gloria de Dios, se queda detenido en el espacio cuando. Se mata un pavo o un venado para todas esas almas que no han entrado al cielo

En otra entrevista previa, Lorenzo Tsuc demuestra un gran conocimiento de historia y da una explicación bastante fundada sobre la guerra de castas.⁷⁷ Él calcula que el pueblo tiene 120 años aproximadamente. Existe un documento que está celosamente guardado sobre la historia de fundación del pueblo y de la guardia.

Tsuc afirma que se puede escoger esposa y no se puede tener hijos fuera del matrimonio. Los hijos tienen que ser bautizados, no podrían entrar en la gloria de dios, se queda detenido en el espacio. Se mata un pavo o un venado para todas esas almas que no han entrado al cielo.

Pedro Ek Cituk narra las características del jets meek' en cuanto a la importancia que posee para el correcto desarrollo motriz e intelectual de las personas. Se realiza un rezo y se ofrenda: huevo sancochado para abrir la mente; la pepita de calabaza para la

⁷⁷ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 10-10-11.

memoria y miel para edulcorar el corazón. Se separan las extremidades para amplificar y desplegar el desplazamiento. Una persona a quien no se le efectúa, no puede desenvolverse en la vida.

Algo muy interesante detallado por el maestro Segoviano es que a pesar de que han intentado ingresar al pueblo otras religiones el centro ceremonial sigue siendo una autoridad muy importante. Como habíamos visto en los acápites anteriores, Segoviano concuerda con que las agrupaciones macehual'ob adoran a un ser femenino puesto que a la cruz la visten con el hipil, lo cual lo toman como un culto femenino. Hay algunos rezos son de hombres, otros de mujeres. Debido a que no pude acceder al mundo femenino, sólo pude asistir a los cultos que eran dirigidos por hombres, tampoco pude entrevistar a mujeres porque la esfera pública está controlada por los hombre. Eso se ejemplifica, por ejemplo, en la verificación referente a que no existentes dignatarias mayas. Según las creencias cuando participan ambos géneros el carácter sagrado se difumina. En el Chaak Chak, por ejemplo, solo participan hombres rezando y las mujeres cocinando. El rito de fertilidad de la tierra consistía en la eyaculación de semen sobre la tierra de cada ejidatario, aunque se ha perdido por que la religión católica consideraba como un acto pagano de naturaleza obscena.

Lorenzo Tsuc establece que es un bautizo maya que se realiza cuando se cumplen tres meses de vida en el caso de las niñas por las tres piedras que circundan el fuego de la hoguera que calienta el comal para cocinar y en el caso de los niños, cuatro meses por las cuatro esquinas de la milpa que cultivara cuando adulto. Se despliega una mesa de oración para dar gracias a Dios por el nacimiento y la salud del niño. Se sancocha huevo, se lleva pepita de calabaza y maíz tostado preparado para beber. Si no realiza el jets meks, según la tradición maya de la zona, la persona no puede desarrollar sus capacidades motoras físicas así como tampoco puede superar la tristeza, por ende, transita imperfectamente por la existencia y solamente se puede llevar a cabo en los meses descritos, no se realiza cuando la persona es madura. Se efectúa la oración inclinado en las rodillas ante la mesa para agradecer pues todos/as saben rezar porque es obligatorio para poder casarse, si no se aprende el rezo no puede consumir el matrimonio, aunque fuese el padre nuestro en castellano.

Apunta que se ora para solicitar eventos favorables y por medio de las tres velas se intenta emular las tres cruces que hacen referencia a las cruces en las cuales fue crucificado Jesús con otros dos hombres (buen y mal ladrones); la luz es el corazón del orador para requerir milagros al señor. Cuando es inquirido en relación con la relación

entre Dios (judeocristiano) y las deidades mayas, describe que Dios manda a Chaak para que haga llover por medio de sus colaboradores, los yumisiles (señores en maya):

Chaak y nuestro señor Jesucristo son los responsables de hacer llover en la época de la siembra porque nuestro señor Jesucristo es todopoderoso, el te manda los chaakes para hacer la lluvia lo más pronto posible, son los responsables con los yumisiles, ayudantes de Chaak”

El ritual llamado Chaak Chak es para pedir la lluvia, se organizan la gente con alimentos y velas, dándoles gracias a dios en la época de lluvia. El Han-licol es individual de cada milpa al dios Chaak y al dios del cielo, después de terminar la cosecha. Este rito se caracteriza por su celebración en una milpa y por la participación de un h'men, quien solicita a la divinidad, la recuperación de una persona afligida por una enfermedad o por la protección de los protervos soplos que podrían fustigar el proceso de sembrado en la quema y tumba de la milpa. Para llevar a cabo esta solicitud divina, se comparte una mixtura de alcohol, anís y otros componentes. Una vez concluido, se reparte entre los asistentes, comida tradicional.

Fidel Pot afirma que los comandantes se juntan e invitan a su gente para cada fiesta. Toda comida es sagrada, se pone en el altar y se ofrenda a dios, es costumbre de los antepasados. Expresa que el sacerdote maya hace bautizos y bodas y tiene validez legal, es como un registro civil. Su primo Víctor Pot, quien es también vaquero, es el juez tradicional y se encarga de hacer las ceremonias. El delegado ve los asuntos de robo y esas cosas. Se hacen bautizos y bodas mayas, se lleva atole. A Él lo casó don Isidro Ek a los 16, y no es un hecho aislado que la gente se case muy joven, a los 20 años una mujer ya no está en condiciones de casarse. Se casan muy jóvenes y se pide la mano a los padres. Narra que el matrimonio es para toda la vida pues no es posible el divorcio de la pareja ante dios, aunque se produzca el óbito ya que sucede que cuando se produce el casamiento se enciende una vela lo cual es sumamente sagrado. Emulando la sentencia católica: “Hasta que la muerte los separe” respecto a lo ignífugo que debería ser el contrato nupcial, los sacerdotes mayas también asumen inquebrantable el matrimonio. El deber principal del marido es proveer de víveres e insumos para la alimentación y reproducción de la familia; la labor de la mujer es criar a la descendencia y el mantenimiento de la casa así como la preparación de la comida. Si surgen dificultades entre la pareja, es necesaria y casi obligatoria la conversación para resolver los problemas maritales, pues ante todo, se debe preservar la unión consagrada por la

iglesia maya. Explica que durante las fiestas, y en relación con su función de vaquero, suelen acontecer pequeños roces en cuanto a que se experimenta el intercambio de pareja de baile, lo cual puede provocar el surgimiento de celos. Expresa que se puede bailar con otras vaqueras pero solo por las fiestas y que solo por bailar no puede celar. Una condición para ser vaquero es la tolerancia. En algunas ocasiones, cuenta que los celos han incitado la violencia nupcial durante el desarrollo de una festividad. Frente a estos hechos, Fidel se opone rotundamente porque según su criterio por celos no se puede pegar a una fémina; se han dado casos en los cuales el general ha tenido que expulsar a un vaquero que ha golpeado a su mujer. El chic (hombre tejón) o la persona que se sube al árbol, impide que los borrachos bailen y le hagan daño a las vaqueras.

Juzgado de Asuntos Indígenas y derecho consuetudinario indígena

Debido a la deslegitimación de Pedro Ek, la función del juez tradicional se ha visto contraída a su familia pero incluso ya no asisten con regularidad hacia los dignatarios miembros del centro ceremonial. Para asuntos de orden civil, acuden con el delegado municipal, cuando es un asunto de orden religioso, concurren con el sacerdote para que imparta justicia. Aunque para Daniel Segoviano:

... últimamente hubieron problemas con el delegado, la gente no quiso nada con él, prácticamente lo destituyeron. Hubo un problema, el delegado le habló a la policía y la gente no quiso que se llevaran a los involucrados en el problema. Le dijeron: “si la policía se lleva a estas personas, te las vas a ver con nosotros”, entonces al delegado lo pusieron en un dilema, qué hacer, cumple con su función como delegado de la autoridad municipal que lo instituyó o cumple con la comunidad.

El delegado resolvió hacerle caso a la comunidad y le dijo a la policía: “mira déjalos” La policía se fue. En otras ocasiones ha habido otros disturbios, le habla a la policía y la policía ya no quiere venir, “si cuando estoy allá me dices que no”, entonces ya no vienen y el pueblo está prácticamente sin ley.

Cuenta que hace unos tres meses (julio de 2011), unos emborrachados magullaron a otro individuo, inclusive habían herido al delegado (Bernardino Chan Ek). Él le atestiguó a la policía, pero el gentío no dirimió que los trasladaran. El delegado estaba tomando con ellos, manaron las controversias como en todas partes o algo que acarreaban desde hace mucho tiempo pero que la ingesta de alcohol exacerba.

Consultado si existe alguna ley maya, Evaristo Chan sostiene que ella sólo se aplica dentro del centro ceremonial, antes como decía el general o el comandante castiga con bejucazos cuando había robo de pavo o cochino. Mandaban a unos soldados mayas y buscaban al presunto ladrón para declarar, lo amarraban si no quería ir y se le duplicaba el castigo. Hace 40 años no se castiga las faltas con bejucazos, en el caso de Pedro Ek solamente se quita el derecho a entrar a la iglesia

Ahora, cuenta van donde el delegado, Néstor Cituk para estimar el delito o falta, a veces se llegan a acuerdos de palabras, cuando hay casos graves se tiene que ir FCP para zanjar el problema. Muy poca gente va donde Pedro y es por los papeles que dan, por eso la gente va. Explica que la comunidad es muy tranquila, a veces se producen peleas porque la gente que viene de Señor a tomar X-Cacal. Si muere algún sacerdote o sucede algún problema en el centro ceremonial, él es encargado de juzgar a los sacerdotes y a los dignatarios mayas y el arreglo que se debe ejecutar.

Javier Reyes Fernández describe que el filtro del pueblo para escoger al juez es el mejor cedazo para nombrar al juez tradicional. Tixkakal es el único caso en el cual, el juez tradicional no es parte de la compañía de guardia de la Cruz. Sin embargo, antes del conflicto si participaban. La ley no intenta sustituir lo que realiza la iglesia. Sin embargo, las normas de la iglesia deben quedarse en los límites de la iglesia pues lo que rige después de ese intersticio, es la ley de derechos y tradición de la vida de la comunidad. La ley no se contrapone por ende. La pregunta que emana en torno a esto refiere al hecho que al ser un pueblo tan pequeño, los límites de la iglesia en muchas ocasiones sobrepasan la esfera religiosa, avanzando sobre el espacio social, político y comunitario. Frente a esta interrogante, Reyes responde que el juez es mas para la cuestión normativa mencionada en la ley (civil, penal). El juez es para la cuestión normativa, sobre la ley indígena. Frente a los problemas de ese tipo, van con el juez tradicional maya.

De los 5 centros ceremoniales, La Cruz Parlante (FCP) y Tixkakal presentan mayores conflictos de tipo político. En las comunidades, los conflictos de tipo familiar y personal son los que más se acaecen. Los jueces pueden imponer multas hasta de 10 salarios mínimos y 72 horas de arresto, pero usualmente las compensaciones son realizadas por medio de labores en virtud de la colectividad como pintar, desmalezar, limpieza, etc. Los castigos son comunitarios y son la manera en la cual la población hace visible la falta cometida por alguno de sus miembros. En la justicia ordinaria siempre hay un

ganador y un perdedor, por el contrario, en la justicia que él denomina “maya”, las partes frecuentemente consiguen arreglos equívocos y compensatorios

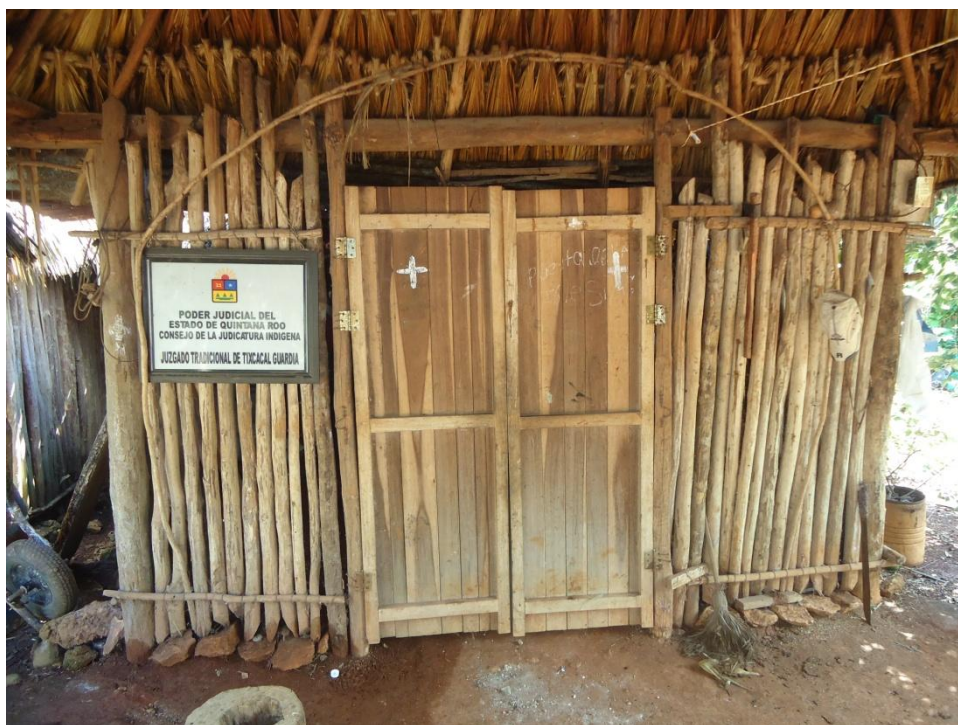
Antes de realizar la entrevista Reyes me advirtió que no respondería preguntas relacionadas con lo ocurrido en la iglesia de X-Cacal guardada porque estaba fastidiado con la situación y no quería verse nuevamente envuelto en esta situación tan polémica.

Sin embargo, fue posible saber su opinión respecto lo que acaecía precedentemente del conflicto. Estima que funcionaba apropiadamente y era uno de los mejores juzgados, pero empezaron las complicaciones cuando el General Isidro Kamal Cituk murió, Él tenía el control de la comunidad. Incluso, se ha aceptado un General que no vive en Tixkabal (Jacinto Pech) pues ahora hay muchos infiltrados como el presidente municipal que también intervino indebidamente. Justifica el accionar de la familia Ek y explica que el sacerdote Isidro Ek tiene el poder de pronosticar lo que ocurrirá en la posteridad, porque Él le había mencionado que el huracán no iba a impactar de manera fuerte al área maya y así sucedió. La división en la comunidad ocurrió merced a la implicancia negativa del sistema político y las tretas de sus integrantes.

La ley establece que los delitos graves (violación, muerte, o narcotráfico) no son competencia de los jueces tradicionales y generalmente suceden delitos menores dentro la zona maya quintanarroense. Reyes narra que una vez, un juez coadyuvó al ejército para captar a un narcotraficante que estaba en la comunidad. Las comunidades hacen uso de los juzgados tradicionales porque está cerca de sus poblados y así evitan largos trayectos hacia las ciudades. Además que algunos no hablan castellano (o de manera deficitaria) y los magistrados no se preocupan por el robo de pequeñas cosas. Una vez un juez hizo una investigación de otro pueblo, recuperó lo robado y detuvo a los culpables. La policía no va gastar recursos en esos asuntos y es perentorio que los juicios se realicen en maya para que las partes que comparecen puedan expresarse de manera adecuada en un contexto en el cual puedan sentirse cómodos. Reyes sostiene que ha escuchado muchas veces de parte de la gente adulta y mayor: “no me pidas documentos, no hay que firmar nada... dejen mi palabra empeñada”

El juez como función tiene velar por la felicidad y la paz en los pueblos, no para cobrar multas o buscar culpables. Cuestionado respecto a cómo se hacía antes de la ley para zanjar los conflictos comunitarios, responde que eran los centros ceremoniales que actuaban por medio de los sacerdotes y el general como un cuerpo colegiado de impartición de justicia. Pero había dificultades porque solamente hay cinco centros para todas las comunidades y se sucedían polémicas pues se imponían criterios disímiles de

una localidad a otra. Por ejemplo, alguien que haya cometido alguna falta en Señor fuera juzgado en Tixkagal, muchas veces no estaba de acuerdo con aquel procedimiento judicial. Los centros ceremoniales no se sintieron pasaron a llevar por la ley, porque ellos fueron los responsables pues fueron consultados y así reconocidos políticamente como una institución maya religiosa relevante.



Fotografía 5. Juzgado de asuntos indígenas de Tixkagal Guardia. Archivo propio.

Menciona que algunos parlamentarios quieren cambiar la ley puesto que tienen miedo de la independencia de las comunidades, y los mayas están enojados porque las promesas no se han realizado por los políticos de distinto nivel (municipal, estatal y federal). Don Isidro Ek dice que por todas las cosas malas que han hecho después tendremos que pagar, pero no ha querido decir la manera de cómo y cuándo.

Cuando ocurrió el conflicto en Tixkagal, el juez tradicional perdió su legitimidad frente al pueblo, pues hubo un grupo de delincuentes que no querían un control de la autoridad e hicieron un complot contra Pedro Ek para que pudiesen entrar otras religiones. Tixkagal es el caso es más conflictivo, los demás juzgados tradicionales son tranquilos. El delito más común es la desavenencia entre personas, todavía se castiga muchas veces con bejucazos. Es una forma de reprender, aunque es controvertible por los derechos humanos pero es una tradición maya antigua. En otros casos, el abandono familiar es

la falta más frecuente que choca con las tradiciones antiguas. La costumbre maya se trata de preservar con esta ley y no hay un concepto en maya para referirse a justicia precisamente.

Tixkagal tiene problemas políticos por el presidente municipal porque algo los obliga a estar detrás de ellos. Reyes sostiene que Tixkagal Guardia es un espacio muy disputado pues cuenta con el prestigio de ser el depósito en el cual se resguarda la cruz original que comandó y ordenó a los mayas a rebelarse durante la guerra de castas. En el centro ceremonial maya se encuentra:

La cruz que ni Tú ni Yo podemos ver Y que mucha gente se muere y nunca la ve porque ni siquiera la puedes ver de frente, supuestamente no somos dignos. Es una cruz tan poderosa que es preferible mantenerla escondida

La evaluación final dice que ha sido algo valorable pero muy desgastante por tener que tratar con gente que no es maya. Le duele la pobreza que vive la población aborigen. Cuando su esposa estaba enferma, se lo contó a los sacerdotes porque confía en ellos. Juan Baustista Witzil le dijo que su esposa estaba gravemente enferma pero que no se iba a morir y ella aún vive. Se aferró a las costumbres mayas para poder superar esta situación. Si es un elemento de discordia, establece que se haría a un costado en virtud del mantenimiento de las comunidades mayas en las cuales trabaja.

Juan Bautista Witzil es juez tradicional nacido y criado en X-yatil en 1944, desde 2002 es juez tradicional maya de su poblado. Aprendió los rezos mayas desde que tenía 7 años por su familia.⁷⁸

Él no quería ser juez tradicional porque no sabe escribir pero si sabe leer, empero debido a su prestigio y a sus conocimientos, fue escogido por el Licenciado Reyes. Trabaja con un secretario quien lo ayuda para realizar las conciliaciones escritas. Narra que tiene competencia para pequeñas y medianas faltas, en cuanto a delitos graves, tiene que remitirse al ministerio público. Las faltas más frecuentes son inducidas generalmente por el consumo excesivo de alcohol, la irresponsabilidad de manutención familiar y pequeños robos de herramientas y alimentos. Narra las mediaciones y los castigos que ha ordenado. Los castigan con barrer o labores comunitarias, cuando es reiterado es multa en dinero. Insiste que toda su labor está orientada a la conciliación entre las partes que están en conflicto. Cuenta cómo una persona tuvo que devolver el

⁷⁸ Entrevista realizada en X-Yatil el 10-11-11.

dinero unos borregos (corderos) que previamente había consumido; Él le preguntó al ganadero que había sido hurtado cuál sería la forma de compensar el agravio desplegado y el afectado le mencionó que mediante el pago en dinero equivalente a los animales. Sin embargo, el ladrón explicaba que no tenía el metálico suficiente para realizar la transacción compensatoria. Afortunadamente, expresa, llegaron apoyos en dinero a los ejidatarios para realizar cultivos hidropónicos en las milpas. Con ese dinero, se resolvió la deuda.

Consultado al respecto de cómo antes se resolvían los problemas, sostiene que asistían con el delegado y muchos años antes, con el comandante, con los cabos.

Hay cargos pero no como en las otras comunidades. Tienen contacto con ellos. Los respetan, pero no hacen guardia en Tixkakal ni en ningún otro centro. Han ido a los centro solamente por el día para realizar rezos y preparar la comida. Antes cuando había un solo general, su comunidad participaba. Ahora existen muchos generales, situación que él no comparte ya que debería haber una sola organización.

Menciona el caso de Tixkakal y refiere a que ha sido las pugnas de poder han debilitado a la comunidad.

La política y la religión separa, la gente quiere gobernar y comienza a platicar cosas malas a la gente. La política ha dividido a los mayas. En su comunidad no todos son católicos, y acepta a las religiones cristianas de otro origen (presbiterianos, pentecostales, etc.) pero rechaza las críticas de los sacerdotes católicos apostólicos hacia su exégesis de cómo expresar el catolicismo. Posee una actitud bastante tolerante respecto a toda forma de culto en la medida que ha sido el único Dios quien lo ha permitido ya que tomando la metáfora de las plantas, todas ayudan y sirven al ser humano.

Examinado respecto a la opinión que posee sobre Javier Reyes, sus respuestas denotan una opinión optimista concerniente a la actividad legislativa que despliega como Magistrado de Asuntos indígenas en la zona maya. Expresa que les ha ayudado mucho para desarrollar su labor y cuestiona a los dictámenes unilaterales de algunos dignatarios que acusan a Reyes de dividir las comunidades y de la escasez de dinero que les dan las autoridades estatales pero dice que no es cierto. Él no habla mal de los otros dignatarios porque es muy respetuoso de sus actividades religiosas pero critica las divisiones producidas en Tixkakal y en la Cruz Parlante de FCP. Menciona el conflicto ocurrido con el molino que provocó conflictos y que ha sido mencionado anteriormente. Enuncia que el sacerdote maya Isidro Ek no estuvo de acuerdo con el nombramiento de Jacinto

Pech como general. Culpa a la política del rapto de Pedro e Isidro Ek; pero sin embargo, es notorio que es más cercano con la familia Ek, ya que está en regla con la religión maya y por ello, hacen mejor el rezo a Dios.

Le invitan a los eventos del PRI, porque es simpatizante. Don Jacinto no participa de los eventos porque es perredista como Don Isabel y por ende, no les invitan a los actos oficiales. El sostiene que estará de acuerdo con cualquier gobierno porque le debe fidelidad *per se*.

Consultado sobre la posibilidad de poder generar una sola estructura militar-religiosa que aglutine a las demás compañías de los centros ceremoniales, relata que están respetando a un solo general, Santiago Cruz. Reconoce que su actividad cultica intenta respetar la tradición, a pesar de los ataques de otros rezadores:

El rezo maya que hago o hacemos nunca podemos girarnos a espalda de la Santa cruz porque cuando estamos hablando, estamos hablando con Dios, ni con un ministro, ni con un padre... Directamente estamos pidiendo a Dios lo que es lo bueno.

Analiza positivamente la acción de los dignatarios opositores a Tixkagal Guardia, simpatizantes del gobierno y de la gestión de Reyes porque ha sido uno de los pilares y guías para la implementación del juzgado comunitario que preside. Finaliza narrando las maneras que se utilizaban antes para castigar anteriormente, las cuales estaban orientadas especialmente por el tormento físico.

Jacinto Pech resume que la compañía de X-Cacal Guardia son 148 dignatarios (sargentos, tenientes, comandantes, general, vaqueros, rezados, entre otros). En la Cruz Parlante son 110 dignatarios. Aprendió con los tatiches antiguos, con 10 años acompañaba a los dignatarios de esa época y se adhirió prontamente a una compañía con el cargo de teniente. Narra que la Santa cruz Balam Ná estaba antes en FCP en tanto se desarrollaba la guerra de castas y durante el desarrollo de esta la cuidaron en Choquen. Cuando terminó la guerra se devolvieron a reunir y decidieron dejarla en Tixkagal Guardia.

Los problemas se resuelvan dentro de la iglesia, los otros problemas lo resuelven con el delegado. Pueden hacer un juicio y puede invitarlo el delegado para que pueda participar debido a su prestigio. Pedro y su familia pueden hacer sus rezos como cualquiera familia.

Cuando Isidro Camal murió, los dignatarios de las diferentes guardias de Tixkakal lo eligieron como el nuevo General. Fue criticado porque no es del pueblo de Tixkakal. A veces se queda a dormir en los dos cuarteles que tiene por allá. El cuarteles del general fue construido por el Gobierno tanto federal como el estatal. También es usada como un refugio anticiclónico. Se ha reunido con el Gobernador y les ha reconocido su cargo. Apoyan al gobierno, cuando él les apoya a ellos.

José Vázquez Esteban como ha trabajado en Señor y en Tixkakal, menciona que tienen algunas sutiles diferencias. Debido a que hay más acceso a Internet y a las fuentes de trabajo, los jóvenes están más relacionados con la cultura occidental, por lo cual es manifiesto que en Señor se puede apreciar más cambio que en Tixkakal, en el sentido que la Iglesia es maya está más presente. Sin embargo, antes la iglesia tenía mucha fuerza en la comunidad, el sacerdote maya marcaba la pauta de la comunidad. Antes el sacerdote maya marcaba la pauta de todo pero hace 8 años que ha perdido fuerza por la política y la presencia del delegado municipal. Hace 8 años que el sacerdote impartía justicia pero por la división del pueblo, y la existencia del juez tradicional, eso no se produce. La influencia externa de las personas que van a trabajar fuera, traen cosas nuevas que perjudican a las tradiciones del pueblo y la política partidista ha dividido al pueblo en dos iglesias. Las corrientes más fuertes son el PRI y el PRD.

Consultado respecto a si ha sido testigo de la impartición de justicia por el sacerdote, establece que no porque solamente va por el día a la comunidad. Respecto a los cambios que Él ha podido percibir, sostiene que antes no se experimentaba con frecuencia el concubinato, sin embargo, en la actualidad se aprecia con mayor frecuencia.

Lorenzo Tsuc Chan considera que es buena la ley indígena, pero los gobiernos no lo respetan. Le falta difusión de la ley y talleres para que la gente conozca sus derechos porque mucha gente no sabe leer y desconoce la manera en la cual puede aprovechar los beneficios a los cuales pueden acceder. No obstante, también advierte que ahora es óptimo que muchos hijos de personas han estudiado derecho y pueden ayudarlos. Ellos no concurren donde el juez tradicional, solamente vamos al bautizo y matrimonio, por el documento legal que necesitan para hacer procedimientos legales. (Víctor Pot Peña, juez tradicional puede casar y dar documentos). Cuando hay robos, van a la delegación, si es más grande al ministerio público, aunque advierte que el pueblo es muy tranquilo. Antes tenían que casarse dos veces pues la boda maya no era reconocida por las autoridades. Cuando ocurrió el conflicto, lo nombraron y le dieron a las atribuciones a Pot Peña.

Néstor Cituk Pak argumenta que ahora no es necesario acudir al juzgado de Pedro Ek, pues Víctor Pot Peña es el juez tradicional y puede hacer las actas de matrimonio, bautizo, etc. que tienen validez legal. Es necesario viajar a Señor solamente con la boleta para ratificar el contrato realizado.

Pedro Ek Cituk establece que como juez tradicional aplica la ley de justicia indígena hasta 100 salarios mínimos y se encarga de las situaciones familiares (manutención, abandono familiar, etc.) y de pequeños robos. Esto se realiza para que la gente no se desplace a grandes distancias cuando puede resolver el problema entre las partes de la misma comunidad.

Él fue nombrado juez tradicional antes del conflicto por los mismos dignatarios que después lo expulsaron. Quisieron destituirlo, pero recibió el apoyo de Reyes. Antes de ser juez, existía el subdelegado quien era incompetente ya que no conocía la ley de derechos y cultura indígena. Los problemas familiares son los eventos conflictuales con mayor frecuencia pero reitera que la comunidad en general es muy tranquila y que no se presentan delitos graves. Como juez realiza bautizos y matrimonios, lo cuales cuentan con un respaldo legal y niega que el otro juez tradicional del centro ceremonial pueda ejercer la misma función, por ende, afirma que los documentos que expediría dicho juez son ilegales.

Existe una ley maya pero no se aplica, sin embargo, se comunican en dicha lengua. Expresa que la ley de justicia indígena así como la ley de derechos y cultura indígenas son el resultado de una lucha llevada a cabo por largo tiempo y por tanto es el reflejo de sus peticiones y aspiraciones. Antes, aproximadamente hace 50 años, los castigos eran bejucazos y los daban los generales mayas. Hoy en día, es preferible según su discernimiento, el pago de las faltas mediante trabajos comunitarios en benignidad de la concordia social del pueblo ya que mucha gente no cuenta con el dinero que a veces se requiere para amortizar las penalidades. Esta forma de compensación fue una propuesta indígena y fue incluida en el cuerpo jurídico, lo cual demuestra el carácter participativo y democrático de las leyes descritas.

Hace un año no ocurre algún inconveniente que haya demandado el concurso de su labor como juez, establece. Esto se debe, también, explica porque muchas personas desconocen las legislaciones referidas a las comunidades indígenas a pesar de que se han desarrollado talleres y charlas explicativa. Invitan a la gente de la otra iglesia, porque es un rezo para toda la comunidad. Y según Él, también ellos participan en el centro ceremonial más grande porque han alcanzado la paz y son amigos; hacen misas

junto con ellos. Aprendió a ser juez tradicional en la comunidad y por medio de capacitación en Ciudad de México y Chetumal. Finaliza que la ley es satisfactoria para la personas del pueblo y que continuará con su trabajo.

Víctor Pot plantea que representa a los dignatarios del centro ceremonial maya. Su función es hacer los papeles de burocracia (actas de nacimiento y matrimonio) y presentarlos al municipio de FCP.⁷⁹ Durante las fiestas, también realiza labores de contaduría respecto las entradas y salidas dinero ante el General. Su trabajo tiene validez legal, está reconocido a nivel nacional por el registro civil. Él posee las actas de bautizo que son requeridas cuando las personas necesitan hacer trámites en las instituciones gubernamentales. Fue nombrado por los dignatarios mayas y no es reconocido por Javier Reyes. Pot cuenta que hace dos años es juez por problemas sucedidos con los jueces tradicionales previos. Él fue escogido pues tiene contacto con las autoridades tradicionales mayas puesto que el sacerdote tiene que darle autorización para realizar, por ejemplo, la confección de un acta.

Se envió un oficio al gobernador para nombrarlo y afirma que su cargo tiene certificación jurídica. Establece que su función debe ser permitida por el sacerdote de la iglesia y trabajan juntos en las diversas ceremonias que se realizan puesto que el clérigo maya maneja el sello del centro ceremonial. Debido a que sacaron a Ek de juez tradicional, nombraron a Mateo Chan, pero luego se peleó con los dignatarios y le quitaron el puesto también por la política. Antes estaba Agapito Pat, pero también lo destituyeron porque estaba ligado al PRD.

Refiere que antes cuando acaecían problemas ligados a la violencia doméstica, las personas implicadas se presentaban con Él a dirimir un potencial arreglo, pero ahora llegó una notificación que impide realizar esa acción. Cuando ocurre un robo, no van con el juez tradicional, van con el delegado o al ministerio público. Debido a la enemistad de mucha gente contra Pedro Ek, éste usó su poder para vengarse, lo cual provocó el rechazo a su juzgado.

Detalla que la diferencia entre su labor y la del subdelegado es sustantivamente relacionada con la iglesia ya que el carece de las atribuciones de injerirse en los asuntos de ella. Los problemas de la iglesia se resuelven dentro de sus muros por medio de la acción del General y el Sacerdote. Continúa sus opiniones diciendo que el pueblo no perdona a Pedro Ek y le niegan la entrada a la iglesia porque fue grave lo que hicieron, a

⁷⁹ Entrevista realizada en X-Cacal Guardia el 29-11-11.

pesar de que la familia Ek tienen mucho apoyo político y económico del gobernador. Describe que si bien el gobernador envía recursos para la fiesta tradicional, la familia Ek cuenta con la predilección del oficialismo gubernamental quintanarroense. Finaliza expresando que contrariamente a que es posible pensar que los/as trabajadores/as que se desplazan diariamente a trabajar a los centros turísticos de la Riviera Maya podrían verse influidos por otras tradiciones religiosas, generalmente dichas personas mantienen su tradición maya católica debido a que se mantienen ligadas al pueblo por las fiestas y las promesas que han realizado.

Producción económica

Daniel Segoviano tiene una visión sobre la política y las elecciones, basada en el pesimismo puesto que establece que las autoridades son impuestas, a pesar de que hay elecciones, gana más el que tiene más dinero. Hay PAN, PRD y PRI. El delegado actual es del PRD, hay conflicto entre el PRI y PRD, sobre todo cuando hay elecciones, una vez que pasan las elecciones se calman las aguas. A grosso modo, una iglesia es de un partido y los de la otra iglesia son del otro partido. Hay una división grande entre el PRI y el PRD. Es una comunidad politizada. El gobierno los apoya individualmente para generar una división interna. Cuando hay alguna dificultad de pérdida de cultivos, le piden al gobierno que les ayude a pesar que no hay cultivo de milpas en la zona. Al respecto Segoviano realiza una declaración algo controversial: “son contados con los dedos de la mano, los que hacen milpa. Se dedican a hacer hortalizas. En el padrón que tiene el gobierno, hay un montón”

Delibera que la comunidad se reproduce principalmente de la venta de la producción hortícola y de los subsidios ya que siembran rábanos, lechuga, pepino, chile habanero, pero cuando hay huracanes le piden al gobierno ayudas porque arguyen que perdieron su milpa. En contra de la idea relacionada con la supuesta íntima relación que existiría entre la milpa y tradición maya, Segoviano sostiene que ellos se han dedicado a las hortalizas porque producen más y ganan más. El maíz les da para vivir unos meses y luego se les acaba y tienen que comprar o ponerse a trabajar en la huerta. Comen maíz nuevo en las primeras semanas y les dura tres meses, en nueve meses tienen que comprar. Describe que hubo disturbios cuando fueron los huracanes pues los ejidatarios pedían ayuda al gobierno, en dicho acontecimiento se reveló que muy pocos hacen milpas. Cuando compareció el evaluador para calcular los perjuicios: “lo enredan para

que se confunda y estime que la cantidad de maíz sembrado es grande”. Compran el maíz para hacer el nixtamal, para hacer sus tortillas, es decir no son autosuficientes para saciar la necesidad de consumo de maíz. Por último, el maestro explica que el alumnado se enferma por enfermedades respiratorias con la humedad y el humo de las cocinas, cuando no había clínica, asistían al pueblo de Señor y se inutilizaba el día permaneciendo en la espera de la atención médica.

Para Evaristo Chan, la milpa significa el principal sustento, desde que tenía 10-12 años fue enseñado por los mayores para cultivar la tierra (maíz, frijol, calabaza, pepita) ya que en esa época no había carreteras, ni vehículos de la CONASUPO para traer los alimentos, es para el insumo familiar.

Consultado frente a la importancia del rito a Chaak Chak, él establece que es muy importante pues representa la ofrenda necesaria para la validación de un nuevo ciclo simbólico-productivo. Antes de quemar la milpa, se le pide al dios Chak, la lluvia necesaria. Le piden a dios que nos transfiera la lluvia adecuada para tener una buena cosecha para alimentar a la gente. Comienza el mes de mayo, específicamente el día 3 que debe llover, hasta diciembre, fin de la lluvia. Si no llueve, tiene que llover en junio porque así aparece en el calendario de los mayas, no pueden dejar de sembrar porque ya está calendarizado por lo antiguos y la tierra ya está bendecida en mayo, el dios Chak la ha bendecido. Hay que estar atento en enero, porque en esa temporada del año, se puede avizorar como será la lluvia de ese año.

Se hace ma'atan para Chaak, el h'men le da la comida, se comunica con él y le ofrece las obsequios. Se hace una ceremonia en la iglesia y se preparan unas tortillas que se llaman nohoaj, el h'men le pide que llueva bastante. Afirma que la iglesia es importante porque es el futuro, es la tradición legada por los abuelos que lucharon. Así como el festejo del Janal pixan, las fiestas de los santos, el cultivo de maíz en la milpa, es la tradición que se debe preservar.

Juan Ek Cituk es el Comisario ejidal de Tixk akal Guardia y tiene por función velar las gestiones necesarias para que todos los ejidatarios obtengan los beneficios asociados a sus derechos agrarios. Es hermano de Pedro Ek e hijo del sacerdote Isidro Ek y fue interesante hablar con Él, pues contribuyó con una visión económico-moral respecto a la situación ejidal que acontece en el pueblo. Se preocupa por revisar los documentos de los miembros y compromete a gestionar recursos. Fue escogido por los ejidatarios; cada tres años se produce el cambio del comisario. El ejido exige a la procuraduría agraria que se presente para conformar el comisariato mediante una votación. Es su

primera gestión de comisario y narra que hay problemas pero que tienen solución. Expresa que hay grupos que ponen en duda su labor, lo cual ha derivado en demandas en la procuraduría agraria a su persona, a pesar de que estima que su trabajo está orientado a toda la comunidad ejidal.

Frente a la cuestión de la posibilidad de seguir con sus actividades, menciona que la tarea es muy ardua y que los recursos son mínimos, lo cual está provocando su desestimación de persistir en el cargo pues se siente decepcionado por no realizar más gestiones como cursos o viajes producto de la carencia de capital.

Afirma que la totalidad de los ejidatarios (143 en total) que poseen 7.800 hectáreas (siembran un promedio de dos hectáreas por ejidatario) en total, se dedican al cultivo de productos hortícolas (rábanos, pepino, cilantro, chile habanero, calabaza, entre otros); sin embargo, los jóvenes de 18 a 20 años se van a los hoteles. No existe la agroindustria, ni empresas forestales ni madereras. Son 120 hectáreas promedio por ejidatario. Se produce maíz, frijol y calabaza en la milpa, es la producción para el autoconsumo. La actividad principal (horticultura) es vendida casi en su totalidad para la industria turística. Obtienen recursos de dos fuentes en ese sentido. Venden la producción a Valladolid, Chetumal, Cancún, Cozumel y Playa del Carmen, la cual la hacen llegar por diversos medios de transporte. La gente busca la forma de salir adelante de los problemas económicos. Crían cerdos, gallinas, pavos y borregos, pero orientados exclusivamente para festejos y para la familia (cuando están de fiesta hasta 40 cerdos se sacrifican al día durante 10 días aproximadamente).

En virtud de la migración temporal laboral hacia los centros turísticos, es evidente la interpelación acerca de quiénes serán las fuerzas de trabajo que harán producir los campos. Juan Ek refiere a que aún los adultos están muy ligados a sus actividades de agricultura y que se hacen esfuerzos por entusiasmar a la juventud por preservar sus tradiciones tanto económicas como culturales. Sin embargo, también, sugiere que va ocurrir irremediablemente el cambio en las formas por las cuales el campesino hacía producir la tierra, es decir, debe modificar el procedimiento antiguo relacionado con la roza, tumba y quema ya que es contaminante, peligrosa y derrochadora de recursos. Este proceso refiere a la limpieza, distribución de la maleza y árboles e incineración de los mismos para limpiar y abonar el terreno. Esta variabilidad, sin duda, será un constituyente del cambio en la manera de concebir la producción tanto a nivel material como simbólico. El programa “milpa maya” de la SAGARPA va a reducir la producción y así va a limitar el trabajo y los recursos.

Se utilizan 44 hectáreas para la hortaliza. Solo se riega en temporadas de lluvia (las precipitaciones se manifiestan durante todo el año, transcurriendo más copiosas en los meses de junio a octubre) en la milpa y las hortalizas se riegan diariamente.

Durante su gestión, hubo una sequía, por lo que se hizo un estudio por parte de las entidades federales que estimaban que una hectárea de maíz se puede obtener de 120 a 200 kilos. Este informe fue cuestionado por los ejidatarios y Ek increpó al representante de las autoridades planteando que era muy difícil vivir con aquella cantidad de maíz. Establece que no se puede vivir con esa cantidad y por tanto, el gobierno debió dar 450 pesos extras a cada ejidatario al año. El representante dijo que ellos le habían dado la semilla mejorada (cruzada no transgénica) y Ek respondió que la semilla mejorada merece una tierra mejorada (sistemas de riego, arreo de la tierra, etc.), por lo cual no funciona en las milpas de Tixkakil. La semilla tradicional se demora más pero resiste al stress hídrico y resiste por dos años de guarda; en cambio la mejorada tiene un período breve de guarda.

El ejido es concebido como un espacio de uso común y no tienen el derecho de hacer cosas fuera. Producen de manera individual, no trabajan colectivamente. Usan fertilizantes químicos que no dañan al ser humano según él, aunque se utiliza de manera controlada en baja cantidad.

Merced a la pregunta relacionada con la posibilidad de relacionar a la organización maya tradicional con el ejido, dice que éste último es una estructura cívica (poseedora de Secretario, tesorero, consejo de vigilancia, etc.) pero que está emparentada con la guerra de castas porque ese proceso militar-religioso fue el evento histórico por el cual, los antepasados lucharon para que sus descendientes tuvieran tierras en donde pudieran desarrollar su vida exenta de precariedades y de la esclavitud a la cual los sometían los españoles y sus herederos.

Establece que las faltas son sancionadas por el subdelegado y el juez tradicional. Ellos establecen los castigos en la comunidad como el chapeo o la recolección de basura. Aunque expresa que la comunidad es muy tranquila, no es común que ocurran robos o problemas devenidos del consumo excesivo de alcohol.

Explica que realizan un rezo mensual que se denomina Chaak Chak, consiste en un pib con unos tamales y carne de cerdo, de res y de pollo. Se prepara un tipo de caldo de pollo y los tamales para pedir al dios Chaak la lluvia y una buena cosecha, por ende. Con respecto a la pregunta sobre la otra iglesia, escabulle las preguntas minimizando las

diferencias y los problemas y concluye que cambian los rezos según a los santos (virgen de Guadalupe, Niño Dios, etc.) que se está solicitando algo

Lorenzo Tsuc Chan, en relación con su familia, sostiene que tiene hijos trabajando en la zona hotelera, se fueron porque la vida por medio de la cosecha es muy difícil pues la vida en la milpa es difícil. Ellos entraron a otra iglesia, son evangélicos y ya no vienen a la iglesia de las cruces, no los condena. Sus otros hijos que viven en la comunidad, participan de los rezos y son milperos. Esta situación demuestra que como se ha mencionado previamente, el cultivo de la milpa o la huerta, permite que la tradición se mantenga pues existe un calendario ritual-económico asociado para sembrar y cosechar, sin embargo, esto no quiere decir que hayan mayas macehuales que han viajado a otras zonas por trabajo, pero que en virtud de su compromiso con la comunidad y las festividades que articulan y celebran las fechas más importantes, mantienen un vínculo imborrable que se manifiesta en la mantención de la lengua y el culto a las deidades originarias a la religión maya-católica. La importancia de la agricultura, podría ser resumida en la oración de Tsuc: “El maíz es el más sagrado, son los primeros hombres, antes de nuestro señor. Estamos hechos de maíz”

Conclusiones

La lectura principal que se puede realizar de los datos descritos es la diferencia respecto a las fuentes de ingreso del estado de Q. Roo respecto a X-Cacal Guardia. Mientras para el estado las fuentes de riqueza se originan en el sector servicios (sobre turismo por la existencia de balnearios y centro hoteleros en Cancún, Playa de Carmen, Tulum, entre otros). Esto se produce principalmente porque la gente no se ha trasladado de manera masiva a trabajar en dichos centros de turísticos y se quedan trabajando en sus huertas y milpas. Una hipótesis posible de este acontecimiento podría plantear que la estadia prolongada de la población en la comunidad y la baja participación en actividades ligadas a los servicios de turismo, han permitido que la población conserve de manera más fuerte sus tradiciones. Sin embargo, la idea del contacto con el exterior como amenaza hacia las tradiciones de los pueblos indígenas ha sido muy discutida porque si asumimos como valido el hecho que el proceso de aculturación promovido desde occidente puede ser irreversible, unilateral y absoluto, simplemente, luego de 522 años de imposición foránea que fomenta el genocidio y el etnocidio, estas poblaciones hubiesen acabado existir. Con este argumento no se desconoce que los diferentes

procesos que han experimentado estos grupos humanos desde la invasión europea, fueron violentos e impositivos, sino que por un lado, en los tiempos precolombinos hubieron procesos de invasiones, conquistas y guerras entre diferentes grupos y por otro, que las poblaciones indígenas en algunos casos pudieron resistir y conformar nuevos contenidos a partir de la mezcla entre sus propios patrones y los foráneos. La siguiente tabla de Reed nos permite exponer muy bien lo descrito con anterioridad:

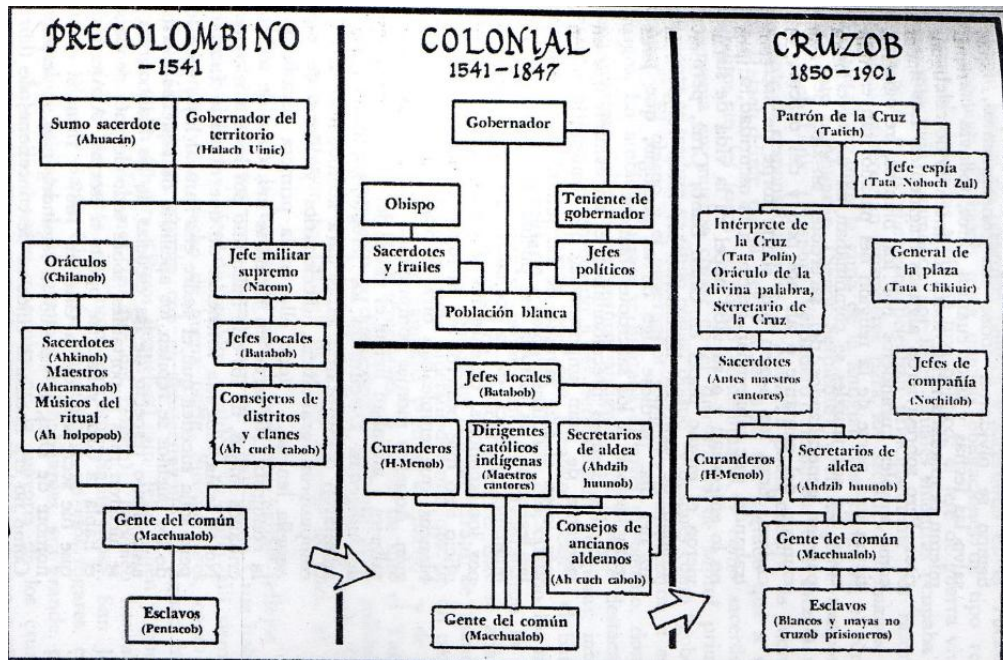


Tabla 8. Organización social de los mayas de Yucatán en tres periodos. (Reed, Op. Cit.: 209)

A modo de conclusión Villa rojas pensaba que la unión e identificación étnica de X-Cacal Guardia se basaba en los sistemas que resguardan al “Santo” ya que sirve como aglutinante de protección del santuario así como del funcionamiento festivo adecuado durante las fechas más importante del año. Villa Rojas estima que si no existiese el sistema de guardias, el cacicazgo entraría en un proceso de descomposición (Op. Cit.: 224). La visión de Barabas y Bartolomé, por el contrario, le daban mayor importancia al lugar de morada que por los lazos de parentesco (Op. Cit.: 59)

Según Careaga (Op. Cit.) La llegada de otros grupos mayas de la Península llamados “mayeros” ha provocado que no existe una homogeneidad cultural macehual, los cual migraron durante los ochenta años pasados y no preservan la espiritualidad combatiente de los “separados”. Los mayeros son católicos romanos o cristianos, en cambio los cruzo’ob se declaran a sí mismos católicos mayas, aunque no sean reconocidos por la burocracia eclesial. Según la autora, los primeros se posicionan dentro del esquema

clasista de lucha de entre grupos socioeconómicos opuestos; mientras los últimos, lo hacen de un punto de vista racial.

Su punto de vista es errado ya que es posible apreciar durante la observación en campo, diferentes grupos con simpatías respecto a partidos políticos con orientaciones distintas (como se ha descrito PRI y PRD, principalmente) Con esto, no se quiere plantear que tener estas cercanías, se experimente un abierto conflicto de clases, ni menos que ambos partidos representen un extremo de la relación entre explotadores-explotados. De hecho y debido a la mantención del ejido, las poblaciones mayas de este sector, tienen una cierta autonomía respecto a la obtención de fuentes materiales de reproducción y producción de la vida colectiva. Si tuvieran, por ejemplo, conflictos con terratenientes o grandes propietarios de la tierra, estaríamos más cercanos a un conflicto orientado a posiciones clasistas. Sin embargo, también es cierto, las autoridades mayas aún preservan un prestigio dentro de la zona y por ende, son continuamente tentados por los partidos políticos para apoyar a tal o cual candidato. Por ello, y conociendo su importancia en la región, estas agrupaciones indígenas conocen muy bien su poder de negociación y los límites de sus demandas. Como hemos visto en las entrevistas, las autoridades mayas de Tixkakil, han experimentado más simpatía en estas últimas décadas por el partido de la izquierda (PRD) en desmedro del PRI, el partido oficialista de centro derecha.

Debido a su importancia, como bastión tradicional de la cultura maya, esta zona ha sido muy disputada por las fuerzas partidarias que se enfrentan en la arena político-electoral. Los principales partidos que se encuentren aquí son el PRI (Partido Revolucionario Institucional) y el PRD (Partido de la Revolución Democrática).

Los conflictos encontrados en la localidad produjeron cambios en el proyecto de investigación puesto que los juzgados indígenas que se establecían como elementos fundamentales del derecho consuetudinario, estaban muy poco legitimados a causa de las pugnas internas entre la familia Ek y el resto de la población de Tixkakil.

Pedro Ek es el juez tradicional maya, sin embargo está deslegitimado por la comunidad desde 2001 cuando se produjo la sustracción de la cruz. Hasta ese año, se recopilaron las actas de bautizo y matrimonio, así como también, las fichas de los procedimientos de resolución de conflictos.

Una de las salidas encontradas puede ser la posibilidad de considerar al culto de la Cruz como parte del sistema de normas que rigen el comportamiento de los integrantes de la

comunidad. Esto se establece porque no es inoportuna la aseveración relativa a que la iglesia es un factor de cohesión muy fuerte.

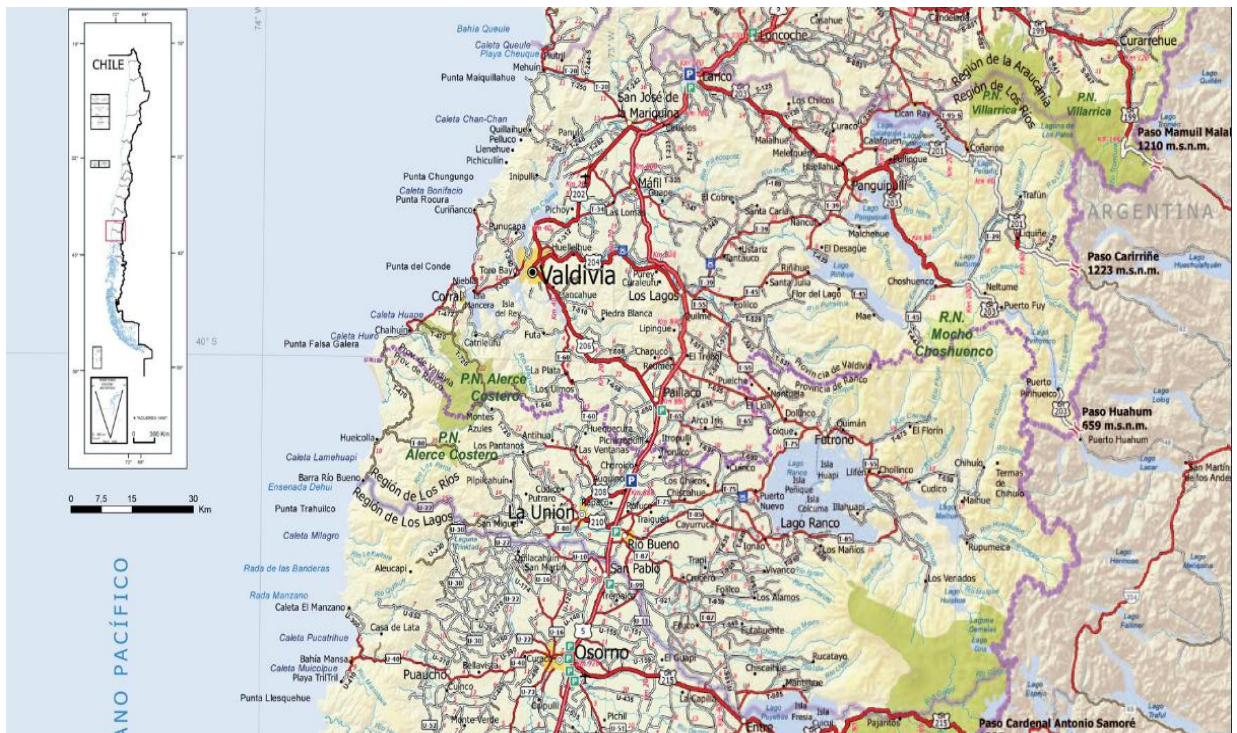
El culto de la cruz es un elemento transversal que cruza todas las actividades de la comunidad. A pesar de que las personas entrevistadas en reiteradas ocasiones mencionaban que la jurisprudencia de la autoridades tradicionales mayas acababa en los límites de la iglesia, es posible apreciar desborda estos límites e influencia a otros aspectos de la vida social de las personas de X-Cacal Guardia.

Las comunidades mayas que articulan las guardias que protegen el centro ceremonial maya de X-Cacal Guardia son presionadas desde afuera por la capacidad eleccionaria que poseen y el peso simbólico que conservan por la historia sobrevenida de la guerra de castas. Esta situación es una amenaza y una oportunidad. Es una amenaza pues constantemente son intervenidos por diferentes fuerzas exógenas que quieren controlarlos; es una oportunidad pues a pesar de siglos y siglos de aquella intervención, que incluso ha devenido en violencia, han resistido y han logrado mantenerse relativamente autónomos.

Capítulo III. El agua vale más que el dinero

III.I Condiciones geopolíticas de la Región de los Ríos

La XIV Región de los Ríos forma parte de una de las 15 regiones que dividen políticamente el territorio chileno. Posee frontera septentrional con la Región de la Araucanía; boreal con la Región de los Lagos; oriental con Argentina y occidental con el Océano Pacífico. La superficie del territorio es de 18.429,5 km² con una población estimada en 364.592 habitantes (INE, 2013: 3). Es un lugar donde se desarrolló parte de la cultura mapuche y formaba parte de los territorios que no eran controlados por la capitánía general de Chile.



Mapa 8. Mapa político de la Región de los Ríos. (Fuente: MOP, 2013: 15)

La región se declaró cuando se separó de la Región de los Lagos en 2007, durante el mandato de Michelle Bachelet. La nueva región está compuesta de las provincias de Ranco y Valdivia, y con 12 comunas: Lanco, Panguipulli, San José de Mariquina, Mafil, Los Lagos, Paillaco, Futrono, Lago Ranco, La Unión, Río Bueno, Corral y Valdivia.

La región posee tres zonas: la cordillera de la costa, la cordillera de los Andes y la depresión intermedia. Se encuentra en la zona la falla geológica⁸⁰ Liquiñe-Ofqui de aproximadamente 1.000 kilómetros desde la zona sur chilena hasta la zona septentrional andina patagónica. La denominación que posee es derivada de la localidad de Liquiñe y el istmo de Ofqui en la Región de Aysén. Aledaña a la falla, existen volcanes como el Llaima, Villarrica, Mocho-Choshuenco, Corcovado, el Puyehue y el Hudson. En esta zona se han registrado una alta actividad vulcanológica, destacando la erupción del volcán Hudson en 1991. En 2007, en la falla se produjo el terremoto de Aysén y el 2008 el volcán Chaitén hizo erupción.



Mapa 9. Rejuvenecimiento de edades radiométricas en la zona de falla Liquiñe-Ofqui, Fuente: (Hervé: 1984)

Conjuntamente existen importantes cuencas hidrográficas como la del río Valdivia y la del Ranco, siendo el segundo más caudaloso en el territorio chileno.

El clima tiene características oceánicas que dan origen a copiosas lluvias (2.593 mm.) y temperaturas templadas (18° a 30° máxima en verano y 10° a 13° en invierno) que originan el Bosque valdiviano.

⁸⁰ Una falla geológica es una irregularidad que se constituye por fisura en los peñones de la corteza terráquea a partir de la conmoción de una de las partes respecto de la otra.

III.II Condiciones geográficas de la comuna de Panguipulli.

Panguipulli es definida como la “Comuna de los Siete Lagos”, puesto que allí es posible encontrar los lagos Calafquén, Pullinque, Pellaifa, Neltume, Riñihue, Pirihueico y Panguipulli. En la ribera de este último, se encuentra la ciudad más importante de la zona y cabecera de los asuntos políticos, administrativos y económicos de la zona.

La comuna de Panguipulli es la mayor comuna de la Provincia de Valdivia con tamaño de 3292 km² y posee una variada riqueza de recursos naturales. Confina al norte con la comuna de Villarrica, al occidente con Lanco y Máfil, al oriente con Argentina y al sur con las comunas de Lagos y Futrono. La topografía es accidentada pues es posible encontrar cerros y montañas con alturas de 2840 metros (Villarrica y Mocho-Choshuenco). Su localización es andina, con presencia por montañas, hondonadas rugosas relacionadas a evidencias de depresión de origen glacial.

Su hidrografía está compuesta por una gran cantidad de caudales como la cuenca binacional Lacar-Valdivia (Argentina-Chile) que emana desde el lago Lacar, San Martín de los Andes, fluyendo al lago Pirihueico, río Fuy, río Eco, lago Panguipulli, lago Riñihue, río San Pedro hasta desembocar en el Puerto de Corral. Existen otros lagos como el Calafquén, Pellaifa, Pullinque y Neltume, además de otros ríos y lagunas.

El clima es templado lluvioso con influencia mediterránea, con una presencia eólica nortina en invierno y occidental-boreal en épocas estivales. Las lluvias anuales es de 2.558 mm en Panguipulli y en Puerto Fuy de 4.440 mm.

La fauna local se define por especies mamíferas como el pudú, los pumas, el monito del monte, el gato montés, la Guiña y aves como el loro choroy, el carpintero negro, el aguilucho, el chucao y el pato de Torrente. La flora se caracteriza por ulmos, mañíos, arrayanes, raulí, alerces y coigües, asimismo de matorrales como la murta, flores como el copihue y helechos como el Ampe. (Agenda Local 21, 2004: 14-15)

III.III Antecedentes arqueológicos de la existencia mapuche

Investigaciones realizadas por la arqueología han dado a conocer que existe presencia humana desde el 12.500 años (Dillehay, 2004). Incluso en Monte Verde II, se han dado a conocer vestigios que cuestionarían la teoría del poblamiento americano alrededor de

11.500 años por la cultura denominada Clovis, puesto que se han datado en 33.000 años.⁸¹

Se han hallado cerca de la ciudad de Lautaro, IX Región, en los sitios de Quillen y Quino, puntas pedunculadas fechadas en 4000 años a. C. y caracterizadas por pertenecer a un período “pre cerámico” o “post paleoindio” (Sánchez, et al. 1984). En esos mismos sitios, aunque en estratos más superficiales, se han encontrado fragmentos cerámicos, lo cual es conducente a proyectar la probabilidad a un asentamiento humano de manera más permanente, acompañado posiblemente de la primera fase en la domesticación de plantas. Después de ello, la arqueología ha postulado la existencia de un proceso de difusión cultural de la denominada cerámica pitrense. Se debe su nombre a la localidad de Pitren, próxima al lago Calafquén, donde se excavó un cementerio, en el cual se encontró cerámicas monocromas de características antropomorfas y zoomorfas. El hallazgo de otras piezas en otros lugares (Wimpil, comuna de Galvarino, y en Neuquén, Argentina, por ejemplo) y ha dado paso a la configuración de una unidad alfarera que ha sido datada en el año 500 d. C. (Berdichewsky, 1971). La existencia de estos yacimientos cerca de las laderas precordilleranas, permitiría sostener que la economía de estas sociedades se basaba en la caza, la pesca y la recolección de frutos y vegetales, sin embargo, tampoco se descarta la idea de un incipiente cultivo de papa y maíz mediante la tala y roza. La mayoría de estos sitios fueron cementerios y se han encontrado en ellos wampo o canoas como urnas, lo cual ha sido un aliciente para establecer el traslado mediante este transporte en los diversos cursos fluviales presentes en la región.

⁸¹ Monte Verde es un sitio arqueológico hallado en 1975 al sur de Chile cerca de Puerto Montt y fue posiblemente una pequeña aldea que existió en el pleistoceno tardío. El sitio cuenta con dos excavaciones: MV-I y MV-II que han sido fechadas en 33 000 años (mediante un procedimiento radiocarbónico) y 14 800 años AP.

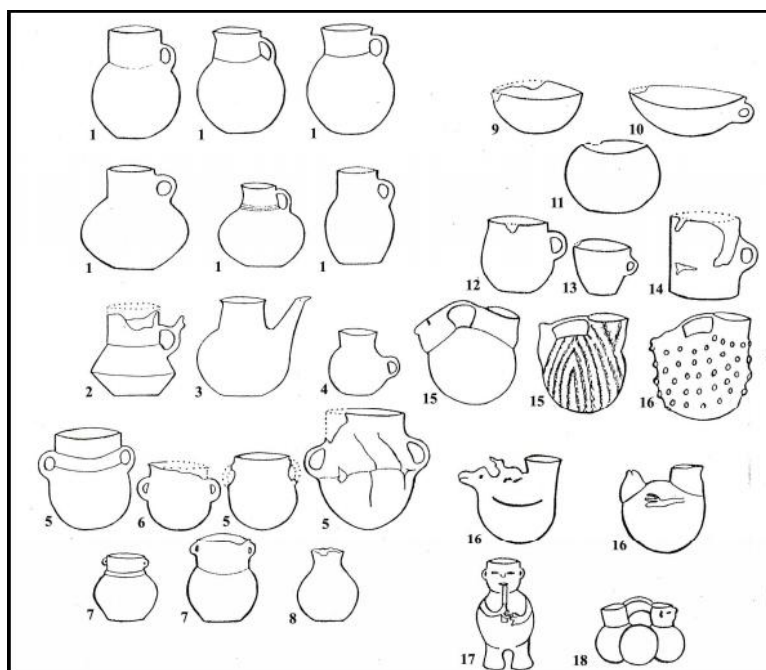


Imagen 4. Tipología morfológica Pitren (Adán y Mera, 1996 & Adán y Alvarado, 1999)

Existe una semejanza entre el complejo Pitren y otro complejo de la zona central llamado Llolleo en cuanto a las formas de cada cerámica (asimetría con asa puentes, formas humanas y animales y ojos “granos de café”). Estas semejanzas, son un acicate para Millalen (2004) en cuanto a afirmar la posible “homologación cultural” en el plano lingüístico pues muchas de estas excavaciones fueron en Eltun o cementerio y allí se preservan los significados más profundos e íntimos de una sociedad, relativos a la concepción de la existencia, el devenir y el óbito.

Se han descubierto otros sitios en Temuco y Angol, cerámicas mono y policromas, y la manipulación de cestas de piedra en los procedimientos funerarios. Se asocia a estos sitios, la práctica de la agricultura de maíz, porotos, zapallo, ají y quínoa; piedras de moler y la domesticación de un camélido llamado chiliweke. El sitio denominado el Vergel, ubicado en Angol, es datado entre los años 1100 a 1300 d. C. (Aldunate et al., 2000).

Para algunos autores el complejo Pitren y El vergel constituyen los ascendientes primigenios de la posterior cultura mapuche. (Informe comisión de verdad histórica y Nuevo trato, 2003)

La tesis del poblamiento mapuche según la tesis Latcham (Op. Cit.)-Encina (1954) se basa en la posibilidad de traslado desde el centro de Sudamérica (tupi-guaraní) a otras regiones del continente. Sin embargo, esta idea ha sido cuestionada por varios autores

como Tomás Guevara (1928) quien sostuvo que las migraciones fueron en sentido contrario pues fueron los habitantes de la vertiente occidental de los andes quienes poblaron el actual territorio argentino desde el siglo dieciséis.

Bengoa (2012) sostiene que existen evidencias notorias de la existencia de habitantes poseedores de una base material de producción y reproducción sustentada en la caza y la recolección, las cuales pueden ser fechadas en mínimamente en 10.000 años AC. El sitio referido es conocido como San Vicente de Tagua Tagua donde se han encontrado elementos adecuados para afirmar tal tesis como una industria de cazadores de mastodontes y caballos.

Estos cazadores carecían de un núcleo poblacional estable, sin embargo desde los años 500 a 600 AC, hubo un grupo, del cual no sabe claramente su origen, que se impuso sobre los demás grupos y a quienes Bengoa denomina Mapuche. Dicha afirmación se basa en la evidencia arqueológica encontrada (restos líticos, alfarería, objetos funerarios, etc.) que las investigaciones de varios investigadores han podido recopilar, estudiar y datar.

A la llegada de la invasión española, en el valle central chileno se hallaban los picunche (o gente del norte) quienes estaban sujetos a la dominación del Tawantisuyu, la cual no fue muy numerosa.

La frontera norte del pueblo mapuche según Bengoa puede ser posicionada entre los ríos Maule y en el Itata como generalmente se arguye. Su justificación se basa en el hecho que fue en esa zona donde los mapuche realizaban la resistencia respecto las diversas invasiones conocidas que sufrieron de Incas y españoles. Por otro lado, el río Bío Bío fue el límite natural de separación. Sin embargo, para Bengoa, no es la Isla de Chiloé el linde sur de la sociedad mapuche, sino más bien la Cuesta de Lastarria o de Loncoche, era su lugar geográfico de ocupación del espacio. Los habitantes de lo que hoy se conoce como Valdivia, Osorno y Llanquihue en conjunto con la Isla de Chiloé, llamados huilliche endógenamente y fueron denominados por los españoles como cuncos.

Bengoa establece que la población de Chile cuando arribaron los conquistadores europeos fue de un millón de habitantes. Es una población relativamente alta para un país que posee condiciones geográficas extremas como desiertos y campos de hielo. Esta constatación se realiza en capacidad de reconocer que los grupos humanos que existían, poseían una organización social estructurada. Para la población de la Araucanía, se estima la existencia de medio millón de personas aproximadamente. El

espacio que ocupaban, 5.4 millones de has., fueron las suficientes para practicar una base material cimentada en la caza, la recolección, la ganadería a baja escala y la horticultura.

Los mapuche no contaban con una agricultura a gran escala por medio de sistemas de regadío como otras civilizaciones americanas, aunque adoptaron especies como el maíz y la quinua. La base alimentaria estaba sustentada en el cultivo de la papa y los porotos que no requerían la utilización de un gran despliegue tecnológico. La ganadería estaba realizada a partir de la crianza de hueques o chilihueques a baja escala y destinada al autoconsumo. Así como la pesca, el marisqueo y la recolección, también la caza fue una actividad muy importante.

Estas características económicas posibilitan aseverar la inexistencia de procesos de acumulación pues no se producía a gran escala mediante una agricultura basada en el barbecho. La relativa abundancia de recursos sumado a la ausencia de una organización política centralizada, promovió un sistema de caza-recolección de manera substancial, lo cual fue, según Bengoa, un acicate para una tesitura resistente a las diferentes invasiones provenientes desde el norte, puesto que no eran ni bandas cazadoras nómades débiles ni tampoco grandes organizaciones basadas en la producción masiva orientada a la acumulación que pueden ser fácilmente descabezadas y con muchos enemigos.

La familia extensa era el núcleo organizativo de esta sociedad y estaba basada en la división sexual y etaria del trabajo. La unidad doméstica era también el centro de producción, distribución y consumo de los bienes. Se realizaban alianzas con otras familias con la finalidad de realizar tal o cual labor específica como la guerra o la pesca, sin embargo ellas eran de manera circunstancial y no derivaron en la formación de grandes estructuras políticas.

Millalén (Op. Cit.) Asume que es posible que antes de la invasión europea no existiese un etnónimo homogeneizante de la diversidad existente en ambos sectores trasandinos puesto que en ese momento, y las crónicas de la época así lo ratifican (Bibar, [1558] 1966), existían puelches (gente del este); picunche (gente del norte); lafkenche (gente de la costa o el oeste) y huilliche (gente del sur). La unidad de esos cuatro puntos configura al Meli Wixan Mapu o cuatro puntos de referencias ceremoniales y espirituales. Antes de la llegada de la conquista española, La organización social se basaba en la familia nuclear o füren que en conjunto con otras familias daba lugar al lof y otras estructuras más grandes como el rehue, el ayllarehue y el fütalmapu. La confluencia de varios lof

daba paso a los rehue por medio de mecanismos religiosos, económicos y militares, con el fin de robustecer los vínculos entre las diferentes comunidades participantes. La amplia vida social y ceremonial que articulaba la presencia de ambas instituciones, lof y rehue, daba paso a la constitución de una estructura política mayor denominada aylla rehue. El conjunto de aylla rehues generaba la formación de un fütalmapu o butalmapu, posiblemente, en contextos de beligerancia.

La guerra contra los españoles iba a modificar cardinalmente estas condiciones ya que ingresan nuevas especies animales y vegetales, el alcohol y las enfermedades, lo que tuvo por principales productos la disminución de la población así como el traspaso desde una economía cazadora-recolectora y hortícola a una ganadera. Sin embargo, para Bengoa nunca existirá la centralización del poder y se mantendrán instituciones importantes como la familia.

Según León (1981) y Silva (2001), sostiene que antes de la llegada de los españoles, la sociedad mapuche se circunscribía exclusivamente al territorio occidente de la cordillera de los andes y que después del arribo de la invasión extranjera, se produjo un proceso denominado “araucanización de las pampas”. Incluso menciona que la población pehuenche fue “mapuchizada” en 1650 en adelante porque a partir de testimonios de Frailes de Mendoza, se establece que los pehuenche hablaban una lengua diferente al mapuzungun.

Según Marimán (2004), en 1536, durante el arribo hispano a Chile, en el territorio mapuche se hablaba mapuzungun desde el río Copiapó hasta la isla de Chiloé, a pesar de los diferentes climas y contactos con otros grupos.

Según José Millalén a principios del SXVI, la *cultura mapuche* se ubicaba desde el río Limarí hasta la isla grande de Chiloé en el lado occidental (Gülumapu) y por el lado oriental andino (Puelmapu), en la zona de la provincia de Neuquén y al sur de la Provincia de Argentina (Comisión de verdad histórica y nuevo trato, Op. Cit.: 6). Esta última idea está en contradicción respecto la noción relativa a la posible “araucanización de las pampas” o proceso de invasión desde el lado poniente hacia el levante producida posiblemente entre los SXVIII y SXIX. Su cuestionamiento se basa en la noción que tempranamente, en las crónicas del período colonial, se reconocía a la población de la zona como puelche (gente del este en mapudungun) y la presencia de toponimia mapuche. Por otro lado, esgrime, que se han encontrado adminículos de cerámica de tipo pitrén y sobre todo, la reivindicación y reconocimiento contemporáneo del Puelmapu como territorio legítimo del Pueblo mapuche.

El autor recalca la homogeneidad lingüística de la zona, a pesar de las diferencias en el clima y en la descentralización del poder. Esta característica, descrita por los cronistas de la época, describe la unidad basada en el habla del mapudungun o mapuzungun como lengua de amplio uso en la zona descrita.⁸²

El surgimiento y uso del concepto mapuche (gente de la tierra) ha sido un elemento conflictivo dentro de los especialistas. Según Bengoa (2002) aparece en el SXX; otros autores expresan que su aparición se puede rastrear a fines del SXVIII (Boccarda, 1999).

III.IV Condiciones históricas de la relación entre la colonia, la expansión del Estado chileno y los pueblos indígenas.

La fundación de la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura en 1541 se realizó mediante la sojuzgamiento de la población que se posicionaba al norte del Bío Bío. El imperio español pretendió así como en toda América, la conquista absoluta de la población indígena, sin embargo, la resistencia de la población fue férrea.

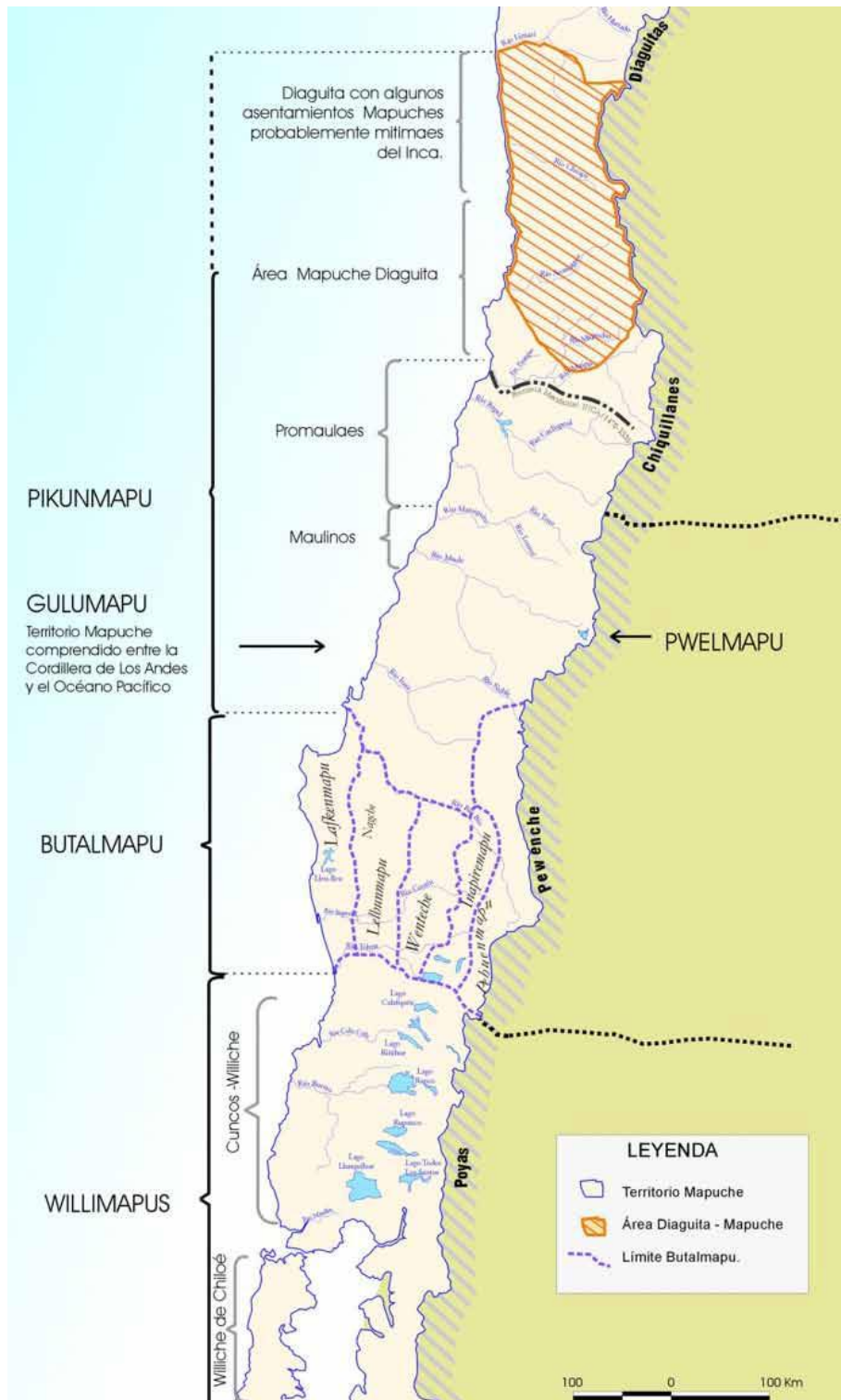
El 11 de febrero de 1546 salieron de la dicha ciudad, un grupo de conquistadores en conjunto con unos indígenas, enfrentándose posteriormente en Quilacura con un grupo de mapuche. Este sería el primer encuentro bélico entre ambos grupos y que tuvo por resultado el triunfo para el grupo local. Después de esta infructuosa acometida, pasaron 4 años para que se dispusiera una nueva comitiva invasora, la cual tuvo esta vez un resultado beneficioso para la huestes monárquicas pues lograron vencer y fundar ciudades Tucapel, Purén, Angol, Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno.

En 1554, fue destruido el fuerte de Tucapel; Pedro de Valdivia fue hecho prisionero, juzgado y fue asesinado mediante un macanazo en la cabeza, procedimientos tradicionales mapuche. En 1557, muere el líder mapuche Lautaro (Leftraru) y se arrecia la propagación de las pestes y la sífilis entre los indígenas que estaban en contacto con los españoles. En 1563, se calcula que murieron 100 mil personas.

En abril de 1557, es nombrado Gobernador García Hurtado de Mendoza, hijo del Virrey del Perú, quien se caracterizó por usar violentos métodos para amedrentar y masacrar a la población indígena. Bajo su mandato se refundó Concepción y se internaron en territorios mapuche cruzando el Bío Bío. Un hecho que puede colaborar con demostrar

⁸² La palabra mapudungun está compuesta por mapu o tierra y los componentes de ella como espacio trascendental y Dungun o Zungun que significa hablar.

el accionar de Hurtado de Mendoza fue la incisión de las manos del Toqui Galvarino, hecho prisionero después de perder la batalla en Lagunimas.



Entre 1560 y 1580, fue una época de guerra permanente, en la cual los habitantes aborígenes comenzaron a utilizar las herramientas, armas (exceptuando de fuego), animales (caballo) y algunas técnicas del agresor foráneo. En 1598, será un parte aguas de la historia entre estos grupos contendientes ya que Pelantaro se enfrentó en Curalaba con el Gobernador Oñez de Loyola y su ejército, dando por resultado la muerte del nacido en Azpeitia, la derrota y la destrucción de varias ciudades sureñas. Siguió las escaladas violentas, siendo los grupos indígenas, los triunfadores en los combates.

El 6 de enero de 1641, se consensó un pacto en Quilín. Este Parlamento acordó el límite del Bío Bío como linde y la soberanía del área mapuche por parte de la Corona española. Los mapuche se comprometieron a permitir la existencia del fuerte de Arauco, la entrada de misiones y la devolución de los cautivos. Sin embargo a pesar de estos acuerdos, las fronteras se vulneraban continuamente y los conflictos no dejaron de sucederse.

El 13 de febrero de 1726 se realizó en Negrete un parlamento muy importante pues se reconocía nuevamente la frontera del Bío Bío y la independencia de los pueblos al sur de ella hasta el Toltén; se establecían mínimas normas de comercio, origen de muchas reyertas; se comprometían a ser súbditos del Rey (hecho que les llevará a pelearse a favor de la corona y en contra de los independistas durante la “guerra a muerte” (1819-1824).

A este período de la trayectoria de la conquista se le denomina “Guerra de Arauco”. Durante esta época (1553), acontece la muerte de Pedro de Valdivia, primer gobernador y conquistador de Chile, en combate durante la batalla de Tucapel. Este hecho arreciará las acciones beligerantes de parte de los españoles, que sin embargo, no obtendrá un fruto fecundo pues muere en Curalaba (1598), el segundo gobernador Oñez de Loyola. Transcurrieron 43 años para que se alcanzase la paz en el Parlamento de Quilín, el cual fue un encuentro colectivo realizado el 6 de enero de 1641 alrededor del Río Quillén, en Cautín, con el propósito de consensuar un tratado de paz entre las partes antagonistas, ulteriormente de casi un siglo de enfrentamiento en la Guerra de Arauco.

Marimán (2004) reconoce la realización de 28 parlamentos entre mapuche y españoles, en ellos se reconocía su soberanía, el libre tránsito de mercancía entre las fronteras y la calidad de aliados del imperio.

La explicación de la independencia por 260 años del poderío español por parte de los mapuche, ha sido justificada en la organización social no estatal que poseían antes de la

llegada de los foráneos (Jara, 1971). Se cita el caso mexicano y peruano como ejemplos de la manera como una administración centralizada fue descabezada y desarticulada, para luego ser sometida y colonizada por los invasores.

La sociedad mapuche cambió mucho a partir del contacto con los españoles. A principios del SXIX, esta sociedad era independiente y en paz inestable con la corona; ocupaba gran cantidad de territorio, incluso en Argentina; y cambió su base material cazadora-recolectora y hortícola hacia la ganadería, la agricultura de granos traídos desde afuera y el comercio pecuario. Estas situaciones modificaron la estructura social en la cual, la alta concentración de cabezas de ganado produce acumulación en algunos lonkos y en una marcada diferenciación entre los dirigentes y los encargados de cuidar y alimentar al cuerpo pecuario. Este último sector se transformó desde ser un guerrero a ser un jinete de amplias porciones territoriales.

III.V Desposesión de tierras indígenas

En *Los mapuche ante la conquista militar chileno-argentina*, Pablo Marimán (Op. Cit.) Establece que la sociedad mapuche fue uno de los pocos pueblos indígenas, que fue reconocido por la administración monárquica española en diferentes pactos políticos (parlamentos), como legítimo organizador del territorio entre el océano atlántico y pacífico en Sudamérica.

Este proceso se interrumpe levemente el año 1862, cuando el Estado chileno traslada la frontera desde el río Bío Bío hasta el río Malleco y termina por extenderse el año 1884, cuando se ocupan las posesiones territoriales de los Pehuenche.

Una vez consumada la independencia, el nuevo Estado se erige a imagen y semejanza al molde republicano europeo merced a que los protagonistas de su organización, los criollos o hijos de europeos nacidos en América, se nutren de esa tradición puesto que se han educado y tienen como referente la división de los poderes, el mercado libre, la propiedad privada y la homogeneidad étnica y lingüística. En 1819, Bernardo O'Higgins, principal líder del grupo independentista, dentro de un marco liberal de acción, decide decretar la ordenanza de derechos para los pueblos indígenas, lo cual tuvo un fuerte impacto en los Pueblos de Indios⁸³ pues establecía la propiedad

⁸³ Los pueblos de indios fueron asentamientos indígenas que tuvieron presencia durante el período de la colonia en América. Fueron establecidos en la Real Cédula de 1545 con el objetivo de hacer más eficiente

individual bajo un mercado reglamentado por los grandes dueños de tierra, quienes se aprovecharon de la descolectivización de la tierra, para asegurarse grandes porciones de territorio. Esto no tuvo una repercusión inmediata sobre las porciones de tierra ubicadas al sur del Bío Bío, pues allí prevalecía una situación de independencia, pero será un antecedente que demostrará los planes futuros del estado chileno para con los territorios del pueblo mapuche.

No obstante, un punto de distinción a lo narrado, ocurrirá bajo el mandato de Ramón Freire, en el cual se firmó en enero de 1825 en Tapiwe, un pacto con el lonko Francisco Mariluan. Este fijaba 33 puntos de respeto e intercambio en varias dimensiones (políticas, comerciales, militares, civiles). Respecto al reconocimiento de la soberanía, el pacto continuaba reconociendo su legalidad y legitimidad:

18.- Los gobernadores ó caciques desde la ratificación de estos tratados no permitirán que ningún chileno exista en los terrenos de su dominio por convenir así al mejor establecimiento de la paz y unión, seguridad general y particular de estos nuevos hermanos... 20.- No obstante que la línea divisoria es el Bío Bío el gobierno mantendrá en orden y fortificadas las piezas existentes, o arruinadas al otro lado de este río, como también a sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban (Marimán, Op. Cit.: 83)

Todo este reconocimiento de la soberanía de la llamada por Marimán como *Nación Mapuche*, se romperá definitivamente con el traslado de los lindes desde el Bío Bío al Malleco en 1862 y la campaña de Lonquimay en 1884 en la llamada “Pacificación de la Araucanía”. Durante estos tiempos, el estado se involucrará de manera persistente en varios conflictos contra: la Confederación Perú Boliviana (1836-1839); España (1865-1866); y nuevamente Perú y Bolivia en la llamada Guerra del Pacífico o Guerra del Guano y el Salitre (1879-1883). Además de ellos, se debe adicionar la lucha contra Benavides y los Pincheira, y las guerras civiles posteriores. Como todo estado periférico, se instituye a partir de conflictos por fijar sus límites geográficos dentro de un ajedrez geopolítico conectado con los intereses de otros países y potencias extranjeras.

En 1831, ocurre en Lircay el triunfo de los conservadores (pelucones) por sobre los liberales (pipiolos). Este hecho determinó que el proyecto liberal federalista de

el recaudo de impuestos; acelerar la aculturación y la cristianización; y para aglutinar fuerza de trabajo para las obras y cultivos de los propietarios españoles.

gobiernos regionales fuese desdeñado en pos de una organización estatal fuertemente centralizada y unitaria.

La estrategia definitiva para ingresar al territorio mapuche se conflagraría durante el mandato de Manuel Montt (1851-1861) mediante: el envío de fuerzas militares en el litoral de Arauco; la creación de la provincia de Arauco que constaba con territorios mapuche entre el Bío Bío y Valdivia, diseñó un plan de vanguardia militar encabezado por Cornelio Saavedra y concordó arreglos con algunos mapuche con el fin de apaciguarlos. Durante el gobierno de José Joaquín Pérez (1861-1871) se persigue soslayar un conflicto de larga duración contra la población mapuche, por lo que se les intenta persuadir de la construcción de un fuerte en Angol a partir de la premisa de que dicha construcción era para su propia seguridad de quienes podrían perjudicarlos debido a la guerra con España. Sin embargo, para Marimán esta edificación junto con la de Lebu en el litoral, serían los primeros pasos a la ocupación general del territorio. Entre 1862 y 1868, el estado había levantado otros seis fuertes más. A fines de 1868 y abril de 1869, el conflicto se desplegó de manera integral y el ejército efectuó 15 avanzadas militares con el fin de asesinar a los resistentes, tomar prisioneros y el robo de animales para debilitar las fuentes de sustento logístico de la fuerza militar indígena (Bengoa, 1985).

Este proceso de ocupación tuvo por fin obstaculizar la posible asociación de la población mapuche. Para ello, se realizó una segunda oleada de construcción de fortificaciones castrenses orientadas a la custodia de las áreas recientemente invadidas. Entre 1869 y 1882, esta segunda oleada de edificación conocida como Traiguen se estableció en Purén, Lumaco, Leveluan, Traiguen, Adenkul, Quino, Victoria y Curacautín. Una tercera fase se conocerá como línea Cautín (1881-1882) con los bastiones de Galvarino, Quillen, Pillanlelbun, Temuco, Nueva Imperial y Curahue.

La ciudad de Villarrica fue conquistada en los albores de 1883 puesto que era un punto estratégico de comercio de ganado entre el Puelmapu en relación con el lafkenmapu y el huillimapu. A partir de este acontecimiento, se inauguran una cuarta fase de fuertes en la precordillera (1883-1884) precisamente en Cunco, Pucón, Palguin, Maichin, Lleuco, Llaima, Likura, Lonkimay, Kateki y Nixito, conveniente con la interrupción del paso entre las poblaciones mapuches trasandinas.

Como recompensa a las acciones militares desplegadas en la “pacificación”, el Estado retribuyó a los cuerpos castrenses con tierras. La ley de 1894 donaba a los sargentos mayores 150 has. Y a los tenientes coroneles de 220, así como también se asignó

porciones a población civil en 1896 de 80 has. y en 1898 de 50 has. por padre, cuando existía un varón mayor de 16 años, aumentaba la cantidad de las denominadas tierras fiscales (Aylwin, 1994). El producto de estas acciones, sin duda, más importante, fue la disminución de la propiedad colectiva indígena y con ello, el sustento de su cultura basada en el reconocimiento de la tierra como parte integral de su cosmovisión.

En los 28 parlamentos que se realizaron con la administración colonial europea y en el parlamento de Tapiwe con Chile, se reconocían que desde el sur del Río Bío Bío hasta la isla de Chiloé, existían 10 millones de has. El proceso de radicación (1884-1930) tuvo como consecuencia la disminución a la mitad de esa cifra. La zona de Panguipulli (zona de estudio de esta tesis) será la última en ser expuesta a estos procesos de radicación o proceso por el cual el Estado chileno se atribuye la facultad de reordenar el territorio indígena según parámetros e intereses. Este proceso se suma a la inyección de población colonizadora extranjera y chilena para extender y fortificar los dominios del estado en expansión, por razón del accionar de toda la burocracia estatal, escolar, militar y eclesial. Para Marimán:

Se crea no solo un problema de expoliación económica como lo fue la expropiación del patrimonio ganadero y territorial, sino por sobre todo la supresión de la propia gobernabilidad indígena, la que dejó sin capacidad de maniobrar a la institucionalidad *Mapuche* o bien la relegó tan sólo al ámbito de la reducción... (Op. Cit: 117)

La acción colonizadora extranjera, sobre todo alemana, durante la mitad del SXIX fue exitosa para sus intereses en atributo de sus conocimientos técnicos respectivos a la explotación forestal, ganadera y agrícola. Debido a su bonanza, por ejemplo, asistieron con pertrechos al ejército en la zona de Pucón para frenar la arremetida del ejército argentino así como también acelerar el proceso de apaciguamiento por medio de la violencia de la población indígena en la zona de Toltén. Debido a estas acciones, el Estado resarcía a dicha población con concesiones en aquella región, para controlar el intercambio ganadero entre los países separados por la cordillera de los Andes, incrementándose su poder económico y político. La introducción de la población mapuche a una sociedad piramidal y jerárquica dentro de una posición subordinada en el esquema del colonialismo interno chileno y argentino. Para González Casanova:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte,

primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo...” (González Casanova et. al., 2006: 410).

Esta introducción contribuyó a la pérdida de grandes extensiones territoriales y de la masa ganadera que se nutría en esos suelos. El territorio sustraído mediante la legislación que declaraba fiscal las tierras no utilizadas por los mapuche, tuvo como consecuencia que en 1929, la creación de reducciones con una cantidad de 6 has. per cápita. El resultado final de esta transformación fue la disminución de 94,5% de las tierras indígenas (9 y medio millones de has.) entre el Bío Bío y el Llanquihue, lo cual tuvo efectos multidimensionales en la medida que afectó económica, política y culturalmente a la sociedad mapuche:

Provincia	Superficie total de la provincia	Superficie otorgada en merced indígenas	Nº Títulos	Porcentaje de tierras indígenas	Tierra mapuche en poder de personas no indígenas (aprox. 25%)	Tierra mapuche en poder de particulares (relación con Sup. Total)
Biobío	1.113.470	17.971,00	7	1.6%	4.492	0.4%
Arauco	542.010	7.679,59	59	1.4%	1.919	0.36%
Malleco	1.409.510	84.055,25	312	5.9%	21.013	1.4%
Cautín	1.837.670	343.306,04	1.973	18.6%	85.551	4.6%
Valdivia	1.847.210	67.649,34	493	3.6%	16.912	0.9%
Osorno	923.630	5.540,60	39	0.6%	1.385	0.1%
Llanquihue	1.820.510	83,30	2	00%	20	0.0%
Total	9.476.010 Hectáreas	526.285,12 Hectáreas	2.885	5.5%	131.292	1.4%

Tabla 9. Desposesión de tierras indígenas (En Coronado, 1973 citado por Marimán Op. Cit.: 100.

III.VI Devenir de las políticas del estado de Chile hacia los pueblos indígenas.

Con respecto a los estudios elaborados por comprender el devenir de las políticas del Estado de Chile hacia los pueblos indígenas, podemos exponer el trabajo producido por René Montalba y Noelia Carrasco (2005) el cual propone que diferentes “períodos políticos-ideológicos” de los gobiernos chilenos en relación con la modificación de la comunidad indígena. Para llevar a cabo esta distinción, realizan la separación en cuatro partes los diferentes períodos históricos de Chile. La primera parte la conforma el período liberal (1860-1930) la cual conformo el cambio de la actividad mapuche desde la ganadería hacia las actividades campesinas, promoviendo así el sedentarismo, la propiedad y el trabajo comunitario ligado a la subsistencia.

El segundo período es el desarrollismo populista (1930-1960) el cual se caracteriza por el cambio desde sistemas agrícolas de comunidad hacia agrupaciones familiares, lo cual provoca la ruptura de la propiedad comunitaria y la generación de propiedad privada.

El tercer período es el comunitarismo y el socialismo (1964-1973) el cual se basa en la implementación de la Reforma Agraria que promueve el acrecentamiento de posesiones para los indígenas, así como la existencia de agrupaciones tanto comunitarias como familiares relacionadas con actividades agrosilvopastoriles llevadas a cabo de manera tanto individual como colectiva.

El último y cuarto período se refiere a la época neoliberal que abarca desde 1973 hasta nuestros días. Esta época se funda con el golpe militar que originará la división de tierras, la destrucción de la propiedad colectiva y la producción material ligada exclusivamente a la subsistencia. Es interesante para esta investigación, establecer cuál será el papel que desempeñara la praxis indígena dentro de la época neoliberal, en relación con su compatibilidad o no con dicho sistema económico-social imperante y las contradicciones que puede devenirse a partir de sus incongruencias.

La siguiente tabla muestra las instituciones creadas para mediar entre el estado y los mapuche:

Período	Institución	Función
s. XVIII-XIX	Misiones	Evangelización-educación
	Funcionarios de indígenas	<ul style="list-style-type: none"> - Establecimiento de relaciones formales con los caciques - Control y entrega de información al gobierno - Apoyo a misiones (capitanes de amigos) <ul style="list-style-type: none"> - Organización y celebración de parlamentos y reuniones - Supervisión de transacción de tierras indígenas
	Parlamentos	<ul style="list-style-type: none"> - Celebración de acuerdos de paz entre Butalmapus y Gobernadores - Reconocimiento mutuo de jerarquía política
1880-1930	Comisión radicadora	- Entrega de títulos de dominio a mapuches en Araucanía y Valdivia
	Protectores de indígenas	- Defensa y asistencia legal de los indígenas
1931-1973	Juzgados de Indios	<ul style="list-style-type: none"> - Asistencia legal de los indígenas - División de las reducciones - Recuperación de tierras usurpadas
1953-1973	DASIN-IDI	<ul style="list-style-type: none"> - Asistencia legal de los indígenas (hasta 1961) - Supervisión y fomento de la política estatal de mejoramiento de sus condiciones de vida
1973-1990	INDAP-DASIN	<ul style="list-style-type: none"> - División de tierras mapuches (desde 1979) - Otorgamiento de becas de estudio y créditos
1990-1993	CEPI	<ul style="list-style-type: none"> - Coordinación de políticas hacia los indígenas - Asesoramiento en materias indígenas - Creación de nueva ley indígena
1994-2005	CONADI	<ul style="list-style-type: none"> - Coordinación y fomento de políticas de desarrollo indígena - Asesoramiento en materias indígenas - Aplicación de la ley indígena de 1993

Tabla 10. Instituciones mediadoras estado-mapuches (siglo XVIII-XXI) Vergara, 2005: 275)

III.VII El Golpe militar y los gobiernos de la Concertación

Con el Golpe de estado de 1973, la desestructuración y el exterminio de las organizaciones consideradas peligrosas por la Junta Militar encabezada por A. Pinochet (Imagen 5), fueron hechos reiterados y llevados a cabo mediante la desaparición forzosa de personas, los fusilamientos, las torturas, la destitución laboral, el desprestigio, el ostracismo y la persecución en general. Las organizaciones mapuche no estuvieron exentas de estas acciones represivas, sobre todo quienes simpatizaron y militaron en partidos y movimientos de izquierda como el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), involucrándose en los asentamientos campesinos y los Centros de la Reforma Agraria (CERA)⁸⁴

En materia económica, la implementación del modelo monetarista (conocido también como neoliberal) impulsado desde Estados Unidos por la Escuela de la Universidad de Chicago -donde muchos economistas chilenos fueron formados en el SXX- puso en el centro del crecimiento económico la explotación de recursos naturales pues su pensamiento se asentaba en la premisa que existían ventajas comparativas⁸⁵ en Chile respecto a la exportación de ciertos productos. Durante la década de los 80's se incrementa la exportación de materias primas y recursos naturales con procesamiento básico. La puesta en marcha de estas políticas relega al estado desde un rol protagonista como agente de desarrollo (modelo keynesiano) hacia un rol subsidiario y promotor de inversiones privadas de los sectores exportadores agrícolas, forestales, mineros y pesqueros. Se privatizan en esta época las empresas estatales a favor de afines, parientes o colaboradores de la Dictadura. El estado, a pesar de ser cuestionado por la teoría neoliberal, fue quien en los albores de la década de los 80's, asumió la deuda de los bancos y empresas por medio de un préstamo del Banco Central, a una tasa de interés inferior a la cual se había endeudado en el extranjero. A partir de estas condiciones devolutivas beneficiosas, surgen las obligaciones subordinadas y la deuda fiscal, y con ello, se pavimentó el camino para la concentración de riquezas en un número reducido de grupos económicos (Fazio, 1997: 47-48)

⁸⁴ Se estima que 80 personas de origen mapuche son Detenidos desaparecidos y 41 Ejecutados políticos. Cayuqueo, Pedro (2011) *Nómina de detenidos desaparecidos y ejecutados políticos del Pueblo Mapuche*, Consulta del 9 de diciembre, 2013, de http://www.azkintuwe.org/20110911_006.htm

⁸⁵ La teoría de la ventaja comparativa surge del pensamiento económico de David Ricardo y se basa en el consenso relativo sobre el comercio internacional como libre espacio de circulación de mercancías. Bajo este pensamiento, se estima que cada país se inclina a especificar su producción en los bienes y servicios que en comparación con otros países, le resulta más rebajado producir y por ello, más eficiente.



Imagen 5. Presidente Pinochet es nombrado Principal Gran Cabecilla del Pueblo Mapuche. Una machi y un cacique le entregan un manto y un bastón de mando. Fuente: Diario El Sur, 17 febrero de 1989”

(Foerster y Menard, 2009)

El decreto de ley de 2568 de 1979 establece la división de las comunidades y modifica la ley 17.729 con el objetivo de insertar las propiedades bajo la nueva lógica libremercadista y concebir al mapuche como propietario individual. Durante este contexto, se crea legalmente en 1980, AD MAPU, una organización devenida de los Centros Culturales Mapuche (Mella, 2001: 89), que intenta hacer frente a esta política reconocida por ella como inadecuada y antagonista a la cultura mapuche (AD MAPU: 1982).

El cambio de las políticas económicas también tuvo un efecto en el sector agropecuario pues se fomentó la explotación intensiva de recursos naturales bajo la propiedad de grandes capitalistas, a partir de la contrarreforma agraria que devolvía las tierras expropiadas o mediante mecanismos privatizadores que la CONAF (Comisión Nacional Forestal) realizó para rematar las tierras que fueron expropiadas durante la Reforma. Sin embargo:

Se liberalizó el mercado agrícola y la propiedad de las tierras, pero las relaciones de producción en el campo no reeditaron el latifundio y la concentración extensiva de tierras tampoco se produjo, salvo para la actividad forestal (Levil, 2006: 232).

A partir de la constatación del hecho relativo a la escasa confianza respecto a la productividad agraria nacional dentro del mercado global de alimentos, los economistas del régimen optaron por extender la explotación de recursos naturales para capturar

inversiones foráneas interesadas en las explotaciones salmoníferas o en el monocultivo forestal de pino y eucaliptus, siendo este último sector, uno de los más rentables para consorcios tanto nacionales como extranjeros. Por tanto, estas transformaciones hacen de la economía chilena una estructura de gestión principalmente de extracción de materias primas o extractivista:

Por lo tanto, el extractivismo es aquí definido como un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo (Gudynas, 2013: 3).

La concertación de partidos por la democracia, en el poder entre 1990 y 2010, profundizaron las medidas monetaristas del llamado por Milton Friedman como el “milagro económico chileno”, ya que persistieron con las privatizaciones de parte de la empresa de cobre estatal CODELCO por medio de “asociaciones con terceros”, del sector eléctrico (COLBUN), de empresas sanitarias (ESVAL) y de agua potable (EMOS, ESSBIO y ESSEL). Por otro lado, los derechos sociales fueron considerados mercancías por lo que la educación, la salud y las pensiones fueron también desestatificadas. A partir de la administración concertacionista, se incrementa la inversión de capitales chilenos en otros países de Sudamérica así como la inversión de capitales transnacionales. Dichas inversiones en su mayoría son de origen norteamericano (Canadá y Estados Unidos) y español.

Durante el Gobierno de Ricardo Lagos (2000-2006) se aplicó la ley antiterrorista N° 18.314 (ley creada por la Dictadura cívico-militar pinochetista en 1984 para obliterar a la subversión anti-autoritaria) a diferentes lonkos y integrantes de grupos políticos mapuche, por la incineración de maquinaria de la empresa ENDESA (Víctor Ankalaf) y por amenazas e incendios (Pascual Pichun y Aniceto Norin).

Según Van Bebber Ríos, Chile había sido uno de los pocos países latinoamericanos que no había ratificado el convenio, ya que un sector del congreso no había aceptado la existencia de grupos indígenas como una presencia relevante dentro del territorio (Levy et al., 2002: 341). La demanda levantada por diversas organizaciones mapuche respecto la defensa de sus derechos como pueblo indígena, acaece con mayor intensidad, una vez acabada la dictadura militar que estuvo en el poder durante 17 años (1973-1990) ya que muchas agrupaciones indígenas participaron en la lucha política para derrocar a Augusto Pinochet Ugarte y mantuvieron sus demandas supeditadas al objetivo principal

de destronamiento del régimen dictatorial. No obstante, se experimentan en las agrupaciones indígenas ligadas a la izquierda radical de ese momento, la demanda incipiente ligada a la viabilidad de autonomía.⁸⁶ Una vez concluida la dictadura, la Concertación de Partidos por la Democracia, coalición de centro-izquierda moderada, mantuvo en grandes líneas el modelo socioeconómico (liberal-monetarista) y el sistema jurídico-político (democracia protegida), legados por la dictadura, a fin de no provocar grandes cambios dentro del país (Moulian, 1997).

El resurgimiento de organizaciones indígenas demandantes de autonomía y tierras, reconocidas por ellas como usurpadas, sucede durante el período conocido como “transición a la democracia” y se expresa en la multiplicación de grupos, en la arremetida violenta de algunas organizaciones, en la negación jurisdiccional del Estado chileno y en la reivindicación de su lengua e identidad cultural. Luís Campos sostiene que en el caso mapuche:

La búsqueda del reconocimiento como individuos y colectividades ha sido quizá el principal motor de la incorporación de las demandas autonómicas en el discurso mapuche actual. Ya sea creando una región autonómica y pluriétnica como se planteara hace muchos años por Liwen o pidiendo participación proporcional en la vida nacional, como Admapu, las demandas y las reivindicaciones han buscado en primer lugar el reconocimiento como pueblos, como individuos pertenecientes a una colectividad distinta a lo chileno, con raíces culturales, idioma, organizaciones, historia e ideologías diferentes (2002: 46-47)

En 1992, la organización mapuche llamada “Consejo de Todas las Tierras”, consumó la ocupación pacífica de terrenos considerados por ellos como ancestrales. La respuesta del gobierno fue la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado, la cual es convocada en 1994, para condenar a 144 mapuche. En 1993 se promulga la ley indígena 19.253 y se crea la Corporación Nacional de desarrollo indígena (CONADI), la cual busca amortizar la acción indígena a partir del resguardo, patrocinio y desarrollo de los pueblos indios del país. Sin embargo, no tiene efecto en los grupos más radicalizados, quienes, durante 1997, incendian 3 camiones en Lumaco de la forestal Arauco. De esta forma, acontecen varias acciones subversivas y hasta el 2006, 200 mapuche han sido sentenciados a cárcel. Eduardo Mella Seguel plantea que estas situaciones han sido utilizadas por el Estado chileno y los grupos de poder, para

⁸⁶ Es preciso sostener que desde 1979, Ad Mapu, organización mapuche ligada al Partido Comunista (PC), Partido Socialista (PS) y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), fue una de las primeras organizaciones en plantear la autonomía en base a la “autodeterminación de las naciones”.

condenar unánimemente la demanda mapuche como “terrorista”. El autor sostiene que la práctica informativa de los consorcios periodísticos, ligados a los grandes grupos económicos poseedores de recursos en la Araucanía:

... contribuye a la construcción de un imaginario que escenifica al mapuche que reivindica derechos o protesta como terrorista (Mella, 2007: 190).

Dentro de este contexto, la Presidenta Michelle Bachelet ratificó el Convenio 169 el día 15 de septiembre 2008, el cual se incorporó a las políticas públicas el 15 de septiembre de 2009, doce meses después de la fecha del registro de su ratificación. Por ello, resulta interesante apreciar de qué manera la implementación del convenio modificará la relación entre el Estado y estas comunidades en conflicto. De acuerdo con lo descrito, se utilizan subterfugios de orden jurídico, amparados en la supuesta defensa de los derechos humanos y en la integridad del Estado, para cuestionar la posibilidad que los pueblos indígenas regulen su existencia como colectividades autónomas a partir sus propios principios socio-culturales.⁸⁷

III.VIII La población Huilliche de la zona

Según La palabra huilliche tendría su aparición en el SXVII en las crónicas españolas después de la refundación de Valdivia (Bengoia et. al., 2004: 505) y no correspondería a una demarcación de carácter étnico sino más bien, a un posicionamiento geográfico.

Para Molina y Correa (1998) el territorio huilliche es descrito como el ubicado entre el río Toltén y la Isla de Chiloé, no obstante a ello, en las catalogaciones internas de esta zona, es posible ubicar variados términos. Pascual Coña, describe cinco Huichan Mapu: 1) lafken Huichan Mapu o zona costera, 2) lelfün Huichan Mapu o valle central, 3) inapire Huichan Mapu o los faldeos cordilleranos, 4) pire Huichan Mapu o las cordilleras altas y 5) huilliche Huichan Mapu o territorio boreal.

Según Rolf Foerster (1996), la sociedad huilliche del SXVI contaba con un nivel de vida alto debido a las actividades económicas que realizaba: agrícolas (tala y roza) con el cultivo de papa, maíz, habas, lino, ají, etc.; ganadería con la crianza de chilihueques; y la recolección en una amplia diversidad de ambientes (cordillera, valle y costa) de

⁸⁷ Se refiere al Decreto Supremo 124 de Gobierno, que codifica el artículo 34 de la Ley Indígena 19.253, y que tiene por intención regular la “consulta” y la “participación” de los pueblos indígenas, lo cual vulnera los principales contenidos del Convenio 169.

mariscos y frutos. Debido a esta base material, no existió la posibilidad de realizar grandes cosechas y por ende, la capacidad de acumular no fue una vía considerada porque el consumo estaba orientado a las familias segmentadas. Así como los mapuche vieron afectada la plataforma productiva por la llegada de los españoles, los huilliche también, cambiaron hacia el cultivo de trigo y la reproducción de caballos, vacunos, corderos, chivos, chanchos y gallinas -en orden de importancia- se convirtió en la dominante.

A partir de este hecho, se constata el control de grandes extensiones de tierra y se realizan con frecuencia malocas (robo de ganado) a las estancias en Mendoza, San Juan y San Luis. La ganadería desarrollada por este grupo no era de gran envergadura y era de carácter extensiva. De esta manera, la relación que poseen con respecto a la concepción de la tierra como un bien ilimitado, puede explicar como aconteció el proceso en el cual se fue la expoliación de tierras. A partir de las misiones en la región, se cuentan en el SXVIII en el censo de la población huilliche:

	Año de fundación	neófitos	gentiles	Niños y niñas	
Dagllipulli	1787	270	211	262	
Cudico	1788	167	250	177	
San Pablo (Río Bueno)	1778	241	500	233	
Coyunco (Osorno)	1794	50	500	204	
Totales		778	1461	876	T: 3115

Tabla 11. Población huilliche (Foerster, Op. Cit.: 248)

Eugenio Alcamán (1997) argumenta que la población huilliche es posible analizarla a partir de la constatación de una estructura basada en linajes patrilineales y patrilocales segmentados, posicionados geográficamente y con los siguientes nombres: los cuncos (al lado boreal del Río Bueno-Rahue), los huilliche de los llanos y los huilliche serranos (desde Villarrica hasta el Lago Llanquihue). Entre estos grupos existían diferencias y en muchos casos se acontecieron acciones violentas de robo de ganado. Estas disputas internas, quizás fue uno de los factores que impidió una organización de mayor dilación. Los huilliche serranos, grupo de estudio de esta investigación, vivían en la precordillera y en la zona lacustre. Latcham (1930) no descarta que esta agrupación haya surgido del contacto con los puelche que habitaban desde el paso de Villarrica hasta el norte del lago Nahuelhuapi y los huilliche que estaban huyendo de las redadas esclavistas

hispanas del SXVII. Estos grupos eran heterogéneos; unos habían asimilado la vida semisedentaria y otros permanecían bajo esquemas económicos de caza y recolección. En medianías del SXVIII una parte de los huilliche de los llanos del Río Bueno pidieron a las autoridades hispanas la fundación de una fortificación al norte del mismo río con el objetivo de impedir las malocas de los cuncos, los huilliche de Osorno y los serranos. En abril de 1758, el lonko de la localidad mencionada asiste a Valdivia para ofrecer parte del territorio y la instalación de misiones, a cambio de protección y resguardo militar. Esta petición es aceptada y se encarga la misión a Juan Antonio Garretón en conjunto con 120 soldados y 200 indios, se establecieron en las riberas del mencionado río. Su incursión fue frustrada pues un contingente de 4 mil guerreros cuncos, los expulsaron. Por otro lado, asesinaron al Cacique Inacayan y a su sector más íntimo por ofrecer sus territorios a los invasores (Vergara, 1991: 53). A pesar de ello, dichos indígenas persistirán en sus intentos de pedir socorro a la administración hispano-criolla.

La búsqueda de paz para las autoridades coloniales se basaba en la intención de construir un fuerte al sur del Río bueno, la instalación de misiones y la construcción de vías para la pesquisa de la “ciudad de los césares”⁸⁸ A partir de estas intenciones, se realizaron varios parlamentos para alcanzar acuerdos orientados a la búsqueda de la paz y sobre todo, el afianzamiento de la autoridad de la burocracia colonial entre los Ríos Bueno y Pilmaiquen hasta el lago Ranco.

Sin embargo, todo este proceso de paz va a ser interrumpido en 1782 cuando ocurre una rebelión indígena provocada por los huilliche de los llanos del Río Bueno y del Ranco. Esto provocó la destrucción del fuerte de la Purísima Concepción. Los misioneros franciscanos se mantuvieron en el lugar, desempeñando un rol muy importante para mediar entre los grupos antagonistas y, sobre todo, en la fundación de la misión de Dallipulli y en Cudico.

Las postreras negociaciones tendrán fruto en el acuerdo del parlamento general efectuado en 1789 en Valdivia, en el cual los lonkos de varias localidades les ofrecen a los hispanos, tierras, caminos y la paz en pos de la defensa de sus enemigos. Sin embargo, esta concordia fue efímera ya que los huilliche boreales del Río Bueno, no condescenderían tan sencillamente. En septiembre de 1792, los indígenas asesinaron a

⁸⁸ La Ciudad de los Césares, es una urbe mitológica de Sudamérica, ubicada en el cono sur entre Chile y Argentina). La localidad fue sondeada enormemente en la época colonial, puesto que se conjeturaba que poseía riquezas auríferas y argentíferas y que supuestamente había sido erigida por españoles náufragos y/o desterrados o por mitimaes incas.

un sacerdote en Río Bueno y a 10 españoles, a quienes también les sustrajeron sus posesiones pecuarias. Este hecho infundió preocupación en las autoridades valdivianas en probidad de una posible subversión general indígena, por lo cual se designó al Capitán de Infantería Tomás de Figueroa para que aplacase la insubordinación huilliche, quien aplicó maniobras violentas guiadas al sofocamiento y al exterminio del grupo beligerante. La acción de Figueroa fue eficaz y a comienzos de 1793 ya estaba de regreso en Valdivia. En cuatro meses, la administración colonial, logró destruir la rebeldía huilliche y tomar posesión de la zona que por dos siglos estaba fuera de su dominio.

Ese mismo año se celebra -8 de septiembre- el Tratado o Parlamento de las canoas, en el cual se firma un tratado de paz entre casi todos los caciques y la administración colonial. En dicho documento se establece la entrega de una zona de ocupación española y espacio seguro para la instalación de misiones:

Todos los territorios que hay entre los dos ríos de las canoas (Rahue) y las damas, desde la junta de éstos en cuyas inmediaciones están las misiones de Osorno, hasta la cordillera, lo que cedían desde ahora para siempre a favor del Rey Nuestro Señor cualquiera acción o derecho que ellos o sus sucesores podían tener a dichos terrenos sin que para esto sea necesario otro documento (Acta del Parlamento de Las canoas, en Donoso y Velasco, 1928: 137).

Según Foerster (Vergara, Mascareño y Foerster, 1996), el año de 1792 es posible entenderlo como el comienzo de una etapa de sometimiento de la población huilliche en cuanto a ser actores tangenciales de los procesos encabezados por los hispanos-criollos; sin embargo, el tratado de las canoas determinaba ciertos derechos territoriales sobre algunos espacios.

Según Vergara y Mascareño (Ídem), los mapuche huilliche de la zona de Panguipulli, no contribuyeron a las arremetidas del segunda mitad del SXIX y mantuvieron una relación de entendimiento apacible con las autoridades de Valdivia y los agentes de la ocupación, empero, estuvieron afectados por las cargas del ejército chileno y argentino. Su hipótesis se basa que esta zona fue apartada incontrolada por el Estado ni amenazada por foráneos hasta fines del SXIX, cuando se efectuaron las incipientes adquisiciones de suelo. Esta situación pacífica contraria a lo que ocurría simultáneamente más al sur, acontecía a pesar de las buenas relaciones con los grupos de la Araucanía, de Valdivia y de Argentina. La condición de apartamiento, posibilitó que Panguipulli fuese un lugar de resguardo de grupos de las pampas trasandinas, por lo cual fue un sitio donde el

ejército argentino acudía para tomar detenidos a los indígenas. Esta misma actitud fue replicada por sus símiles chilenos ya que se buscaba trabar las rutas de conexión andinas para evitar el contacto y colaboración de los grupos indígenas de cada lado de la cordillera.

Entre 1839 y 1848, dejan de existir tres puestos de Capitán de amigos⁸⁹. En esos años se crean cuatro nuevas plazas: Panguipulli, Queule, Neiquen y Donguil. (Vergara, 2005: 247)

Posteriormente a la conquista de Villarrica en 1883, se consuman las primeras adquisiciones de tierra en Panguipulli. La población indígena de la zona era relativamente alta respecto a otras. En el año de 1911, en el mes de marzo, el sacerdote Sigifredo de Fraunhäusl hizo su trabajo misionero en Reyehueico⁹⁰, Cariringue [Carririñe], Trafum [Trafun]⁹¹, y Liquiñe⁹². Según Fraunhäusl, en 1920 según el censo, los tres distritos de Panguipulli, Cayumapu y Pirihueico habían 3848 huilliche, 1731 chilenos y 22 foráneos.

Como se ha expresado, en Panguipulli el postrero registro de la propiedad indígena como fiscal, facilitó la vía para la inscripción de las mismas por particulares. Esta situación fue una incitación al conflicto entre ambas partes, convirtiendo a esta zona en lugar de amplias querellas para delimitar las tierras. Por otro lado, chocan dos tradiciones jurídicas para estimar la asignación de tierras; por un lado, la consuetudinaria en los mapuche y por otro, las legales-estatales.

Fraunhäusl cuenta que en la zona de Liquiñe:

La concesión del Supr. Gobierno no se aprovechó. En cambio se formaron escri-
[pág. 51]turas de los fundos Chanchan, Neltume [Neltume], Pirihuaico,
Furihuincul, Carango [Carranco], Liquiñe, Cachim (Arellano et. al. 2006: 316)

En 1905 se asignaron a Camino, Lacoste y Cía, de origen francés, concesiones colonizadoras con el objetivo de inyectar población europea -100 familias y 25% de nacionales- en 4 años en los lagos Riñihue, Panguipulli y Pirihuaico; en los ríos Llanquihue y Huy, a pesar de que los lugares cercanos al lago Panguipulli no existían

⁸⁹ El capitán de amigos fue un oficial colonial comisionado a negociar entre los mandos hispanos y la sociedad mapuche durante la Guerra de Arauco y después. Habitualmente, mantenía el puesto un infante del cuerpo castrense español que moraba con los indígenas.

⁹⁰ Reyehueico (*reyüweko) “lugar donde se mezclan las aguas”. (Arellano et. al., Op. Cit.: 460)

⁹¹ Trafun es “el encuentro o junta de dos personas o terreno”, Idem.

⁹² Liquiñe (*lig küñe) gemelos de color blanco. María Catrileo (Arellano et al., Op. Cit.: 455).

terrenos fiscales sino posesiones territoriales correctamente escrituradas. Tampoco los ciudadanos franceses cumplieron con la introducción de colonos pues solamente se dedicaron a comprar tierras y a instalar un negocio de navegación a vapor. Los franceses solicitaron la partición de estos terrenos, lo cual posibilitó que fueran repartidos de manera justa para los indígenas con escrituras y sin problemas:

Santiago Lucupumil [se] quedó con el fundo Furihuincul, sus hermanos con el fundo Cachim, Antonio Quilallin y otros con el fundo Liquiñe. El fisco perdió todos estos extensos campos. (Arellano et al., Op. Cit: 317)

Cuenta el párroco que el encomendado de la expulsión, apellidado Carrión, se reunió en la misión. Ulteriormente de una discusión inició marcha hacia Trafun, sin embargo, las condiciones del clima obstaculizaron su traslado. Un aguacero tempestuoso no le cedió avanzar hacia el río Reyehueico. Retrocedió incumpliendo su quehacer. La misión logró la supresión de la disposición de desahucio y la cuestión se trasladó a la Corte de Casación de Santiago. Dionisio Vío traspasó a continuación a Adolfo Riedeman su predio y quien accedió a reconocer las tierras indígenas.

Incluso Fraunhäusl sostiene que la concesión se había dilapidado puesto que se habían establecido documentos escriturales de los inmuebles en Chan-Chan, Neltume, Farihuincul, Carango, Liguñe y Cachim. Cuando se elaboraron esas escrituras, los franceses habían solicitado la división legal de esos predios, lo cual permitió que los indígenas pudiesen escoger la porción de tierras que solicitaban al fisco.

La ley de enero de 1883 se reinició la actividad de la comisión radicadora de indígenas. La tarea fundamental de la Comisión era la medición de las tierras indígenas con el propósito de asignar títulos de propiedad a los/as indígenas y luego estimar las posesiones territoriales que no les correspondían. Esos títulos se llamaban Títulos de Merced, eran de carácter colectivo, se anotaban en un registro y no se podían mercantilizar. En 1900 se decretó la extensión de la Comisión a la ciudad de Valdivia.

Las reducciones formadas en la provincia de Valdivia, fue de 477, aproximadamente 70.852,32 has. para 7091 (9,99 has. per cápita). En Panguipulli se entregaron 203 títulos, 37926,02 has. y 3208 familias (11,82 has. por persona)

Las leyes de propiedad austral consolidaron la expoliación de tierras a los indígenas además de cerrar la posibilidad a la obtención de un título de merced. El juzgado de indios se preocupó por la defensa legal de los indígenas así como de la división de sus tierras.

La comisión radicadora de indígenas inició su trabajo en febrero de 1908 en Panguipulli. Los ingenieros de la Comisión no fueron aceptados por los indígenas, ni tampoco fueron bien recibidos por los particulares que no querían que fueran medidas las tierras de los primeros; sin embargo, ambas partes terminaron accediendo a la acción de mensura y limitación de los terrenos.

La comunidad de Manuel Curilef, a 50 kilómetros de Panguipulli -en una localidad llamada Choshuenco- dispuso de un título asignado en 1911 de 1052 has quienes disputan la sucesión de la propiedad del fundo Huilo-Huilo y la demarcación del mismo. En este lugar, están en disputa 390 has pues para los indígenas es una fuente de recursos y requieren el reconocimiento la línea que aparece de la unión del río Fuy y el desagüe en el lago Neltume.

En el siguiente cuadro muestra los títulos asignados por parte del Ministerio de Tierras y Colonización a tres provincias:

Comuna	Superficie	n.º Títulos
La Unión	751.885	34
Lago Ranco	7.595,27	32
Lanco	2.750,86	17
Máfil	93,90	4
Mariquina	2.264,11	47
Osorno	3.791,24	104
Paillaco	104,07	4
Río Bueno	74,43	2
Los Lagos	834,10	1
Panguipulli	2.001,31	8
Pto. Varas	135,10	4
TOTAL	20.296,275	256

Tabla 12. Radicación con títulos gratuitos a mapuche otorgados por el Ministerio de Tierras y Colonización en Valdivia, Osorno y Llanquihue, 1931 a 1972 (Informe Comisión Verdad y Nuevo Trato, volumen III, Op. Cit.: 937).

Vergara y Mascareño (Op. Cit) establecen que entre 1908 y 1923 se realizó el establecimiento de 203 radicaciones en la comuna (37.926,02 has.) para 3208 personas (11,82 has. por persona). Estos títulos son casi la mitad de los asignados en la provincia de Valdivia (477) y la mitad de la superficie total (70.852,32 has.). En 1931, comienza a experimentarse un procedimiento divisorio que hasta 1979, arrojará 23 comunidades

divididas y 32 reducciones perdidas. Entre 1979 y 1986, 119 comunidades siguieron el mismo camino y 38 continuaron unidas.

En 1961, bajo el Gobierno derechista de Alessandri, se propició un nuevo marco jurídico con la ley 14511, en la cual se nuevamente se propiciaba la división de las comunidades. En 1963 se da paso a la primera reforma agraria o denominada denostativamente como “reforma de macetero” por la baja cantidad de tierras recuperadas para campesinos chilenos y mapuche.

La reforma se implementó de manera profunda con el Gobierno con demócrata-cristiano de Eduardo Frei. Fue aprobada por el congreso en 1967 y tenía por objetivo acabar al latifundio -caracterizado como ineficiente- para elevar la producción a partir de medianas y pequeñas explotaciones agrícolas. En las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue únicamente se enajenaron 66 predios en beneficio de 1299 unidades domésticas.

La exigua cantidad de tierra expropiada hizo que las ocupaciones de tierra, de manera ilegal se incrementaran. En el caso de Valdivia, las zonas más impactadas por estos hechos fueron Panguipulli y Rio Bueno. Panguipulli fue la zona de mayor cantidad de población huilliche de la provincia y es posible detectar variados conflictos a partir de la propiedad de la tierra. Entre 1967 y 1971 se efectuaron 193 tomas de terreno en Valdivia. Una de ellas ocurrió el 24/12/1970 en el Fundo Trafun en la localidad de Liquiñe por parte de miembros de la comunidad Lorenzo Cariman, quienes reclamaban la tierra usurpada hace 40 años por la sucesión Kunstmann (Bengoa et. al, Op. Cit.: 529).

Con el advenimiento del Gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) –coalición comunista y socialista de tendencia marxista- se pretende impulsar la Reforma Agraria de manera más profunda en virtud de propiciar la administración estatal de todos los latifundios así como la colectivización de la tierra a partir de cooperativas agrícolas y asentamientos campesinos. En atributo de la magnitud de la transformación que se ansiaba soliviantar, la resistencia por parte de los grandes propietarios que iban a ser despojados de sus tierras, se produjo con fuerza y provocó que el proceso estuviera marcado por la violencia y el enfrentamiento.

En la alborada de 1971, el Gobernador de Panguipulli, Lautaro Hodges había solicitado la creación de Oficina de Asuntos Indígenas en la ciudad, la cual fue aprobada y se instaló en enero de 1972, un año después. Hasta esa época sólo funcionaba la comisión de Restituciones de Panguipulli, la cual había recuperado 2.257,77 has. a favor de 15

comunidades mapuches de la misma zona: 1. Aucal, Cotreumo, 114 has. 2. Fco. Aillapán, Panguipulli, 39,45 has. 3. Lorenzo Carimán, Panguipulli, 122,50 has. 4. V. Cayicul, Panguipulli, 146,35 has. 5. P. Curiñanco, Panguipulli, 154,67 has. 6. A. Huenchunao, Panguipulli, 30,71 has. 7. M. Nahultupán, Panguipulli, 30,00 has. 8. G. Panulef, Panguipulli, 51 has. 9. Fco. Paishi, Panguipulli, 85,45 has. 10. Tránsito Quintul, Panguipulli, 42,00 has. 11. Manuela Vera, Panguipulli, 43,52 has. 12. Manuel Levibú, Litrán, 1 has. 13. Marcelina Pailla, Litrán, 1 has. 14. Juan Quintumán, Neltume, 335,80 has. 15. José Calcumil, Maihue, 1110,00 has. Total 2257.

Las ocupaciones de tierra fueron escritadas como una amenaza para los propietarios que aludían la existencia de grupos armados en la zona que estaban encabezando dichas acciones, lo cual acrecentó, sin duda, la beligerancia de la relación entre los grupos participantes.

Con el golpe militar del 11 de septiembre de 1973, se intenta dar término a las reducciones indígenas por medio de la individualización de las propiedades. Durante la UP se habían expropiado aproximadamente de 4.400 extensiones de tierra (6,4 millones has.). A pesar de la contrarreforma agraria, el viejo mundo del latifundismo había concluido. No hay cifras exactas de cuanta tierra fue devuelta, sin embargo, entre el 35% y el 57% se mantuvo como propiedad campesina, y entre el 28% y el 30% fue restituido a los latifundistas.

Otro efecto de la entronización de los militares, fue la represión a los diferentes movimientos y partido políticos de izquierda, entre ellos, las agrupaciones campesinas por medio del exilio, la tortura, el desaparecimiento y la muerte. El complejo maderero Panguipulli-Neltume fue perseguido y 17 mapuche fueron asesinados.

Estos hechos fueron el aliciente adecuado para la división de las reducciones indígenas en 1970 mediante la promulgación del decreto ley 2568, para fragmentar a las comunidades y potenciar el emprendimiento empresarial, mediante la compra de la tierra por parte de los mapuche ricos a los pobres. Así se buscaba destruir la comunidad indígena ya que, a pesar de que la explotaciones antes era de tipo familiar y/o individual, la tenencia del título colectivo intransferible, permitía la mantención de la tierra comunitariamente sin que se produjeran mayores diferenciaciones socioeconómicas de manera interna. Como se ha expuesto, la tierra es un elemento constituyente de la existencia material y simbólica del pueblo mapuche, por lo que estas acciones dictatoriales, buscaban alterar y destruir la organización cultural y económica de este pueblo. Según González (1986), se habrían dividido 305 de las 477 de las

reducciones entre 1979 y 1986, las cuales contenían 53.964,83 has., fragmentadas en 4848 hijuelas⁹³ (11,13 has, promedio por cada hijuela).

En la comuna de Panguipulli fueron 119 reducciones. En el tiempo ogaño, las tierras mapuche se encuentran bajo la norma de propiedad individual. Una vez alcanzada la transición a la democracia durante los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-2010) se fomentó la indivisibilidad de las tierras y se creó la comisión especial de pueblos indígenas CEPI para idear una legislación especial para los pueblos indígenas que finalmente fue promulgada en 1993. La ley 19.253 tenía por propósito la conformación de la Corporación Nacional Indígena (CONADI), la cual crea un fondo para la compra de tierras y la creación de comunidades indígenas afectas a personalidad jurídica. Sin embargo, estas acciones serán duramente criticadas por varios sectores del mundo indígena en la medida que eran soluciones tenues a un problema de mayor envergadura y de composición estructural (CEPAL y ATM, Op. Cit.).

III.IX El Parlamento o Koyang de Coz Coz

El tema de los Parlamentos o Koyang, dentro la discusión relativa al devenir histórico del pueblo mapuche, ha sido muy importante. Esta reunión solemne fue un mecanismo político-diplomático tanto interno como externo; configurado desde la relación entre las diferentes agrupaciones indígenas; así como para negociar con la Corona española, en correspondencia a la inexistencia de una organización estatal vernácula de mayor dilación. Referente a su origen existen variadas posiciones al respecto.⁹⁴

El Parlamento o Koyang ha sido analizado desde ópticas que lo definen como una institución propia y previa a la invasión española que se institucionalizó y utilizó en virtud de alcanzar la paz y fomentar el intercambio durante la época en la cual se desplegó la llamada “paz defensiva” en la medida que los invasores no pudieron concretar la victoria militar por sobre los pueblos indígenas (Contreras Painemal, 2007). Otras posiciones, sobre todo la historiografía chilena oficial conservadora (Villalobos, 1974: 148), lo definen como una estrategia curiosa de negociación creada y devenida exclusivamente desde la burocracia monárquica para acordar la paz con los caciques.

⁹³ Predio campestre que se estructura de la segmentación de otro mayor.

⁹⁴ Estaban Erize, en su catálogo de definiciones relativas a la interpretación del araucano-español, especifica el “‘Coyag’, como Junta solemne. Parlamento.” (1960: 83)

Leonardo León (2006) sostiene que más que un mecanismo de control y subordinación por parte de la administración colonial, como sostiene Boccara (1999: 88), fue una instancia donde se fijaron límites, se concordaron pactos de intercambio y sobre todo, mínimos arreglos de concordia y gobernabilidad mutua entre las diferentes formas de gobierno, tanto español como mapuche. De este diálogo, surgió por ejemplo tratados de paz que según León se originó entre “dos naciones”:

Las capitulaciones que componían estos tratados fueron el fruto de las largas discusiones que los españoles mantenían durante las juntas de guerra presididas por el gobernador del reino y que los lonkos realizaban en numerosas parlas (coyan) con sus respectivas comunidades, que concluían en las juntas generales (butacoyan) con la representación de los cuatro butalmapus. (2006: 96)

Según sus estimaciones se realizaron en el SXVIII en la frontera 18 reuniones generales con miles de participantes y un centenar de congresos más pequeños.

En el período previo a la denominada “paz defensiva”, aconteció en 1598 una importante sublevación en Curalaba. En dicha batalla, que fue una de las importantes contra el poder colonial español en el continente americano; se destruyeron varias ciudades, asesinaron varios soldados (Encina & Castedo, 2006: 67), saquearon grandes cantidades de caballos y ganado (Silva & Escobar, 2000: 151) y quizás, lo más importante marcó el reconocimiento por parte de las autoridades imperiales de la autonomía territorial, económica y socio-política de los pueblos indígenas ubicados al sur del río Bío-Bío.

Estos acontecimientos obligaron a la Corona a asimilar instancias parecidas al Cabildo, institución comisionada a parlamentar en su calidad de corporaciones municipales inspiradas en los ayuntamientos medievales, con el objetivo de negociar con los indígenas. Un cronista de la época escribía lo siguiente respecto a los encuentros endógenos indígenas: “como en nuestra España tienen donde hacen cabildo” (Bibar, [1558] 1966: 160)

Uno de los parlamentos más importantes será el de Quilín en 1641 ya que allí se hace oficial el reconocimiento de la corona española de la independencia del pueblo mapuche.

Según Contreras Painemal (2011: 107-110) los parlamentos entre la corona y los indígenas pueden ser rastreados y ordenados cronológicamente desde 1541 cuando se reunieron con los indígenas con Pedro de Valdivia, hasta 1816 cuando fue llevado a

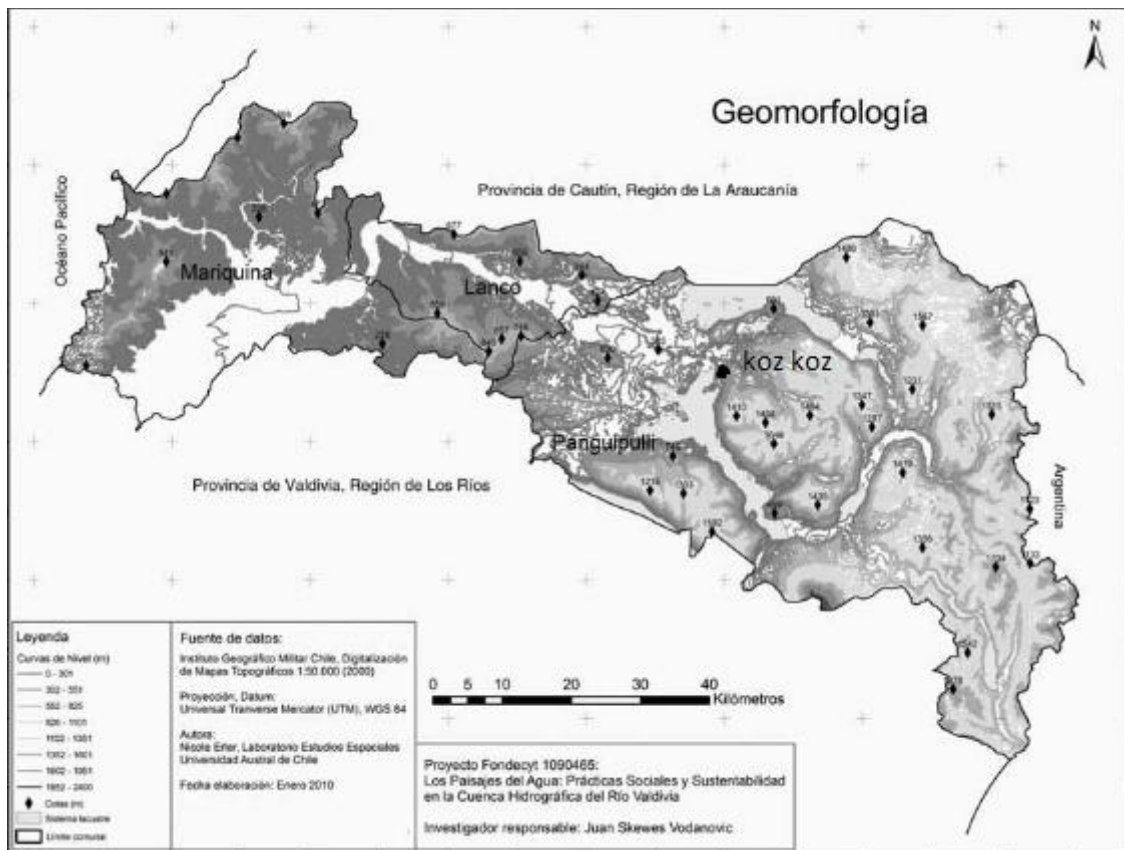
cabo en Concepción. En el caso de la relación entre la nasiente república y el pueblo indígena, se puede establecer según su investigación desde 1811, parlamento con los patriotas, hasta 1882, el falso parlamento de Villarrica en el cual se imponen condiciones en detrimento del convenio mediante la plática.⁹⁵

Todas estas posiciones dialogantes se verán violentamente perturbadas por la invasión del Estado de Chile a las posesiones mapuche en la “Pacificación de la Araucanía” (1860-1883), que da punto de partida a la anexión final de los territorios indígenas a la república.

El día 18 de enero de 1907 acaeció en la localidad de Coz Coz (Mapa 11), XIV Región de Los Ríos, la última junta que reunió a más de 500 caciques y 2.000 indígenas mapuche proveniente de diversos sitios aledaños, incluyendo presencia de indígenas habitantes de Argentina, durante el fin de la época conocida como la “Frontera”. La motivación fundamental de celebrar esta reunión fue la exposición del malestar respecto a las acciones de usurpación de tierras ejecutadas por colonos que se asentaron en sus terrenos.

Estas iniquidades se cometían por diversos motivos; por desconocimiento de la lengua castellana por parte de los indígenas, por la falta de vías de acceso que pudieran comunicar la zona y por políticos y burócratas corruptos que realizaban su función a partir de los intereses de los foráneos.

⁹⁵ Bajo el punto de vista de Contreras Painemal, el Parlamento de Coz Coz no constituiría un parlamento.



Mapa 11. Comuna de Panguipulli y la localidad de Coz Coz. (Skewes, Solari, Guerra & Jalabert, 2012: 301)

Según Aldunate (Arellano et al., Op. Cit: 40) a pesar de los atropellos cometidos contra los/as mapuche de la Araucanía en cuanto a la repartición de sus territorios, este procedimiento fue constituyente de una propiedad indígena más efectiva que lo sucedido en el llevado a cabo en Panguipulli y Valdivia. Según su pensamiento, al igual que Méndez (Villalobos et al., 1982), no es apropiado hablar de “Parlamento” en el caso de Coz Coz, puesto que se ha llegado al consenso que un Parlamento fue una convención formal convocada desde la administración colonial para zanjar disputas territoriales y establecer procesos de paz. El término correcto para este encuentro entre indígenas sería kawin o trawen.

El 22 de diciembre de 1903, llega a hacerse cargo de la misión de Purulon el sacerdote capuchino de origen bávaro, Sigifredo Schneider de Fraunhäusl, quien aprecia *in situ* las acciones de despojo y abuso hacia las comunidades indígenas de dicha zona quien apoyo la realización de este encuentro y su difusión mediante la invitación del periodista Aurelio Díaz Meza con el propósito de efectuar una crónica del evento de los

líderes mapuche, lo cual, constituye en la actualidad en una valiosa referencia para conocer las características de asamblea descrita.

Fue el lonko Curipan Treulen, originario de Coz Coz, quien convocó a sus congéneres de 22 localidades a una reunión para debatir sobre las acciones injustas que se estaban llevando a cabo. El resultado de dicha reunión fue la designación de Juan Catriel Rain, cacique de Trailafquen, como “cacique mayor” quien debía officiar de representante de las comunidades frente a las autoridades chilenas, pues Él ya poseía una trayectoria reconocida frente a la representación y exposición de las reivindicaciones indígenas.

Para Tom Dillehay no cabe duda respecto a que fue un Parlamento pues a pesar de que fue emplazado para aglutinar fuerzas para hacer frente a las crecientes acciones de despojo llevadas a cabo por los agentes de la colonización. Esto ocurrió, según su punto de vista, en la medida que simultáneamente, los parlamentos así como la sociedad mapuche, fueron afectados por cambios promovidos por la transformación de la relación político-militar con la colonia española a una relación de negociación política con el estado chileno para impedir la continuación de abusos de todo tipo. El autor mencionado expresa:

De esta manera, el Paramento de Coz Coz proyecta la ideología mapuche en cuanto al orden sociopolítico, la ideología como una organización y participación comunal y, finalmente, la ideología referida al alcance de la autoridad situacional de algunos caciques (Arellano et al., Op. Cit.: 66)

Aurelio Díaz Meza en el texto “En la Araucanía. Breve relación del último Parlamento araucano de Coz Coz en 18 de enero de 1907. Santiago de Chile. Imprenta “El Diario Ilustrado” 1907”, narra cómo se desarrolló el Parlamento de Coz Coz.

Rememora que su llegada fue posible merced a la colaboración de los padres capuchinos apostados con una labor misionera en la zona. Expresa que el valle de Coz Coz fue un lugar establecido por los/as mapuche para celebrar sus juntas bajo la autoridad del cacique Manuel Curipan Treulen. El lugar destinado para realizar la actividad constaba de un trahuen o redondel con un manzano donde se hacían los sacrificios rituales a Dios.

De aquel manzano, estaba vedada la extracción de su fruta; únicamente una adolescente soltera y virgen o calfimalen, podía rescatar manzanas maduras que se hubiesen precipitado al suelo para compartirlas entre sus semejantes. Circundando el trahuen se

posicionaban ramadas para albergar al público femenino e infantil que participaba del encuentro.

Cuenta que cada delegación una vez arribada al trahuen, emprende tres giros en torno a éste bajo la entonación de trutruucas, cornetas y pifilcas. Una vez descendido, se dedican a la construcción de las casas y la puesta en marcha del protocolo de saludo a las autoridades. Concluida esta acción, el anfitrión y la visita, en conjunto del capitán o abanderado y la calfimalen, se dirigen al manzano. En ese momento la calfimalen ultima a una gallina blanca viva para extraerle el corazón y el hígado (los cuales son arrojados a una pira) para rociar con su sangre al árbol sagrado. El invitado agradece tal acto y comienza el baile descrito por el cronista como monótono pero que es una instancia donde las personas solteras pueden conocerse y galantear.

Dentro de los cargos que menciona Díaz Meza se encuentran capitanes y sargentos. Capitán es la persona encargada de llevar una bandera y proteger a la calfimalen y al cacique. El sargento es quien comunica a los mocetones las órdenes del cacique y puede elaborar sanciones siempre y cuando el cacique esté de acuerdo. El trutrucacaman y las mujeres acatan las disposiciones del sargento así como de la calfimalen. Ambos, capitán y sargento, obedecen al cacique.

Para el cronista:

Durante una junta, que puede ser *[n]guillatum*, rogativas al dios (*Nechen*) para el éxito de una cosa o *machitún*, cuando se trata de ahuyentar al espíritu malo (*hucufu*), los hombres toman poca parte en la fiesta propiamente dicha. (Arellano et al., Op. Cit.: 214)

Se limitan a mirar de sus caballos y cuando concluyen las acciones rogativas, se dirigen a descansar y beber muday (bebida de producida a partir del fermento de maíz, trigo, papa y otras leguminosas), la cual carece de grados alcohólicos pues la beben de inmediato impidiendo que su fermento inicial la transforme en una bebida embriagante. Narra que durante el parlamento no observo la presencia de personas (dos mil aproximadamente) bajo el efecto del alcohol; lo cual derriba el estereotipo referido al consumo elevado de estas bebidas dentro de los indígenas. Escribe que esto ocurre cuando las comunidades indígenas se ven en contacto con tiendas de colonos o españoles, los cuales introducen el gusto por los licores.

El relato del protocolo inicial da cuenta de una gran preparación y engalano de las diferentes reducciones participantes. El idioma usado para las ponencias de cada

cacique fue el mapudungun, siendo el sobrino del cacique de Coz Coz quien ofició de intérprete. Los relatos estaban referidos a los atropellos cometidos por los foráneos apostados en la zona, muchas veces amparados por políticos y funcionarios corrompidos. Según el cacique de Quilche, Lorenzo Carileu, el problema también acontece en virtud de la desunión de los/as mapuche para hacer frente a las injusticias. El Cacique de Chalupen, Reucan Nehuel, expresó que las autoridades no les permiten tener armas, mientras que los colonos están armados, por lo cual es necesario pedir al gobierno que los defiendan de aquellas arbitrariedades. El cacique Naguiléf Noncon de Llongahue contó que a pesar de su apoyo a Chile por una posible guerra contra Argentina, las autoridades chilenas les han dado la espalda, dando vía libre a abusos e iniquidades. Juan Cheuquehuala cacique de Antilhue, intentó imponer el silencio y se auto propuso como vocero de las comunidades pues Él ha podido frenar las acciones de despojo acometidas contra sus bienes inmuebles. José Cheuquefilu cacique de Cayumapu, pidió que sí era adecuado contemplar la elección de un representante, sin embargo, éste no podía regir en las comunidades de manera de rivalizar frente a las autoridades de los caciques locales.

En aquel momento, tomó la palabra Juan Catriel Rain, cacique de Trailafquen, quien enumeró sus cualidades respecto al respeto por la unidad del pueblo mapuche en cuanto a la protección y ayuda a personas que han necesitado de su colaboración en diferentes ámbitos. También, expuso que había ido a hablar con el presidente de la época en dos oportunidades para expresarles sus inquietudes, siendo bien recibido, y que provenía de una familia con tradición política reconocida en la zona. El relato de este cacique suscitó un asenso generalizado dentro de la concurrencia que estimó adecuadas las palabras esgrimidas. El cacique de Ancacomoe, Mauricio Hueitra, de mayor edad, enunció sus antepasados y el papel que cumplieron durante la resistencia a los españoles y chilenos en las guerras acontecidas. Debido a su edad, se propuso como el candidato con mayores atributos para ser el Mayor que represente los intereses de las comunidades frente a las autoridades. Ambas candidaturas se entronizaron como las más importantes y se produjo una polémica puesto que ninguna no quería ceder frente a su oponente.

A pesar de ello, el cacique más viejo decidió bajar su candidatura en pos de Catriel. Los caciques volvieron a la formación oval, y Catriel se puso al lado del anfitrión Curipan Treulen y señaló que defendería los intereses de sus semejantes de manera decisiva y que viajaría a Santiago las veces que fuera necesaria. Terminó su discurso con las siguientes palabras:

Todos trabajen y tengan plata, animales y buenas siembras; anden bien vestidos, no se emborrachen, ni aunque los españoles conviden, porque si se emborrachan, los españoles les roban. Vivan todos unidos y defiéndase siempre los unos a los otros, como hermanos. Sigán mis consejos. ¡Ei! (Arellano et al., Op. Cit.: 227)

La algarabía fue generalizada y los asistentes se dirigieron a sus alazanes para ubicarse frente a la reducción y realizar la parada en honor al nuevo dirigente. Todas las comitivas se posicionaron nuevamente en el trahuen para realizar el sacrificio del toro amarillo, el cual fue interfecto a manos de Catriel con el objetivo de extraerle el corazón, rociar con sangre el manzano y para arrojarlo sobre una hoguera. Estas costumbres son repudiadas por el padre Sigifredo así como por Díaz Meza. Una vez concluido el sacrificio ritual, las parejas se disponen a bailar animadamente al son de cunchun y pifilcas.

La opinión del periodista es ambivalente en la medida que relata impresiones contradictorias respecto a lo observado, pues describe que le resulta compleja una opinión unívoca y definitiva de las costumbres y manifestaciones culturales que pudo apreciar durante el Parlamento:

Nuestro espíritu estaba tan impresionado con lo que habíamos visto ese día, que nuestras ideas respecto a los araucanos tenían todas las faces del prisma: los encontrábamos grandes y bajos; bárbaros y espirituales; atletas y degenerados; víctimas y victimarios; admirables y repugnantes. (Arellano et al., Op. Cit: 231)

Sin embargo, concluye que a pesar de esta sensación paradójica, su misión como periodista es exponer los vejámenes e injusticias que vive este pueblo, así como también, informar al resto de la sociedad chilenas de las reales condiciones de vida que experimenta, con el objetivo de derribar los estereotipos existentes basados en el desconocimiento y la manipulación de los poderosos.

A partir de aquella conclusión, Díaz Meza se dedicó a recopilar los detalles de cada evento de injusticia llevado a cabo por los colonos hacia los comuneros mapuche. Esta compilación se realizó mediante la audiencia de los relatos expuestos por los afectados directos de aquellas acciones agraviantes. Divide los relatos en diferentes acápitos: **Cómo se les engaña**, en el cual expone el relato de Naguilef Noncon de Llongahue, quien narra como un colono a quien le alquilaba un terreno, mediante un contrato cambiaba la situación legal, y lo situaba a Él como arrendatario. Esto ocurrió pues

Noncon desconocía el castellano y fue engañado por el colono Abel Peña, quien configuro un contrato en el cual despojaba al comunero de sus tierras. También expone el caso de Francisco Huichalaf de Purolon, el cual narra hechos muy similares en la medida que también fue estafado por lenguaraces que no le explicaban correctamente lo establecido en las escrituras, las cuales traspasaban parte de sus posesiones a terceros sin su aceptación integral. En la sección: **“Como se les roba”**, expresa que es muy difícil no concebir las acciones de los españoles apostados en la zona llana y simplemente como robos. Individualiza a Joaquín Mera como el más grande usurpador de animales y tierras de Panguipulli que mediante la fuerza, la intimidación y el asesinato a logrado alcanzar sus objetivos. De la misma manera, agentes de la Compañía Ganadera General San Martín, usaban el consumo de alcohol como elemento distractor en la compra de animales para perjudicar a los ganaderos mapuche.

La misma compañía buscaba instalar a sus trabajadores en el fundo Neltume por medio de la desposesión de los territorios de Valentín Callicul. El indígena se quejó frente al Padre Sigifredo de esta situación, y éste se la expuso al Subgerente de la empresa Juan Sallaberry, quien reconoció la situación y se comprometió subsanarla lo antes posible, sin embargo, esta promesa no tuvo un desenvolvimiento efectivo pues la empresa siguió realizando sus labores en territorios que no le eran propios.

En **“Como se les flagela”**, refiere a las artimañas legales y no de Adolfo Stegmaier, entre otros, enarboladas para timar a los indígenas de Quilche. Stegmaier citó en su casa a Antelef Compayante con el designio de ofrecerle dinero y ganado por sus territorios, empero, el último no accedió a la oferta del colono. Stegmaier lo amenazó de llevarlo a Valdivia para allí ser encarcelado, lo cual fue realizado para presionarlo a vender. Cuando fue liberado, retornó a Quilche y apreció como su ruca, cercos, tierras y animales habían desaparecido, así como su familia había sido desplazada a una quebrada desvencijada, inapropiada para la vida. El usurpador alega que las acciones llevadas a cabo en nombre de Compayante fueron realizadas porque el lanzador canceló una hipoteca de 250 pesos que el despojado y otros miembros de la reducción habrían pactado con unos señores Mans.

En suma, es posible sostener que este documento detalla con claridad la manera en la cual, los colonos de la zona desarrollaban diferentes castigos físicos (tortura, encarcelación, amenazas, etc.) para apoderarse de las posesiones de las familias mapuche. Incluso, acaba esta parte, relatando que existen muchos testimonios que

plasmar en la crónica pero en virtud de las limitaciones relacionadas con las páginas, es necesario sólo exponer algunos para llevar a cabo la labor periodística.

En la sección “**Cómo se les asesina**”, describe cómo la Compañía San Martín destruyó las canoas del lago Panguipulli, para instalar un vapor llamado O’Higgins. Esto tuvo variados efectos: la destrucción de los vehículos de transporte de los indígenas que usaban el lago como ruta entre comunidades, el monopolio de la empresa para el transporte y sobre todo, el control de la misma por sobre el territorio. No obstante, permaneció la canoa del Cacique Mariano Millanguir y su hijo Manuel de Lonquil, quienes se vieron envueltos en un confuso incidente con la barcaza a vapor el 26 de mayo de 1906, resultado los dos individuos muertos; el padre por un balazo detrás del cráneo y el hijo por estrangulamiento. A pesar de ir a la justicia, el caso se archivo por faltas de pruebas. Otra muerte recordada en el texto de Díaz Meza fue la de Nieves Añamco, propietaria del fundo Pinco junto con su marido Juan Vera, ambicionado por el Joaquín Mera. Para dar fidelidad a su narración, expone la carta que el Padre Sigifredo le hizo llegar a Él para publicarla en el Diario Ilustrado sobre el perfil criminoso de Mera:

Juan vera vendió a Mera, aunque no tenía títulos. Escritura se hizo. ¿Cómo? Dios lo sabrá. Con esta compra quiso Joaquín Mera desalojar a la Nieves Añamco. Ésta [se] resistía tenazmente, no quedando[le] a Mera otro recurso que mandar a asesinarla (Arellano et al., Op. Cit: 252)

Estuvo seis meses preso en Valdivia, cuando hubo sido liberado, se apropió de manera completa de los bienes de Nieves como una acción de resarcimiento del tiempo que estuvo detenido.

En la última parte del texto, ubica el “**El Memorial del Cacique Jefe**”, el cual es un documento elaborado por Juan Catriel Rain, en conjunto con el Padre Sigifredo, para exponer a las autoridades, precisamente al Ministro de Colonización Ricardo Salas Edwards, con quien se había reunido un mes antes del Parlamento, las situaciones de atropello a los derechos del pueblo mapuche llevados a cabo por los agentes de la colonización. El documento final fue elaborado después de haber sido elegido jefe por el Parlamento de Coz-Coz en Panguipulli el 25 de enero de 1907. En la sección final de este Memorial, expone el caso de Dionisio Vío que intentó en las orillas del Lago Trailafquen, en Trafun exactamente, la expulsión de dos indígenas. Lo cual logró parcialmente porque ellos regresaron a sus terrenos; entonces, Vío pidió nuevamente el

retiro de los ocupantes originales al Juzgado de Letras. Cuando se aprestaban a realizar las aspiraciones del usurpador, el juez y los gendarmes a cargo no pudieron arribar pues la crecida de los ríos les impidió el paso. Cuenta la memoria, que el mencionado sujeto utiliza subterfugios rayanos con el engaño y el suministro de bebidas alcohólicas para “negociar” terrenos y animales.

Otro cronista participó del Parlamento, Oluf Victorino Erlandsen González, quien publicó en el Correo de Valdivia 8 artículos entre el 25 de enero y el 27 de febrero de 1907, bajo el pseudónimo Overland, información referida al Parlamento y las vicisitudes que experimenta el pueblo mapuche de esa zona.

El 25 de enero de 1907, n° 3215, narró las características y conformación del Parlamento de Coz Coz. El cronista de estas notas cuenta las razones de la formación de esta junta y las relaciona con las tropelías cometidas por los agentes foráneos que se han apostado en la zona. Destaca sus virtudes como grupo y rechaza los denuestos creados por parte de la sociedad colonizadora ligada a la ideología racista de detrimento de las capacidades humanas de los indígenas. Asume que han alcanzado un gobierno federativo con diferentes instancias de mando y con un protocolo ritual de carácter político-religioso. Transcribe las actas del encuentro y reafirma que se reunieron el 18 de enero de 1907 más de 2000 indígenas de Purulon, Chilque, Nihual, Malalhue, Pelehue, Ancocomoe, Quilaco, Nitrai, Huenumaihue, Coz Coz, Calafquén, Trailafquen, Huitag, Chalupen, Pucura, Traitraico, Coñaripe, Llancahue, Cayumapu, Chanleufu y Antilhue. Los caciques de estas reducciones estuvieron de acuerdo con nombrar un cacique-jefe que los representara frente a las autoridades con la finalidad de frenar las usurpaciones y vejámenes. Fueron nombrados, como se describió con anterioridad, al cacique Catriel como Mayor y Hueitra como ayudante.

El 2 de febrero de 1907, n° 3222, publicó un artículo llamado **“Para la Historia. Los araucanos de la región austral”** el cual persiste en argumentar a favor de los mapuche pues explica que las tropelías perpetradas se deben principalmente a la despreocupación de los indígenas por limitar sus propiedades mediante cercos o lindes. Por otro lado, cuestiona los razonamientos que justifican la colonización en probidad de un posible estado de haraganería presente en este pueblo indígena ya que se dedican esmeradamente a labores de cultivo y crianza de ganado. Al término de la sección, se dedica a escribir las características de las rucas y las vestimentas.

El 7 de febrero de 1907, n° 3226, divulgó en el Correo de Valdivia, un apartado llamado **“Para la Historia. Los Huincas”**, que cuestiona un poco sus palabras respecto a las

virtudes de constancia al trabajo ya que “En verdad esto es contrario al resto de los araucanos y a la tradición” (Op. Cit.: 274) Expresa que existen dos tipos de huincas, los colonizadores y los sacerdotes. Rescata la labor de las misiones por educar a los indígenas y cuestiona a éstos últimos por oponerse a la religión que les transmiten los sacerdotes extranjeros. Rescata la faena de Sigifredo de Fraunhäusl como defensor de este pueblo frente a las acciones de despojo de bienes.

El 8 de febrero de 1907, nº 3227, difundió un reportaje titulado “**El despojo a los indios de la Provincia. Cómo se forman las grandes fortunas. Siete medios infalibles de hacerse rico a costa de los indios**”, el cual explica cómo los huincas que sustraen los recursos a los indígenas. Expresa que la historia ha concebido al pueblo mapuche como valeroso, beligerante y audaz pero a su vez vago, embustero y traidor. Sin embargo, su visión es contraria pues no queda en la “raza araucana” como le denomina, un espíritu combativo y activo, por el contrario, es ahora indolente, irreflexivo y desmotivado. Las situaciones injustas a las cuales se han visto envueltos se deben según su juicio al estado de ignorancia en el que se encuentran. Los siete pasos que enumera el corresponsal para hacerse de fortuna en desmedro de las riquezas de los nativos son los siguientes:

1. Otorgarse poderes falsos...
2. ° Haciéndose accionista, o sea comprando una acción y derecho;
3. ° comprando por [sic] animales sin contramarca;
4. ° poniendo ganado en cercado ajeno;
5. ° encerrando las *rucas*, incendiándolas y barbechando en seguida;
6. ° flagelando a los indígenas que tienen alguna propiedad.
7. ° haciendo desaparecer a los indios (Arellano et al., Op. Cit: 278)

Por medio de ejemplos, argumenta el listado descrito y ratifica que los *araucanos* están desprotegidos de tales abusos y por ello, han caído en un estado de desdicha que los aleja de la virtud.

El 14 de febrero de 1907, nº 3231, publicó un escrito titulado “**Las autoridades y los indígenas**”, que empieza muy confusamente planteando que “los indios son individuos inferiores para casi todos los que hemos tenido la suerte de figurar en otra descendencia” (Arellano et al., Op. Cit.: 281) Sin embargo, continúa señalando que los negros, blancos, mongoles o pieles rojas pertenecen a la especie humana y las tendencias a dividir a la especie humana son sinsentidos vulgares, sobre todo, si esos clasificadores raciales son usados por funcionarios que están posicionados para impartir “justicia”. Resalta, empero, la acción del Protector de indios y del Promotor Fiscal, que intentan defender a los indígenas pero sus capacidades son muy limitadas.

El 16 de febrero de 1907, n° 3234, hizo público “**El protectora de indios**” el cual relata las falencias administrativas, burocráticas y judiciales que contiene dicha instancia, primero ubicada en Temuco después en Valdivia, para hacer efectiva la defensa de la población afectada. Estos hechos han permitido que surjan críticas y desconfianzas respecto a la legitimidad del Protector. Recomienda Overland que es necesario aumentar su salario y sus competencias así como mejorar sus instalaciones de trabajo, para que pueda desplegar su tarea de manera más efectiva.

El 25 de febrero de 1907, n° 3241, se imprimió en el periódico mencionado, “**Para la Historia. Ogaño de los araucanos**” que relata la capacidad organizativa de este pueblo y el respeto por las autoridades, residida en el consejo de ancianos. Su espíritu guerrero se debió en parte al proceso violento de invasión y por ello, han forjado una relación en la cual el hombre se ocupa de la guerra y la mujer de las labores de índole doméstica.

Para organizar la guerra se reunían en trahuen o juntas. La diferencia entre el parlamento y el trahuen radica según el articulista en el hecho de que al trahuen sólo acuden indígenas e inusualmente un invitado o huenui. A los parlamentos se acercan, por el contrario, los huincas para hacer una tratativa o pacto. Es muy importante el trahuen pues allí se celebra el ñillatun (nguillatun) para ratificar, modificar y/o elegir los cargos (sargentos, capitanes, caciques y callfümallen). Para realizar el trahuen escogen un campo o trahuen Mapu donde se planta un árbol sagrado, siendo el mejor manzano de los alrededores el escogido para situarlo en el lugar y para realizar los sacrificios rituales de animales. Bajo ese manzano, también se realizan pactos solemnes de amistad entre personas.

Las fiestas duran 3 o 4 días al ritmo de la música y el baile. Se come asado y papas; se bebe muday de bajo contenido alcohólico, pues están prohibidas las bebidas embriagantes pues la divinidad no asiente su consumo. El capitán recibe a las visitas, el sargento vela por la seguridad y el buen comportamiento en la jornada y las muchachas están compelidas a aceptar la invitación a bailar de algún mocetón.

El 27 de febrero de 1907, n° 3242, se publicó el último opúsculo denominado, “**Para la Historia. Ogaño de los araucanos (Conclusión)**” el cual continúa explicando las características del Parlamento. Expresa que en aquel evento son invitados los varones adultos sin límite de edad. Narra acontecimientos similares a los estipulados por Díaz Meza respecto al protocolo, la ostentación y la ceremoniosidad de las actividades político-rituales del Parlamento. Por otro lado, destaca que aún perviven prácticas sanativas llamadas machitunes, las cuales consisten en la extirpación de un mal o

enfermedad provocada por un huecufe o ente maligno, mediante el rocío de sangre de un algún animal en la ruca del convaleciente.

Según Pinto Rodríguez (2012) existieron dos hechos por los cuales la curia bávara colaboró con la denuncia y el apoyo a los indígenas. El primero tiene relación con la posible asimilación completa que se estaba llevando a cabo, lo cual los hubiera dejado sin “paganos” que convertir al cristianismo, por cual era necesaria la defensa de sus costumbres para justificar la acción misionera en la región. El segundo tiene relación con la aparición de representantes de otras religiones y partidos políticos que pudiesen haber sido una amenaza en su influencia directa sobre los pueblos indígenas. Los objetivos según el autor de la labor de estos sacerdotes fue cuatro: i) demostrar que el indígena estaba vivo, ii) situar la cuestión indígena como un tema de relevancia nacional ineludible e irresoluto, iii) cuestionar el estereotipo del indígena bárbaro y iv) colocarse a sí mismos como los grandes defensores de la causa de los mapuche. Estas aseveraciones tienen en parte razón pues estas acciones fueron ideadas en la medida de salvaguardar los intereses de los indígenas y también, posicionar a los capuchinos como una fuerza potente en la región.

III.X Cifras socioeconómicas y demográficas de Liquiñe

Según el Censo poblacional chileno de 2002, la población chilena era en ese momento de 15.116.435, de las cuales 692.192 personas se declara perteneciente a algún grupo étnico indígena (Mapuche, Aymará, Atacameño, Quechua, Rapa Nui, Colla, Alacalufe y Yámana) equivalente al 4,6% de la cantidad total. De la población indígena, 604.349 sería perteneciente al pueblo mapuche, representando un 87,31% de la población total.

A partir de los datos recogidos, la mayor agrupación porcentual de pueblos indígenas se experimenta en la IX Región de la Araucanía (23,5%); la I Región (11,5%)⁹⁶; la X Región de los lagos (9,5%) y la XI Región de Aysén (9%). Los mapuche tienen presencia de la IV Región de Coquimbo hasta la Región Metropolitana, pero se aglutinan especialmente en la región IX (33,6%), en la Metropolitana (30,3 %) y en la X (16,6%) de la cantidad total de su población (INE, 2013: 23)

Según el Censo poblacional chileno de 2012, la población chilena era en ese momento de 16.634.603, de las cuales 1.714.677 personas se declara perteneciente a algún grupo

⁹⁶ Actualmente esta Región se encuentra dividida en dos: XV Región de Arica y Parinacota y I Región de Tarapacá.

étnico indígena (Mapuche, Aymará, Atacameño, Quechua, Likan Antai, Rapa Nui, Diaguita, Colla, Kawsqar, Y mana y otros) equivalente al 11,11% de la población mayor de 5 años de la cantidad total. De la población indígena, 1.508.722 declaró ser perteneciente al pueblo mapuche, representando un 84,11% de la población indígena total.

A partir de los datos recogidos, la mayor agrupación porcentual de grupos étnicos mayores de 5 años, se experimenta en la Región Metropolitana de Santiago con 576.990 personas (9,29% de la población de dicha región); en la IX Región de la Araucanía con 267.489 (31,58%); en la VIII Región de Biobío con 163.548 (8,92%); en la X Región de Los Lagos con 167.941 (22,75%); en la V Región de Valparaíso con 95.619 (5,91%); en la XIV Región de Los Ríos 78.251 (23,10%) y en la XIII Región de Arica y Parinacota con 56.717 (28,87%). (INE, 2013: 11)

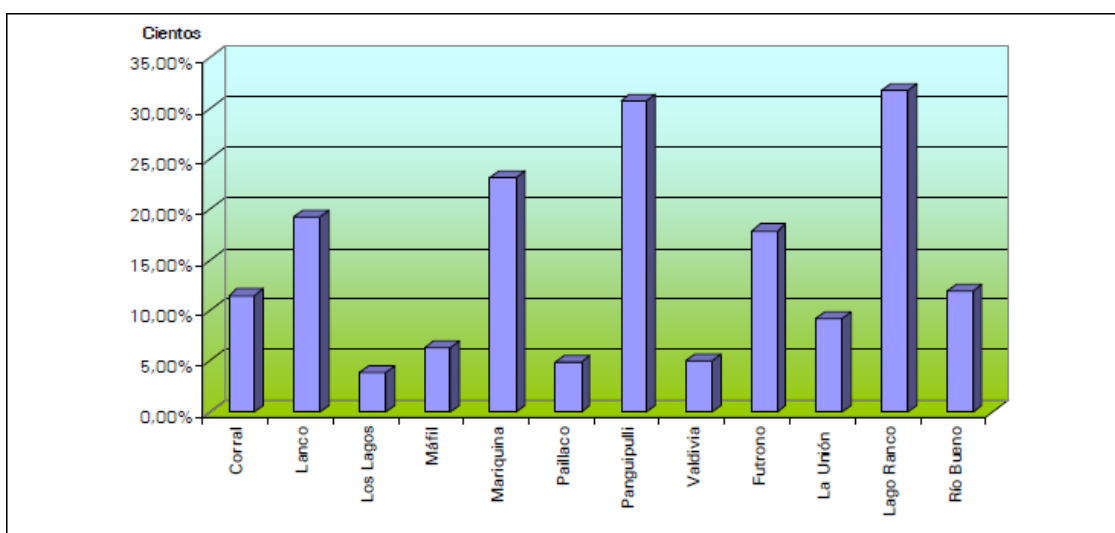


Gráfico 1. Proporción de población indígena en la XIV Región. Fuente INE/MIDEPLAN/BID 2005 (Endesa, 2010: 14)

El Programa Orígenes ha desarrollado una caracterización muy detallada de las comunidades indígenas existentes en Chile (2008). Su cometido es elaborar planes para el desarrollo de estas comunidades y para ello, realizó una descripción de cada comunidad. En Panguipulli, el Programa definió cinco Unidades de Planificación: Calafquén, Coñaripe, Choshuenco, Liquiñe y Panguipulli.

Según este informe la XIV Región de Los Ríos posee una población de 356.396 habitantes, siendo el 11,30% personas que se auto adscriben al pueblo indígena mapuche (Gráfico 1).

La Unidad de Planificación Liquiñe contiene a las comunidades Colotúe, Vicente Piutrillán, Lorenzo Carimán, Liquiñe Alto, Lil Mapu, Azkin Mapu, José Neucufilo, Inocente Panguilef, Quillay Lafquén, Collanco, Juan Paineipi (Mapu Trafun), Nawel Mawiza (Changlil) y Cachim Palitúe (Mapu Cachim). La localidad de Liquiñe posee una población aproximada de 1205 habitantes, según datos del censo de población (2002: 222).

Liquiñe posee en la época del estudio, un mayor número de personas de 10 a 14; 15 a 19 y 20 a 24 años. En cambio, la población de mayor edad (80 años y más) es la menor cantidad de población (tabla 13). Es importante señalar que la población masculina (726) es mayor que femenina (633); los hombres tienen un promedio de edad de 30,9 años y las féminas 29,5.

Grupo de Edades	Hombres	Mujeres
0-4	51	13
5-9	72	17
10-14	94	22
15-19	86	30
20-24	67	20
25-29	36	11
30-34	45	17
35-39	40	15
40-44	52	21
45-49	34	18
50-54	27	11
55-59	27	5
60-64	22	10
65-69	24	5
70-74	19	2
75-79	19	7
80+	11	3
Total	726	633

Tabla 13. Distribución etaria y sexual de Liquiñe. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 31)

El grupo femenino tiene una declinación etaria ostensible entre los 20 y 39 años, lo cual es comprensible a partir de la alta migración producida por este sector en aras de obtener un empleo fuera de la comunidad (Gráfico 2). En cambio, los hombres debido a su trabajo desempeñado en labores silvicultoras, tienden a permanecer con mayor frecuencia dentro de la comunidad. Las mujeres emigran principalmente a centros urbanos donde se desenvuelven laboralmente en tareas de orden doméstico, cuidados de infantes y adultos mayores.

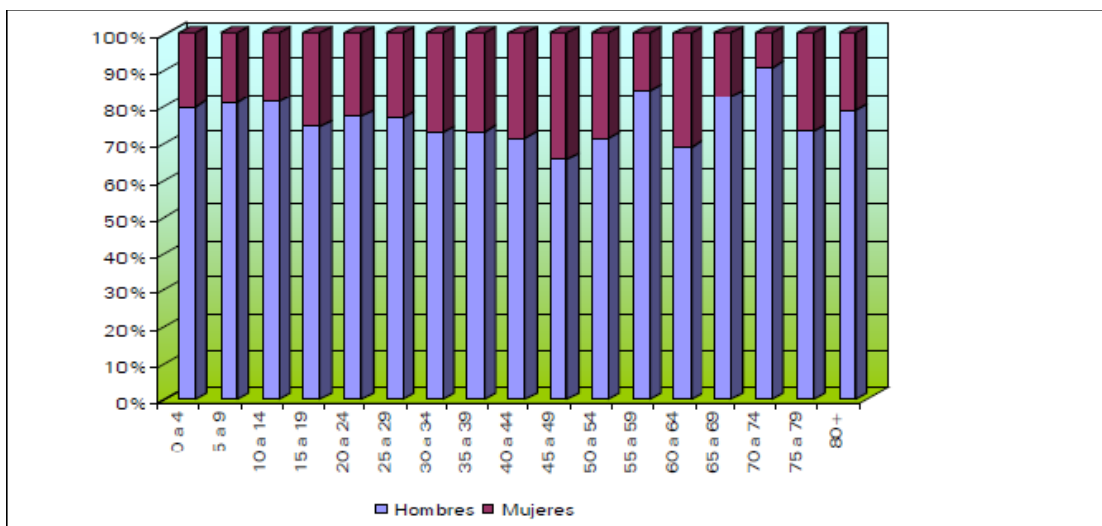


Gráfico 2. Población indígena de Liquiñe según sexo y edad. Fuente Orígenes 2008 (Ídem)

Las familias en Liquiñe tienen una composición de un integrante a seis. La mayoría de las familias tiene como jefe de hogar a un varón (74,8%) y una menor cantidad de jefas de hogar (25,2%) (Tabla 14). Esto coincide con alta migración femenina narrada con anterioridad.

Integrantes	Frecuencia	Porcentaje
1	81	19,2
2 a 3	159	37,8
4 a 5	126	29,9
Más de 6	55	13,1
Total	421	100,0

Tabla 14. Distribución etaria de Liquiñe. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 33)

En cuanto al nivel al grado de instrucción formal educacional, en Liquiñe es posible observar que el 64,3% de los hombres que son jefes de hogar, posee menos de 3 años de escolaridad, el 28,3% de el mismo sector consta de 4 a 7 años de instrucción escolar y el 7,1% de dicho grupo tiene entre 8 a 11 años de estudios.

Respecto a la producción económica, es evidente apreciar el desempeño de una actividad agraria de carácter primario, de diferentes prácticas, pues ninguna presenta algún tipo de especialización mayor.

Las hectáreas utilizadas para la producción agrícola y hortícola de vegetales y frutas (Tabla 15) de las nueve comunidades que integran Liquiñe son 72,9 has., de las cuales

82% son destinadas al cultivo de papas; el 9,3% de hortalizas; el 5,8% de trigo; el 1,8% de hortalizas bajo invernadero; el 0,6% de porotos y el 0,5 de maíz.

Cultivos	Total	%
Trigo	4,2	5,8
Porotos	0,5	0,6
Papas	59,8	82,0
Maíz	0,4	0,5
Hortaliza bajo plástico	1,3	1,8
Hortalizas aire libre	6,8	9,3
Total	72,9	100,0

Tabla 15. Hectáreas destinadas a cultivos de Liquiñe a. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 35)

La actividad agropecuaria en Liquiñe (Tabla 16) se desarrolla sobre todo a partir del uso de las praderas de tipo natural. Este tipo de praderas se caracteriza por contener especies forrajeras de valor medio y bajo y con una producción promedio de 4 Ton/ms/has, las cuales son utilizadas para desarrollar actividades pecuarias.

Pradera	Hectáreas	%
Pradera natural	1.907,6	97,7
Pradera mejorada	14,6	0,7
Pradera artificial	3	0,2
Pradera suplementaria	26,8	1,4
Total	1.952	100

Tabla 16. Hectáreas destinadas a cultivos de Liquiñe b. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 37)

En referencia la cantidad de ganado (Tabla 17), en Liquiñe es posible constatar la existencia de 3.783 cabezas de ganado, siendo la más importante las correspondientes al ganado ovino (44,2%) y bovino (36,5).

Vacas	529
Terberos	254
Terteras	118
Novillos	112
Vaquillas 1-2	75
Vaquillas 2-3	10
Bueyes	252
Toros	26
Caballos	31
Yeguas	16
Cerdos	438
Cerdas	212
Ovejas	1.197
Borregas	238
Corderos	261
Chivos	14
TOTAL	3.783

Tabla 17. Ganado de Liquiñe. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 38)

Respecto a las aves de corral (Tabla 18), se comprueba la existencia de 4.479 aves, siendo las de mayor preponderancia las gallinas (2.123), los pollos (1.919) y los pavos (169).

Gallinas	2.123
Pollos	1.919
Pavos	169
Gansos	119
Patos	134
Total	4.464

Tabla 18. Aves de corral y colmenas de Liquiñe. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 39)

En cuanto a la producción apícola, en Liquiñe se cuentan con 130 colmenas, las cuales tienen una producción que promedia 20 a 25 kilos de miel multifloral provenientes de especies endógenas. Esta actividad ha tenido fortalecimiento debido a esa especificidad puesto que se alimenta principalmente del ulmo, lo cual le adhiere unas ventajas mayores a otras mieles que se venden en la zona. Es posible ver en terreno, la extensa venta de dicho producto.

Respecto a la utilización de recursos hídricos, los principales reservorios que se usan en la comunidad provienen de los afluentes Hueneco y Quinchil. Otras fuentes de agua como esteros (24,5%), vertientes (56,8%) y ríos (6,6%). En estas comunidades no es posible hallar canales para riego (Tabla 19)

Potable	11,6
Pozo	0,5
Rio	6,6
Estero	24,5
Vertiente	56,8
Canal	0
Total	100

Tabla 19. Recursos hídricos para riego de Liquiñe a. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 41)

Respecto a la tenencia del agua (Tabla 20), es común que las comunidades que conforman Liquiñe, no tengan regularizada la situación legal del agua. Sólo el 28,7% de las unidades familiares tiene en su poder la inscripción de derechos de agua, mientras que el resto de la población no cuenta con dichos títulos. Esta situación hace que en la zona, otros agentes privados hayan podido invertir en emprendimientos hídricos pues el control del agua les pertenece.

Inscrita	83
En trámite	2
No inscrita	172
sin información	32
Total	289

Tabla 20. Recursos hídricos para riego de Liquiñe b. Fuente Orígenes 2008 (Ídem)

Como vimos con anterioridad, esta zona se mantuvo con cierta autonomía respecto a la desposesión de tierras como ocurrió en otras zonas donde habitaba población mapuche. Un alto porcentaje de las unidades familiares de Liquiñe son propietarios legales de la tierra (48,7%) que confirma dicha localidad. Otro porcentaje (25,4%) posee tierras cedidas (Tabla 21).

Propia	48,7
Comunitaria	0
Arrendada	1,3
Mediero	3,3
Sucesión	19
Cedido	25,4
Otras Propiedades	2,3
Total	100

Tabla 21. Recursos hídricos para riego de Liquiñe c. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 42)

En relación con las actividades que desarrollan los componentes de las cinco unidades que componen Liquiñe (Tabla 22), el 33,5% son estudiantes, el 23,9% son dueñas de casa, el 21,8% son productores agrícolas y sólo el 6,0% son obreros. En cuanto al ingreso salarial, es viable apreciar que el ingreso promedio salarial es de \$102.992 pesos chilenos. El ingreso menor es de \$82.188 y el mayor de \$119.308. Según Schönerberger y Silva (2009: 10), la comuna de Panguipulli posee un 34,4% de habitantes bajo la línea de pobreza.

Ocupación	Quillay Lafquen	Colotue	José Neculfilo	Liquiñe Alto	Inocente panguilef	Promedio UP
Agricultor	16,2	22,4	18,3	25,0	27,1	21,8
Dueña de casa	27,0	24,1	21,3	25,0	22,0	23,9
Obrero	18,9	0,9	3,0	2,2	5,1	6,0
Artesano	5,4	0,0	5,5	0,0	0,0	2,2
Estudiante	27,0	38,8	34,1	33,7	33,9	33,5
Trabajador esporádico	2,7	2,6	3,0	3,3	1,7	2,7
Pensionado	0,0	0,9	5,5	2,2	3,4	2,4
Desempleado	2,7	1,7	0,6	6,5	1,7	2,7
Asesora del hogar	0,0	0,0	3,0	0,0	0,0	0,6
Otros	0,0	8,6	5,5	2,2	5,1	4,3
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tabla 22. Proporción de ocupación económica de cinco comunidades de Liquiñe. Fuente Orígenes 2008 (Endesa, Op. Cit.: 44)

En cuanto a los títulos de merced, éstos fueron otorgados entre 1913 y 1920. Durante la Dictadura militar, mediante la Ley 17.729, fueron cancelados. En el valle Liquiñe, los títulos de merced, reúnen una zona de 6.727,23 hectáreas (Tabla 23).

Comunidad Sector T.M.		
Comunidad Manuela Pailacura	Llonquén	2841
Comunidad José Lien	Llonquén	2715
Comunidad Carlos Cuminao	sector Llonquén (Filuco)	2442
Comunidad Juan Calfiñanco	Reyehueico, Colotue	2452
Comunidad Lorenzo Cariman	Reyehueico	2753
Comunidad Inocente Panguilef	Hueneco	2414
Comunidad Pedro Quilempán	Tranquil	2842
Comunidad Antonio Curiñanco	Tranquil	2476
Comunidad Vicente Piutrillan	Carririñe	2427
Comunidad José Neculfilo	Carririñe	2428
Comunidad Vicente Rainahuel	Trafún Chico	2410
Comunidad Juan Painepe	Trafún Grande	2409

Tabla 23. Comunidades mapuche y Títulos de merced del Valle de Liquiñe. (Schönerberger & Silva, Op. Cit: 12).

Mediante Ley Indígena 19.253, se busca reconstituir las comunidades (Tabla 24). En 1993 se reconstituyen y en 2007 se forman nuevas.

Comunidad	Sector
Comunidad Asociación de pequeños agricultores y artesanos de Liquiñe	Liquiñe Alto
Comunidad Coihue Mapu	Liquiñe
Comunidad Francisco Punolaf	Liquiñe
Comunidad Cahuinpan Quintuman	Carirriñe
Comunidad Haskin Mapu	Carirriñe
Comunidad Carrirriñe Mapu	Carirriñe
Comunidad Cachín Palitue	Cachin
Comunidad Colotue	Reyehueico. Colotue
Comunidad Lil Mapu	Reyehueico Alto
Comunidad Nahuel Mahuisa	Chanlil

Tabla 24. Comunidades indígenas constituidas bajo la Ley 19.254 que habitan el Valle de Liquiñe. (Ídem).

III.XI Religiosidad mapuche

“Desde hace mucho tiempo ha habido awkan (batalla, lucha). Hubo hace mucho, mucho tiempo una gran batalla. Salieron las aguas. Entonces estaban Kay-Kay y Xeg Xeg Filu. Entonces lo más ancianos mapuche dijeron: “Si primero se escucha gritar a Kay-Kay, desaparecemos, ya nadie de nosotros vivirá; pero si Xeg-Xeg Filu nos escucha, entonces viviremos” (Relato de Francisco Melin en Millalén, Op. Cit.: 21).

Este relato mítico narra la manera en la cual la humanidad pudo resguardarse de una gran inundación a partir de la ayuda de una serpiente benévola que les conminó a alzarse a los cerros. Este mito o piam, se ha mantenido de manera oral en la cosmovisión del pueblo mapuche a través de generaciones. En la actualidad, se persiste en nombrar a los cerros más altos como Xeg-Xeg o Ten-Ten, asignándole, a su vez, una condición sagrada pues fue allí donde se refugiaron sus antepasados cuando acaeció la inundación y donde se obtienen los medios materiales para la producción y reproducción de la cultura mapuche.

El piam atestigua asimismo de la gente que perduró a la catástrofe o pu che. Sobrevivieron cuatro personas kiñe kushe (una anciana), kiñe fūcha (un anciano), kiñe ūlcha zomo (una mujer joven) y ka kiñe weche wenxu (un joven varón). A los ancianos/as, según Millalén, se le dio la tare de formar y transmitir el Kimün o sabiduría a los/as jóvenes, quienes, por otro banda, se dedicarían a la obtención de los medios de vida para la existencia material de la sociedad mapuche. Estos seres, también cumplen

una función intermediaria entre las personas y el gran espíritu, por cual, son convocados en los rituales mapuche para pedir intermediación en potestad de la obtención de bonanza y socorro. El conocimiento histórico de los/as ancianos/as (Kuyfikeche) se transmite a través del Tuwün (procedencia geográfica) y el Küpan (procedencia sanguínea), los conocimientos religiosos y los referidos a las normas sociales de comportamiento por medio del Gülam (mecanismo educativo), Nüxamkan (conversación) y el Epew (mecanismo educativo lúdico mapuche).

Para Millalén, Küpan y el Tuwün:

... constituyen coordenadas del espacio social *mapuche*, que arrancan de los conceptos *che* y *Mapu* y son los que van a dar la particularidad, la identidad al individuo (*che*) y al colectivo, *lof* o *lebo* en el lenguaje de las crónicas, y en un contexto más amplio, a los *butalmapu* o *futalmapu*, como ya se ha dicho” (Op. Cit.: 33)

Por esta estrecha relación entre la humanidad mapuche y las fuerzas de la natura, según Marileo (2002) al pueblo mapuche le aflige lo que acontece con su entorno natural, puesto que cuando se desenvuelven hechos de ruptura de la armonía del ambiente; las conexiones entre los humanos al quebrar las regularidades naturales, le afectan directamente y desequilibran, provocando un malestar biológico como espiritual.

La cosmovisión Mapuche imagina al ser humano como pieza del medio ambiente y no dueño de éste. Es participante del WallMapu mediante múltiples actividades materiales y simbólicas en diversos espacios. En estos espacios se encuentra el newen y ngen. El newen puede ser traducido como la fuerza que poseen los humanos y la biota. Todos los seres, por ende, constan internamente de un newen específico. El ngen se podría describir como el amo de dichos seres y es posible encontrarlo en diversas maneras también que le protegen. Cuando se mata un animal o se extrae una planta, el mapuche debe primero solicitar primero permiso al dueño o ngen para realizar tales acciones.

El newen y ngen están presentes en los territorios mapuche y tienen una vital importancia el respeto hacia ellos, porque dan la vida y constan de la fuerza que mantiene equilibrado el mundo o Wallmapu.

Partiendo de las premisas teóricas que más arriba se detallan, es posible plantear una dialéctica entre el mundo material y el universo simbólico. Dijimos que la base económica está en una constante relación con las demás dimensiones sociales: política, religión, arte, etc. Por tanto, interactúan entre sí y dan coherencia a un fenómeno social

determinado. En este caso detallaremos la interpretación de la antropóloga chilena María Ester Grebe sobre la cosmovisión mapuche y su relación con la música y la danza.

La principal hipótesis que maneja la antropóloga chilena sobre la manera de ordenar el mundo de la sociedad mapuche se sintetiza en: “La cosmovisión mapuche presenta una estructura simbólica, dual y simétrica, basada en parejas de oposición” (Grebe, Pacheco & Segura 1972: 47). La ordenación que la cosmovisión mapuche establece, identifica una correlación de las regiones cósmicas, puntos cardinales, astros y regiones terrestres, todos los cuales establecen y ejecutan una relación de significación a través del uso de elementos cromáticos y valoraciones morales con la dualidad de oposición entre el bien y el mal (Tabla 25).

<i>Puntos cardinales</i>	<i>Elementos empírico-racionales</i>	<i>Elementos mágico-religiosos</i>
ESTE (<i>puel mapu</i>)	Buen viento, buen aire o brisa, buen tiempo, buen día, buen trabajo, buena cosecha, abundancia, salud	Dioses, espíritus benéficos, antepasados, rogativa a los dioses, ayuda divina, buena suerte
SUR (<i>willi mapu</i>)	Bonanza: sol, buen viento, buen aire o brisa, buen día, buen trabajo, buena cosecha, salud	Buena suerte
NORTE (<i>piku mapu</i>)	Viento norte, mal tiempo, lluvia, agua, trueno, temporal, heladas, rocío, enfermedad, muerte	Mala suerte
OESTE (<i>lafkén o nau mapu</i>)	Oscuridad, viento malo, temporal, maremoto, lluvia mala, nieve, heladas, ruina del cultivo, enfermedad grave, muerte	<i>Wekufe</i> (espíritu del mal), mala suerte, mal.

Tabla 25. Puntos cardinales y simbología mapuche (Grebe, Pacheco y Segura, Op. Cit.: 55)

La forma de configuración del kultrún o tambor ceremonial nos ejemplifica lo anteriormente descrito. El universo mapuche está organizado según los cuatro puntos cardinales (Imagen 6).

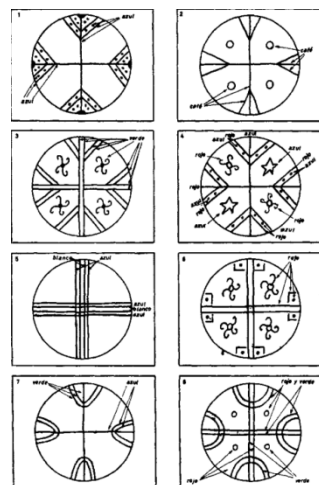


Imagen 6. Variedades de diseño simbólico del Kultrún (Grebe, Pacheco y Segura, Op. Cit.: 16)

La plataforma cuadrada terrestre constituye la “tierra de las cuatro esquinas” (Meli Wixan Mapu). De esta manera, el kultrún refleja como el mapuche comprende la organización que la naturaleza posee, además le permite, organizar y estabilizar su existencia en el mundo. Aparte de ejercer como una especie de mapa de la ubicación geográfica, el kultrún desempeña un papel preponderante en la ejecución de actividades rituales. El sonido tan característico del impacto de la madera sobre el cuero del tambor mapuche y que musicaliza el purrum, implica, una rogativa muy especial que la comunidad hace a los espíritus, para que estos les favorezcan a la hora de cultivar y cosechar los elementos materiales que hacen posible su vida biológica durante el tiempo correspondiente (Tabla 26).

Estaciones del año mapuche	<i>We tripantü</i> (privavera)	<i>Walüng tripantü</i> (verano)	<i>Nganüwen</i> (otoño)	<i>Pukem</i> (invierno)
Meses correspondientes	Octubre, noviembre, diciembre	Enero, febrero, marzo	Abril, mayo, junio	Julio, agosto, septiembre
Actividades productivas y fenómenos climáticos	Tiempo de florecimiento	Tiempo de cosecha y calor	Tiempo de siembra	Tiempo de lluvia y frío
Connotaciones	<i>küme kiyen</i> (meses buenos)	<i>arre kiyen</i> (meses de calor)	<i>küme kiyen</i> (meses buenos)	<i>weda kiyen</i> (meses malos)
Actividades religiosas y sociales	<i>ngillatun ngeikurrewen</i> (Tiempo de ritos de fertilidad, iniciáticos y postiniciáticos)	<i>përamuwün</i> (Tiempo para recoger la cosecha)	<i>ngillatun ngeikurrewen</i> (Tiempo de ritos de fertilidad, iniciáticos y postiniciáticos)	<i>derfiwün</i> (Tiempo para cuidarse y protegerse)
Colores de la naturaleza	<i>karrë</i> (verde)	<i>chod</i> (amarillo)	<i>kadü</i> (café)	<i>kürrë</i> (negro)
Vientos y sus connotaciones	<i>waiwen kürrëf</i> (Viento sur, trae buen tiempo)	<i>waiwen kürrëf</i> (Viento sur, trae buen tiempo)	<i>konpa kürrëf</i> (Viento norte, trae mal tiempo) <i>puelche</i> (Viento este, trae buen tiempo)	<i>konpa kürrëf</i> (Viento norte, trae mal tiempo) <i>lafken kürrëf</i> (Viento del mar, trae mal tiempo)

Tabla 26. Tiempos del año mapuche (etnomodelo) El ciclo de las estaciones.

(Grebe, 1987: 68)

III.XII El agua no tiene precio.

Esta parte del capítulo, tiene por intención exhibir las observaciones realizadas en segundo lapso de trabajo de campo llevado a cabo a mediados de 2012 en el Valle de Liquiñe, de la XIV Región de los Ríos, Chile. La decisión de modificar el lugar de observación, en primera instancia había sido escogida la IX Región de la Araucanía, se debió primordialmente por la delicada situación de represión que viven las comunidades

indígenas, causadas por las iniciativas reivindicativas orientadas a la recuperación de tierras y el hostigamiento a latifundistas y empresas forestales ubicadas en la región. Esto ocasiona, por un lado, que las comunidades presenten una actitud de desconfianza y hostilidad para con quienes provienen del exterior, no importando su origen, profesión y disposiciones con respecto al interés de conocer sus actividades culturales, políticas y económicas. Por otro lado, las instituciones ligadas a la seguridad pública, como por ejemplo Carabineros de Chile (policía uniformada) y el Ministerio de Interior, han cerrado un cerco en torno a las comunidades para evitar la ayuda y/o colaboración de agentes externos que sientan afinidad con la causa mapuche. Varios colaboradores y personas que han estado estudiando o filmando las actividades reivindicativas de algunas comunidades, han sido hostigados y catalogados como soportes de actividades ilícitas.

A partir de la existencia y constatación de estos hechos, fueron escogidas otras comunidades mapuche de la XIV de los Ríos, que levantan demandas de carácter más pacífico pero que, sin embargo, se oponen férreamente a proyectos hidroeléctricos de empresas transnacionales por medio de oposición social y jurídica; ya que dichos proyectos lesionan directamente sus organizaciones sociales, cosmovisiones hereditarias y actividades económicas.

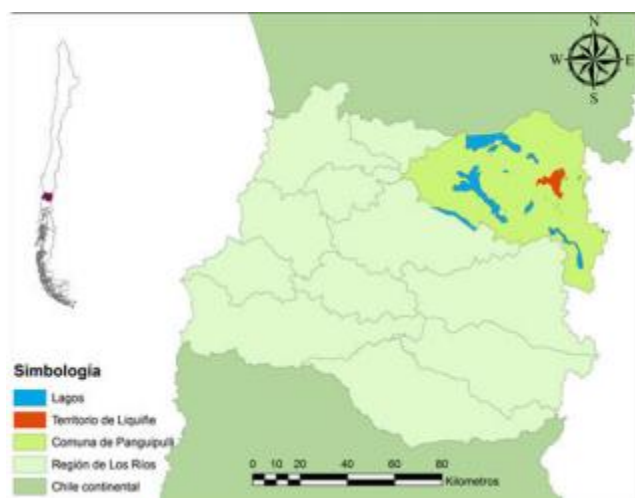
En pos de exponer precisamente la acción etnográfica desplegada, comenzaré describiendo los casos de las comunidades mapuche de modo general, para luego, exponer las similitudes y diferencias entre ellas.

De acuerdo con lo descrito mi estación temporal en terreno fue de tres meses. En la comunidad de Liquiñe, la cual corresponde a la identidad territorial mapuche-huilliche de la llamada Pikun Huilli Mapu, lo cual en mapudungun significa “Tierra del Norte de la Tierra del Sur” (Schönenberger & Silva, Op. Cit.: 10). La elección de tiempo de estadía, se debió básicamente a la amplitud de población involucrada⁹⁷.

Mi lugar de estadía principal fue el centro de Liquiñe y me dirigía diariamente a las comunidades más pequeñas para recolectar la información concerniente a la tesis. Debido a la lejanía de algunas, los caminos en mal estado, la altitud de algunos senderos y la escasa frecuencia de transporte, contribuyó a una pausada recopilación de datos.

⁹⁷ En conversaciones sostenidas con el antropólogo Mario Neihual, Él sostiene que el mejor término para referirse a estas poblaciones es Winkulche ya que Huilliche o Williche hace alusión a grupos que vivían en otros lugares. Winkulche da cuenta del carácter binacional de la población del Valle de Liquiñe, pues mucha población posee vínculos familiares en Argentina. Se usará la categoría Huilliche pues en una amplia gama bibliográfica se utiliza con ese nombre para referirse a la población de Panguipulli y del Valle de Liquiñe.

Como se sostuvo anteriormente, la delicada situación de algunas comunidades mapuche en la Araucanía, fue un aliciente fundamental para escoger la XIV Región de los Ríos. Este sector fue históricamente el refugio de los sobrevivientes de la llamada “pacificación” u ocupación de la Araucanía, según el cristal por el cual se observe. Este hecho histórico acaeció a fines del siglo XIX (1861-1893) y da cuenta de la anexión del estado chileno de los territorios indígenas ubicados entre los ríos Bío-Bío y el Toltén. Esta expansión territorial implicó la aculturación, muerte y desplazamiento de 100.000 cuncos, huilliche, picunche, mapuches y pehuenches (Bengoa, 2012: 253), así como la consolidación del estado chileno que anhelaba la obtención de dichos territorios para introducir población europea y chilena con el objetivo de “civilizar” dicho espacio para hacerlo productivo agrícola. Conforme al desencadenamiento de estos hechos, surge la principal preocupación del pueblo mapuche en la actualidad ya que la consolidación de la ocupación significó la usurpación de tierras mediante remates y expulsión forzada, por un lado, y por otro, la confinación en reducciones de la población mapuche que no abandonó el territorio descrito (Bengoa, 2004: 313-388). Podemos plantear *a priori* que esta superficie ha sido *históricamente* un espacio de resistencia.



Mapa 12. XIV Región de los Ríos, especificada la ubicación de Liquiñe
(Pozas & Henríquez, 2013: 212)

Liquiñe se ubica alrededor del camino internacional paso Carririñe, esta localidad vincula a otras pequeñas comunidades (Carririñe, Liquiñe Alto, Reyehueico o Riohueico, Ragñintuleufu, Chaglin, Trafun, entre otras) de diversas maneras; familiares, culturales, políticas y económicas.

Liquiñe está articulado por siete comunidades (355 familias) en un territorio de 6.339 has. El 68% de la superficie es bosque, el 22% pradera y matorral, el 9% es cultivos agrícolas y el restante, actividades menores. Está ubicado a 68 kms. de Panguipulli y a 12 kms. de Argentina (Pozas & Henríquez, Op. Cit.: 209-211)

En 2006, empresa SN Power y su filial chilena Trayenko SA, adquieren los derechos de agua; se da a conocer en la zona por medio de las primeras prospecciones, sin el previo permiso de los propietarios; abre una oficina en el centro de la localidad y tramitan frente a la Superintendencia de Electricidad y combustible, la concesión provisional para la construcción de dos proyectos, Liquiñe y Pellaifa, la cual es otorgada en 2007.

En un comienzo, los proyectos se dieron a conocer como centrales de bajo impacto o de pasada. Sin embargo, los proyectos requieren bocatomas y embalses de un alcance de 42 has con muros de 37 metros.

Con la finalidad de entender la manera como se articularon los tejidos sociales en los proyectos hidroeléctricos de Liquiñe, Pellaifa y Reyehueico, es adecuado describir como se acontecieron los hechos acaecidos mientras se desplegaba la acción de Trayenko SA (SN Power) en Liquiñe y sus alrededores. Para ello se caracterizará a los elementos involucrados y los hechos más importantes y se expondrá sus relatos para conformar un texto que explique el por qué del rechazo de las diferentes comunidades a la implementación de estos emprendimientos hidroeléctricos.

Antes del 2006, las personas del lugar dan cuenta de personas foráneas observando el territorio, quizás de la empresa de Trayenko. A partir de lo narrado por los entrevistados, el primer acercamiento de la empresa ocurrió el 23 de agosto de 2006. La comunidad tanto de Coñaripe como de Liquiñe no aceptan esta situación debido a que la empresa no fue precavida en avisar y pedir permiso a los propietarios para la realización del estudio.

Ese mismo año las comunidades son capacitadas sobre el convenio 169 y la manera en la cual pueden usarlo para defenderse del proyecto. La empresa Trayenko abre una oficina en Liquiñe y comienza a formarse la oposición.

El año 2007, ocurre un distanciamiento general entre la empresa y las localidades indígenas que el 17 de octubre se instalan con maquinaria pesada en Carririñe Alto, en Trancas Negras (Trafun) y en Pellaifa. Esto hace recordar a los entrevistados hechos acaecidos durante la dictadura y rechazan decididamente su construcción. Se organiza el Comité Liquiñe y se produce el acercamiento con ONGs chilenas e de afuera, quienes

dan apoyo informativo a las agrupaciones indígenas. Una de las ONG más presente fue el Observatorio Ciudadano⁹⁸

El 25 de Octubre del mismo año, se realiza la reunión de varios Lonkos y dirigentes con el objetivo de trasladarse a Trafun para expulsar a los trabajadores de la empresa ya que estaban en territorio indígena. Les dan tres días, y el personal abandona el lugar con sus maquinarias e instrumentos.

Todas estas actividades son posibles en la medida de la unión de diferentes comunidades y sus autoridades tradicionales. En ese sentido, cabe destacar al Parlamento de Koz Koz de Panguipulli, a los lonkos de Calafquén y Neltume y al liderazgo de la vocera o Werken María Eugenia Piutrillán, de la Comunidad Vicente Piutrillán de Carririñe.

La empresa comienza a financiar emprendimiento avícolas y piscícolas como también de ayuda a las escuelas, para dividir y debilitar a la oposición. Como contrapartida, se forma la Comisión Por la Protección del Medio Ambiente, la Cultura Indígena y el Turismo de Liquiñe comandada por Nori Quintoman, presidenta de la junta de vecinos de dicha localidad. La empresa financia al hermano de ella y arrienda la casa de la mamá de la dirigente con el fin de debilitar la oposición.

El 7 de diciembre de 2007, se realiza una asamblea entre la comunidad y los representantes de la SN Power, pero lejos de convencerlos, la oposición se acrecienta. A fines de mes, Pedro Antimilla, werken de Coñaripe se traslada a Noruega para explicar la situación del pueblo mapuche respecto al proyecto hidroeléctrico.

EL impacto de la exposición de Antimilla, provoca arreglos de parar las faenas en la zona para pactar acuerdos con las comunidades el 31 de enero de 2008. Este encuentro no tiene el impacto que la empresa busca y las comunidades conforman una oposición mayor. Otros proyectos impulsados en la zona como el de construir una represa en el Lago Neltume, acercan a las comunidades distanciadas. Por otro lado, el empresario dueño del fundo de las vertientes apoya económicamente a los dirigentes y personas opositoras.

El 4 de Marzo de 2008, se realiza la constitución de la Mesa Intercultural Reyehueico - Liquiñe. El 30 de Octubre se compone de la Mesa Territorial KechuMapu en Coñaripe. La empresa busca generar por medio de estas acciones, nexos de apoyo dentro de las comunidades, no obstante, no tienen mucho apoyo de las comunidades.

⁹⁸ ONG creada en Temuco en 2004 con el nombre de Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.

En el año 2010, se realizan nuevas reuniones para informar sobre el Convenio 169 a partir de la difusión de la CONADI. El año 2011, el diálogo se acaba y la empresa decide irse de la zona.

Una de las principales inquietudes negativas de la población en relación con el proyecto fue el nombre usado por la filial chilena denominada Trayenko. Trayenko en mapudungun significa cascada, lo cual fue considerado ofensivo porque dicho proyecto, según los opositores, dañaba considerablemente las corrientes de agua de la zona.

La relación de la empresa con la comunidad se quiebra desde un comienzo ya que realizan los estudios sin la autorización de los comuneros. La principal preocupación de las personas de esta posición antagonista, es la posible sequía venidera que afectaría el cultivo, la artesanía y la mantención de las termas de la falla Liquiñe-Ofqui, que se ubican y que son la principal fuente de atracción de turistas durante los periodos estivales y de asueto, provocada por utilización de las aguas afluentes que alimentan al río Liquiñe.



Fotografía 6. Localidad de Liquiñe (archivo propio)

Es posible describir tres tipos de actores: 1) comunidades indígenas, 2) colonos y 3) empresarios.

Las comunidades indígenas que son afectadas por la construcción de la represa son las Comunidades Ancestrales de Hueinahue, Rupumeika, Vicente Piutrillán de Carririñe y

Liquiñe, Vicente Reinahuel de Trafun, Juan Paineipi de Trafun, Lorenzo Carimán de Reyehueico, José Neculfilo y la Comunidad Nahuel Mawida de Changlil

Los colonos que arribaron al territorio por trabajo o a instalarse en lugares apartados, en la actualidad trabajan en la agricultura a baja escala, la silvicultura y el turismo. La zona donde habitan es denominada Ragnintuleufu, y se verían afectados porque el río Lizán podría ser desecado y sus casas inundadas. Desde un comienzo, se mostraron reacios al proyecto, por cual, hicieron alianzas con los grupos opositores.

El tercer grupo empresarial domina un área superior a la de las comunidades mapuche. Los dos principales propietarios son Eduardo Elberg de la Agrícola Las Vertientes y los “Fundo Trafun” y “Fundo Llancahue”, afectados directamente; y Víctor Peterman, empresario y dueño de aserradero Neltume Carranco y la reserva ecológica Huilo Huilo (de 100 mil hectáreas).

Para exponer los relatos de los actores involucrados, en virtud de los objetivos de investigación de la tesis, se dividirá en los siguientes apartados: **tradición indígena en la zona, autoridades mapuche y derecho consuetudinario, el mapudungun, las festividades más importantes, sitios sagrados, la ritualidad opositora, la montaña sagrada, la oposición económica y política al proyecto, acciones de la empresa para dividir a las comunidades, opinión respecto a la realización de otros proyectos hidroeléctricos y el papel contemporáneo del Parlamento de Coz Coz.** Para finalizar, se expondrán los resultados de las observaciones realizadas a partir de las entrevistas realizadas en el período de investigación.

Tradición indígena en la zona

Adán Hernández Cahuilpan⁹⁹ habitante de Liquiñe alto (compuesta de 30 familias), específicamente, de Chillacura, practicante de la agricultura y emprendedor turístico, poseedor de un camping sostiene que en la zona están tratando de que se mantengan las tradiciones y las autoridades tradicionales, pero es muy poco lo que está preservado. Su abuelo era colono y su abuela era de Argentina, es dirigente de la comunidad desde hace 8 años. Su padre abandonó a su familia cuando él tenía 12 años, por lo cual tuvo que ponerse a trabajar. Con ellos aprendió a ser dirigente, ya que fue pobre y vivió las injusticias: “Reclamaba y reclamaba para el bien de todos y no para mí no más.” Ha

⁹⁹ Entrevista realizada el 02-04-12 en Liquiñe Alto.

logrado un camino ripiado hasta acá y han comprado un aserradero mediante la postulación a proyectos de algunas instituciones como el INDAP. Su hija está postulando a la CONADI para una casa. Él posee una visión empresarial de la situación ya que tiene un pequeño centro turístico, siembra papas, maíz, poroto, zapallo, además tiene animales y madera. Cuenta que las condiciones climáticas eran muy adversas antes pero que ahora no son tan terribles. Sin embargo, a veces piden ayuda a las autoridades para hacer frente a algunas situaciones de pérdida de recursos y materiales debido a las malas condiciones.

Blanca Catrilaf¹⁰⁰, dueña de casa nacida en 1968 y habitante de Riohueico, plantea que aún se mantiene la tradición mapuche puesto que sigue celebrando el 25 de enero el nguillatún, en la pampa que está en la escuela, cada dos años.

Carsenio Neihual¹⁰¹, 66 años, llegó a su tierra hace 15 años, antes vivió en Santiago y Valdivia. Él vive del turismo, tiene una feria costumbrista de Liquiñe llamada Trayenko. Perdió mucho de su tradición porque se fue. No sabía hablar español y lo aprendió en Valdivia, con el tiempo fuera de su comunidad se le ha olvidado la cultura y la lengua, pero con el tiempo la ha ido recobrando. Lo eligieron como dirigente de la junta de vecinos cuatro veces y dice que ha hecho muchas cosas por la comunidad. Menciona que en el valle de Liquiñe hay 15 comunidades, y solo diez tienen personalidad jurídica, los demás no optan a fondos de gobierno. Vive en Riohueico y tiene una posición diferente a Blanca Catrilaf pues dice que se mantiene muy poco la tradición en la localidad.

Daniel Queupumil Futra¹⁰², 35 años, se dedica a la construcción y a la carpintería. Nacido en Changlil, dirigente de la comunidad indígena legal, ahora es presidente pues hay dos tipos de comunidades, la legal y la ancestral. Ha conocido otras realidades pero siente mucho apego a su tierra. Asevera que se mantiene la raíz mapuche de la comunidad puesto que está muy arraigada.

Vicente Piutrillán y Juana Antihuala¹⁰³, tienen descendencia de un linaje de loncos y viven allí desde la radicación en 1911. El es longko y máximo representante de la comunidad de Carririñe como anciano y miembro de una familia de poder. Ambos eran hijo e hija de lonkos. Ella dice que era hija de lonko Antonio Antihuala de nguillatún de la comunidad José Neculfilo y el era hijo del lonko de la comunidad de Carririñe. Los

¹⁰⁰ Entrevista realizada el 31-03-12 en Riohueico.

¹⁰¹ Entrevista realizada el 31-03-12 en Riohueico.

¹⁰² Entrevista realizada el 10-04-12. en Changlil.

¹⁰³ Entrevista realizada el 11-04-12 en Carririñe.

padres y madres dicen que no se pueden ensuciar la descendencia por medio del emparentamiento con gente de menor ralea. Narra la pareja que aún se mantienen las tradiciones y las autoridades tradicionales mapuche.

Heriberto Cayumil¹⁰⁴ tiene 25 años y estudia pedagogía intercultural. Plantea que se ha perdido mucho la tradición, pero que está activa aunque están mezclados puesto que en Tranguil hay muchos colonos.

Juan Llancapan, 83 años y Jose Llancapan, 51 años¹⁰⁵ son los líderes de la comunidad José Neculfilo en Carririñe. En la medida que, son parte de las comunidades formadas y promovidas por la CONADI, presentan una participación muy escasa de la tradición mapuche.

El maestro Mario Neihual Calfu¹⁰⁶ de 50 años vive en la localidad de Carririñe y opina que la tradición y el conocimiento se conserva en Trafun y Carririñe con fuerza puesto que engloba a todo; la comida, la moral, la lengua, el comportamiento, el Kimün y sobre todo la enseñanza de los abuelos respecto a cuidar la naturaleza para no explotarla ni devastarla. Él es sostenedor o dueño de la escuela particular subvencionada “Trafun Chico” (escuela concertada) con su señora y allí implementa una educación intercultural y promueve el orgullo de la identidad mapuche. Trafun chico y grande están separados por el río y tienen lonkos diferentes. Las tradiciones se mantienen en grado familiar en Trafun Chico, luego Carririñe, Reyehueico y Llonquen, porque en los otros lugares se está perdiendo el mapudungun y no se realiza el nguillatún. En Trafun grande están los Painepi que es la familia dominante. Trafun chico están los Cayicul y los Reinahuel. En Carririñe, está Silverio Neihual. En Tranguil, por ejemplo, no existe lonko como tampoco en Liquiñe Alto ni en Changuil. En esas comunidades ha avanzado el evangelismo cristiano. Dice que el catolicismo no fue tan duro en castigar las prácticas religiosas mapuche, pero el evangélico decían cosas terribles, como por ejemplo que las acciones religiosas mapuche eran satánicas, paganas y sacrificadores de animales. Esa religión fue un factor de desunión de las familias mapuche. No critica a las otras religiones *per se* porque Él incluso hizo los sacramentos católicos pero mantuvo sus costumbres mapuche.

¹⁰⁴ Entrevista realizada en Tranguil el 29-03-12.

¹⁰⁵ Entrevista realizada en Carririñe el 12-04-12.

¹⁰⁶ Entrevista realizada en Carririñe el 07-04-12.

Manuel Reinahuel¹⁰⁷ de 59 años es agricultor y es el lonko de la Comunidad Vicente Reinahuel de Trafun Chico. Dice que mantienen la tradición mapuche puesto que en virtud de su cargo el dirige a su gente y comunidad. Son agricultores y siembran papa, poroto, maíz, arvejas, etc. e indica que no tienen tierra suficiente y que están en un proceso de recuperación de un fundo llamado Las Vertientes de 13.000 has.

María Eugenia Calfuñanco¹⁰⁸ nació en Carririñe, y descendiente de lonkos y caciques. Es Sobrina de Vicente Piutrillán y de Juana Antihuala. Tiene a cargo la oficina de asuntos indígenas de la I. Municipalidad de Panguipulli. Apoya a las comunidades para que postulen a los proyectos de CONADI. Al momento llevaba 7 meses trabajando allí, vive en Carririñe, pero viaja todos los días a Panguipulli. Expresa que en Carririñe se mantiene la espiritualidad y cultura mapuche, pero se han ido adaptando porque tienen adelantos como carreteras y escuelas.

Mario Neihual Matus¹⁰⁹, es Antropólogo e hijo del Maestro del mismo nombre, vive en Valdivia pero es oriundo de Carririñe. Su abuela fue callfümallen y su abuelo fue lonko. Sostiene que Liquiñe es el lugar de referencia puesto que todas las comunidades aledañas se articulan en Liquiñe, a pesar de que la localidad ha perdido mucho de sus tradiciones. Establece que se mantiene la tradición mapuche puesto que va a más allá de la superficialidad como la ropa. En el Valle de Liquiñe es muy latente, en cuanto a la forma de relacionarse e incluso los colonos hablan y conservan las tradiciones mapuche; la forma de bienvenida a una casa mapuche, por ejemplo, está relacionada con el ofrecimiento de comida para entablar una conversación, y es una tradición mapuche basada en diplomacia antigua. Algunos colonos respetan más la tradición que otros mapuche, como los campos o cuevas sagradas. Algunos mapuche que se han vuelto evangélicos, talan sus bosques porque lo ven sólo como un recurso económico y no ven que hay más. En la parte baja alta, describe, en Trafun es notorio el control territorial que ellos ejercen, en el tema recuperatorio y también en la tradición. En Cachin y Carririñe también existe la tradición mapuche. Existe según Él, fases de autonomía porque ha habido procesos de recuperación. En Carririñe mantienen su lof, porque nadie les ha quitado, ni siquiera el estado ha logrado mermar el control de sus tierras y su autodeterminación. El lof de Trafun tiene su demanda en los 1920 cuando le empezaron

¹⁰⁷ Entrevista realizada en Trafún Chico el 04-04-12.

¹⁰⁸ Entrevista realizada en Panguipulli el 19-04-12.

¹⁰⁹ Entrevista realizada en Valdivia el 24-04-12.

a quitar sus tierras las firmas forestales. En los 40's había una reivindicación contra la empresa Kunstmann; cada tiempo se va a revitalizando. En los años 70's, los mapuche de Reyehueico recuperaron tierra y los colonos eran obreros muy pobres que apoyaron dichas acciones. Como hemos visto, estos procesos recuperativos fueron violentamente interrumpidos por la dictadura militar y desde los 90's, a partir de la reactivación del tema turístico, les permite en cierto grado obtener una relativa autonomía.

Micaela Jiménez¹¹⁰ nació en 1968 y la localidad de Rañintuleufu. Ella cuenta que salió a trabajar a Mar del Plata, Santiago e Iquique en el alquiler de cabañas. Participaba de un comité de agricultores y forestales de Rañintuleufu pero ya está caducada la personalidad jurídica. EL INDAP les ayudaba y ahora preservan el bosque nativo. Como se expuso como anterioridad, este sector fue un lugar de colonización a pequeña escala de chilenos y chilenas y por ende la tradición mapuche es inexistente.

Nori Quintumán Trafipan¹¹¹ es referente del territorio de Liquiñe, Presidenta de la Junta de Vecinos y consejera municipal, nacida en 1962. Expresa que la tradición mapuche se refleja en cómo despertó el pueblo y logro empoderarse de su destino, a pesar de las cosas negativas que dejó la empresa. Reivindica la concepción de pueblo originario y además establece que el derecho al agua es un derecho consuetudinario y un derecho humano, porque sin el recurso la vida en Liquiñe no podría desarrollarse como lo ha hecho. Es un derecho de la vida a nivel humano, animal y vegetal, según su entender.

Samuel Piutrillán¹¹², es artesano y nació en Carririñe el 6 de agosto en 1954. Indica que aún se mantiene la tradición mapuche. Hace 5 años se está volviendo a la preservación del Kimün, pero reconoce que es bastante tarde, pues las nuevas generaciones ya se han olvidado en gran parte de todo ese acervo cultural y lingüístico.

Autoridades mapuche y derecho consuetudinario

Adán Hernández Cahuilpan sostiene que en la zona no queda casi nada respecto a sargentos, lonkos, machis, etc. puesto que toda la gente joven ya no sabe hablar mapuche y no se mantienen las tradiciones.

La familia de Blanca Catrilaf ha crecido en Riohueico, aunque familia provenía de San José de la Mariquina. Ella pertenece a la comunidad Colotúe donde Lorenzo Carimán

¹¹⁰ Entrevista realizada en Rañintuleufu el 03-04-12.

¹¹¹ Entrevista realizada en Liquiñe el 30-03-12.

¹¹² Entrevista realizada en Carririñe el 12-04-12.

es el lonko de la comunidad y hace reuniones. Las autoridades tradiciones de su comunidad son Don Lorenzo que es el lonko de la comunidad y José Painiquil que es Gñiempin e intérprete de kultrún. Sin embargo, no hay Machi en Reyehueico pero en Trafun hay un machi. Ella no asiste porque está muy lejos y prefiere ir donde tenga la llegada por medio de un vehículo. En otras zonas hay machis como en Pilihue; dice que ha abordado el bus de las 7 de la mañana y se baja en el cruce de Chocure, para ir donde hay machi. Tiene un hijo enfermo y lo he llevado donde el machi, quien le conoció toda la enfermedad y está mejor. Ellos conocen por medio de la orina la enfermedad, en cambio un doctor tiene que hacer hartas cosas para le vea. Llevó a su hijo y los doctores no le encontraron nada, en cambio lo llevó donde el machi y le vieron un montón de enfermedades. Ella no era muy crédula de los machis porque su mamá le contaba que su abuela era machi y eran mentirosos, pero ahora les tiene confianza. Su hijo está en tratamiento con yerbas naturales. Respecto al derecho consuetudinario afirma que los conflictos los resuelven internamente y que ahora están bien porque antes estaban peleados pues había gente a favor del proyecto a la que le dieron trabajo y dinero.

Carsenio Neihual sostiene que el lonko es el jefe tradicional de la comunidad pero las autoridades estatales no les respetan, aunque ahora con todo lo suscitado por la resistencia a SN Power, esta situación ha cambiado. Son nombrados por autoridades ancestrales y tiene una línea de mando basada en la herencia. Neihual reflexiona que a los lonkos le faltan estudios, para hacer mejor su labor, a veces hacen nada por su comunidad. Un lonko hace reuniones pero no hace mucho puesto que casi no tiene función política como antes, y solo actúa como jefe religioso para traer la bandera y los instrumentos musicales para bailar al contorno del rehue durante las fiestas.

Daniel Queupumil Futra sostiene que tienen autoridades tradicionales, tienen lonkos, mas no cuentan con machi ni lawentuchefe ya que el último que había falleció y los jóvenes no lo siguen. El lonko tiene por función mantener el orden político y social de las comunidades, está para eso según su opinión. En relación con el derecho consuetudinario, el dirigente explica que los conflictos no necesariamente los resuelven las autoridades tradicionales porque ellas no median en los conflictos, en la disposición de que han entrado ideologías orientadas al individualismo.

Vicente Piutrillán y Juana Antihuala dicen que el lonko ayuda a dirimir los conflictos de tierra internas entre las familias, así como es el representante de la comunidad con el exterior. Él organizo a los conas o guerreros con sus macanas para defender a la

comunidad de la amenaza exterior como los carabineros. No tienen armas y su única fuerza es la organización y la lucha por su dignidad por ser mapuche. Cuenta que una reunión solemne se escoge al lonko. En Carririñe, afirman que no tienen machi, pero si hay: curador de huesos, lawentuchefe y la werken (María Eugenia Calfuñanco) que está en Panguipulli.

Heriberto Cayumil establece que en Tranguil ya no existe lonko, capitán, sargento o werken, ahora hay Dirigentes o presidente de comunidad y no celebran con tanta frecuencia las fiestas, a pesar de que antes ellos gobernaban el sector. No hay machi en Tranguil pero hay Gñiempin que es una persona que busca a dios o Ngneguechen en soledad por 20 días para prepararse para la ceremonia. La gente busca sus propias hierbas para mejorarse pues no hay lawentuchefe.

Juan y Jose Llancapan afirman que no poseen autoridades políticas tradicionales mapuche puesto que ellos están regidos por la legislación chilena. Tampoco poseen lawentuchefe, ni machi u otra persona dedicada a la salud contemplada en la cosmovisión mapuche.

Mario Neihual Calfu recuerda que Trafun chico tiene autoridades tradicionales. Hay dos tipos de lonkos, uno político y el Gñiempin que ve solamente el nguillatún. Tienen machi, lawentuchefe, matanwe y muchas otras autoridades. El profesor Neihual sostiene:

El lonko es la máxima autoridad de un Lof es el que reúne cuando se celebra un nguillatún por ejemplo, el lonko es el que dirige todo. Es la cabeza... El machi tiene que ver con la medicina, todo lo que es la enfermedad, el tratamiento. El compondor arregla huesos... el lawentuchefe conocen las plantas medicinales.

El derecho consuetudinario se ha perdido un poco para Neihual, puesto que el tema de la justicia era administrada por la misma gente, sobre todo, por el lonko. Hoy en día se pide la presencia de carabineros o la PDI cuando hay un robo, venta de licores clandestinos, etc., antes si. Se perdió la autonomía y el poder los lonkos, se ve más dentro de las familias. Las familias son muy numerosas y los padres son las autoridades que guían a sus hijos.

Manuel Reinahuel recuerda que tienen dos werkenes pero no machi, ni lawentuchefe. Cuando pasa algún problema, la comunidad se dirige a Él para que resuelva los problemas, reúne a su gente para resolver a los problemas

Para María Eugenia Calfuñanco la cultura mapuche de Carririñe está intacta porque está compuesta por el lonko, conas, werken, etc. Ella es la werken de la comunidad. Las autoridades tradicionales de la zona, sostiene, le ayudaron a defender el territorio. Ella ayudó a dialogar con las autoridades winkas, quienes le apoyaron mucho, como el alcalde Heller, puesto entendió su pensamiento y les apoyó. Según su criterio, los conflictos son muy difíciles de resolver en la medida que CONADI ha creado comunidades jurídicas las cuales no reconocen a las autoridades tradicionales. Las autoridades tradicionales no resuelven los conflictos internos, la justicia chilena resuelve los conflictos. Los lonkos funcionan más en el campo espiritual, de encuentro y por ello, es más un líder religioso, pero contra la lucha contra la SN Power ellos con su presencia ayudaron mucho.

Debido a que Rañintuleufu es un lugar de colonización chilena, Micaela Jiménez afirma que no cuentan con autoridades tradicionales mapuche.

Nori Quintumán Trafipan atestigua que existen lonkos, lawentuchefe, conas en la zona. En Liquiñe no existe lonko pero en las comunidades aledañas sí. Los lonkos, los werkenes, los conas y sargentos asumen por linaje. Las comunidades que cuentan con estos cargos son Trafun, Carririñe, Riohueico y Cachin. Los lonkos espirituales de dichas comunidades según Quintumán tuvieron poca intervención contra el proyecto, pero los lonkos más políticos si asumieron una postura más activa. Incluso los lonkos de la CONADI se opusieron en mayor medida. Los lonkos espirituales se dedican a las prácticas espirituales. En cuanto al derecho consuetudinario, la dirigente expresa:

... la mayoría de los problemas se hablan en comunidad y cuando son más graves se tienen que llevar a tribunales porque ahora no existe como antiguamente, si existían tribunales mapuche porque parte de mi familia tanto materna como paterna ellos fueron jueces y jefes de distrito y juzgaban. Ahora eso se pierde por la constitución chilena.

La ley chilena no respeta a las comunidades, según su discernimiento, porque no respeta su estructura social y no ha implementado el convenio 169, por lo tanto tienen que luchar para que sea haga cumplir. Frente a la pregunta sobre el hecho que Liquiñe no cuente con autoridades tradicionales, pérdida del uso de la lengua y de las tradiciones debido a la conectividad que posee, ella establece que no es así pues todo el territorio está bien articulado por carreteras. La gente de allí tiene mucha tecnología a pesar de

que asume que es una amenaza para la cultura. Para ella existe el riesgo que la tecnología influencie occidentalmente a las nuevas generaciones.

Samuel Piutrillán dice que antes había autoridades tradicionales, pero cuando llegaron los foráneos, se borró todo eso. Todo se vendió la vestimenta, la joyería mapuche (Imagen 7) y se impuso el castellano. En Carririñe habían autoridades tradicionales, rememora que su abuelo José Neculfilo nguillatucaba con su poncho en las ceremonias. Ellos no sabían leer y tampoco escribir por eso se les dificultaba describir los eventos históricos por medio de la escritura, por ello, recuerda que se contaban como historias, donde no había caminos ni comunicación. El 24 de junio San Juan o Wetricantu, los ancianos, a pesar de no tener formación escolar, sabían exactamente la fecha de su llegada. El parlamento duro como tres años y establece que el lonko de la localidad no está preparado para dirimir problemas entre vecinos, por eso van a los tribunales, aunque piensa que deberían recurrir a las autoridades tradicionales.



Imagen 7. Tres etapas de la evolución de la platería araucana siglos XVIII, XIX y XX (Aldunate, 1983: 15)

El mapudungun

Adán Hernández Cahuilpan dice que ellos podrían haber aprendido pero no saben hablar en mapudungun. Cuando se hace nguillatún en Cachin, Reyehueico o en Carririñe, ellos asisten allá.

Blanca Catrilaf narra que todavía se habla mapudungun y que habla fluidamente con su familia.

Carsenio Neihual relata que participan de los nguillatunes: Trafun Chico, Trafun Grande, Tranguil, Llonquen, Carririñe y Cachin. Son vecinos y tienen relaciones familiares. Se juntan unas 200 personas para pedir, mucha gente tiene la religión mapuche aunque se han incorporado a la religión evangélica. La juventud no lo practica, no quiere el idioma ni las tradiciones, le da vergüenza, expresa.

Daniel Queupumil Futra no habla fluidamente pero entiende el mapudungun, le gusta su cultura pero critica al Estado por no entregar la educación adecuada para preservarla.

Vicente Piutrillán y Juana Antihuala cuentan que antes los mapuche hablaban cuatro horas parlamentado. Todavía quedan y se hacen juntas, nguillatún. Se saludan y se dicen que son de buena ascendencia. Todavía se realiza el nguillatún y se enseña el mapudungun a los hijos.

Heriberto Cayumil relata que Riohueico es el centro de Llonquen, Tranguil y Trafun y su lonko es Lorenzo Cariman, el cual posee la actividad de decidir si se realiza las ceremonias por agradecimiento de cosechas, animales, desastres naturales, etc. Es heredado, por la edad y tiene que ser hablante de mapudungun. Las ceremonias tienen que ser en mapudungun, se hace por respeto a Ngneguechen.

Juan y Jose Llancapan, atestiguan que en su comunidad el uso de la lengua mapudungun sólo es practicada por los ancianos.

Mario Neihual Calfu refiere que en su escuela se habla en mapudungun pero sin dejar de lado la enseñanza en castellano porque es importante. Expresa que viven 35 familias en Trafun chico; la mayoría Reinahuel y Callicul, también Millalén y Painepe. En la escuela se refuerzan las tradiciones mediante fábulas o Epew como lo hacían los antiguos mapuche por medio de enseñanzas devenidas de la experiencia de la conducta de algunos animales. En ciencias naturales, también se apoya y se explica la educación por recursos de origen mapuche. Cuenta que su madre era monolingüe y solo hablaba mapudungun. En la comunidad dice que hay familias que dicen defender la lengua, pero en la práctica, no la usan quizás por la discriminación. Todos los niños son becados por el gobierno, porque Trafun tiene índices de extrema pobreza, extrema ruralidad y difícil acceso, por ello, reúne todos los requisitos para que el gobierno les beque. El 2011 les llegaron los recursos para el aula. Él implementa una educación intercultural debido a que maneja de manera correcta ambos idiomas, por lo cual tiene acceso a los lonkos, a los machis, al lawentuchefe y a quienes arreglan los huesos. Tiene buena relación con

ellos. En las reuniones de apoderados, Él habla en la lengua. Cuando llegó, los niños se cohibían cuando hablaba en mapudungun, se avergonzaban. Les inculcó el respeto por su idioma como cualquier otro pero expresa que cuesta elevarles la autoestima a los/as niños/as.

Manuel Reinahuel refiere que dentro de la localidad se habla frecuentemente el mapudungun y respetan los bosques nativos, a veces se talan para surtirse de recursos.

María Eugenia Calfuñanco sostiene que aún se práctica la lengua, sobre todo, en los rituales tradicionales.

Micaela Jiménez recuerda que cuando llegaron sus antepasados hicieron caminos y luego su abuelo fue el primer colono. Nunca tuvieron problema con los mapuche y sus abuelos hablaban mapudungun pero Ella no lo practica.

Nori Quintumán Trafipan cuenta que el mapudungun se ha perdido en la zona por la discriminación de los winkas y los padres y madres no querían que sus hijos no fueran discriminados por hablar en dicha lengua.

Según Samuel Piutrillán aún se habla la lengua mapuche, a pesar de los crímenes del estado chileno que buscaba asimilar con el uso de la lengua castellana.

Las festividades más importantes

Para Adán Hernández Cahuilpan, la fiesta más importante es el año nuevo mapuche y cuando se llegan a acuerdos, se realiza el nguillatún. Puede ser en enero, febrero o marzo, depende cuando lleguen a acuerdo, todos. El nguillatún consiste en hacer una rogativa como los evangélicos, pero distinta a eso. Hay un equipo preparado con lonko, con machi, con sargento, con todo. Tienen un terreno para hacerlo pero hace como diez años que no realizan la ceremonia, esto pasa porque los mapuche más viejos se han ido muriendo y los que hay se han cambiado de religión.

Según Blanca Catrilaf las fiestas más importantes de la comunidad son el Nguillatun y el Wetripantu.

Carsenio Neihual, a pesar de considerar feble la mantención de la tradición, afirma que el guillatún se hace cada tres años y depende de los recursos ya que hay que buscar los animales adecuados para sacrificarlos a Dios, con el objetivo de pedirle buenas cosechas y agua. El nguillatún dura tres días y se come muday, asado de cordero, catuto, pan amasado y tortilla de rescoldo. Se comparte entre las comunidades y se rinde culto a dios. Se hace entre diciembre y en enero, alojando en una pampa. Una comunidad invita

a otra y se le hace una atención, ellos no tienen que traer alimentos. Él que invita es el dueño de casa y después los invitados, realizan la misma acción para mantener las relaciones sociales como lo ha sostenido la teoría antropológica en cuanto la mantención de la reciprocidad.

Daniel Queupumil Futra habla que las fiestas más importantes en Changlil según su visión son el Wetripantu o año nuevo mapuche y los nguillatunes, en la medida que hay una mayor conciencia y tiene un nuevo auge. Se celebra vigiliyas y meditaciones en vela, las autoridades cuentan sus experiencias, se hacen bailes y ritos mapuche. En los colegios se celebra para mantener vivas las raíces. Concurren a Carririñe a celebrar el nguillatún todos los años, en diciembre y en enero, ellos invitan a otras comunidades aledañas (Cachin, Tranguil, Riohueico, Trafun). Se necesita tiempo bueno y es zona muy lluviosa y también, muchos recursos para realizarlo. Es muy importante pues en esta ceremonia: “Ellos se proyectan al futuro pensando en el pasado”

Vicente Piutrillán y Juana Antihuala sostienen que el nguillatún se efectúa detrás de su casa que está en el campo. Se juntan cada dos años para pedir perdón, dar gracias y ofrendar animales a Naongenechen o Dios chao también le llama. Se juntan con otras comunidades, Trafun, Reyehueico, Tranguil, etc.

Heriberto Cayumil expresa que se mantienen las fiestas pero no tan activas, en la medida que se percibe como agradecimiento sincero a Ngneguechen y en ciertas fechas se realizaba si o si. La persona que desea realizarlo debe ir donde el longko y pedirle que se realice la fiesta. La directiva de la comunidad se junta para tomar en cuenta la opinión del pueblo en su conjunto. El 24 de junio se celebra en el colegio el Wetripantu o año nuevo mapuche en el colegio intercultural de Reyehueico donde Él trabaja. El Nguillatun no tiene una fecha indicada porque a veces se complica porque no tiene un caballo de color amarillo y el lonko lo puede rechazar.

La comunidad de Juan y Jose Llancapan, debido a su acercamiento a las autoridades gubernamentales, ha absorbido las celebraciones nacionales chilenas. Un hecho muy distintivo de esta situación es la celebración del 18 de septiembre (Celebración de la Primera Junta Nacional de Gobierno o fiestas patrias chilenas), del año nuevo y de la navidad como las fiestas más importantes de la comunidad en detrimento de la conmemoración del Wetripantu o el nguillatún.

Mario Neihual Calfu narra que el Wetripantu se celebra pero cada familia con otra y no se reúnen más personas. Los nguillatunes se celebran cada dos años, a fin de año. Viene gente de otras comunidades como por ejemplo Neltume, Carririñe, Llonquen, Tranguil,

entre otras. Se juntan muchas personas y comparte toda la comunidad, al respecto Neihual opina:

Un Nguillatun es una rogativa donde se pide algo, generalmente se pide por una cosecha buena o que si viene una sequía que se termine. El año pasado, cuando el volcán Caulle explotó, aquí caía ceniza todos los días y se hizo un nguillatún en Carririñe. Después a la otra semana se hizo en Trafun y parece que escuchó porque no cayó más. Se hizo esa rogativa, se hicieron las ofrendas de animales, se hizo por días los bailes y todo lo que conglomeró el nguillatún. Pero generalmente se pide por la familia, por las plagas. Es pedir a Naogneguechen o la Ñuke Mapu para que no castigue tanto a la gente, a su familia.

En Trafun antes de comenzar el nguillatún, deben ir a pedir permiso a los antepasados para poder llevarlo a cabo, se realiza una ceremonia, se les dona una ofrenda. El cementerio es un lugar de ceremonia.

Para Manuel Reinahuel:

Las fiestas más importantes para nosotros Wetripantu (24 de junio), antes nosotros celebrábamos el 18 de septiembre pero no nos corresponde.

En la comunidad, cuenta se come muday, chicha de manzana, catuto, carne, mate, y es usual que entre familiares se comparta. Ellos nguillatucan allí antes de empezar y luego se van a la pampa de nguillatún. Van al cementerio porque allí están enterrados los antiguos, los abuelos, y las abuelas. Luego de purrucar, van al campo de nguillatún. Establece que se juntan cada dos años para hacer nguillatún y realizan comida, bailes, rezos y rogativas a Chao Ngneguechen y la Mapu Ñuke, porque no han podido entrar religiones evangélicas. Ellos mantienen las creencias de sus abuelos, los jóvenes también participan de las festividades, a veces salen a trabajar pero vuelven a la comunidad.

María Eugenia Calfuñanco asume que el Wetripantu o año nuevo mapuche y el nguillatún son las fiestas más importantes en la comunidad de Carririñe. El nguillatún se hace cada dos años y depende de los cabecillas de las ceremonias. Las dos comunidades de Carririñe invitan a Trafun, y Llonquen, Riohueico, y tienen que agasajarlos con comida. Relata que en la tarde, se entra a la pampa ceremonial y se hace un sacrificio. Se duerme a la intemperie y a las seis de la mañana, están empezando la ceremonia. Tipo siete de la mañana a los invitados se les va a buscar con un baile que se llama purrum y es esa la forma en la que los hacen entrar al altar. Una vez dentro y

terminando el purrum, se ubican en los lugares que tienen arreglado. Dura toda la mañana y se hacen el sacrificio de animales a mediodía, cuando ocurre eso, se distribuye la comida y se rompe el ayuno que se había guardado. No se come cosas externas ni alcohol, y generalmente se lleva a cabo en diciembre cuando hay buen tiempo. El Wetripantu se parece un poco pero es más festivo, se cuentan historias, se come mucho, sobre todo comidas tradicionales y se celebra el sol y la madre naturaleza. Las festividades más importantes para Mario Neihual Matus son el nguillatún y el Wetripantu. El primero es una ceremonia interna y de carácter tradicional, en cambio el Wetripantu, es más folclorizado. El Nguillatun es una ceremonia a la cual no se puede asistir si no eres invitado y no se puede captar ni sonido ni imagen. La ceremonia es muy importante porque es el momento en que el mapuche vuelve así mismo con su pasado, presente y futuro; y es un dolor de cabeza para el estado ya que ha buscado por todos los modos de asimilar al pueblo mapuche, finaliza el antropólogo.

Micaela Jiménez establece que no celebran ni nguillatún, ni el Wetripantu.

Nori Quintumán Trafipan expresa que se hace nguillatún para agradecer al Mapu para que haya buenas cosechas y buen tiempo en las comunidades que mantienen su religiosidad. Se realizan actividades como el Trafkintu o intercambio de semillas u objetos, no importando los objetos, se comparte. Se hace también el Wetripantu en las escuelas y se realiza mayor rescate de la lengua en las escuelas puesto que cada día se hacen más actividades. La gente cuando fallece, se realiza el rito funerario tradicional.

Las fiestas más importantes son los nguillatunes y el Wetripantu, o nuevo año que comienza. Hacen rogativas a Naogneguechen mediante el sacrificio de aves, caballos y otros animales.

Samuel Piutrillán asiente que se celebra el nguillatún a pesar de la entrada del catolicismo y la influencia occidental. Se mantiene la tradición, conserva sus conocimientos o kúmen. El artesano refiere:

Nos trataron de ignorantes pero tenemos nuestros propios conocimientos como contar.

Asiste al nguillatún con su vestimenta tradicional. En esta actividad se pide un año bueno y que se acontezcan tragedias. Hay un ritual funerario para las personas antiguas mas connotadas. En la comunidad hay un capitán (quien porta la bandera), hay un nguillatucaman, un trutuquero y ellos se hacen cargo de la ceremonia funeral.

Sitios sagrados

Adán Hernández Cahuilpan narra que en Liquiñe alto no existe campo de palín, ni pampa de nguillatún ni cementerios.

Blanca Catrilaf afirma que tienen una ruca para la comunidad y a veces se juntan para tomar mate, comer catutos, el mote, la harina, y los que están organizados llevan cosas para comer. Además están equipados con un cementerio, un campo de palín y una pampa para realizar el nguillatún.

Carsenio Neihual, expresa que se practica el palín o chueca como deporte tradicional y que la juventud se va fuera a trabajar y por eso no hay equipos completos para jugar 22 jugadores para el fútbol. Es vecino de Blanca Catrilaf y enumera la misma cantidad de lugares sagrados como el cementerio y la pampa para llevar a cabo el nguillatún.

Daniel Queupumil Futra mantiene que poseen en la zona un campo de palín, cementerios y pampa de nguillatún en su comunidad.

Vicente Piutrillán y Juana Antihuala afirman que la pampa de nguillatún está atrás de su morada pero que no tienen campos de palín dentro de la comunidad aunque Piutrillán recuerda que era chuequero o jugador de palín. Existe un cementerio dentro de la Carririñe.

Heriberto Cayumil testimonia que el rehue está en Reyehueico, donde se baila purrum y chalchaftu con los instrumentos musicales mapuche. Solamente, los instrumentos se usan para las ceremonias. Las comidas tradicionales son el catuto y el muday. El trigo se pisa con ceniza y luego se hierva para producir las comidas tradicionales. El muday no tiene alcohol, no se fermenta para embriagar. En Tranguil no hay lugares rituales pero en el Lof Mapu de Reyehueico si existen y es donde se junta la gente para asistir a la pampa de nguillatún, al cementerio y al campo de palín.

Juan y Jose Llancapan destacan que en su comunidad no poseen sitios sagrados como cementerio o pampas donde se ubique un rehue para celebrar el nguillatún.

Mario Neihual Calfu parla que en Trafun existe una pampa sagrada de nguillatún la cual es usada exclusivamente para eventos rituales, al centro de ella, está el rehue o altar y debajo están los dos cántaros que muestran el pasado y el futuro. Los lonkos y los especialistas saben cómo interpretarlo y lo dan a conocer a toda la multitud. Improvisan un campo de Palín ya que no existe un lugar específico. La gente se viste con los

vestidos tradicionales cuando es la fiesta.¹¹³ En Trafun tenían un cementerio, hace 300 años, pero el estado de Chile les obliga a enterrarlos bajo sus leyes. En Cachin, Reyehueico y en Carririñe hay cementerios indígenas y en Liquiñe hay un cementerio municipal.

Manuel Reinahuel narra que en Trafun Chico tienen un cementerio viejo y hacen ceremonias del trawen en la pampa de nguillatún de la comunidad.

María Eugenia Calfuñanco afirma que en Carririñe no hay campos de palín pero si en Riohueico y en Trafun. En todos los sectores hay pampa de nguillatún.

Micaela Jiménez cuenta que en su localidad no hay campos de palín, ni pampa de nguillatún ni cementerios.

Nori Quintumán Trafipan afirma que existen en la zona canchas de palín, cementerios indígenas.

Ritualidad Opositora

Como se ha expuesto con anterioridad, la ritualidad opositora tiene relación las prácticas rituales que están íntimamente con la oposición política o religiosa devenida del rechazo a una cultura considerada foránea e ilegítima. En el caso maya como en el mapuche, es evidente que estas prácticas están presentes, porque a pesar de que las actividades rituales son de carácter religioso están relacionadas efectivamente con la defensa de las tradiciones y las autoridades políticas endógenas, en oposición a la influencia exterior promovida desde el estado, los partidos políticos, las religiones y los empresarios. Este rechazo tiene que ver con también con la concepción de que los objetos de la naturaleza carecen de precio pues no es posible comercializar con ellos como establece la mercantilización liberal.

Blanca Catrilaf dice que: “Quedamos como los malos, como los guerreros cuando expulsamos a la empresa” pero recalca que no son violentos y no incendian como en Temuco los campos, ya que el mapuche con esas acciones aparece como terrorista. Cuenta que su abuelo no le vendió a los winkas por eso ahora tienen un terreno al cual protegen. Sin embargo, no es opositora irrestricta a la venta pues relata que hay un

¹¹³ Pude apreciar en terreno lo expresado por Neihual puesto que este año fui invitado a participar del nguillatún que se realizó en Trafún el 21 y 22 de enero de 2014. Debido a la expresa petición de quienes me invitaron, no pude realizar una etnografía, ni captar imágenes ni sonidos, en virtud que dicha celebración es para ellos un evento de carácter íntimo e interno y que no debe darse a conocer de manera pública.

vecino que le vendió a la piscicultura, donde le dan trabajo a la gente, y donde trabaja su esposo y su hijo, y por ello, tiene algún beneficio para su familia. Sin embargo, presenta un rechazo total a la infraestructura hidroeléctrica ya que denostó la existencia de corriente, cables y antenas en los cerros donde ella vive y porque iba a verse directamente afectada pues iban a poner el desagüe en su terreno. Dice que se opone a la perforación de la montaña, puesto que el Tren Tren es de su familia, de su abuelo, los Calfuñanco, quienes querían vender y es por eso que se peleó con ellos. Su tío es de Liquiñe y es evangélico por eso no cree en la importancia de cuidar a los cerros sagrados. Ese tipo de personas que cambiaron de religión no creen y no participan del nguillatún, ni de las juntas puesto que van a la iglesia a hacer sus oraciones. De todas maneras la religión mapuche manda acá, transmite, en virtud de que la mayoría lleva la religión de los antepasados y por eso no se construyó la represa. Si hubiesen sido evangélicos, esto sería todo de los winkas, puntualiza.

En Reyehueico tienen campo de palin, pampa de nguillatún y cementerio, está todo junto. Catrilaf expresa que según el proyecto eso no se iba a dañar, pero para Ella, eso no es cierto, puesto que el solo hecho de hacer excavaciones iba a molestar a los cerros y al agua:

Iban a dañar el cerro Tren Tren, quizás por eso lo tomamos tan grave. Si se perfora ese cerro, uno no sabe qué puede pasar, que puede tener ese cerro adentro.

Carsenio Neihual establece que hay distintas maneras de ser lonkos, políticos o religiosos. A pesar de ser vecino de Blanca Catrilaf, no comparte sus juicios sobre la defensa de la cultura pues afirma que no se habla mucho mapudungun y que muchos participan de la religión evangélica, y solamente los viejos son los que asume la religión mapuche como válida. Narra que los conflictos en Trafun chico son por un fundo grande, el fundo de Las Vertientes. Son cinco familias que pelean por el territorio y asume que les pertenece, porque eso ancestralmente era mapuche. Se les quito la tierra a los antiguos y sus descendientes quieren recuperar parte y no han tenido fruto. A veces se pelean con los carabineros pero el gobierno no se involucra mucho y en su comunidad apoyan las reivindicaciones de Trafun. Neihual asevera que no es tan mayor de edad y que le gustaría aprender de los antiguos la tradición y a hablar de nuevo porque encuentra bonita su lengua y sus tradiciones. Una de las tradiciones que más

respeto es el cuidado de todos los seres que habitan el cosmos mapuche en la medida que todo tiene un protector o espíritu que le guarda, los animales, las plantas, etc.:

Cada cosa tiene un cuidador, la medicina tiene un cuidador, tienen que pedir permiso para sacar plantas.

Daniel Queupumil Futra declara que Vicente Piutrillan es el lonko de Carririñe y que las autoridades tradicionales fueron imprescindibles para oponerse al proyecto, puesto que los jóvenes se apoyaron en ellos. Las autoridades fueron los mayores opositores y se unieron a pesar de las diferencias que existían. Recuerda que la ritualidad del procedimiento opositor mapuche fue clave para hacer frente a la intromisión de la empresa:

Nos ayudó bastante haber sido mapuche pero también tuvo su costo y eso es lo ingrato de todo el sistema porque acá el pueblo mapuche no tendría que estar pasando por lo que pasa, eso lo he visto yo y ha quedado más que claro. Si yo fuera parte del gobierno, sentiría vergüenza de las cosas que ocurren.

Menciona el caso del lonko Pascual Pichun ya que ellos fueron muy maltratados por los servicios de seguridad del estado porque estaban luchando por una causa, la recuperación de sus tierras. Menciona que el día que Pichun salió de la cárcel, Él estuvo en Temuco conversando con mencionado lonko. Sin embargo, a pesar de ello, el gobierno accedió y le entregó las tierras que reclamaba. El lonko estuvo 5 años en la cárcel y es una violación de los derechos humanos, Él se pregunta por qué tiene que pasar ello el pueblo mapuche.

Mario Neihual Calfu concibe que la educación mapuche es libre e integral porque engloba al ser humano como inserto dentro del entorno. El mapuche, por ejemplo, pide permiso a la naturaleza para que se mantenga el equilibrio natural, cuando se extrae una planta o se van a dejar animales al monte. Se solicita aquiescencia a la planta y al monte para usar esos recursos. La educación chilena solamente hace hincapié en los planes y programas de la educación formal y no establece ese respeto que debería inculcarse por la naturaleza, reflexiona. Enuncia que hay dos tipos de lonkos, uno religioso que se llamaba Gñiempin, que se comunica con Ngneguechen y otro líder más político. Cada persona hace un rol específico en cada ceremonia. Trafun Chico es en cierto sentido autónomo pues les favorece el aislamiento pero por otro lado les dificultaba la vida, ahora poseen un camino y por ello ha mejorado la vida de la población, pero también ha

llegado la influencia externa. Sin embargo son muy autónomos y se nota en comparación con Carririñe, para Él, la gente de Trafun es demasiado libre y es eso un indicador de la autonomía. Ellos se unieron y lucharon decididamente contra las centrales no obstante, pasa el peligro y vuelven a su libertad organizativa. Las autoridades tradicionales se opusieron y cumplieron un papel muy importante dentro de la ritualidad opositora porque fueron un referente de la juventud y fueron interlocutores con las otras comunidades. En Trafun chico el 60 o 50 % estaba en contra del proyecto, el resto quizás ha sido influido por el pensamiento Huinca. Respecto a la pregunta sobre la relación entre la vida agrícola y la identidad cultural mapuche, apunta que es factible sostener que la vida agrícola contribuye de manera decidida a la mantención de las tradiciones:

El mapuche usó mucho la tierra para su sobrevivencia. Sembró sus papas, su trigo, su avena, su poroto, toda la gama de verdura. Y del trigo sacaba el catuto, la bebida o muxay (muday), el pincel. Con las papas, hacía milcao, tortillas, cocinaba de diferentes formas un mismo producto. Tenía otra forma de cocinar.

Se explica que el mapuche le tiene amor a la tierra porque cada vez que sacaban una canasta de papas, ellos nguillatucaban, dando gracias a Naongenechen y la Ñuke Mapu, que da el sustento diario. La tierra es un elemento muy importante para el mapuche y que cuando estudió en Valdivia se sentía ahogado. Fue un desafío para Él incorporar Kimün occidental, pero lo enriquece y ha obtenido experiencias de otras culturas porque fue partícipe de un curso de cultura mapuche como profesor en la Universidad Católica de Temuco. Concluye diciendo que sus abuelos le hablaban cuando era niño y le traspasaron el Kimün cuando ellos nguillatucaban.

María Eugenia Calfuñanco rememora que el pre-parlamento de Carririñe lo organizaron en su comunidad con otros lonkos y que el Parlamento de Koz Koz les apoyó. SN Power financió a otras personas para agredirles y dividirles, atestigua. El encuentro se realizó el 11, 12 y 13 de octubre de 2010. La idea de Ella fue realizar las estructuras antiguas de oposición ritual y la expuso con los lonkos, con la idea de formar y de retomar la manera en la cual se defendieron sus antepasados y levantar la organización tradicional mapuche con: lonko, conas, sargento y werken. Ella fue escogida como werken para representar el territorio y en ese sentido le tocó coordinar todo. Cuando citaron a Nils Huseby para el 8 de diciembre del mismo año, el gerente noruego no asistió. Durante las primeras semanas de enero le invitaron de nuevo, e hicieron otro

encuentro y decidieron no dejar entrar a la policía. Ellos igual intentaron entrar pero como era un recinto privado, no tenían el derecho de decidir quién entraba y quien no, nadie que fuera del estado, estuvieron solamente con Nils Huseby. Eso se hizo el 31 de enero de 2011. Estuvieron los 10 lonkos de todos los territorios, los empresarios de Panguipulli, dueño de la agrícola de las Vertientes, Luis García (Latifundistas). Vinieron los lonkos de Llonquén, Reyehueico, Trafun, Carririñe, Cachin, entre otras. Ella delibera que se activó la organización de estas comunidades cuando llegaron los noruegos, puesto que se volvió a reestructurar las antiguas relaciones, en virtud de que antes cada cual vivía su vida y no había porque pelear. Los cabecillas de los preparlamentos eran Cachin, Trafun y Carririñe y se hizo para evitar a la empresa. La propuesta fue que se hacía el parlamento siempre y cuando la empresa insistiera en construir la represa mediante la violencia. La construcción no se llevó a cabo producto de las alianzas con socios muy potentes como el caso del empresario de Las Vertientes, quien publicó una declaración en el periódico de Noruega donde expuso la situación y los abusos que estaba haciendo la empresa SN Power con los pueblos originarios, desde ahí la empresa comenzó a perder fuerza. La televisión de noruega quiso entrevistarla pero ella se negó porque tenía desconfianza de toda persona que podría provenir de dicho país.

Para Mario Neihual Matus la entrada de la empresa en el territorio para los colonos ha sido muy fuerte, pero para Ellos no. Incluso, según su juicio, las autoridades tradicionales mapuche simbólicamente volvieron a nacer con el proyecto en relación con la amenaza que significaba puesto que las estructuras socio-jurídicas se reactivaron por la inminencia del proyecto. Antes muy pocas personas iban a las ceremonias, luego empezaron a asistir más. Hay muchas familias que son evangélicas pero sus hijos e hijas participan de las ceremonias mapuche. Esto rompió con la apatía que había instalado la dictadura. Se implementó la justicia mapuche con un consejo de lonkos pero ahora no se practica. Es difícil todavía, porque se resuelve todo en familia. En Trafun la autoridad del lonko es muy valiosa y es la opinión de los mayores, sostiene. En las ceremonias se ve la autoridad de las personas que son valiosas y son respetadas por la comunidad. Hay asambleas que deciden quien será el lonko puesto que hay que cumplir requisitos como ser bueno, fuerte, equilibrado, etc. a pesar de provenir de una familia de tradición dirigencial. El derecho consuetudinario existe pero ha cambiado y critica a los especialistas que sostienen que está agotado puesto que la raíz propia de ser mapuche radica en la justicia. Explica la diferencia entre “mapuche” y “mapunche”. Mapuche

hace referencia a “gente de la tierra” y Mapunche te sitúa en una situación mayor “persona que habita el universo”, nunca deja de ser mapunche a pesar de que cambie de lugar geográfico. Por medio de este razonamiento refiere a que es posible la existencia de mapuche urbanos. Alude que el pre parlamento de Carririñe tuvo una estructura tradicional, con lonkos y con todo el ceremonial y que el parlamento de Koz Koz les apoyó. Un parlamento es un futa trawen o reunión grande comunidad, el cual fue el vehículo por el cual el lonko Vicente Piutrillan citó a la gente con el propósito de reunirse para esbozar líneas de acción. Incluso los carabineros se asustaron de esta reunión y los oficiales vieron a los conas con macanas, se asustaron y salieron arrancando. Neihual atestigua que la mayoría de la gente estaba en contra a pesar de que compraban a las personas para que hostigaran a los opositores. La oposición al proyecto fue un aliciente para ocurriera la ocupación del fundo de Las Vertientes por parte de la comunidad de Trafun. Fue una oportunidad más que una amenaza, recapacita porque se recuperó mucho el tema mapuche en Liquiñe. Estaría en contra de otro proyecto hidroeléctrico porque la empresa tuvo muchos cuestionamientos y por ello, tuvo que decaer por la oposición incluso más radical de la gente y por ende se tuvieron que ir. Participó del peritaje antropológico para apoyar la recuperación de las tierras que están reclamando el Lof de Trafun.

Para Nori Quintumán Trafipan el punto clave de triunfo fue el empoderamiento de la gente de Liquiñe por el cariño, respeto y defensa del Mapu. Fue relevante el apoyo de la gente de afuera, pero más importante fue la unión interna fundada en la organización de las estructuras rituales y las autoridades tradicionales...

Samuel Piutrillán indica que el campo de palín está detrás de la casa de Vicente Piutrillán y se juntan cada dos o tres años. El proyecto iba a dañar ese campo, la humanidad, los insectos, los animales y los pájaros; por ello nunca va a negociar con la empresa. El también tuvo que volver a recuperar las tradiciones ya que antes de que viniera la empresa no se juntaban mucho, solamente en los nguillatunes. La amenaza de la empresa fue un aliciente para volverse a juntar. Cuenta que el dueño de las agua es ngenco (ngen: dueño, co: agua) y tienen que pedirle permiso para hacer algo en ese elemento de la naturaleza. El mapuche le habla en mapudungun para pedir bienestar:

Nosotros como mapuche le rogamos a la naturaleza que es el Mapu donde vivimos. Todo tiene su don, las aguas; cualquier estero, cualquier lago no está solo, uno no lo ve, solamente en sueños lo puede ver. Son personas como nosotros

Hace tres años atrás se exigió la enseñanza de nuevo en mapudungun y por ello, volvió a reactivarse la cultura.

La montaña sagrada

Para Blanca Catrilaf las montañas son intocables, por eso el proyecto no se realizó. Su organización le dijo a la empresa que el Tren Tren o montaña sagrada, es intocable porque fue el resguardo de nuestros antepasados. Si ellos le llegan a hacer algo a ese cerro no sabemos que pueda pasar, expresa, podría haber un temblor, un terremoto. No se pueden tocar esas cosas sagradas de los antiguos donde nguillatucaban. Le contaron sus bisabuelos que ese cerro tiene una puerta, donde nguillatucaban con muday y sacaban animales, también, plata para hacer joyas antiguas. Eso ya no se hace porque los antiguos murieron, ya nadie hace platería y solamente joyas bañadas en plata.

Carsenio Neihual afirma que la empresa les planteó que iba respetar el Tren Tren, el cementerio, la pampa de nguillatún y los campos de palín. Sin embargo, para el empresario turístico es peligroso perforar ese cerro puesto que no se puede saber que puede acontecer si se profana:

Nosotros respetamos a la naturaleza, estamos abocados a ella, nadie puede pararla.

Para Mario Neihual Calfu, ayudó mucho a la oposición del proyecto, el hecho que el mapuche defiende su tierra, defiende sus montañas. La empresa quería construir un muro en el Tren Tren, una montaña sagrada que los antiguos usaron cuando ocurrió el diluvio, es parte de su vivencia y no iba a permitir que se construyera sobre el sitio sagrado. Cuenta que el mapuche no conocía la historia bíblica del diluvio, pero tiene su propio relato y está incorporado en su historia ancestral milenaria. Esas montañas tienen vida y fue el refugio para salvarse. El cerro no se hundió hasta que bajaron las aguas y así se salvó el pueblo mapuche. No solamente hay en el Valle de Liquiñe; hay en Koz Koz, en la novena región. En Trafun hay un Tren Tren y quería ser perforado por la empresa, para las autoridades tradicionales, los lonkos y los gniempines nunca se iba a permitir por ser un lugar sagrado. El occidental solo ve las ganancias económicas y no atiende a la cosmovisión del pueblo mapuche, arguye el profesor.

El concepto de justicia mapuche está fundado en el respeto por la naturaleza, por lo tanto, no se puede romper la armonía. Incluso es irrespetuoso gritar muy fuerte porque asusta a los pájaros, puede hacer llover e irradia energía negativa. Narra que:

Cuando íbamos a la pinalada, tenían que ir tranquilamente y pasar por la kuchenpewen o una tina donde tenían que pedir permiso para pasar a la montaña dejando una ofrenda y se tiene que bailar dando cuatro vueltas, el número cuatro es un número sagrado para los mapuche.

Las tierras son de los mapuche porque están allí desde milenios, expresa en la medida que su abuelo era de argentina, quiere decir que había un contacto, el mapuche, por ende, no entendía de la frontera. La familia Calfu es de Neuquén. El viaje a Argentina y se podía comunicar en mapudungun con sus familiares allá. Era un solo pueblo y un solo pensamiento, expresa que la nación mapuche no tenía límites nacionales. Fue motivante para la oposición la defensa de los lugares sagrados como el Tren Tren, razona porque el pensamiento mapuche es diferente al Huinca en razón de que el occidental solo piensa en las ganancias. Romper la naturaleza es un acto de injusticia, como gritar a los pájaros para hacer llover.

Manuel Reinahuel, lonko de Trafun platica que cuando no había camino, ellos eran más autónomos. Ahora no tienen luz eléctrica y dice que es un aliciente para evitar que los chicos se influencien por la cultura Huinca. Para el dirigente el proyecto perjudicaba el cementerio, el campo de futbol, aunque ellos decían que iban a hacer un pequeño orificio, iba a producir un desequilibrio en la naturaleza en correspondencia con la ocurrencia de calamidades si se perforaba el cerro sagrado Tren Tren.

Oposición económica y política al proyecto

En esta sección se expondrán los relatos de las personas que desempeñaron un papel de obstrucción al proyecto a partir de una oposición económica y política.

Adán Hernández Cahuilpan explica que dentro de su comunidad y de la zona de Liquiñe se levanto un comité para ir en defensa de la zona, apoyado por distintas comunidades, respaldado por distintos dirigentes y habitantes de la zona, tanto mapuches y chilenos, como la junta de vecinos de Liquiñe con Nori Quintumán a la cabeza. Expresa que el proyecto les perjudicaba directamente porque si bien es cierto que existiría faena, ésta no sería para todos, puesto que hoy en día, la ciencia está avanzada y la empresa ocupa

maquinas modernas que ellos nos saben usar. Se oponen también porque iban contaminar las aguas, los lagos y ellos están acostumbrados a vivir en esta zona mediante la crianza de animales. Además, como pequeño empresario turístico, el proyecto podría haber destruido las bellezas naturales de la zona, lo que conllevaría la disminución de visitantes al sector.

Blanca Catrilaf plantea que siempre ha estado en contra del proyecto por muchas razones, pero la más importante es que la naturaleza no va a estar preservada como ahora. Incluso expresa que cuando se hace un cerco la tierra ya no queda normal. Por lo tanto, cuando vayan a excavar con maquinarias, más iluminaciones, el daño iba a ser mayor. Su pensamiento refiere a que con las antenas en los cerros, la naturaleza no a va ser la misma. Por lo mismo se opone a estas cosas porque quizás ni siquiera Ella va a ver todo el sufrimiento que van a tener sus hijos y nietos. Ella es una aferrada a defender la tierra en oposición a quienes vienen a destruir la madre naturaleza. La principal actividad de su comunidad es la agricultura, pero sólo para el autoconsumo. Ella todos los años vendía, pero desde que se enfermó su hijo y lo dejó. La gente del cerro vive de los durmientes y como en su familia tienen poco campo y únicamente adquieren leña.

Carsenio Neihual expresa que en Carririñe no hay mucha agricultura porque la tierra está muy erosionada y están más dedicados a la madera. Dice que la papa no se da como antes y el abono es muy caro. Solo se dedican a la horticultura y se siembra poco trigo. La maquinaria no viene porque no hay cultivos y no se hacen arados de madera, ya no existen. El raulí ya está casi acabado y el hualle es el árbol que más queda y se troza para elaborar durmientes. Se usa el avellano, el lingue y radial para hacer artesanías.

Indica que iban a colocar una represa en Riohueico y que la comunidad se opuso, con diálogo a pesar de no tener estudios, siempre con conversación. Pero cuando se cierra los caminos, ellos usaron la violencia. Explica las acciones en contra de los trabajadores de la empresa cuando los expulsaron del territorio no dejándolos realizar sus estudios. El convenio 169 les ayuda, pero el gobierno no les ayuda económicamente:

Siempre los mapuches han sido humillados por los españoles en la conquista y ahora somos minoritarios, somos pocos, por eso el gobierno poco nos escucha.

Puntualiza que los proyectos salen para otras comunidades y por ello, trabajo no hay en la zona, únicamente en las aguas termales y en la venta de hortalizas. Expresa que el proyecto de la SN Power, quería tomar los ríos de Liquiñe que según ellos no

contaminaba, cuando el ser humano no es capaz de controlar a la naturaleza, pues puede ocurrir un terremoto y puede originar una inundación. Cuenta que ahora Endesa está en Neltume y que ellos les han pedido ayuda para rechazar el proyecto que quieren hacer allá.

Daniel Queupumil Futra responde que la comunidad trabaja en la agricultura, la ganadería y menor medida la madera y tienen un buen nivel de vida. Se siembra papa, maíz, arvejas y porotos, vegetales que aguantan el frío y que se riegan por temporal. No están como en otros sectores que viven en la pobreza. Habla que todos participan y de que ellos tienen un espíritu de emprendimiento y por ello no hay pobreza ya que el mapuche es muy trabajador. El proyecto es una amenaza en el sentido económico y también lo era en lo social puesto que este tipo de proyectos no dan a las comunidades el bienestar que dicen dar. El impacto al turismo iba a ser fuerte y perjudicaba a los atractivos naturales de la zona. Las comunidades mapuche y los colonos se unieron en contra del proyecto, eso permitió la oposición, detalla. Hubo una unión muy fuerte de concientización de la población porque cuando aparecieron, la gente ya sabía que lo iba a pasar.

Vicente Piutrillán y Juana Antihuala se definen como campesinos y su economía de autoconsumo. Cultivan papa, choclo, arvejas, maíz, etc. Crían ganados, ovejas y muchas aves. En invierno tienen que saber cuánto guardar y vendían comida regional para las épocas estivales. El proyecto dañaba mucho su vida en todo sentido ya que destruía el medio ambiente, el alma de las cosas, de las piedras, del agua, de las montañas. Expresan que vino gente de varios lados ayudarles a enfrentar el proyecto.

Heriberto Cayumil expresa que la madera es la principal actividad económica de la comunidad y que les apoyan algunos programas de gobierno. Se plantan árboles que colaboran con la fertilización de la tierra con hojas caducas, pero lo principal son los árboles nativos. El pino y el eucalipto deterioran mucho el suelo, advierte y la gente pudo apreciar la destrucción de estas especies en Temuco. Expresa que no existen grandes forestales en la zona. Cayumil sostiene que en Tranguil entra dinero más rápido por la madera y reforestan para paliar el deterioro de la extracción. Critica al proyecto por destruir la producción económica y es negativo por destruir el medio ambiente. Ellos siembran porotos, papas y arvejas porque soportan el cambio de temperatura pero asume que no es conveniente sembrar trigo y lo compran afuera. El proyecto daña la producción económica de la zona, a pesar de que a Él no le afectaría directamente, sería incluso peligroso para la comunidad. Dañaría el ecosistema de cultivos y la ganadería.

Juan y José Llancapan expresan que están en desacuerdo con el proyecto de la SN Power y por eso se retiraron. Iban todos los días a dialogar con ellos, pero no les recibían. El proyecto les perjudicaba mucho porque iban a modificar el cauce natural del agua y les iba a quitar el recurso para el regadío.

El Maestro Mario Neihual describe que la principal actividad económica de Trafun es la venta de madera y así se surten de los medios para satisfacer sus necesidades, en menor cantidad la crianza de animales y la siembra. En cambio, en Carririñe, en Liquiñe Alto, en Cachin, se siembra mucho. En Trafún la tierra no es muy buena y a veces nieva.

La implementación del proyecto perjudicaba la producción económica de la zona, sobre todo el tema turístico, la pesca, las termas, los glaciares, los lagos. El Proyecto de la SN Power era nocivo porque se iban a tomar incluso las napas subterráneas, aparte que iba a cambiar este entorno natural. En Trafún iban a ser usurpados terrenos e iba a ser intervenido el río de Trafún. Estaba en contra del proyecto pero no podía tomar un rol porque ejercía como profesor. Dice que en la comunidad hubo gente que estuvo a favor de la empresa. Es entendible expresa porque por ser mapuche no significa una homogeneidad de pensamiento. Pero el proyecto según su punto de vista no iba a traer ningún beneficio porque intervienen los recursos naturales, imponen su autoridad y restringen la salida y la entrada a la comunidad. Además que piensa que la empresa contrata su propio personal y por ende, no daría puestos de trabajo a las personas de la comunidad.

Manuel Reinahuel sostiene que el proyecto hidroeléctrico dañaba mucho el medio ambiente y lucharon contra él pues iba a perjudicar al sector y a mucha gente en la medida de que destruían la tierra y eso podría provocar situaciones peligrosas para el equilibrio natural. Expresa que arreglan sus problemas internamente y que están unidos como vecinos para recuperar la tierra que les fue usurpada:

Nosotros estamos en lucha, defendiendo los bosques y los ríos. Si se muere la naturaleza, nos morimos nosotros.

María Eugenia Calfuñanco analiza que el proyecto noruego perjudicaba la producción económica de Liquiñe puesto que el turismo no hubiese sido el mismo y los artesanos no podrían haber vendido sus productos. El tema turístico les ayudó y las estructuras de la cultura mapuche para oponerse. También sostiene que fue satisfactorio que la eligieran como vocera puesto que los cinco lonkos la reconocían como una persona

válida para enfrentar a la empresa. Era la cabecilla de la oposición y por ello, le mandaron mensajes amenazantes para amedrentarla, mas no la intimidaron incluso cuando apedrearon su casa. No tuvo miedo porque ella es de allí e iba a defender el territorio:

Que tengan presente, que se están enfrentando a la Fresia, a la Guacolda, se están enfrentado con una mujer guerrera, pero no con agresividad¹¹⁴.

De Liquiñe fue poca la gente que se opuso, establece. Su grupo se mantiene con la comunidad de autoridades tradicionales y nunca dieron la mano a ceder. Los jóvenes que salen a estudiar pero vuelven y son orgullosos de sus tradiciones. En la comunidad, cuenta que hay de los dos grupos. Lo dice por el caso de una sobrina que renegaba de la cultura mapuche, luego se fue a estudiar a Villarrica y volvió orgullosa de ser mapuche. Sus familiares de Santiago no creían que se podía enfrentar a la empresa y vencerla, se sorprendieron mucho cuando se dieron cuenta que la empresa retrocedió:

Nosotros expulsamos a la SN Power el 22 de octubre de 2007. El 26 llega el abogado Hernando Silva del Observatorio y me dice: ¿te das cuenta de lo que hiciste? Y Yo le dije: los eché no más.

Establece que su conocimiento sobre leyes en esa época era débil y que si hubiese sabido no hubiera enfrentado a la empresa con tanta decisión. El observatorio ciudadano, piensa, sólo observa y no ayuda. Tiene una mala visión del observatorio porque cuando ocurrió lo de Trafun, dijeron muchas mentiras. Ellos no trabajaron con la comunidad. El proyecto hidroeléctrico dañaba a las comunidades porque intentaron mediante el dinero dividir a la gente. Les hubiese afectado muchísimo porque el agua se hubiese ensuciado y no podrían seguir dedicándose a sus actividades económicas.

Mario Neihual Matus reflexiona que el proyecto es negativo porque enriquece a los poderosos del país y es para alimentar a los intereses mineros del norte de Chile, además de que afectaría al turismo, la madera y a la agricultura que son las principales actividades económicas. El proyecto perturbaba mucho porque iban a afectar las aguas

¹¹⁴ Personajes de la obra *La Araucana* publicado en Madrid en tres partes (1569, 1578 y 1589) de Alonso de Ercilla y Zúñiga. Dichas personajes fueron las valientes y heroicas esposas de los líderes más importantes de la resistencia mapuche como Lautaro y Caupolicán. Debido a que su presencia sólo se halla en este poema épico, se ha puesto en duda su existencia real.

subterráneas y las torres de alta tensión iban a destruir su belleza natural del lugar, resume.

El estudio antropología para defender su territorio. Se siente conectado con su tierra y la defenderá con todo. El proyecto les ayudo a re-apegarse a la tierra y al agua donde él aprendió a nadar y pescar ya que el rio Liquiñe iba a ser secado y destruido por intereses foráneos. La lucha en Trafún es un ataque al sistema neoliberal, el racismo, la hegemonía de los capitalistas, piensa. Esto les ha hecho hacer alianzas con huincas porque según sus palabras los mapuche defienden la tierra y por eso se opusieron. Él participó del pre parlamento de Carririñe y de algunas marchas.

Micaela Jiménez y su comunidad compartieron la oposición con Changlil, Cachin, Liquiñe alto, entre otras, formaron una organización de oposición que presidía Nori Quintumán. Cuenta que hicieron mucho trabajo para oponerse y para conversar sobre el valor de la naturaleza y el papel de lucha que deberían asumir para defenderla. Los conflictos de su comunidad se resuelven de manera concertada puesto que viven alrededor de 18 a 20 personas. Es una colonia y no tienen conflictos internos más que con las empresas foráneas. Ellos tienen derechos de agua en sus ríos y por ello, se diferencian de otras comunidades o colonias no mapuche en relación con tienen una cierta seguridad (1% de la totalidad de los derechos de agua). La principal actividad económica es el ganado y las hortalizas, eso les alcanza para vivir el año. En el invierno se trabaja la madera para artesanía y para venderla en verano. La madera que es usada para el invierno es para calefaccionar y cocinar. Ella usa la leña que está vieja o que ha caído, por ende no tala los bosques.

Nori Quintumán Trafípan cuenta que se organizaron en Liquiñe contra el proyecto de la SN Power y sus accionistas chilenos, Trayenko porque no era renovable y era perjudicial para el medio ambiente. Conocen el entorno del lugar por ende se percata que existe menos agua que antes. El proyecto iba a romper el esquema del lugar basado en la sustentabilidad y por ello, no quisieron la represa de la empresa. Además de velar por las futuras generaciones venideras. En la zona son emprendedores y propietarios con el apoyo del Estado, porque según su visión es la misión del aparato gubernamental. Mediante su propio desarrollo lograron detener a la empresa

Tienen que estar preparados para la gente que vienen con actividades y buenas infraestructuras. El turismo les ayudó a oponerse al proyecto porque es sustentable y el proyecto iba a generar desigualdad y pobreza en la zona. El proyecto dañaba al turismo porque iban a destruir las actividades sustentables de la zona. La luz no era para ellos,

sino para el SIC, por ende, no iba a ser gratuita. Reflexiona que el extractivismo podría originar catástrofes en el país:

¿La minería qué es lo que está haciendo? Está destruyendo el cordón de la Cordillera de los Andes y ¿por qué cree usted que hay tantos temblores y todas las cosas? Es porque la naturaleza misma nos está castigando porque la estamos destruyendo.

Su familia ha vivido toda la vida. Su familia viene arrancando de Argentina por la “Conquista del Desierto”. Por ello se siente orgullosa de ser la zona y por defender la tierra. Ella trabaja con las comunidades indígenas y lucha por la gestión de desarrollo equitativo y sustentable. Se autoasigna el título de referente territorial puesto que todas las comunidades le piden su apoyo, aunque los lonkos antes dudaron de ella. Ella luchó contra la empresa, incluso contra su familia.

Samuel Piutrillán, con respecto a la oposición al proyecto, dice que a pesar de esa ella, de todas maneras, aún intentan engañarlos, los huincas y los españoles, como también los curas que quisieron exterminar su cultura. Son los chilenos los que obran mal, piensa, ya que la empresa mentía respecto al impacto real del proyecto. La no construcción fue buena porque trabaja en turismo y la represa iba a afectar el medioambiente. Ellos tienen la naturaleza y el agua, y les queda poca madera. La actividad económica principal es el turismo, su familia se dedica a la artesanía de raulí, sin embargo, explica que se está extinguiendo. La agricultura recalca se despliega a baja escala de manera indistinta en cada familia. Debido a la escasez de maquinaria, la gente abandonó la siembra de trigo y ahora lo compran. La papa se sigue cultivando y la producen para autoconsumo, aunque también la compran. Ellos venden sus artesanías en las termas de Liquiñe y se pone en la feria que se hace allá en la feria Artesanal Trayenko, desde los 15 años aprendió a trabajar la madera de manera artesanal (imagen 6). Antes todo se usaba de madera, menos las ollas que eran de greda.

Piutrillán apunta que no negociaron por ser una comunidad mapuche, a pesar de que en el pueblo de Liquiñe estaban a favor. Eso no sucedió en su comunidad porque ofrecían un trabajo que no iba a ser constante porque se necesita mano de obra tecnificada.



Fotografía 7. Artesanías de Liquiñe. Archivo propio.

Acciones de la empresa para dividir a las comunidades

Adán Hernández Cahuilpan conoció el proyecto viendo videos, en talleres, grabaciones. Ha ido a otros lugares donde se ha vendido el agua. Conoce la situación en otros países que tenían agua y la vendieron y que ahora no la tienen. Según su opinión en el valle de Liquiñe están las mejores aguas, sin contaminar, las más puras. Expresa que la no construcción de la represa fue buena para la comunidad y que quizás hubiese llegado plata, pero empieza a llegar gente de otros lados. Sostiene que les ayudaron las leyes que protegen al pueblo mapuche y el convenio 169:

Nosotros como mapuche hemos exigido que respeten nuestros derechos, haciendo presión, se ha ido respetando. Si no hubiese sido así, aquí no nos hubieran tomado en cuenta. Ya la hubieran construido. Somos parte de Chile, estamos construyendo. Yo estoy haciendo mi propio capital y estoy pagando impuestos, estamos contribuyendo pa' Chile. Las empresas grandes no pagan contribuciones como se debe.

Sin embargo, sostiene que la violencia no es un camino que deben seguir puesto que se deben resolver los conflictos en la comunidad conversando frente a las autoridades, exigiéndoles sin amenazas, pero cuando no escuchan hay que llegar a eso, pero a ellos

no les ha pasado. En Liquiñe hay una mesa de todas las comunidades, donde ellos participaron, conversando y exponiendo opiniones para alcanzar acuerdos mejores. Narra que sí hay conflictos entre vecinos se conversa todo y que cuando vino la empresa quería provocar peleas entre los mismos hermanos mediante el ofrecimiento de plata para comprar tierra, para proyectos, etc. y muchas personas les creyeron. Les perjudicaba el proyecto porque iba a afectar la crianza de animales, la agricultura, la madera y el turismo, todo lo que usan para poder vivir. Aceptaría un nuevo proyecto, todo depende como sea. Algunos familiares suyos, algunos primos apoyaron el proyecto porque la empresa les regaló un aserradero y les prometió caminos sin embargo, asume que es el estado quien debe hacerse cargo de ello. Estas acciones producían envidia para dividir a la gente y las personas que aceptaban cosas eran los transmisores del mensaje de la empresa.

Blanca Catrilaf cuenta que vinieron a su casa a mostrarle documentos, mapas, libros y sostiene que son gente muy preparada, con mucha plata, con abogados, y que sabían más cosas que ella, a pesar de que ella vive allí hace más de cuarenta años. Ellos conocían hasta los nombres, describe, porque aquí todos los sectores tienen nombres pero ellos ya sabían, venían con todo, quizás hubo gente que los orientaron desde la misma notaria de Panguipulli, de la CONADI. Los de la SN Power llegaron a su casa diciendo que el gobierno había vendido las aguas y que si ellos lo permitían, se podía construir; Ella cuenta que tenía miedo y que se escondía. Detalla que fueron 4 comunidades las que se opusieron Riohueico, la Calfuñanco, la Lorenzo Carimán y la Piutrillán de Carririñe, expulsando a los de la empresa en Changlil y luego donde Antonio Curin, puesto que la gente estaba con instrumentos para defenderse, tenían macanas para expulsar al personal de la empresa, pero no se usó cuchillo ni armas de fuego. La no construcción del proyecto fue beneficiosa para la comunidad, opina porque ellos no son como Neltume donde ENDESA ya está instalada, donde la gente cedió más:

Nosotros seremos ignorantes pero los ignorantes peleamos más. A nosotros nos dio susto que nos mostraran mapas porque nosotros estamos acostumbrados a estar tranquilos. Uno anda siempre con la desconfianza. Pienso que se va a hacer, eso pienso Yo.

Daniel Queupumil Futra relata que la empresa hidroeléctrica se había instalado para hacer los estudios para hacer las represas y pensaron que era fácil. Ni siquiera les

preguntaron sí podían hacerlo, pero las comunidades se negaron para evitar sus estudios y los expulsaron. Ellos tuvieron que hacer fuerzas para evitar a la empresa; se juntaron 300 mapuche para evitar el proyecto y es en ese momento cuando el estado le toma el real peso de la situación. Los noruegos decían que respetaban las normas ya que lo hacen lo mismo con los sami, pero ellos no les creían, dice el dirigente. Como en todo los casos, hubo un pequeño porcentaje que intento negociar con la empresa, pero la mayoría se opuso. La empresa nunca se acercó a la comunidad, la cual tuvo que exigir información a la empresa. Narra la unidad de la gente y las estrategias de la empresa para convencerlos de ceder sus tierras. A partir de sus palabras, se puede inferir que el estado tiene que proveer las instalaciones e infraestructuras para las necesidades de la comunidad y no las empresas transnacionales. Critica a la empresa porque ellos no respetan la legalidad:

El convenio 169 establece claramente que son las comunidades indígenas con las que tienen que consultar, pero nunca lo hicieron.

Vicente Piutrellán y Juana Antihuala narran que se acercaron a su casa con un mapuche que hablaba en mapudungun y que vino un europeo pero ellos no dejaron ni siquiera la posibilidad de realizar una entrevista. La comunidad está tranquila y feliz, en la medida que la unión mapuche ayudo mucho ya que la mayoría estaba en contra, afirman, a pesar de que algunos conocidos estuvieron a favor del proyecto. Les ofrecieron dinero y camionetas a cambio de su apoyo pero ellos no asintieron que se acercaran a su propiedad.

Heriberto Cayumil atesta que la SN Power contrató a personas para repartir trípticos explicando el proyecto y través de charlas. Ellos decían que no iba a impactar, pero la teoría no es lo mismo que la práctica, asume.

Juan y José Llancapan aseveran que a pesar de los millones que les ofrecieron, se opusieron porque viven tranquilos y no quieren modificar su vida. Cuentan que hubo una unión y las comunidades se levantaron para desarmar un campamento de estudios de la empresa SN Power. No permitieron sus estudios y por eso se fueron. Los españoles llegaron a sustraer los recursos, por eso no creen y no dan permiso porque la comunidad está unida con elementos de guerra para no permitir la intromisión externa, ya que todos son dueños de sus tierras con pequeños manantiales de agua que iban a ser succionados por la central. Expresan que llegaron con máquinas pero que desde un

principio se opusieron ya que piensan que las grandes empresas les mienten a las comunidades. Ellos querían mandar y la comunidad no se los permitió. La empresa quería agujerear la pampa, y José Llancapan les dijo que no porque su comunidad se iba a enojar con ese permiso. Dice que ofertan mucho pero luego no cumplen y recuerdan que los ríos y el agua están vendidos como en Aysén

Mario Neihual Calfu conoció el proyecto por boletines y por personas que estaban en contra. Se informó con personas con diferente índole. Narra que la no construcción del proyecto fue beneficiosa para la comunidad, porque volvió la paz. Las familias volvieron a encontrarse que estaban enfrentadas. No hay tantas enemistades por ejemplo en Trafún, se podía caminar tranquilamente. La SN Power mandó a sus técnicos a hacer estudios sin preguntar a la comunidad. Pensaban que rápidamente iban a construir su proyecto. Vinieron con helicópteros, filmaban los ríos, entraba y salía gente. Eso empezó a despertar la sospecha de que algo malo iba ocurrir. Cuando la empresa quiso dialogar, la comunidad ya estaba desconfiada de ellos. Pero la conversación según el maestro no tenía sentido porque no tenían un lenguaje común, hablaban lenguas distintas. La empresa no respetó el pensamiento que tenían los mapuche. No se llegó a algún acuerdo, puntualiza Neihual.

Manuel Reinahuel afirma que viven en Trafun desde hace muchas generaciones y que cada familia permanece en su Mapu o territorio. La empresa les quiso corromper con dinero para que hicieran el estudio de la represa.

María Eugenia Calfuñanco cuenta que el 22 de agosto de 2006, SN Power se presentó con su proyecto en el gimnasio de la escuela de las monjas de Liquiñe. Su comunidad se enteró de lo que se venía; los de la empresa pensaban que estaba todo preparado para la construcción y se dieron cuenta que no era tan fácil. Cuando hubo de terminar el pre parlamento, a los dos días empezaron a llegar los camiones y helicópteros al sector alto de Changlil hasta Trafún. Pasaban por su casa y hacían temblar la tierra, pero Ella dice que no tuvo miedo. Ramón Abarca fue a hablar con ella pero no lo recibió porque lo acusa de ser un ladrón de su tierra, de sus recursos, de sus posesiones. Llamo a los concejales y les contó. Se sorprendió cuando supo que la empresa había entrado a las comunidades. El 19 de octubre de 2007 puso una constancia a carabineros para dar cuenta del hostigamiento. Durante todo ese período de lucha, tuvo que sacrificar muchas cosas como no estar en su casa y dejar un poco de lado a su familia.

Los noruegos decían según Ella que Carririñe era un lugar abandonado. Los empleados chilenos de la empresa pasaban fuera de su casa gritando que no era Carririñe y que

desde ahora se iba a llamar “Noruega”. Les ayudaron gente de afuera y ONGs que nos asesoraron cómo se podía detener a la empresa. Las estrategias de un asesor canadiense fueron: 1. englobar a las comunidades, 2. clarificar cuales eran nuestras demandas y 3. tener apoyo de las autoridades. Mediante eso se logró ganar esta batalla, afirma.

Mario Marchese sufrió un atentado y culpó a la gente de la oposición al proyecto de la consecución de tal acto. En diciembre de 2007, Nils Huseby no asistió a la reunión. El grupo opositor captó una foto con una silla sin ocupante pero con un cartel con el nombre del noruego y la publicaron. Desde Noruega se enfadaron con el gerente pues Él tenía que estar dentro de las comunidades negociando y no en un foro de políticas energéticas. Por ello, Huseby tuvo que enviar una carta ofreciendo disculpas por su ausencia.

Mario Neihual Matus explica que el proceso de oposición tiene que ver con la llegada de la democracia, porque esta zona fue muy reprimida por los militares ya que habían intentos de guerrilla. Cuando intentaron implementar el proyecto, los militares empezaron a realizar ejercicios de guerra, en 2005 y 2006. Mucha gente se asustó y pensaba que tenía que construirse la represa, detalla. La gente de la empresa hacía reuniones y les explicaba a la gente que iban a construir la represa si o si, incluso con la ayuda de la fuerza militar. Hubo gente que se asustó con eso por todo lo que paso en la dictadura:

La historia del pueblo mapuche es una historia de dictadura de más de 200 años. Como decía un poeta por ahí, el estado chileno es una dictadura y no tiene otro nombre porque eso es lo que hemos sufrido, por eso estamos acostumbrados. De alguna manera, lo que ha sido la violación de los derechos humanos y los asesinatos, la gente ha sido lo suficientemente fuerte para guardarlo.

Micaela Jiménez de Rañintuleufu piensa que el proyecto es nocivo e invasivo ya que nunca les preguntaron e invadieron sus espacios y destruyen en vez de construir, es negativo. Conoció el proyecto por algunos antropólogos que llegaron a contarle sobre el proyecto. La no construcción de la represa fue beneficiosa porque ella quiere que su hijo viera el agua y el entorno natural intacto. Los mapuche fueron los que más ayudaron a la oposición. Su comunidad es no mapuche y estuvieron completamente en contra del proyecto.

Nori Quintumán Trafipan afirma que no quisieron dialogar con la empresa pues ya habían comenzado a trabajar y hacer estudios sin el consentimiento de la comunidad. El

proyecto intervenía las napas subterráneas y por ello, iba a afectar a los centros termales. La no construcción fue beneficiosa porque el impacto de la acción de la empresa fue nocivo en la medida que dividió a las comunidades y generó peleas entre las familias, cuando se retiraron, todo volvió a la calma:

El despertar del pueblo mapuche y de la gente en general de este territorio; verlos que hoy día todos están emprendiendo algo turístico en relación con nuestros centros termales que tenemos, que acá no son menores, son 12 centros termales dentro del territorio de Liquiñe y que en su mayoría son propietarios mapuche.

La empresa le pagó a su hermano y su madre para poder dividir la defensa del territorio, para ella fue una experiencia amarga, son quiebres irreparables. Nombra muchos casos donde se ha realizado lo mismo. Todas las empresas intentan dividir a las familias. Ellos llegaban amistosamente pero luego mentían descaradamente, por eso no quisieron seguir conversando.

Samuel Piutrillán expresa que toda la comunidad estuvo en contra, a pesar de la estrategia de la empresa de comprar a la gente para hacer pelear a la gente. Tiene una visión muy negativa del futuro y augura que la gente terminará vendiendo y sus sucesores tendrán que emigrar de allí. Establece que el agua es de los noruegos y a pesar de que el agua le pertenece al pueblo mapuche. Sin consultar la empresa comenzó a realizar estudios en el río Lizán y en el Changlil, ellos ingresaron esa maquinaria. Ellos tuvieron que enfrentar con la fuerza propia a la empresa. Él participó en el parlamento porque son autoridad:

Queremos que nos respeten. Nosotros tenemos a los conas y eso no está registrado por las autoridades. Lo hacemos porque así pelearon los peñis cuando entraron los españoles acá.

Piutrillán recuerda que algunos vecinos se dejaron seducir por la empresa:

Nosotros les encaramos y les decíamos que sus ofrecimientos eran falsos. Después ellos vieron las mentiras que decían y se opusieron también al proyecto.

Cuando les sacaron las maquinarias fue lo peor que le hicieron a la empresa. Eso no les gustó y por eso se retiraron puesto que no había contrato con la comunidad. Le pedían permiso para ver unas rocas en su propiedad, pero si accedía a eso, sus peñis le podrían golpear e insultar por aquel acto. El les vendía artesanías. Vino el Nils Huseby para

hablar con ellos, pero la oposición estaba muy unida; les prometió no militarizar la zona ya que según su país fueron los primeros en firmar el convenio 169. Recuerda que hubo un mapuche de Temuco trató de engañarlos

Opinión respecto a la realización de otros proyectos hidroeléctricos

La opinión de Adán Hernández Cahuilpan es que dejen la zona así como está, de que no se construya puesto que dicen la luz no es para ellos y sí le dan entrada para que se haga, es posible que sea un adelanto para Chile pero también es un perjuicio para la comunidad en la medida que si construyen estas mega construcciones ellos tendrán que pagar el alto precio de la electricidad. Por otro lado, refiere a que cada día, están quedándose con menos tierras:

... por todas esas cosas y la misma familia de nosotros va creciendo imagínese yo vivo aquí en 16 hectáreas y tengo 3 hijos y tengo que ir dejándoles a ellos y mas encima ellos van teniendo hijos así que cada vez se van haciendo más chicos los terrenos, entonces todos eso es un perjuicio porque si vamos dando lugar a las grandes empresas, a los ricos, van a venir a invertir acá y andan comprando tierras y todo...

Blanca Catrilaf Estaría en contra de cualquier proyecto hidroeléctrico porque los cerros están vivos, con animales, plantas y remedios.

La postura de Carsenio Neihual es de no hacer negocios con el winka, ya que la naturaleza les puede castigar porque no la defendieron de los extranjeros. Sus aguas están limpias por lo que se pueden tomar y en otros continentes no, concluye diciendo que:

Tenemos que cuidar a la naturaleza, esa es mi mentalidad. Hacemos los nguillatunes con mucha distancia. Los lonkos deberían ser más activos políticamente y no solamente como promotores del nguillatún porque a veces no tenemos los recursos, se tiene que devolver los regalos y a veces la gente no tiene. Deberíamos estar más unidos. Nos faltan recursos para hacer nuestras fiestas.

Daniel Queupumil Futra se opone al proyecto por ser invasivo pues le sustrae sus recursos hídricos para la vida. El principal culpable es el estado ya que les facilita la venta de las aguas de Chile. Ahora está calmado, pero las empresas van a seguir con su interés de apropiarse del agua, es tarea de la gente oponerse, piensa. Sí el convenio se

cumpliera cabalmente, no tendrían que preocuparse pero el estado siempre apoya a la empresas y no a las comunidades. Con la constitución del 80, les da muchos beneficios para invertir y las aguas se rigen por un código de aguas y no son de las comunidades indígenas. Su comunidad conoció el proyecto por gente que se opone y les dio la información suficiente para comprender lo que iba a ocurrir. La comunidad local solo se entera ya cuando lo van a construir y nunca la empresa hizo el acto de buena fe. Critica al estado porque no les ha apoyado, sin embargo, destaca la acción del alcalde del Partido Socialista de Panguipulli que les apoyó, no así los concejales. El observatorio ciudadano les dio la información para entender la magnitud del proyecto.

La no construcción del proyecto fue beneficiosa para Él porque hubo un impacto social importante ya que siempre han estado luchando juntos porque tienen muy pocos recursos del estado. Cuando llegó la empresa, algunos dirigentes quisieron negociar y eso produjo un conflicto interno incluso en las familias, ahora que la empresa abandonó, las familias están tranquilas y trabajando juntas.

Vicente Piutrillán y Juana Antihuala tienen una opinión negativa del proyecto:

Nunca lo vamos a aceptar porque la plata nunca va a ser de nosotros ni pa' la zona ni pa'l país, son todos extranjeros que vienen y se llevan las cosas a otro países. Usted cree que queda algo de beneficio pa'l país, si hubiese beneficio, no habría tanta pobreza porque Chile no muestra la gente pobre, muestra lo bueno no más.

Están en contra de cualquier proyecto que perjudique a su comunidad y en la plantación de árboles exógenos:

Estamos a favor de los árboles nativos por eso no plantan los eucaliptos ni pino. Los árboles son como nosotros.

Heriberto Cayumil, por un lado, piensa que sería bueno el proyecto porque crecería más el pueblo, se construirían más vías de acceso y aumentaría la educación. Pero por otro lado, piensa que en general es nocivo porque dañaría el medioambiente porque la gente ha vivido bien sin la necesidad del proyecto. Se llevarían el agua y perjudicaría el turismo, la pesca, etc. Espera que no se haga nunca. Establece como positivo que se puedan construir carreteras. Madura que fue un beneficioso para el Valle de Liquiñe que no se construyera porque incluso a pesar de las divisiones interiores entre la gente a favor y la que estaba en contra, las comunidades resultaron favorecidas. Recalca que María Eugenia Calfuñanco actuó de manera activa en contra del proyecto, pero su

actuar no fue violento pero si fue de una resistencia activa, a pesar de que quedaron como terroristas. Carabineros y el gobierno apoyaban a la empresa pero la comunidad rechazó al proyecto. Señala que ayudo mucho la unión entre todos los sectores para oponerse al proyecto, y resalta a los empresarios termales que dieron a los dirigentes dinero para financiar la oposición para expulsar a la empresa. Duda sobre la honestidad de la SN y concluye sosteniendo que toda su familia estaba en contra del proyecto y que estaría en la oposición nuevamente contra una nueva arremetida de cualquier empresa.

José Llancapan no participó de la oposición del proyecto, pero Juan Llancapan si participó del Parlamento, y cuenta que hubo trutruca y había un sargento. Él no fue como representante de la comunidad, fue de manera individual. Toda la comunidad José Neculfilo estuvo en contra del proyecto y a veces participan del nguillatún. Frente a cualquier cosa, se comunica y se unen. Están en contra de cualquier proyecto hidroeléctrico porque viven tranquilamente y no necesitan de agentes foráneos puesto que en su comunidad viven del turismo y de la artesanía. Finalizan diciendo que fue bueno que no se construyera porque a pesar de todo tienen de todo para satisfacer sus necesidades y nunca les hicieron la consulta, y que a pesar de las diferencias se unirían contra un nuevo proyecto.

Según Mario Neihual Calfu, un factor preponderante para la no construcción fue la unión de la gente y su fuerza para oponerse. Fueron estables y no dieron el brazo a torcer. O quizás no era rentable para la empresa. La empresa ofreció dinero a la gente como estrategia para dividir y convencer. Pero la gente sabía que este tipo de empresas no cumple sus promesas pues tenían el caso de lo ocurrido en Ralco, Alto Biobío. El está en contra de otro tipo de proyecto hidroeléctrico.

Manuel Reinahuel apunta que se opusieron desde un principio y estarán en contra de otro proyecto si se presentase.

Mario Neihual Matus asume válida la opción de oponerse nuevamente puesto que un proyecto de estas dimensiones, altera de manera importante la vida económica y cultural del Valle de Liquiñe.

Micaela Jiménez de Rañintuleufu establece que el proyecto perjudicaba su producción económica porque usan el agua del río para alimentar a los animales y para regar sus huertas. Estaría en contra de otro proyecto.

Nori Quintumán Trafipan dice que no está en contra del desarrollo, sino de los agentes foráneos que intentan imponer sus objetivos en la zona para destruir la biosfera y uno de

los pocos pulmones de respiración que le va quedando al mundo. La actividad turística es la actividad más importante, antes fue la madera:

Queremos un turismo rural, hecho por la gente local con productos de la zona.

Estaría en contra de otro proyecto porque daña considerablemente la existencia natural y la vida social en la zona. El proyecto fue un aliciente para el despertar de la zona y para el cuidado de la misma de los invasores foráneos. Incluso fue un acicate para que produjeran más. Fue en cierto sentido, bueno.

Samuel Piutrillán concluye que estaría en contra de otro proyecto hidroeléctrico. Ellos no sabían que las aguas estaban vendidas y por ello, recalca que tienen que seguir peleando en relación con que los tribunales están vendidos, pues sólo se respeta a las empresas que tienen plata. Sus abuelos nacieron y murieron en la zona. Establece que de sus hermanos, fue el que se quedó en la zona y que el programa Orígenes les insto a recobrar sus tradiciones mapuche.

Impacto contemporáneo del Parlamento de Koz Koz.

Lo fundamental de este acápite es establecer el impacto ogaño del Parlamento de Coz Coz y su impacto en las luchas del pueblo mapuche. Para establecer dicha relación usaremos como fuentes secundarias artículos encontrados en la red virtual, así como también se expondrá una entrevista realizada a Jorge Weke, werken del Parlamento de Coz Coz y la opinión de los actores que se opusieron a la introducción de la empresa SN Power en la zona. La exposición de esta información permitirá apreciar de que manera poder encontrar antecedentes en las líneas del pasado para proyectar lo que ocurre en el tiempo contemporáneo.

El periódico virtual Mapuexpress se publicó el 19 de diciembre de 2006 “**Los Caminos que llevan al Parlamento de Coz Coz: Una oportunidad política, social y cultural Mapuche para autonomía**” en el cual se detalla que el día 14 y 15 de agosto de 2006 acaeció un encuentro en Padre de las Casas. En dicho trawun se expuso la necesidad de propiciar las circunstancias para la creación del Primer Parlamento Nacional Mapuche con asistentes tanto de Puelmapu (Argentina) y Ngulumapu (Chile), en el marco de conmemoración de los 100 años del Parlamento de Coz Coz. Los días propuestos para llevar a cabo esta reunión fueron el 15, 16, 17 y 18 de enero de 2007. El principal

objetivo del encuentro fue conformar una plataforma básica integral de unión para la reconstrucción del Wallmapu (nación mapuche). Los lugares sugeridos para concretar la actividad fueron Temuco y Coz Coz. Los dirigentes de Coz Coz asumieron la perentoriedad de hacerlo en la zona pues sería un acicate poderoso para potenciar el imaginario originado desde la realización del Parlamento en 1907. El 1 de diciembre se consumó un pre-parlamento con más de 200 personas para delinear principalmente que el encuentro no será orientado política y exclusivamente por los habitantes de aquel territorio, ya que su participación tendrá la misma relevancia que las otras delegaciones y su función principal será coordinar orgánicamente el evento. Se organizó el evento en 3 partes; 15 y 16 para rituales y encuentros privados entre mapuche; el 17 se ordenó para la presentación de las delegaciones chilenas y de otros pueblos indígenas y el 18 de enero se realizaría la conmemoración de los 100 años del Parlamento.

Participaron autoridades tradiciones como el lonko Augusto Nahuelpán del Pikun Wiji Mapu, Francisco Huichaman, lonko de la comunidad Carmela Tripayante Kozkozmapu, Juan Alfredo Pichumilla de Pukura, Juan Hueque de Malchehue, José Catrilaf de Lago Neltume, Rumualdo Huiriman de Llongahue, Pedro Punoy de Cayumapu; el gempin machi Germán Colipan de Koñaripe-Trapfunmapu, e conjunto con los Gvnekona y Kalfuwentru Víctor Huaiquil, David Rain, Hugo Huiriman, Luciano Manquelize. Por otro lado, asistieron diferentes habitantes del territorio reivindicado por los mapuche como propio (Wallmapu) así como de otros lugares, con la predisposición de mantener unido al Pueblo mapuche. Surgieron voces, muchas veces discordantes, relativas a la proyección política-orgánica que comprometería realizar la conformación del nuevo Parlamento: autogobierno, autonomía, derechos, reconstrucción de la nación, alianzas, unidad, etc. Sin embargo, estaban claros en referencia a los que no querían que se transformara el nuevo encuentro, como, por ejemplo, establecieron la negación: a conformar una nueva orgánica, a un mero recordatorio luctuoso del parlamento de 1907, a la guía de ningún partido político, al acaparamiento de tal o cual organización y a la deslegitimación de otras instancias de organización mapuche.

Respecto a los consensos alcanzados en cuanto a los objetivos del encuentro, establecieron que el Parlamento debería ser social, cultural, religioso y político, de carácter autogestionado y propositivo, en el cual se pueda plasmar la espiritualidad mapuche, la realización de encuentros para hablar sobre posibles autonomías, la concordancia de unión de todo el Wallmapu, el recobro de la reminiscencia de las lides

pretéritas y sobre todo, el respeto por las autoridades tradicionales. Al respecto opinan los asistentes:

Este Fütu Trawun NO es para establecer exigencias sobre reconocimientos de los derechos ante ninguna institucionalidad ajena, sino para iniciar búsquedas de ejercicios de derechos interna y autónomamente en el marco político, social y cultural de un Pueblo.¹¹⁵

El 1 de febrero de 2007 el sitio Indymedia (Argentina) publicó el artículo “Espiritualidad, conmemoración histórica y proyección política” escrito por Hernán Scandizzo.



Fotografía 8. Parlamento de Koz Koz 2007 (gentileza Indymedia)

¹¹⁵ *Los Caminos que llevan al Parlamento de Coz Coz: Una oportunidad política, social y cultural Mapuche para autonomía.* (n.d.). Consulta del 17 de octubre, 2013. En <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=517>

En este artículo el articulista detalla lo acontecido en el Parlamento de Coz Coz. Inicia su artículo exponiendo el relato de Manuel Calfiñir quien da comienzo la reunión con el recuerdo del parlamento acontecido en 1907 y las razones de su origen. Prosigue exponiendo que se realizó una ramada por 4 días donde las diferentes delegaciones (2 mil a 4 mil personas aproximadamente) de los 4 puntos cardinales o Meli Wixan Mapu. La ramada tiene una forma de U posicionada al este con un rewe en el centro.

La actividad fue realizada en el predio de un particular, lo cual es sintomático respecto al nivel de vida socio-económica de la población indígena de la zona, bajo un fuerte resguardo de carabineros de Chile. Según la comisión organizadora el 30% de la población no mapuche explota el 86% de total de los recursos agrícolas; el 10% de la población mapuche carece de tierra, otro 10% una hectárea y 40% menos de 5. El 80% de la población de la comuna de Panguipulli están debajo de la línea de la pobreza y el 59% de la población mapuche es caracterizada como indigente. Por lo cual, es evidente que las condiciones de vida quizás son peores que cuando se convocó el primer parlamento.

Los dirigentes asistentes más relevantes de Ngulumapu (lado chileno) fueron: Augusto Nahuelpán, del Consejo de Lonkos del Pikun Huillimapu; Adolfo Malabar, de la Identidad Territorial Lafkenche y alcalde de Tirúa; Galvarino Reimán, de la Asociación Ñancuchew y werken del Territorio Nagche; José Llancapan, de la Consejería Indígena Urbana de Santiago; y Gustavo Quilaqueo, presidente del partido Wallmapuwen. Concurrieron de Puelmapu (lado argentino): Elías Maripán de la Confederación Mapuche Neuquina y sus werkenes Verónica Huilipán, Florentino Nahuel y Jorge Nahuel; Fidel Guarda, del Consejo Asesor Indígena de Río Negro; Olga Curipán, bisnieta del lonko que convocó al parlamento en 1907, impulsora de la agrupación Ruka Kimün de Bahía Blanca y Verónica Azpiroz de Epu Bafkeh. Debatieron bajo tres líneas temáticas: Territorio y territorialidad; Situación sociopolítica y cultural y Kimeltuwün o la dominación ideológica-cultural a la cual está afectado el pueblo mapuche. El día 16 se repartieron los papeles y el 17 se comenzó a debatir. Ese mismo día, se hicieron presente el grupo no mapuche, entre ellos, autoridades políticas de la comuna.¹¹⁶

El documento preliminar estuvo basado en los tres ejes temáticos: Territorio y Territorialidad; Situación sociopolítica y cultura y Kimeltuwün. Los objetivos fueron

¹¹⁶ Scandizzo, Hernán, *Espiritualidad, conmemoración histórica y proyección política*
Consulta del 17 de octubre, 2013, de <http://argentina.indymedia.org/news/2007/02/484703.php>

los siguientes: Precisar maniobras para la restauración del espacio usurpado; Establecer un entorno propicio de encuentro de las diferentes identidades territoriales con la mira puesta en una posible autonomía mapuche; Hacer permanente el Koyagtun; Enaltecer el Kimün (conocimiento, sabiduría) y la manera en la cual se expande; Defender a las potestades ancestrales; Imponer presión al Estado para ratificar el convenio 169 de la OIT; Revitalizar la idea de Pueblo-Nación Mapuche mediante el acercamiento entre el Ngulu y el Pulu Mapu; Potenciar los cargos tradicionales; Impulsar la salud tradicional y Poner a nivel de relevancia nacional el movimiento mapuche centenario (1910-2010) Para llevar a cabo estos objetivos se trazaron las siguientes propuestas: Participar de los movimientos que buscan modificar la constitución estatal con el objetivo de declarar al país un país plurinacional; Impulsar una propia constitución Mapuche: Forjamiento de un espacio geográfico ordenado bajo las égidas tradicionales; Paralización de inmediato de megaproyectos; Impulsar el desarrollo económico colectivo con respeto al medioambiente mediante la agricultura biológica y el etnoturismo; Replanteamiento de la educación chilena; Autogestión educativa mapuche en todos los niveles; Posicionamiento del Mapudungun como lengua oficial así como el castellano, imponiendo su enseñanza en los sectores mapuche y Reconocimiento del Parlamento de Coz Coz como una instancia legítima de autonomía. Las actividades estipuladas para alcanzar lo trazado fueron:

“1) Área sociopolítica: • Libertad a los Presos Políticos Mapuche • Realizar un catastro de autoridades tradicionales. • Crear una red de Konas en el territorio mapuche • Crear una comisión encargada de levantar un próximo parlamento • Asegurar la presencia de descendientes de Longkos que participaron en el Parlamento de Koz Koz en el próximo Koyagtun. • Levantar un proyecto de ley para modificar el código de aguas vigente en Chile, para que el pueblo mapuche recupere efectivamente el derecho a esta, asegurando su calidad. • Levantar un proyecto de ley para asegurar la libre circulación entre Puel y Gulu Mapu. 2) Área Educación: • Control de la administración de las escuelas de las comunidades por parte de los lof. 3) Área económica: • Crear un Banco Financiero Mapuche • Desarrollar la artesanía • Desarrollar un plan de recuperación de bosque nativo y de biodiversidad que involucre al pueblo mapuche en su conjunto. 4) Área Salud: • Diseñar un plan de protección de patrimonio natural mapuche que considera áreas de bosque nativo, lawenes y aguas. 4) Kimeltuwün: • En el caso de las mujeres mapuche hasta la tercera generación casada con winka, que a sus hijos se le reconozca el apellido mapuche y no se pierda el linaje • Asegurar la defensa de

la creación intelectual mapuche, a nivel colectivo e individual, a través de proyecto de ley.”¹¹⁷

El 15 de diciembre de 2006 se publica *Entrevista con Jorge Weke: A cien años del histórico Parlamento Mapuche de Koz Koz* realizada por P. Cayuqueo, en la cual el periodista consulta al dirigente mapuche respecto al trasfondo para realizar el Parlamento. Weke sostiene que fue relevar su categoría histórica y destaca dos hechos: la auto-organización del evento exenta de intervención wingka y la realización del evento en el mismo sitio que se hizo en 1907. Recalca que el Parlamento en ningún momento se planteó como una celebración, mas si una conmemoración en la medida que las usurpaciones e inequidades se siguen experimentando en el territorio como hace 100 años. Por otro lado, reafirma la necesidad de conformar una estructura institucional mapuche de mayor amplitud (nacional o williche) y de permanencia en el tiempo basada en el Kimeltuwün, siempre y cuando, se articulen con otras agrupaciones (como la coordinación de organizaciones mapuche que convocaron el Trawun de Kepe) en aptitud de constituir mayores espacios de autodeterminación que les permitan controlar el territorio para contrarrestar amenazas como la introducción de megaproyectos hidroeléctricos (impulsados por empresas transnacionales como Endesa y SN Power) y de la intervención de organismos públicos. Referente a este tema, Weke responde:

Endesa, por ejemplo, dice que está en una etapa de estudio, pero para nosotros hay tres cosas básicas que debieran resguardarse para cualquier megaproyecto. Una cosa es informar, consultar y consentir, eso no se está respetando, ese derecho no se está respetando y mucha gente está tomando conciencia para que no se construyan represas en esta zona, que es el interés de Endesa. Y no solo los mapuches han tomado conciencia, también el alcalde de Panguipulli está apoyando nuestra posición, por ejemplo, declarar Zona de Interés Turístico el territorio para que no pueda ser intervenido, una herramienta que nos puede servir. Creo que por primera vez en muchos años que el municipio nos está ayudando, esperamos que se concrete este resguardo al patrimonio territorial que también lo está demandando la población local.¹¹⁸

Respecto a las causas judiciales abiertas por recuperación de tierras a dirigentes mapuche, Weke esgrime que existen aún personas buscadas por los organismos de

¹¹⁷ Comisión Organización Parlamento de Koz Koz, *Documento Preliminar: Resoluciones en torno a Territorio y Territorialidad; Situación sociopolítica y cultura; Kimeltuwün*. Consulta del 17 de octubre, 2013 http://www.mapuexpress.net/images/publications/30_1_2007_22_54_18_1.pdf

¹¹⁸ Cayuqueo, Pedro, *Entrevista con Jorge Weke: A cien años del histórico Parlamento Mapuche de Koz Koz*. Consulta del 30 de octubre, 2013 <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=514>

represión aunque se han archivados muchos casos. Esta represión proviene, explica, por la presión de Fernando Leniz, empresario de derecha y partícipe de la dictadura cívico-militar y presidente la Corporación de la Madera (CORMA), sin embargo, establece que a pesar de esta situación, las demandas y las reivindicaciones del pueblo mapuche no se pausarán.

El Jueves 9 de abril de 2009, se publica en la red, el *Comunicado público de las comunidades afectadas por los proyectos de SN Power en los territorios de Coñaripe, Liquiñe, Maqueo* firmado por el Frente único ante Invasión y conflicto de SN Power en Territorio Mapuche por Proyectos Hidroeléctricos, el cual expone el rechazo a la acción de SN Power en Rupumeika, Hueinahue, Maihue, Kurriñe, Chauranko, Changlil, Carririñe Reyehueico, Pellaifa y Liquiñe, y exhorta a la empresa a retirarse del lugar de manera inmediata. Mediante este texto, recalcan su oposición ferviente a los proyectos hidroeléctricos de la Transnacional noruega en Maqueo, Coñaripe y Liquiñe, mediante un comunicado público. Este documento defiende el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT y la autoridad tradicional del longko José Panguilef que ha sido cuestionada por la empresa, también cuestionan las mesas de interculturales de negociación de la empresa e invita a realizar procesos de consulta previa, libre, informada y buena fe, de acuerdo a lo estipulado por el Convenio mencionado.

Este documento fue firmado el martes 7 de abril de 2009 en Temuko por las Comunidades Ancestrales de Hueinahue, Rupumeika, Maihue, Vicente Piutrillán de Carririñe y Liquiñe, Vicente Reinahuel de Trafun, Juan Paineipi de Trafun, Lorenzo Cariman de Reyehueico, José Neculfilo y Nahuel Mawida de Changlil. También firmo el Parlamento de Coz Coz de Panguipulli y la Comisión de protección del Medio Ambiente, la cultura indígena y el turismo de Liquiñe.¹¹⁹

El 4 mayo de 2011, se expone el discurso que realizó Jorge Weke en una Reunión de Accionistas de ENEL-Endesa en Italia realizada el 29 de abril, principales interesados en llevar a cabo el proyecto hidroeléctrico en el lago Neltume. En aquel discurso, el dirigente se presenta como emisario del primer parlamento Mapunche de Koz Koz, así como la representación de varias organizaciones sociales (Frente ambientalista de Panguipulli, el Comité por la Defensa de la Vida y el Patrimonio Natural de

¹¹⁹ Frente único ante Invasión y conflicto de SN Power en Territorio Mapuche por Proyectos Hidroeléctricos, *Comunicado público de las comunidades afectadas por los proyectos de SN Power en los territorios de Coñaripe, Liquiñe, Maqueo*. Consulta del 30 de octubre, 2013 <http://www.mapuexpress.net/content/news/print.php?id=3947>

Panguipulli). En cuanto a las características de su organización principal, el werken sostiene:

Nuestro parlamento de Koz koz es el instrumento sociopolítico actual legado de nuestros antepasados para ejercer en forma efectiva el derecho inalienable a la libertades fundamentales, hoy nos otorga también toda condición al derecho de la libre y a la auto determinación consagrado en varios instrumentos jurídicos de derecho internacional, entre los que se destacan, la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales en sus artículos 1: 1,2,3, entre otros, nos concede además, la garantía al autogobierno de nuestra nación mapuche ratificado en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Artículos 4 y 5.¹²⁰

Prosigue narrando que el Parlamento es consecuencia de la perseverancia libertaria del pueblo mapuche en contra del colonialismo, el terrorismo de estado y el expansionismo económico voraz de empresas transnacionales. Arguye que el principal argumento del Estado así como de las empresas, es la carencia energética para la población en su uso cotidiano, no obstante, dicha aseveración es falaz, pues la población sólo utiliza el 17% de la energía, cuando el 70% son utilizadas por las mineras e industrias transnacionales. Por otro lado, recalca la alta presencia de sismos violentos a lo largo de la historia del país y sobre todo en la región debido a la falla geológica Liquiñe-Ofqui (1200 kms)¹²¹

Destaca en su razonamiento que la zona posee características bióticas únicas, las cuales deben ser protegidas de la intervención humana a gran escala. La empresa se ha caracterizado, según su criterio, por obviar la opinión de la población del sector y sólo ha prometido infraestructuras, dinero, programas de vivienda, salud, etc.

En una entrevista directa realizada a Jorge Weke¹²², el dirigente establece que su edad es 47 años, oriundo de Malchewe, cerca de Panguipulli, y werken de su comunidad. Sostiene que el Parlamento de Coz Coz es una organización articuladora de comunidades, por ende, no busca representar ni dirigir la lucha de las comunidades. Debido a su cargo, también acciona como coordinador del parlamento. Afirma que las comunas no son los límites reales del pueblo mapuche puesto que son divisiones del

¹²⁰ Weke, Jorge, *¿Están dispuestos a enfrentar el costo de un verdadero estallido social y de un desprestigio irrecuperable?* Consulta del 30 de octubre, 2013 <http://www.elpuelche.cl/?p=1394>

¹²¹ Se registro en 1960, el mayor terremoto del mundo en Valdivia (grado 9,5).

¹²² Entrevista realizada en la ciudad de Panguipulli el 20-04-12.

estado de Chile, por lo cual participa gente de diferentes lugares y orígenes, a través de reuniones parcializadas

Consultado al respecto de cómo han sido las experiencias de autogobierno y procesos de etnodesarrollo. El werken piensa que hubo experiencias buenas y malas apoyando dichos procesos de recuperación de tierra desde el 2008 al 2010, por medio de las vías legales de CONADI. Expresa que Choshuenco y Neltume tienen dos comunidades una jurídica y otra ancestral. En Choshuenco, ellos no negociaron y no quieren a la empresa porque no recibían beneficio del proyecto y por ello, no pudo seguir trabajando allí. En Trafún se hacen pequeños ejercicios de autogobierno y autonomía. Ellos tienen un proceso reivindicativo porque no confían de las empresas y quieren recuperar un predio de 13.300 has., por los canales legales:

Para que no den tierras alternativas, se invoca el convenio del 169 sobre territorios ancestrales. Se invoca las recomendaciones que hizo Rodolfo Stavenhagen en el año 2009 cuando Yo hice una visita y fue ratificado por el relator de los pueblos indígenas James Anaya, amigo nuestro.

Sostiene que Chile firmó la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas, el cual ratifica el dominio de los pueblos sobre las tierras antiguas, ancestrales. Los organismos internacionales deben mandar al gobierno a cumplir estos acuerdos pero el pueblo mapuche debe presionar para que se respete y debe darse autogobernanza. El convenio es autoejecutable, y si el gobierno no lo quiere reconocer, el pueblo mapuche debe realizarlo a pesar de los decretos que buscan disminuirlo, puntualiza.

Tienen amigos del Observatorio ciudadano quienes les asignan abogados para defender a las comunidades. El antropólogo Roberto Morales también les ayudó a hacer un expediente antropológico para respaldar las demandas de tierras.

Recuerda que la coordinación en el 2006 fue para la defensa del territorio y que hubo pre parlamentos en 2008 en Carririñe que se agruparon en torno a la figura de María Eugenia Calfuñanco que intentó coordinar a las autoridades. En Choshuenco el 2005, se hicieron otros pre parlamentos con el lonko José Catrilaf en defensa del territorio, incluso comunidades que estaban peleadas, tuvieron que unirse para enfrentarse a la SN Power

El parlamento de Koz Koz, piensa, fue un paraguas para coordinar a las organizaciones en contra del proyecto. También colaboraron con la municipalidad, con la organización de Coñaripe, Liquiñe y Carririñe, para la venida de Nils Huseby, para decirle que no

estaban de acuerdo con el proyecto. La coordinación fue importante pues fue necesaria la unidad del pueblo mapuche para enfrentarse a las inversiones foráneas.

La entrada de SN Power, afirma, fue negativa porque ellos llegaron diciendo que trabajaban con las leyes vigentes del país, la cual mutila el convenio 169. Ellos también intentaron comprar a las comunidades con sobornos, por ende, fue nefasto su accionar. Weke estaba en contra del proyecto porque no iba traer algún aprovechamiento para las comunidades y expresa que se vivió un momento de tranquilidad cuando nos enteraron que se habían ido.

Sostiene que María Eugenia Calfuñanco frenó los procesos de autogobierno, a pesar de su respaldo de las comunidades. Ella apoyó al fundo de las vertientes en una declaración y solicitó a la policía para castigar a los mapuches que habían entrado en proceso de recuperación. Usó a la coordinación de lonkos de Carririñe y otras localidades para firmar la carta en contra de la recuperación de Trafún por un tema de liderazgo, Él lamenta la actitud de esta persona. El autogobierno no se hace por comunidades, son procesos que comienzan desde las comunidades; el propio parlamento es un ejercicio de autogobierno o autonomía.

Se busca que el pueblo mapuche sea más autónomo, esgrime.

Finaliza diciendo que ahora los lonkos son jefes más religiosos que políticos, pero que la religiosidad también es política porque mantiene y fortalece a la identidad cultural y la organización. Lo ceremonial es un elemento político también pues allí se fortalece la identidad de la comunidad y el Parlamento de Koz Koz lo tiene. Ellos no hacen Nguillatun como en las comunidades pero hacen una ceremonia parecida, pero de otra naturaleza. A los parlamentos vienen muchas personas, a la conmemoración vinieron 4 mil personas, en el 2012 duro cinco días y vinieron 200 personas, concluye.

Para Blanca Catrilaf, el parlamento de Koz Koz les ayudó mucho y fueron un apoyo importante. Las autoridades tradicionales se opusieron al proyecto para hacer fuerza, recuerda, ya que todos los lonkos se unieron, también vinieron los del parlamento de Koz Koz. Incluso vinieron lonkos de otros lugares como Coñaripe, Llancahue, de Panguipulli. Para Daniel Queupumil, el parlamento de koz koz jugó un papel importante porque sus dirigentes tienen una amplia experiencia y les dieron la información necesaria para oponerse. Heriberto Cayumil piensa que parlamento les apoyó dando información y les explicaron cuales eran las leyes que le cobijaban. Para Juan y José Llanccapan el parlamento de Koz Koz apadrinó a la comunidad Samuel Piutrillán, pero ellos no participaron porque no quieren inmiscuirse. No le gusta participar, pero

apoyarían cualquiera acción de defensa del territorio. Mario Neihual Calfu opina que el parlamento fue apoyo externo porque contactaron otras entidades de afuera, de otros países, ONGs que difundieron lo que estaba pasando. También fueron un apoyo moral y de cuando hubo de dar víveres a las familias que no podían vender madera, ellos dieron ese apoyo. En ese conflicto la gente no podía trabajar normalmente. Manuel Reinahuel de Trafun reconoce una activa participación en el Parlamento de Koz Koz. María Eugenia Calfuñanco sostiene que el parlamento les apoyó pero nunca fueron los cabecillas. Según ella, Jorge Weke se autodeclaró su vocero y no lo era, no tenía la representatividad de las comunidades y por lo que hubo un quebrantamiento con el Parlamento. También crítica a Nori Quintumán ya que no la aceptaron en las comunidades porque la encontraron ambiciosa y según su discernimiento, se tomaba atribuciones como Jorge Weke y por eso no la querían mucho en la comunidad. A ella le molesta que ocurra eso porque sufrió mucho y los otros se toman las glorias de lo ganado. Para Mario Neihual Matus el parlamento es una estructura de lonkos y se levantan en la medida de lo necesario. El de Koz Koz tiene su arraigo dentro de las comunidades, pero tiene un grado de representatividad a nivel medio. Micaela Jiménez testimonia que el parlamento de Koz Koz dio a conocer el problema a nivel más general y que hicieron puentes de acercamiento entre los mapuche y los colonos, por eso fue importante. Nori Quintumán Trafipan afirma que el parlamento de Koz Koz es una entidad relevante de apoyo porque necesitaban que una institución como esa les diera un respaldo, pero su comunidad condujo de manera local la oposición porque no querían que ocurriera lo que paso en el Alto Bío-Bío. Estuvieron con todos los que les apoyaban pero no para dirigir sino para empujar hacia delante y el parlamento empujó, según piensa. Samuel Piutrillán afirma que el Parlamento de Koz Koz se celebró desde hace mucho tiempo puesto que los antiguos sabían que las tierras se venían sustrayendo desde la Araucanía por eso se organizaron para defender el territorio. Se realizó un parlamento en la zona con el objetivo de ponerse de acuerdo entre las comunidades de la zona, para estar unidos y oponerse a las acciones de atropello de la empresa:

Cuando nos ponemos muy fuertes, el Estado lo único que hace es poner la fuerza pública. Y después aplicarnos la ley antiterrorista. Entonces mucha gente tenía miedo porque el gobierno podría mandarnos a la cárcel, 10, 15 hasta 20 años a la cárcel. Muchos dicen entonces pa'lla no voy.

Conclusiones preliminares

Podemos decir que en general, la visión de los actores respecto el papel del Parlamento de Koz Koz es satisfactoria puesto que asumen que ha desempeñado una función colaborativa y presente en cuanto a la oposición del proyecto de la SN Power. La única visión negativa acontece con Mará Eugenia Calfuñanco, puesto que ella sintió amenazada su hegemonía cuando aparecieron nuevos líderes que pudieran destronarla. Por otro lado, su enfoque está marcado por su apoyo al dueño del fundo de Las Vertientes y eso hizo que se pusiera en una posición diametralmente al Parlamento que apoyó la recuperación de tierras de la comunidad de Trafun Chico.

Se puede sostener que es complejo establecer de manera exacta la definición respecto a que reunión se puede catalogar como un Parlamento. Como se ha expuesto en la introducción existen varias posiciones referidas a calificar este hecho, sin embargo, a pesar de ello, todos/as los/as autores/as recalcan su importancia respecto a la constitución de espacios de diálogo entre los diversos actores que compusieron la arena política durante las diferentes etapas de la historia de la relación entre los agentes foráneos y los habitantes indígenas que habitaban lo que hoy conocemos como Chile. La visión que desea entregar este trabajo es la de presentar a los Parlamentos o Koyang como estructura de participación endógena al pueblo mapuche, la cual posteriormente se empalmó con las instancias de participación impuestas desde la colonia. Este hecho lo demuestran los textos de elaborados por los cronistas que así lo demuestran. A pesar de que la sociedad mapuche careció de una organización política centralizada como un estado, existían entre las diferentes agrupaciones, lazos de comunicación que les permitieron hacer frente a la llegada de diferentes invasores (Tawantisuyu, la Corona Española). El parlamento de Koz Koz y la ritualidad opositora que conlleva, demuestra la tesis que el parlamento es una iniciativa interna del pueblo mapuche por la defensa de su integridad en el más amplio sentido de la palabra (territorial, política, religiosa, etc.) Como se ha analizado en esta tesis, la realización del Coyan o Parlamento de Koz Koz fue muy importante para exponer y frenar las situaciones inicuas que estaba experimentando la población mapuche huilliche de la actual XIV Región de los Ríos. Ha sido, por ende, un estímulo para las poblaciones indígenas actuales para realizar pre parlamentos. Si bien es cierto que las condiciones de vida y el contexto ha cambiado, es posible sostener que su constitución ha sido un acicate para enfrentar las nuevas situaciones que conciben como peligrosas para la subsistencia material y simbólica de

los/as mapuche huilliche. Esta situación descrita podría verse cuestionada respecto a cuál sería realmente el impacto de esta organización tanto en la aceptación de su orgánica por parte de los/as mapuche en la cotidianidad así como en el enfrentamiento a los agente foráneos estatales y privados. La respuesta a esta cuestión puede indagarse en tres hechos relevantes. El primero hace referencia a la gran cantidad de organizaciones que asistieron a su organización de diversos lugares de Chile y Argentina, lo cual le amerita legitimidad por sus congéneres. El segundo especifica que el Parlamento ha estado participando de manera activa en las luchas que han levantado las poblaciones para oponerse a las hidroeléctricas, inclusive, asistiendo a Italia a exponer los argumentos en detrimento de estos emprendimientos. El tercero plantea que se han mantenido organizando parlamento desde el 2007 hasta la actualidad, lo cual grafica la continuidad del proceso:

El problema huilliche obedece a una construcción histórica de largo aliento, no se puede caer en la dicotomía de la historia de los excluyentes o la historia de los excluidos; nos llevaría a parcializar las problemáticas de estudio y con ello enrarecer la explicación de los fenómenos históricos. La historiografía del siglo XIX y XX se ocupó de escribir la historia de la memoria oficial que destacaba las decisiones de los gobiernos y su énfasis por el centro histórico de los acontecimientos. Esta forma de hacer historia de y para la élite dirigente, requirió de una lectura crítica del actuar de los involucrados y una postura descentralizadora del conocimiento. Por cierto, no debe llevar a incurrir en propender hacer lo mismo desde la otra vereda (Carillanca et al., 2011: 37)

Otros elementos que permiten establecer la oposición al proyecto son las actividades económicas. Una de las más importantes y reconocidas de los habitantes de la zona es el turismo puesto que está ubicada en la comuna de Panguipulli y fue considerada en el 2006 como Zona de Interés Turístico (ZOIT) por sus saltos de agua, lagos, vegetación y preservación del medio ambiente. Debido a la gran cantidad de recursos hídricos (lagos, esteros, ríos, etc.), fue señalada como Reserva de la Biosfera por la UNESCO (septiembre, 2007). De acuerdo a estos antecedentes, el proyecto hidroeléctrico languidecería el interés de los turistas por conocer la zona pues el lugar se vería afectado por la construcción de estructuras de transmisión eléctrica de alta tensión que modificarían el entorno del Valle de Liquiñe. Otras fuentes económicas que se verán arriesgadas serán el riego y la alimentación del ganado.

La oposición recalca que las fuentes de empleo ofrecidas por la empresa serían de manera temporal a la etapa primera de construcción ya que para desempeñarse en estas

tareas se necesita de mano de obra calificada en electricidad. En ese sentido, el ofrecimiento de la empresa es considerado falso en cuanto a que por un lado, ofrece a las comunidades trabajos que en el tiempo no existirán y por otro, porque genera un clima de tensión en la medida que produce desconfianzas internas dentro de las diferentes comunidades que se encuentran involucradas en el conflicto.

Quizás el elemento cardinal para comprender la oposición es el factor cultural ya que para la cultura mapuche, el entorno natural es sagrado y cualquiera transformación profunda de este entorno provocaría desbarajustes irreversibles que luego se transformarían en tribulaciones para la comunidad. En ese sentido, para las personas entrevistadas, el desecamiento de las aguas y/o la modificación del caudal, provocaría la ausencia vital de la corriente hídrica que alimenta material e inmaterialmente la existencia de los seres que habitan el Valle. Bajo la misma lógica, la perforación del Tren Tren, es vista como una profanación de una montaña sacra a la cual la cultura mapuche le debe su persistencia en el tiempo.

La posibilidad de modificarla, implicaría, necesariamente, la molestia del dueño de la montaña quien podría hacer temblar. Uno de los relatos persistentes dentro de los testimonios fue la necesidad de los mapuche en cuanto a solicitar permiso a los dueños de los objetos de la naturaleza cuando se extrae una planta o se sacrifica un animal. Una transformación de la naturaleza como pretendió la empresa fue concebida desde el primer momento como un posible desequilibrio de las fuerzas que mantienen en funcionamiento la existencia de la humanidad y el medio natural y espiritual que le rodea. En el sentido legal, el cementerio indígena de Reyehueico es considerado patrimonio cultural de la nación y está protegido por el artículo 1° de la Ley N°17.288:

Son monumentos nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antro-po-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales...

Uno de los argumentos más presentados por la oposición fue la presentación del Convenio 169 como paraguas de protección a sus derechos ancestrales sobre los territorios y los recursos que allí existan, en el artículo de dicho pacto internacional establece que deben preservarse:

Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras, deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

Quizás el punto más fuerte del Convenio 169, es la obligación que establece a los gobiernos vinculados, la consulta por medio de las instancias pertinentes, a las instituciones tradicionales y representativas de los pueblos indígenas y tribales, sobre posibles situaciones que modifiquen su existencia legal, económica, política y cultural. Dicha obligación se funda en la certeza de los pueblos indígenas y tribales cuenten con los mecanismos de participación adecuada y fundada en la buena fe.

A pesar de que podría verse como una amenaza a la cultura indígena la introducción de empresas transnacionales en la zona, fue por el contrario, una oportunidad para reactivar y repotenciar prácticas culturales, sistemas políticos y normas jurídicas concebidas como ancestrales por el pueblo mapuche. Esto se debe también en un clima en la sociedad chilena de empoderamiento creciente de la ciudadanía. Una vez concluida la dictadura militar (1973-1990) y la administración de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-2010), se asume la participación más activa de la población (Movimientos estudiantiles, ecologistas e indígenas, sobre todo) ya que la estabilidad institucional es más sólida y no se teme la actividad de las Fuerzas Armadas como posibles fuerzas reaccionarias que puedan poner en duda nuevamente la democracia. Por otro lado, la coacción provocada por las empresas fue un aliciente en pos de la intromisión de nuevos actores (ONGs, simpatizantes, etc.) que solidarizan con la causa mapuche que la apoyan y financian.

Capítulo IV. Análisis comparativo

Para llevar a cabo el procedimiento comparativo de los casos de Tixkagal Guardia y el Valle de Liquiñe, se ejecutará la contrastación de cada ítem dispuesto en cada caso. Es decir se compararán: **Condiciones geográficas, Antecedentes arqueológicos, La conquista española, La época de la Independencia, Período republicano, Devenir de las políticas gubernamentales hacia los pueblos indígenas, Situación indígena contemporánea, Religiosidad Maya-católica macehual'ob y Mapuche y La ritualidad opositora, la organización política y la producción económica**

IV.I Condiciones geográficas

Península de Yucatán	Región de los Ríos
<ul style="list-style-type: none"> - La integridad del quersoneso yucateco (excepto la tirana austral y las riberas), conserva un espacio calizo estable. - No hay ríos y montañas muy altas - Existencia de cenotes - El clima de la Península es cálido-subhúmedo con lluvias en verano. - Zonas áridas y selvas bajas y medianas. - En la temporada estival se ocasionan huracanes que asolan la región y en invierno, fuertes vientos llamados “nortes”. - El clima es cálido húmedo, lluvioso en épocas estivales y en otoño. - Su temperatura media en el año es de 27° y la máxima en verano es de 35° C. 	<ul style="list-style-type: none"> - La región posee tres zonas: la cordillera de la costa, la cordillera de los Andes y la depresión intermedia. - Existen volcanes como el Llaima, Villarrica, Mocho-Choshuenco, Corcovado, el Puyehue y el Hudson. - Zona con importante presencia de ríos y caudales. - El clima tiene características oceánicas que dan origen a copiosas lluvias y temperaturas templadas (18° a 30° máxima en verano y 10° a 13° en invierno) que originan el Bosque valdiviano. - El clima es templado lluvioso con influencia mediterránea.
<p>Observaciones: Posiblemente una de las diferencias más notorias entre la situación maya y mapuche, es la relacionada con el medioambiente en el cual se desenvuelven. Por un lado, la región maya, ubicada en el Caribe mexicano y por otro, la zona mapuche ubicada en el mismo corazón del bosque valdiviano; crean entornos muy</p>	

diferentes ya que la temperatura, el clima y la orografía estimulan procesos culturales distintos. Una de las diferencias más importantes es la presencia de altos caudales en la zona chilena y la presencia de altas montañas, en cambio, en la zona maya no existe la presencia de alturas y el agua de lluvia tiende a escurrirse por el manto freático. Por otro lado, el clima entre ambas zonas es muy diferente ya que las temperaturas varían con consideración así como también la época de lluvias. La presencia de cada grupo en un hemisferio distinto, es también un elemento importante a relevar.

Si bien es cierto que las condiciones ambientales forjan de manera importante, los caracteres culturales de las sociedades, es relevante, sostener que la acción humana no es un simple receptáculo de las aquellas condiciones puesto que en algunas ocasiones se ha dado la diferenciación cultural entre grupos que comparten en el mismo contexto natural. O por el contrario, como sostienen Murphy y Steward grupos que pertenecen a medios distintos, han desarrollado similares procesos de adaptación cultural (Llobera et al., 1981).

Es asunto de este escudriñamiento antropológico, plantear que los procesos culturales mapuche y maya son diferentes por el clima, sin embargo, a pesar de ello, es mi intención sostener que los transcurso sociohistóricos en los cuales han estado envueltos, ha permitido que presenten respuestas similares al entremetimiento forastero. Esto sucede en correspondencia con que el clima no es el elemento determinante que moldea las culturas, sino más bien, un elemento más dentro de la complejidad forjadora del fenómeno humano.

IV.II Antecedentes arqueológicos

Zona maya	Zona mapuche
<ul style="list-style-type: none"> - La península de Yucatán fue poblada presumiblemente desde Guatemala - El territorio quintanarroense pudo haber sido la primera sección geográfica que fue habitada por poblaciones mayas con un desarrollo civilizatorio de mayor envergadura. - No obstante, la presencia de lluvias no 	<ul style="list-style-type: none"> - No existe consenso respecto el origen de los mapuche. - Existen evidencias notorias de la existencia de habitantes poseedores de una base material de producción y reproducción sustentada en la caza y la recolección, las cuales pueden ser fechadas en mínimamente en 10.000 años

<p>era de fácil acumulación pues se drena por el segmento calizo</p> <ul style="list-style-type: none"> - La tierra no es apta en gran cantidad del territorio para la agricultura. <p>La península tuvo su mayor esplendor durante la llamada Liga de Mayapán,</p> <ul style="list-style-type: none"> - Una vez concluida esta afinidad política, la península sufrió una violenta guerra civil, epidemias y otras calamidades que provocaron la destrucción de Mayapán. 	<p>AC.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Los mapuche no contaban con una agricultura a gran escala por medio de sistemas de regadío como otras civilizaciones americanas. - La familia extensa era el núcleo organizativo de esta sociedad y no derivaron en la formación de grandes estructuras políticas.
<p>Observaciones: Quizás una de las principales diferencias que se pueden oponer, entre estos dos pueblos indígenas es la conformación de ciudades y la organización de estructuras política de mayor extensión. La civilización maya ha legado a la humanidad grandes conocimientos sobre ciencia, matemáticas y astronomía. A su vez, se caracterizaron por el diseño de la escritura jeroglífica, la construcción de grandes edificios y la confección de frescos y estelas que adornaban dichas cimentaciones. Por otra banda, la producción material del pueblo mapuche no ha pervivido y sólo se preservan algunos artefactos. Sin embargo, en Q. Roo sólo existen dos centros urbanos (Cobá y Tulum) pero que estaban imbricados con los centros de poder maya. La relativa independencia de cada ciudad-estado, quizás podría ser una razón de por qué pudieron realizar una resistencia más férrea al dominio español. En el caso mapuche, es notorio que su estancia entre el intersticio caza-recolección y agricultura a pequeña escala, fue un aliciente para la no construcción de grandes centros urbanos.</p> <p>La elaboración de un escritura jeroglífica y el conocimiento de los astros en la cultura maya es notable, en cambio, el carácter ágrafo de la cultura mapuche no permite establecer sus conocimientos en la época previa a llegada de la conquista europea. Un hecho fundamental del desarrollo de ciertas particularidades de la cultura maya fue el contacto y la pertenencia al complejo mesoamericano. En cambio, los grupos mapuche rechazaron con decisión la invasión del Tawantisuyu, núcleo central del complejo cultural andinoamericano.</p>	

IV.III Relación con la conquista española

Zona maya	Zona mapuche
<ul style="list-style-type: none"> - En octubre de 1527 se experimentan los primeros intentos de la invasión española por controlar la Península - Alta presencia de rebelión indígena: revueltas impulsadas por los grupos mayas subordinados en el proceso de invasión. - En 1546 en Valladolid; concurrentemente se producía un hecho parecido en Chetumal de alzamiento. En septiembre de 1548, acaece la tentativa fallida de asesinato de los frailes de Maní. En 1562 (Campeche); en 1585 Andrés Cocom fue asesinado; en 1597 (Sotuta) se reprime una revuelta; en 1610 en Tekax se levantaron en armas y los instigadores también fueron asesinados; en 1639 campesinos Bacalar; en 1695 las se frena un proceso rebelde en Chichanhá. - Quizás la sublevación más recordada fue la de Jacinto Canek El 19 de noviembre de 1761, Canek cerca de Sotuta se levanta en armas - Para frenar la rebelión, mataron a 500 mayas, Canek escapó pero lo detuvieron y lo mataron en Mérida a fines del mismo año. - Todo el contexto relatado, tres siglos de avasallamiento hacia los mayas, breves 	<ul style="list-style-type: none"> - La fundación de la ciudad de Santiago en 1541 se realizó mediante la sojuzgamiento de la población y produjo la resistencia de la ribera sur del Bío-Bío. - El 11 de febrero de 1546 el primer encuentro bélico entre ambos grupos y que tuvo por resultado el triunfo para el grupo local. - Entre 1560 y 1580, fue una época de guerra permanente, en la cual los habitantes aborígenes comenzaron a utilizar técnicas y armas extranjeras. - En 1598, acontece en Curalaba la muerte del Gobernador Oñez de Loyola. La derrota y la destrucción de varias ciudades sureñas. Siguió las escaladas violentas, siendo los grupos indígenas, los triunfadores en los combates. - A partir de ello, en 1641, se realizó el pacto en Quilín. Este Parlamento acordó el límite del Bío Bío como linde y la soberanía del área mapuche por parte de la Corona española. - Reconocimiento de la autonomía de los mapuche, posteriormente de casi un siglo de enfrentamiento en la Guerra de Arauco. - A pesar del tratado del Quilín, continuaron los intercambios bélicos y el robo de ambas partes hacia su antagonista.

<p>entre las colonias europeas y un complicado entorno, será el pasaje histórico en el cual explota la Guerra de Castas el 30 de julio de 1847.</p>	<p>- El estado chileno desconocerá estos pactos realizados y llevará a cabo la “pacificación u ocupación de la Araucanía”</p>
<p>Observaciones: De acuerdo con lo sostenido anteriormente, los procesos históricos que han atravesado estos pueblos han sido muy similares. La actitud de la invasión española en México como en Chile, fue desde un comienzo, la conquista y el dominio de la población con la intención de: educar e imponer patrones culturales basados en preceptos cristianos, obtener sus recursos auríferos y argentíferos y, sobre todo, utilizar a las agrupaciones indígenas como mano de obra, dentro de a) un sistema semi-feudal denominado encomienda o b) un sistema de trabajo semi-esclavo denominado repartimiento de indios, con el objetivo de hacer productivas las haciendas (Chonchol, 1996).</p> <p>La actividad ocupante europea no fue bien recepcionada en estas zonas. Factiblemente una de las similitudes mayores que podemos hallar entre estos dos grupos es su alta belicosidad respecto a la intromisión invasora española. Se registran muchos combates y subversiones indígenas en esta época, lo que da cuenta del carácter indócil referente a la imposición foránea. A partir de estas experiencias, las agrupaciones coloniales respectivas hicieron consciente la necesidad de someterlas mediante la fuerza.</p> <p>Una de las importantes diferencias que se experimentan en esta época, empero, entre ambos grupos es la relación contractual que se establece con la administración colonial. En el caso de la Araucanía, es importante destacar el reconocimiento por parte de la Capitanía General de Chile de la autonomía del pueblo mapuche en el Parlamento de Quilín. Esta situación va a permitir una relativa independencia, lo cual contribuirá a la mantención de ciertos patrones culturales que sin embargo, habían sido considerablemente influidos por el contexto bélico acontecido. En el caso yucateco, se experimentan ciertos refugios donde los indígenas se escapaban para no trabajar en las haciendas, sin embargo, nunca hubo un reconocimiento formal de las formas y las instituciones políticas y jurídicas de los insurrectos sobre el territorio. A pesar de ello, esos refugios fueron el punto propicio para preparar arremetidas contra los foráneos así como también, fueron espacios donde la cultura maya se mantuvo sin tanta influencia de la iglesia y los encomenderos.</p> <p>Los hechos narrados serán el telón de fondo que servirá para comenzar una nueva</p>	

etapa, en la cual los descendientes de los españoles, querrán separarse del centro imperial para poder comerciar libremente con otras potencias así como también para declarar la independencia sobre estas tierras americanas.

IV.IV Relación con la época de la Independencia

Zona maya	Zona mapuche
<ul style="list-style-type: none"> - Los grupos independentistas consideraban como una “raza inferior” a los mayas. - Su inferioridad permitía la exposición a trabajos duros, deudas impagables, impuestos exagerados e invadiendo los territorios que algún anteriormente pertenecían a sus comunidades. - Identificación de dos zonas socioeconómicas de población maya muy bien diferenciadas: Zona sudoriental, poblada por campesinos libres y la Región occidental, donde los naturales eran sometidos a nuevas formas de explotación. - Implementación de ingenios azucareros en la península e introducción de los indígenas para trabajar allí. - Abandono sus milpas de maíz, espacio económico y espiritual de la cosmovisión maya, en pos del cultivo de las cañas de azúcar. Este hecho, cooperó con la disyuntiva de elegir entre ser mano de obra barata o migrar a las selvas donde organizar la resistencia. - La Constitución de Yucatán (1825) les 	<ul style="list-style-type: none"> - Los pueblos indígenas son considerados una rémora para el desarrollo del naciente estado aunque sean vistos como valientes guerreros que se opusieron a la dominación española. - Una vez consumada la independencia, el nuevo Estado se erige a imagen y semejanza al molde republicano europeo y tienen como referente la división de los poderes, el mercado libre, la propiedad privada y la homogeneidad étnica y lingüística. - En 1819, se decide decretar la ordenanza de derechos para los pueblos indígenas, lo cual tuvo un fuerte impacto en los Pueblos de Indios pues establecía la propiedad individual (descolectivización de la tierra) - Este acontecimiento produjo la acumulación de grandes porciones en manos de terratenientes. - No hubo consecuencias prontas al sur del Bío Bío, ya que allí se vivía cierta independencia producto de los parlamentos. Sin embargo, será un antecedente importante para comprender cuales serán los pasos del naciente estado

<p>privaba a los mayas del derecho de voto y, con el objeto de atar más a los peones de las haciendas, se decretó que sólo podrían separarse de ella por dos meses después de haber pagado sus deudas a los patrones</p> <p>- Se acrecentaron los castigos corporales.</p>	<p>para con los territorios indígenas.</p> <p>- Una vez consumado el proceso independentista, la nueva administración republicana buscará expandir sus dominios así como también fijar sus fronteras respecto las otras excolonias vecina.</p>
<p>Observaciones: El proceso independentista en ambos casos tuvo como efecto el impulso de medidas de origen liberal de sumar a la población indígena dentro de cada marco legal, asegurando su igualdad respecto a los demás ciudadanos. Sin embargo, el tono individualista de estas medidas perjudicaba al indígena puesto que estaba acostumbrado a explotar la tierra de manera colectiva.</p> <p>En ambos casos, la administración generada por este transcurso rupturista, a grosso modo, repetía el esquema anterior colonial pues situaba a la población descendiente de la migración europea, como la cima dominante de la pirámide que tenía como base a la población indígena dominada. Se provoca entonces, según palabras de Lipschutz (1967) una “pigmentocracia” o el gobierno fundado en las distinciones fenotípicas orientadas a establecer la superioridad inmanente de la población blanca por sobre otros grupos como mestizos, indígenas y negros. Bajo estos referentes, la población indígena será considerada como una empalizada obstructora del circuito por el cual debe transitar América para alcanzar el estadio cultural y material alcanzado en Europa.</p> <p>Será un proceder complejo en la medida que, por un lado, se necesita al indígena para conformar un pasado bizarro y virtuoso que cimiente las bases identitarias de la nueva sociedad, pero por otro lado, se le atribuyen cualidades perniciosas como la traición, el desorden, la impaciencia y el atraso. Estos hechos demuestran que la dialéctica forjadora de estas nuevas identidades nacionales fue una composición enrevesada, entendida en la medida de las figuras sociales que participaron en ella.</p> <p>Dentro del campo legal, la introducción al sistema jurídico les dejaba fuera de las decisiones porque para poder participar de las decisiones había que contar con propiedades. La independencia será el punto de partida de enfrentamiento entre la organización federal mexicana y los pueblos mayas; entre la república de Chile y el pueblo mapuche. El accionar con dureza de las respectivas organizaciones</p>	

gubernamentales para con dichos pueblos, se justifica en el apoyo que dieron los pueblos indígenas a la corona británica y a la española durante el paso previo a la independencia.

IV.V Período republicano

Zona maya	Zona mapuche
<ul style="list-style-type: none"> - Todo el contexto relatado, tres centenas de avasallamiento hacia las poblaciones mayas, breves entre las potencias europeas y un intrincado entorno medioambiental, será el pasaje diacrónico en el cual estalla la guerra de castas el 30 de julio de 1847. - Gran avanzada maya del territorio dominado por los criollos. Incluso llegan a sitiar la ciudad de Mérida. - Reflujo de las ofensivas mayas, muerte de sus líderes y retroceso hacia Q. Roo, albergándose en Chan Santa Cruz o FCP. - Período de autonomía en Chan Santa Cruz por medio de una estructura militar y religiosa. Origen a las compañías mayas guardias de las Cruces sacras. - Avance de las tropas federales a Chanta Santa Cruz. Consumada la ocupación, los indígenas se retiraron a las selvas a guarecerse, sin embargo, la acción militar del Gral. Bravo fue brutal, ya que la población fue duramente diezmada por el ejército federal mexicano. 	<ul style="list-style-type: none"> - Todo el reconocimiento de la autonomía mapuche en los parlamentos será violentamente abandonado, cuando por medio del traslado de los lindes desde el Bío Bío al Malleco en 1862 y la campaña de Lonquimay en 1884 en la llamada “Pacificación de la Araucanía”, el estado chileno con el ejército rompen el espacio histórico conocido como “la frontera”. - Sincrónicamente en este ciclo, la república asumirá diversos conflictos contra: la Confederación Perú Boliviana (1836-1839); España (1865-1866); y nuevamente Perú y Bolivia en la llamada Guerra del Pacífico o Guerra del Guano y el Salitre (1879-1883). - Además de ellos, se debe adicionar las guerras civiles posteriores. Como todo estado periférico, se forma a partir de pugnas por fijar sus fines territoriales adentro de un esquema geopolítico pertinente con las ambiciones de otras naciones y potencias forasteras.
<p>Observaciones: El bastidor de base de este período fue la manera en la cual las nacientes organizaciones estatales, chilena y mexicana, buscan afianzarse a partir de la delimitación de sus confines, así como del diálogo con las potencias extranjeras que</p>	

amenazaban sus territorios. Dentro de este contexto, es propósito de cada organización estatal la pacificación de los conflictos internos con las poblaciones indígenas que deseaban ser independientes al nuevo orden que se pretendía imponer.

Como se sostuvo anteriormente, la exportación del modelo republicano europeo con matices, provocó la clasificación de la población indígena como un obstáculo para alcanzar el nivel de vida obtenido en el llamado “viejo continente”. De acuerdo con la clasificación racial, las poblaciones indígenas como las venidas de África para trabajar como mano de obra esclava, fueron las agrupaciones humanas que desempeñaron las labores de trabajo más arduo. Esa fue la explicación racial e ideológica, sin embargo, las raíces se encuentran en la desigual estructura de acumulación agraria.

La injusta estructura socioeconómica de la Península de Yucatán fue lo que originó la guerra de castas, no la diferencia racial. Como vimos anteriormente, no fue un “conflicto racial de castas” ya que los mayas deseaban realizar alianzas con otras potencias en desmedro de la administración yucateca y por otro lado, hubieron indígenas y mestizos, que pelearon a favor de la causa criolla. La guerra de castas será el evento fundamental por medio del cual, las poblaciones indígenas buscaron mantenerse independientes a la influencia y el sometimiento de la nueva clase social dominante. Las causas de su derrota han sido explicadas por varios factores, pero lo importante es establecer el carácter renuente de estas poblaciones a la sujeción ajena.

La búsqueda de nuevos territorios, el fortalecimiento del estado chileno y la consideración despreciativa hacia los mapuche, fueron las causas que explican la ocupación de la Araucanía. En este período, la organización estatal chilena se desentiende de los tratados firmados en los Parlamentos y avanza militarmente para terminar con la denominada Guerra de Arauco que había durado tres siglos. La respuesta mapuche a la agresión será desplegada a partir de los mismos talentos, sin embargo, la superioridad militar del ejército chileno fue decisiva para vencerles. Otra táctica del Estado para someter a la población indígena, será la introducción de población europea y la clasificación de fiscal de los territorios.

En ambos, es casos es palpable la necesidad por parte de las respectivas organizaciones gubernamentales de asimilar a la población para someterlas, usarlas como mano de obra barata y usufructuar de sus recursos naturales y tierras. A partir de la ocupación completa del territorio las estructuras socio-jurídicas, económicas, políticas y religiosas de los respectivos pueblos indígenas fueron mermadas ostensiblemente, lo cual será un

desafío relevante para la mantención de sus prácticas culturales.

IV.VI Devenir de las políticas federales mexicanas y estatales chilenas hacia los pueblos indígenas.

México	Chile
<p>- Trío de fases el maniobrar del indigenismo gubernamental desarrollado por el PRI. Estas épocas serían:</p> <p>1) 1909-1934, influencias del indigenismo nacionalista. Durante esta época se desarrolla la revolución mexicana que no tendrá un impacto relevante en Yucatán, pues allí había acontecido la Guerra de Castas.</p> <p>2) 1936-1982, posicionamiento del indigenismo institucionalizado, época de la ISI o importación de sustitución de importaciones, piedra angular de las medidas keynesianas.</p> <p>3) 1983-2000, crepúsculo del indigenismo institucionalizado por consumación de privatizaciones, empequeñecimiento de las ayudas y subvenciones estatales y sobre todo, la firma de tratados de libre comercio con los vecinos del norte.</p> <p>- La asimilación fue vista como un camino para palear la cuestión indígena. A partir de este asenso, se busco mediante las vías educacionales la posibilidad de introducir a los pueblos indígenas en la lengua castellana así como de los conocimientos devenidos del positivismo y la ilustración</p>	<p>Cuatro períodos políticos-ideológicos de los gobiernos chilenos para con los pueblos indígenas:</p> <p>1) 1860-1930, asimilación forzosa y desposesión de tierras, lo cual conlleva el sedentarismo, la propiedad y el trabajo comunitario ligado a la subsistencia.</p> <p>2) 1930-1960, medidas de origen indigenista y asimilacionista; transformación de sistemas agrícolas comunitarios a familiares. Ruptura de la propiedad colectiva.</p> <p>3) 1964-1973, período donde ocurren varios procesos para llevar a cabo la Reforma Agraria lo cual acrecienta los territorios indígenas así como las estructuras y organizaciones indígenas que se alían con la izquierda para cumplir sus recuperaciones territoriales</p> <p>4) 1973-hasta nuestros días. Debido a la participación activa en las recuperaciones de tierra, con el golpe militar, descenderá sobre los pueblos indígenas varias medidas para exterminarlos como la división de tierras, la destrucción de la propiedad colectiva y la persecución policial.</p>

<p>européa.</p> <p>- A partir de estas premisas y teniendo presente el tamaño de la federación mexicana, se impuso un gobierno corporativista con un partido que simultáneamente ganaba las elecciones debido a sus control de los sindicatos y organizaciones sociales. Sin embargo, esto cambiaría de rumbo, cuando el PRI empieza a implementar medidas de origen neopopulista o neoliberal. Esta situación se acrecentará en el momento</p>	<p>- Con los gobiernos posteriores, es decir una vez recuperada la democracia, las políticas económicas se mantuvieron y por ende se hace hincapié en el extractivismo. Este hecho promueve que los pueblos indígenas se opongan a este modelo en virtud de que reclaman las tierras y aguas que se están usando por las empresas para extraer madera, minerales, recursos marinos, etc. Por otro lado, se mantiene la aplicación de la ley antiterrorista para aplacar las acciones violentas ocurridas en la zona.</p>
<p>Observaciones: En general, las políticas de los diferentes estados, se asemeja mucho en cualidad de que se experimentan procesos similares una vez concluida la estabilización del aparato gubernamental. En la medida de que México siempre fue un referente respecto a cómo abordar la situación de los pueblos indígenas en Latinoamérica. En ambos casos se experimenta la integración impuesta, la castellanización y la introducción de la población al mercado de la fuerza de trabajo.</p> <p>El primero congreso indigenista interamericano realizado en 1940 en Pátzcuaro, Michoacán (México), fue uno de los eventos más importantes para el delineamientos de políticas para enfrentar la temática indígena en América (Pineda, 2012). El producto de este encuentro fue la creación del Instituto Indigenista Interamericano y una declaración de principios que muchos países firmaron, entre ellos, Chile.</p> <p>El indigenismo como ideología y el estado de bienestar fueron vistos como un proceso de inclusión no racista e integrador del indígena que por siglos había sido minusvalorado y explotado como la capa más baja de la sociedad. Según Barre (1985) el indigenismo es un cuerpo teórico y político pensado desde personas no indígenas que intentó en un comienzo realizar mecanismos de defensa y protección de las culturas indígenas que estaban siendo devastadas por la organización gubernamental de las distintas sociedades de América. A pesar de ello, se transformó en la doctrina oficial del Estado para homogeneizar y asimilar a los grupos con lenguas y tradiciones diferentes que se oponían al “progreso”. En esta época, el indígena es concebido como</p>	

un campesino que debe participar del modelo de producción orientado al consumo interno.

Sin embargo, existen dos hechos que hacen diferir la trayectoria de México con el devenir histórico de Chile. Por un lado, en México acontece la Revolución que modificará los cimientos más profundos de la federación y será el contexto donde el PRI se posicione para mandar durante 70 años. La revolución mexicana es un evento histórico que tiene muchas interpretaciones. Para Korsbaek & Sámano (2007) la revolución no fue encabezada por indígenas sino por la burguesía agraria (mestizos, rancheros y hacendados mexicanos), pero es la base de inspiración del indigenismo ya que concebía el pasado indígena como base del rechazo al extranjerismo promovido desde el Porfirismo y como el elemento distintivo de superación del capitalismo colonial occidental. A partir de esos elementos, el PRI buscaba generar bases para la conformación de un nuevo ordenamiento institucional, político y social.

Por otra banda, en Chile, el golpe de estado de 1973 será un hecho rupturista de la historia en la medida que se impone una dictadura de 17 años y se remueven íntegramente las bases económicas, políticas y culturales a partir de la imposición del modelo monetarista de la U. de Chicago. Fue uno de los primeros países que sirvió de laboratorio para la implementación de estas medidas económicas basadas en el neoliberalismo (Klein, 2010) que impactó de manera decisiva las estructuras económicas, posicionando el extractivismo como la principal fuente de recursos del país (minería, silvicultura, agricultura y piscicultura). Esta transformación provocará un impacto importante dentro de los pueblos indígenas, pues en sus territorios se ubican yacimientos minerales y las plantaciones de bosques para la industria maderera.

IV.VII Situación indígena contemporánea

Tixkagal Guardia	Valle de Liquiñe
<ul style="list-style-type: none"> - La población de Quintana Roo (2010) fue de 1.325.578. Los hablantes de lenguas indígenas fueron de 196.060 habitantes, lo cual representa un 16% de la población total del estado. 	<p>Según el Censo poblacional chileno de 2012, la XIV Región de Los Ríos posee una población de 356.396 habitantes, siendo el 11,30% personas que se auto adscriben al pueblo indígena mapuche.</p>
<ul style="list-style-type: none"> - El criterio para determinar la membrecía 	<ul style="list-style-type: none"> - El criterio para catalogar la participación

<p>a un pueblo indígena es la práctica de la lengua de dicho pueblo por una persona mayor de cinco años. En este caso las lenguas indígenas más frecuentes son la maya (89,6%) y el tzotzil (1,7%)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Los cruzo'ob son agrupaciones mayas que en el pasado quisieron separarse de México en conflicto llamado la “Guerra de Castas” que duro más de medio siglo. Habitan la zona de FCP, Q. Roo y parte de Valladolid, Yucatán. - Tixkagal Guardia (FCP) ostenta una demografía de 695 habitantes, 356 individuos y 339 féminas, de los cuales 595 mayores de 5 años hablan la lengua maya; sólo 142 personas no son bilingües ya que solos expresan en la lengua indígena. - Las principales actividades económicas ordenadas jerárquicamente por importancia: <ol style="list-style-type: none"> 1) el sector primario (cultivo de maíz, frijoles, calabaza, chile habanero, hortalizas y frutas) y la práctica de la apicultura y la ganadería porcina y la avicultura. 2) el sector terciario (venta de la producción hortícola en los centros turísticos) y venta de fuerza de trabajo en los mismos centros. 3) el sector secundario (urdimbre de hamacas y trajes típicos de la región) para la venta en los centros turísticos. 	<p>en algún es la pertenencia a algún pueblo indígena. A nivel nacional, 1.714.677 (11,1%) de chilenos/as mayores de cinco años asiente ser participante de alguna de los pueblos indígenas, 84,11% indica ser miembro mapuche,</p> <ul style="list-style-type: none"> - El espacio huilliche es definido como el situado entre el río Toltén y la Isla de Chiloé, empero a ello, en las clasificaciones propias de esta región, es operable encontrarse múltiples expresiones como Wilkunche o Puelche, por la cercanía con Argentina. - La localidad de Liquiñe posee una población aproximada de 1205 habitantes, según datos del censo de población. - Las familias en el Valle de Liquiñe poseen una constitución de un componente a seis. La generalidad de las agrupaciones familiares tiene como cabeza a un varón (74,8%) y una menor cantidad de jefas de hogar (25,2%). Esto concuerda con el desplazamiento femenino a los centros urbanos en búsqueda de trabajo - Referente a la realización productiva, es indudable considerar el ejercicio de una gestión agrícola de clase primaria. - Las hectáreas utilizadas para la producción agrícola y hortícola son 72,9 has., de las cuales 82% son destinadas al cultivo de papas; el 9,3% de hortalizas; el 5,8% de trigo; el 1,8% de hortalizas bajo
--	---

<p>- En la colectividad viven 190 moradas, de las cuales 120 poseen suelo de tierra y 24 únicamente consignan un aposento. Exclusivamente 12 tienen servicios higiénicos interconectados al sistema central y la integridad está vinculada a la distribución pública de la luz eléctrica.</p> <p>- Alto grado de marginación y un índice medio de rezago social.</p>	<p>invernadero; el 0,6% de porotos y el 0,5 de maíz.</p> <p>- Un rubro muy importante en la zona es el sector turístico que quizás comience a desplazar a la agricultura y la ganadería como la principal actividad económica.</p> <p>- Alto índice de habitantes bajo la línea de pobreza (Comuna de Panguipulli).</p>
--	---

Observaciones: En referencia a la manera por la cual los diferentes estados cuantifican la población indígena, las estadísticas establecen que la población en uno (Estado de Q. Roo) y otro caso (XIV Región de los Ríos), representan aproximadamente un décimo de la población, sin embargo, las zonas donde se establecen, acontece una alta presencia indígena, en la medida de ser zonas de difícil acceso y refugio durante y después de la Guerra de Castas y de la Pacificación de la Araucanía.

Con respecto las condiciones actuales de la población maya en comparación con la mapuche, es asequible establecer que es una comunidad más pequeña ya que en el Valle de Liquiñe se agrupan varias comunidades con características diferentes. Es necesario sostener que la localidad de Tixkagal Guardia presenta una homogeneidad cultural, económica y social en la medida que sus miembros comparten de manera equilibrada la lengua, la tierra y los beneficios sociales. En la localidad de Tixkagal la principal actividad productiva está orientada a la agricultura, principalmente, la horticultura. La única ruptura distintiva intracomunitaria es la división de la compañía entre la Iglesia de Pedro Ek y el Centro Ceremonial de las Tres Cruces.

En cambio en el Valle de Liquiñe, las diferencias son ostensibles entre una comunidad a otra. El pueblo de Liquiñe por ejemplo, está ubicado en medio de la carretera que conduce a Argentina y es el centro turístico de la zona. En esta zona, las personas hablan en castellano, muchos son evangélicos y son pequeños capitalistas orientados al turismo. En Trafun, por el contrario se practica el mapudungun, los nguillatunes y son campesinos. Por otro lado, como se ha mostrado los grupos de presión foráneos en cada caso son distintos debido a que Liquiñe está involucrado con las instituciones municipales y recibe apoyos gubernamentales, no está presionada por agentes de la

policía. En cambio, Trafun al estar involucrada en gestiones recuperativas ilegales de tierras, está siendo constantemente hostigada por los aparatos de seguridad del Estado. Respecto a la calificación de rezago social y pobreza elaborada por las instituciones gubernamentales, estas poblaciones poseen altos índices ya que se desenvuelven en medios rurales que son medidos mediante parámetros que califican la calidad de vida a través de la tenencia de luz, agua potable, servicios sanitarios, etc.

Una de las diferencias claves es la tenencia de la tierra. En el caso de Tixkagal Guardia aún permanece la posesión ejidataria de la tierra, en cambio, en el Valle de Liquiñe se experimenta una posesión individual. Esta situación permite, sin duda, la cohesión de manera más amplia en el caso de Q. Roo, en la medida que agrupa a la población por medio de intereses en común como la negociación frente a las autoridades en relación con la obtención de subsidios. En el caso huilliche, la posesión individual no implica la desunión, puesto que están agrupados en diferentes organización, sino más bien, la obtención de recursos no solamente de la agricultura (el turismo, por ejemplo).

IV.VIII Religiosidad Maya-católica macehual'ob

Tixkagal Guardia	Valle de Liquiñe
<p>- La religiosidad de los macehual'ob (huites) pudieron preservar el sistema de guardias ya que eran los indígenas rebeldes que se arrancaban de las haciendas azucareras. Por otro lado, cuando se ocupó FCP de manera definitiva por el ejército federal mexicano, se escondieron y mantuvieron sus costumbres en el Tixkagal Guardia.</p> <p>- Se puede afirmar la persistencia entre los mayas precolombinos y los mayas adoradores de la Cruz Parlante, pues persevera: 1) una imagen elocuente de una omnipotencia suprema, 2) un sistema colectivo estable de carácter sacro y</p>	<p>- La religión mapuche huilliche como se ha expuesto también ha recibido influencias externas, a pesar de que esta zona fue de refugio durante la ocupación de la Araucanía como de la Conquista del Desierto.</p> <p>- Existe un estrecho vínculo entre humanidad mapuche y la naturaleza que le rodea.</p> <p>- La cosmovisión Mapuche supone a la humanidad como partícipe de la naturaleza y no su poseedora ya que las cosas tienen sus propios dueños.</p> <p>-El newen o fuerza vital es la fuerza que poseen todos los seres, por ende, poseen</p>

<p>político, 3) la responsabilidad de conformar círculos rituales y 4) la agrupación de gentíos con el objetivo de la proteger el centro ceremonial por vía de un régimen de escoltas.</p> <p>- Este tipo de religión, sin embargo, está asentada en dos plataformas, por un perfil: la religión cristiana y por otra la cosmología mesoamericana.</p> <p>- Pero la resignificación maya se aprecia en la distinta concepción que se tiene de las cruces y las vírgenes en el mundo católico. La cruz cristiana fue entendida por estos grupos como el árbol de la vida. A su vez tiene un carácter femenino en relación con que se le viste con un hipil, contradiciendo la idea de masculinidad de la figura de Cristo crucificado.</p>	<p>intrínsecamente de una fuerza específica que les permite existir.</p> <p>- El ngen es el propietario de las cosas que existen en el mundo. Para extraer una planta o matar un animal, es preciso según esta tradición, pedir permiso al ngen para realizar la muerte del ser.</p> <p>- Estos dos elementos existen en los espacios materiales y simbólicos mapuche y posee una trascendental jerarquía el acato respetuoso, ya que mantienen en compensación el mundo o Wallmapu.</p> <p>- La evidencia de la permanencia cristiana es la presencia del culto a Nguenechen como dios único creador, el cual para muchos provendría de aquella tradición.</p> <p>- Otro elemento de la presencia foránea es la existencia de cargos de origen occidental en las ceremonias.</p>
---	---

Observaciones: Partiendo de la premisa dialéctica entre la práctica social colectiva humana y el desenvolvimiento histórico en el cual se desarrolla dicha práctica, se puede sostener que la religiosidad maya y mapuche ha sido influenciada por otras religiones, sobre todo las de origen cristiano. A este fenómeno se le denomina sincretismo o coexistencia imbricada de dos o más tradiciones culturales o religiosas. Se puede sostener la existencia de un “núcleo duro” que permanece, adapta y resignifica al compás de las nuevas condiciones materiales y simbólicas en las cuales atraviesa. Esto ocurre porque las poblaciones que mantienen dichas prácticas religiosas se oponen a la asimilación total promovida desde las instituciones provenientes desde el cristianismo, en general, y el catolicismo, en particular. Sin embargo, a pesar de ello, han asido elementos de dichas tradiciones para adaptarlos a sus propias creencias. En muchos casos se ha llevado a cabo este hecho ora para engañar a las autoridades eclesiásticas que les imponen el culto catequístico, ora por la empatía que sentían por algunos misioneros que ayudaron y defendieron a los indígenas de los abusos de los

españoles y sus descendientes. También es necesario esgrimir que antes de la arremetida europea, los pueblos indígenas también asumían deidades de otras sociedades diferentes a la suya.

A partir de estos antecedentes, la realización del culto se desplegó en dos vertientes: el espacio privado, donde los indígenas veneraban a sus divinidades y el espacio público donde debían reverenciar al Dios todopoderoso transferido por los conquistadores (Carrasco, 1975). Un factor fundamental es el carácter maleable y adaptativo de la misma religión católica que intentó asimilar a sus personajes de adoración con las deidades indígenas. Incluso para algunos autores, el catolicismo es teóricamente monoteísta pero en la práctica, en América Latina por lo menos, es politeísta (Arboleda, 2003).

Es posible sustentar que la religiosidad maya y mapuche, está muy relacionada a la base económica puesto que gran parte de la ritualidad opositora que se lleva a cabo es de carácter agraria. Es decir, que la actividad ritual de estos pueblos indígenas tiene una conexión directa con la manutención de la vida colectiva del grupo por medio de la reactivación del culto a deidades que mantienen el equilibrio cósmico y así la salvaguardia de la vida humana en el territorio. Un elemento sustantivo a destacar, también, es la concepción tanto cruzo'ob como huillliche respecto a la pertenencia humana a la naturaleza como una partícipe de ella, mas no su poseedora. Esta noción es relevante para comprender la forma como dichas poblaciones se relacionan con el entorno no indígena. A pesar de estar involucrados dentro del capitalismo mundialmente integrado, estos pueblos indígenas aún contienen dentro de sus cosmovisiones la idea en afinidad con el respeto que debe presentar la humanidad para con la naturaleza y los seres que son dueños de los elementos que la componen.

IV.IX La ritualidad opositora, la organización política y la producción económica.

Tixkagal Guardia	Valle de Liquiñe
- Se aprecia en campo y las estadísticas, una baja migración hacia otros centros urbanos. La población más joven migra de manera temporal para trabajar en las zonas hoteleras, pero siempre retorna y participa	- A pesar de presentar una relativa migración hacia otros centros urbanos en búsqueda de trabajo, la aparición del turismo ha sido una fuerte motivación para la creación de empleos en la zona.

<p>de las fiestas y de la organización de las compañías.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Este hecho sin duda es un elemento fundamental para reconocer la importancia de la comunidad para con los miembros que parten pero retornar ya que su traslado está orientado hacia la búsqueda de trabajo y no de un traslado definitivo. - La mantención del culto al “Santo” ha sido un factor aglutinante para la mantención de la unidad de las compañías así como toda la estructura social que conlleva la organización proveniente de la teocracia militar que estaba ubicada en FCP. - No obstante los lazos parentales han sido un factor decisivo que en unión con la mantención de la organización religiosa han dado una permanencia al culto de las Tres cruces. - Un factor que ha favorecido la división es la intromisión de partidos políticos (PRI y PRD, principalmente). Esto se aprecia claramente en el conflicto entre la compañía de centro ceremonial maya y la familia de Pedro Ek. - A partir de lo narrado, es cierto que las autoridades mayas son consecutivamente soliviantados por los partidos políticos en concomitancia con el prestigio que aún preservan las autoridades tradicionales mayas en la zona. 	<p>Por otro lado, las prácticas silvícolas, acuícolas, agrícolas y avícolas han permitido que la personas se mantengan la zona.</p> <ul style="list-style-type: none"> - La permanencia en el lugar ha favorecido la transmisión cultural a pesar de las influencias externas. - Valoración positiva del papel del Parlamento de Koz Koz pues ha llevado cabo una ocupación de apoyo en contra del proyecto de la empresa noruega SN Power. - El parlamento de Koz Koz y la ritualidad opositora que conlleva, ha permitido la defensa de la integridad de la cultura en el más amplio sentido de la palabra (autoridades y estructuras tradicionales mapuche) - Se registra por ende una práctica antigua de realizar parlamentos para zanjar las dificultades provenientes desde el contacto tanto con grupos foráneos como de la misma comunidad. - Uno de los factores fundamentales para comprender la oposición al proyecto fue el sostén simbólico que significa la concepción mapuche del entorno en relación con el ser humano. - En ese sentido, por ejemplo, la destrucción de la montaña Tren Tren fue uno de los factores cardinales enarbolados por la comunidad para oponerse decididamente al proyecto.
---	---

<ul style="list-style-type: none"> - Esta seducción foránea, permite que las autoridades tradicionales mayas conozcan el peso de sus organizaciones y por ello, cuenten con un espectro de negociación para alcanzar sus demandas y reivindicaciones. - El culto al Santo es un elemento transversal que cruza a toda la comunidad y por ende tiene un impacto integral en toda la vida de la comunidad. 	<ul style="list-style-type: none"> - En virtud de lo reconocido con anterioridad, se reforzaron las prácticas religiosas como el nguillatún y el Wetripantu. - Se reactivaron las estructuras tradicionales mapuche por medio del reconocimiento de lonkos para defender los territorios. - Teniendo en cuenta estos factores, además de la importancia de las actividades económicas, es comprensible el accionar de la población
--	---

Observaciones: La obtención de la emancipación por la fractura del poderío hispánico, no implicó que el colonialismo en América Latina haya concluido; por el contrario, éste se realizó internamente sobre las poblaciones indígenas, ya que se siguieron preservando las condiciones de desigualdad heredadas del dominio anterior. La independencia y la República no modificaron las estructuras antiguas y, en algunos casos, las acentuaron puesto que consideraban a los pueblos indígenas, poseedores de prácticas culturales y materiales obstaculizadores del progreso del país. A pesar de los intentos estatales, los pueblos indígenas se opusieron a la asimilación completa por medio de mecanismos culturales que en esta tesis han sido denominados “ritualidad opositora.

La ritualidad opositora de estos dos pueblos, se puede afirmar que es desplegada como una táctica para mantener ciertas prácticas que mantienen cohesionado a las agrupaciones. La oposición que se experimenta es amplia en el sentido que se desenvuelve en contra de la aparición de agentes foráneos que intentan modificar el comportamiento de la población en el ámbito religioso, ambiental, electoral y económico. Sin embargo, esa oposición ha sido influenciada de manera notoria por otras tradiciones (catolicismo, izquierdismo, ecologismo, entre otros) no obstante a pesar de este ascendiente, los pueblos indígenas han sabido darle una impronta propia a través de sus filtros, creando algo nuevo diferente a lo que venía de la época prehispánica y a la influencia posterior. Otro factor fundamental es el relativo aislamiento de estas poblaciones. Con este argumento no se asevera necesariamente

que el aislamiento es una condición necesaria para la mantención de la cultura, por el contrario, muchas veces la presencia foránea permite el fortalecimiento de los lazos socioculturales endógenos.

En cuanto a la producción económica, el impacto del turismo en el Valle de Liquiñe ha sido mayor que en Tixkakil. Sin embargo, este impacto ha devenido sólo en ciertas comunidades que lo componen y ha sido un acicate para oponerse a los proyectos hidroeléctricos. En el caso maya, el recelo a los extranjeros ha sido un elemento fundamental para frenar la entrada del turismo, pero ha sido una alternativa para vender productos hortícolas y fuerza de trabajo en la denominada Riviera Maya (Tulum, Playa del Carmen y Cancún).

En los dos casos se registra una alta defensa del territorio para la producción agrícola y ganadera. En cuanto a la estructura política-religiosa se registra una presencia mayor en la zona maya donde las compañías se mantienen activas. En el caso mapuche, la amenaza externa ha posibilitado la re-organización de las estructuras y la celebración de las fiestas tradicionales. Las comunidades cruzo'ob que organizan las escoltas que resguardan el santuario ceremonial maya de X-Cacal Guardia son constantemente presionadas desde afuera por el peso simbólico que tienen y por la capacidad eleccionaria que poseen. En el caso mapuche, las autoridades mapuche han sido tentadas y forzadas para aprobar la realización del proyecto hidroeléctrico. Sin embargo, aún se mantienen las autoridades tradicionales que cuentan con una función más ritual que política.

En ambos casos, la existencia de agentes externos provoca un contexto mixturado de amenazas y oportunidades. Hay amenazas porque están sistemáticamente presionados desde afuera; es una circunstancia activa en la medida que a pesar de las opresiones externas han sabido mantenerse relativamente independientes a pesar de todos los procesos asimilativos.

V Conclusiones

Las conclusiones que a continuación se presentan están íntimamente ligadas, en correspondencia con la membrecía a un cuerpo integrado de afirmaciones, producto de un proceso reflexivo de carácter etnográfico, etnológico y antropológico (Lévi-Strauss: ([1958] 1995).

La intención de fraguar estos razonamientos concluyentes, se establece en la aptitud de comprender la forma en la cual los pueblos indígenas contemporáneos despliegan su existencia material y simbólica inextricablemente, dentro de un contexto muchas veces adverso. Para ello, se utilizó una concepción dialéctica de lo concreto y el método comparativo. Por medio de estas herramientas se caracterizó la *praxis indígena contemporánea* maya y mapuche como la imbricación concreta entre la materialidad y el pensar, del accionar humano. Se dio inicio a cada capítulo de los pueblos indígenas, con la especificación de su devenir histórico, arqueológico, geográfico, político, económico y religioso, para luego desplegar una perspectiva de la extensión específica de la misma praxis realizada, por medio de la descripción etnográfica. Esta composición diacrónica tiene por motivación el escrutinio de la relación que se establece entre el discurso y la práctica de modo integral, intentando exponer al lector la mayor cantidad de datos respecto a estas temáticas.

Este ejercicio se propugna desde la certeza que se es operable la construcción de lazos que puedan unir la universalidad y la particularidad, en atributo de comprender los fragmentos del conjunto así como también, el todo compuesto de partes contradictorias pero complementarias. Desde mi punto de vista, no es posible explicar cómo los pueblos indígenas despliegan su praxis contemporánea sin dar cuenta del pasado ya que en los antecesores pretéritos, se hallan evidencias y consecuencias que afectan y en muchas oportunidades, determinan el presente. No obstante, a ello, los colectivos humanos son capaces de modificar sus condiciones de vida en determinadas estructuras que les ofrecen reciedumbres y coacciones, ventajas y lasitudes. Si la historia se desplomara como un telón de fondo hecho de mármol sobre el ser humano, los cambios no se producirían ya que no habría margen de movimiento. Si los colectivos humanos pudieran desprenderse y olvidar la retrospectiva de su desenvolvimiento, no tendrían los cimientos que argumentan su presencia en el espacio tanto material como simbólico.

Esta tesis ha alcanzado diez conclusiones, en correspondencia a los componentes teórico-metodológicos mencionados anteriormente:

1) Un elemento unificador que comparten estas agrupaciones en el pasado fue el hecho de ser consideradas por la monarquía española como Capitanías Generales de Chile y de Yucatán, dependientes de otros Virreinos (De Perú y de la Nueva España). En ciertos territorios imperiales de la corona española, identificadas frecuentemente a partir de su catalogación estratégica, devenida de la ubicación y la disputa contra grupos de piratas, pueblos indígenas indómitos u otros países imperialistas, la Capitanía General comprendía la organización del ejército y la potestad derivada de la soberanía colonial por medio de la competencia de un Capitán General. El concepto de Capitanía General ha tenido varias transformaciones a través del tiempo, sin embargo, en América latina fue un dispositivo articulador del territorio (García Castro, 1997).

La Capitanía General de Chile fue una división territorial muy conflictiva para la corona pues la resistencia indígena muy importante, incluso fue denominada como el “Flandes Indiano”¹²³ (de Rosales, [1674] 2011). Estuvo bajo la jurisdicción del Virreinato del Perú pero cesó de supeditarse su administración en 1798. A causa de los constantes conflictos con los pueblos indígenas y con agrupaciones bucaneras, y también por contar con el presidio de Valdivia (de Ávila, 1959), la Capitanía General de Chile presentó un impreso particularmente beligerante. La Capitanía General de Yucatán fue una gobernación y sector de jurisprudencia concerniente a la corona, que debido a la beligerancia de los indígenas y la amenaza de otras potencias y grupos piratas, era una zona de bastante conflicto también.

Debido a que las riquezas auríferas y argentíferas no eran tan abundantes como en otros lugares, no fueron espacios de importancia dentro de este período para los intereses imperiales. Sus principales peculios provinieron de la agricultura la crianza de animales y de ciertas manufacturas producidas por particulares (Sánchez, 1965).

2) De la misma manera que muchos estados en América Latina, la edificación de la noción identitaria nacional en Chile y en México, no es el encuentro consensuado entre varias nacionalidades que comparten y construyen una *nación*, es por el contrario, un transcurso coercitivo en el cual se impone una estructura ajena, centralizada y contraria

¹²³ Guerra de los Ochenta Años acontecida en Flandes y que concluyó con la manumisión de los Países Bajos (1568-1648) respecto la Corona Española.

a la experiencia histórica de los pueblos indígenas, a partir de la violencia y la persuasión emanada de los grupos criollos descendientes de los conquistadores europeos. Esta nueva élite política consideraba a los pueblos indígenas un lastre que frenaba el proceso civilizatorio. Este hecho para algunos intelectuales positivistas latinoamericanos, se basaba en la concepción acerca de la inferioridad de las características raciales de los indígenas (Casaús, 2010). En este marco histórico, la *Guerra de Castas en Yucatán* y la *Pacificación de la Araucanía*, son el producto de este proceso impositivo y recio al cual los indígenas hicieron frente para evitar la desposesión de sus tierras, el etnocidio y el genocidio. Se puede sostener que los mayas cruzo'ob y los mapuche huilliches (Wilkunche) contemporáneos son herederos de estos acontecimientos y que en un contexto diferente, pero marcado por el colonialismo interno, debieron ejecutar determinadas acciones y discursos para evitar la coacción, el control y la usurpación.

3) Un factor determinante dentro de la analogía que se presenta, es la presencia en ambos sectores de cierta autonomía y resguardo de los pueblos indígenas a los procesos asimiladores impuestos por las respectivas estructuras de poder estatales. Esto se debe a que estos lugares, fueron en cierto modo, espacios de refugio en los cuales los indígenas se guarecieron después de los procesos de integración forzosa de la Guerra de Castas y la Ocupación de la Araucanía. Esto correspondió a que dichos lugares geográficos eran de difícil acceso y mantuvieron una relativa distancia con lo que ocurría en otros sitios donde la expansión gubernamental se impuso decididamente como en la Araucanía y en Yucatán. Esto no quiere decir que los otros territorios hayan abandonado o se haya exterminado su cultura. Esta conclusión hace indicación en el hecho de que las zonas mencionadas fueron territorios apartados y por ello, les permitió una temporal manumisión respecto, por ejemplo, la desposesión de tierras y por ello, sus formas de vida se mantuvieron de manera más estable y pudieron continuar con la estructura y las autoridades tradicionales que surgieron a raíz del contacto con la presencia de la conquista española.

4) A modo de síntesis de los autores revisados y la experiencia extraída en campo, se puede sustentar que en el Siglo XX, el Estado chileno y los Estados Unidos Mexicanos, crearon las condiciones para asimilar a la población indígena mediante mecanismos educativos, con los requerimientos y características del moderno y unitario Estado

nacional. Pero a pesar de la constante acción del Estado por asimilar a estas poblaciones, estos grupos han podido mantener un acervo identitario lo suficientemente sólido para evitar su desaparición cultural y física. Sobre todo, desde 1992 hasta la fecha, los pueblos indígenas latinoamericanos han levantado demandas orientadas a la restitución de sus territorios, al reconocimiento del Estado a su existencia política y cultural como pueblos indígenas, a la firma de los convenios internacionales que les protegen y a la defensa del medio ambiente. Debido al desprestigio de la izquierda política a causa de su acercamiento en el siglo XX hacia el indigenismo y el asimilacionismo, variadas agrupaciones de los pueblos indígenas han levantado una plataforma política denominada indianismo alzada bajo la certeza de la exaltación de la etnicidad en desmedro de la unidad clasista homogeneizadora (Velasco, 2003). Sin embargo, es cierto que en los rasgos del indigenismo, sobre todo el de carácter marxista, se confeccionó la idea de leninista de autodeterminación de las nacionalidades, piedra angular de la concepción indianista (Urzúa, 2005).

5) La experiencia vivida en el Valle de Lliquiñe y en X-Cacal Guardia, fue muy similar en la medida de que la recepción de la gente en las comunidades, en general, fue satisfactoria en tributo a la legitimidad de los dirigentes, abogados y amigos de las comunidades que contactamos y nos recomendó.¹²⁴ Debido a la acción de las empresas, para presionar por la construcción de las represas, los habitantes opositores de Lliquiñe exigían la demostración de que éramos estudiantes y no funcionarios de la empresa ni agentes de alguna consultora contratada para realizar estudios de impacto ambiental o sociocultural. En el caso, de X-Cacal la desconfianza principal era la posible sustracción de sus objetos sacros y la membrecía a alguna otra religión o simpatizante de algunos de los partidos en pugna. En el caso mapuche, los meses escogidos fueron satisfactorios porque no era una temporada alta de turistas como tampoco de bajas temperaturas, en una zona que en invierno (julio-agosto-septiembre) nieva con frecuencia. En el caso maya, los meses escogidos fueron propicios en la medida que las temperaturas no eran tan elevadas y el riesgo de huracanes no fue tan álgido como en otras temporadas.

¹²⁴ Fue muy adecuado ponerme en contacto con abogados, Hernando Silva en particular, del Observatorio Ciudadano, Organización no gubernamental que apoya jurídicamente a las comunidades indígenas, quienes me dieron los contactos necesarios para realizar entrevistas, conseguir datos y aconsejar respecto a la situación de las diferentes comunidades. En el caso quintanarroense, el apoyo de La Casa de los Abuelos/U Naajil Knolo'on y de la familia Jiménez Balam, fue fundamental para adentrarme a la localidad de Tixkakil.

No conocer la lengua, no fue un impedimento. En el Valle de Lliquiñe, el mapudungun está reservado exclusivamente para las reuniones y es hablado casi exclusivamente sólo por los dirigentes y por ancianos y ancianas. De todos los viajes, fue sólo en una comunidad que dos personas rechazaron ser entrevistados porque su oposición había generado resquemores en sus comunidades de origen. En los otros casos, fue muy fluida y las conversaciones no fueron renegadas ya que les interesaba en demasía dar a conocer este caso al exterior, aunque fuese únicamente dentro del espacio académico.

En el caso maya, no hubo diferencias significativas con respecto al caso anterior, ya que en X-Cacal Guardia, los entrevistados fueron generalmente amables en responder y zanjar las inquietudes del entrevistador. En referencia a la lengua, tampoco hubo diferencias puesto que la gran cantidad de personas son bilingües, sin embargo, algunas personas se expresaban mejor en maya y por ello, fue necesaria la presencia de un intérprete. La única situación un poco incomoda fue dar dinero como una donación a la iglesia para participar en la misa de la mañana. Sin embargo, es necesario exponer que toda persona que participa debe hacer una “promesa” o donativo para que se desarrolle de manera adecuada el procedimiento litúrgico. Esta situación me provocó una profunda introversión personal acerca de si era ético llevar a cabo la compra de víveres y el pago de una suma de dinero con el fin de participar. Colocado en esa disyuntiva y comprendiendo el contexto, accedí en integridad de realizar esta actividad, la cual es ampliamente aceptada por los miembros de la iglesia.

6) A pesar de que podría verse como una amenaza a la cultura indígena la introducción de empresas transnacionales en la zona, el control de los partidos, la presión del estado y la injerencia de los cultos foráneos, fue por el contrario, una oportunidad para reactivar y repotenciar prácticas culturales, sistemas políticos y normas jurídicas concebidas como ancestrales por el pueblo mapuche y el maya. En el caso chileno, esto se debe a un clima de organización y reivindicación creciente de la ciudadanía. Una vez concluida la dictadura militar (1973-1990) y la administración de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-2010), se asume la participación más activa de la población (Movimientos estudiantiles, ecologistas e indígenas, sobre todo) ya que la estabilidad institucional es más sólida y no se teme la actividad de las Fuerzas Armadas como posibles fuerzas reaccionarias que puedan poner en duda nuevamente la democracia. Por otro lado, la coacción provocada por las empresas fue un aliciente en

pos de la intromisión de nuevos actores (ONGs, simpatizantes, etc.) que solidarizan con la causa mapuche y la apoyan y financian.

En el caso mexicano, es, sin duda, la emergencia del EZLN en Chiapas (1994) un aliciente para el posicionamiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos. Por otro lado, el desprestigio del estatismo priista debido a la represión de los movimientos sociales, la corrupción, las privatizaciones de las empresas públicas, la crisis de 1994, la desigualdad y su apertura al monetarismo neoliberal con los tratados de libre comercio –ALCA- entre México, Estados Unidos y Canadá, propulsó el debilitamiento de las estructuras corporativas del gobierno y así, acontece una significativa recuesta de ecuanimidades respecto la distribución del poder y de la riqueza.

7) Una de las situaciones más relevantes, que se puede apreciar durante el trabajo de campo es el carácter contradictorio del sistema social y jurídico en el cual están inmersos los pueblos indígenas. Existen ciertos intersticios en los cuales los pueblos indígenas se amparan para defenderse de la presión proveniente desde afuera.

En el trabajo de campo, una de las prioridades fundamentales fue corroborar *in situ*, el conocimiento y reclamación de la aplicación por parte de las comunidades mapuche y maya de sus derechos como pueblos indígenas, así como también el reconocimiento y respeto del convenio 169 de la OIT y las leyes especializadas vigentes respecto a la defensa de los derechos indígenas. La población entrevistada afirmaba con insistencia la certeza de sentirse amparados bajo este convenio y las leyes indígenas. A partir de este cotejo empírico, se compararon de manera crítica lo estipulado en el proyecto con respecto a la praxis orientada a la defensa de sus costumbres, tradiciones y derechos devenidos de su existencia como pueblo indígena. En este período de tiempo, simultáneamente, y en correspondencia con lo acontecido en la primera parte del trabajo de campo, se rastrearon diferentes fuentes secundarias que coadyuvaron a conformar un acervo compuesto de estadísticas, periódicos y bibliografía especializada para realizar un contraste con la información de carácter primario.

Esta investigación, me ha permitido apreciar que las características de las demandas de los pueblos indígenas son heterogéneas debido a la diversidad de pueblos existentes en América Latina y al carácter progresivo de ellas. Sin embargo, debido a que están inmersos en este contexto socio-jurídico, según Aparicio:

... hay que añadir que los pueblos indígenas se hallan directamente condicionados por la necesidad de usar un lenguaje jurídico que no sólo no es el propio, sino que durante siglos ha servido como vehículo de dinámicas de opresión. (Martí i Puig, 2007: 250)

A partir de esto, se da cuenta del proceso de re-significación de los elementos foráneos que fueron adaptados para potenciar la defensa del territorio y de la integridad cultural. A su vez, como el uso del caballo y las armas de fuego en épocas del contacto con las invasiones españolas, las actuales herramientas que utilizan los pueblos indígenas mencionados, son las que anteriormente les perjudicaron y ahora las destinan para salvaguardarse.

8) Otro aspecto concluyente producto de la observación en campo fue la constatación de la existencia de estructuras políticas, prácticas religiosas y formas productivas indígenas maya y mapuche, las cuales han sido influenciadas directamente por el contacto con la presencia de los foráneos. El hecho que los mismo cruzo'ob se autoidentifiquen a sí mismo como mayas católicos y que los cargos dentro de las compañías sean de origen europeo, es un hecho irrefutable que su existencia actual está mediada por la aproximación a otras tradiciones culturales. En el caso mapuche, la celebración de parlamentos y la presencia en las ceremonias de cargos denominados como capitán y sargento, hace remembranza con lo narrado con anterioridad. Sin embargo, a pesar de ello, existe un núcleo simbólico que se mantiene y les permite mantener la defensa del territorio así como también el rechazo a la presencia de actores que desean manipular su accionar para completar la asimilación a las respectivas entidades estatales.

9) Con respecto a la relación entre la materialidad productiva y el universo simbólico, se puede sostener que existe una relación en la medida de que en ambos casos, los sujetos que mantienen con mayor relevancia la necesidad de guarecerse de la influencia externa son los sujetos que mantienen un vínculo mayor con el territorio, en este caso, los sujetos que desarrollan actividades productivas en la zona. En circunstancias de que propietarios de las tierras en las cuales viven, han podido ejercer un control desde épocas anteriores y no han tenido que migrar de manera importante a los centros urbanos en búsqueda del sustento.

En el caso mapuche, es notorio que los grupos que están más ligados a la vida rural mantienen la tradición de manera más diligente ya que hablan en mapudungun, realizan

ceremonias como el nguillatún y fueron los más tenaces opositores al proyecto hidroeléctrico. En el caso maya, la mayoría de los dignatarios mayas practican la agricultura y mantienen ciertos ritos relacionados con la fertilidad de la tierra que tienen un origen antiguo y previo a la conquista española. En general, en esta zona, se habla ampliamente la lengua maya, se rechaza a otras religiones y todos participan en alguna compañía ya sea la de Pedro e Isidro Ek o la del Centro Ceremonial. Con lo argumentado no es ambición generalizar que la producción material determina unilateralmente la conciencia, ya que bajo ese prisma no existirían indígenas urbanos o migrantes que aún mantienen sus tradiciones en otros países o regiones. Lo que se busca explicar es que en este contexto, es patente considerar la relación entre materialidad e idealidad como una relación contradictoria pero necesaria y fundamental, puesto que a partir de las circunstancias mencionadas, fue factible la complejidad de los fenómenos descritos. En concomitancia con lo delineado, es accesible asumir que no se puede comprender la cultura sin el contexto material que le rodea, así como no se puede estimar las relaciones sociales de producción como la única variable determinante de la vida social y simbólica de los seres humanos en toda época y espacio geográfico. En los casos mencionados, esta relación resulta evidente.

10) Uno de los desafíos para la escritura de la tesis fue hacer converger el caso mexicano con el caso chileno. Sin duda, ambos pertenecen a esa entelequia, definida desde un punto de vista aristotélico (Ferrater Mora, 1965:531), llamada América Latina o Latinoamérica. Ambos casos comparten muchos aspectos y poco los diferencian, ya que se asume que sobrellevaron de manera análoga la imposición y la resistencia de un imperio sobre ellas. Los dos pueblos indígenas descritos, maya y mapuche, han presentado durante su historia una amplia oposición a la implementación de nuevos dispositivos simbólicos y materiales que puedan perjudicar la configuración de sus modos de vida. Sin embargo, no es posible sostener que dichos pueblos preserven límpidamente sus costumbres, tradiciones, formas de explotación económica, etc., a través del tiempo. Lo que se puede aser es que dichos pueblos han podido amparar y cultivar, a pesar de las dificultades, un conjunto de elementos identitarios políticos, cosmovisionales y económicos que le han permitido abroquelarse de la ascendente exterior.

Fue pertinente en este contexto, crear conceptos que pudieran aglutinar la regularidad de las relaciones entre estos fenómenos. Para ello se acuñó el término ritualidad opositora y

el de praxis indígena. Debido a la cantidad enorme de literatura especializada que trata sobre estas realidades, es muy complejo enarbolar algo novedoso. Fue menester de este trabajo, considerar las cualidades singulares de ambos casos y sintetizarlos para proponer un nuevo marco teórico-metodológico (dialéctica concreta-método comparativo) que expliquen la manera cómo los pueblos indígenas se oponen y desafían al poder económico y político tanto nacional como extranjero que intenta modificar sus modos de vida, creencias, fuentes de vida y medio ambiente que les rodea.

Bibliografía y referencias Bibliográficas

Libros

Abreu, Ermilo (2008 [1940]) *Canek*, Biblioteca Básica de Yucatán, Gobierno del Estado de Yucatán, Yucatán, México.

Alavi, Hamza (1976) *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*, en Cuadernos Anagrama serie: Sociología y Antropología, Barcelona, España.

Aldunate, Carlos (1983) *Platería Mapuche*, Museo de Arte Precolombino, Santiago, Chile.

Aldunate, C. et al. (2000) *Culturas de Chile Prehispánico desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

Arboleda Mora, Carlos Ángel (2003) *El politeísmo católico*, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia.

Arellano, Carmen; Holzbauer, Hermann y Kramer, Roswitha. (2006) *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*, Vervuet, Frankfurt, Alemania.

Aylwin, José (1994) *Estudios de Tierras de la Región de la Araucanía: Antecedentes Históricos Legislativos*. Documentos de Trabajo. Instituto de Estudios Indígenas de la UFRO, Temuco, Chile

Báez-Jorge, Félix (2000 [1988]). *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Balandier, George (1969) *Antropología Política*. Ed. Península, Barcelona, España.

Barabas, Alicia & Bartolomé, Miguel (1981) *La resistencia maya, relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*, INAH, México, D. F.

Barre, Marie-Chantal (1985) *Ideología indigenistas y movimientos indios*, Ed. Siglo Veintiuno, México, D.F.

Bastos, Santiago et al. (2007) *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Volumen 3, FLACSO CIRMA Cholsajam, Guatemala.

Benedict, Ruth ([1946] 2006) *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*, Alianza Editorial, S. A., Madrid, España.

Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago, Chile.

- (2002) *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches durante el siglo XX*, Planeta, 2ª ed., Santiago, Chile.

- (2003) *Historia de los antiguos mapuche del Sur*. Andros Impresores, Santiago, Chile.
- (2012) *Historia del pueblo mapuche siglo XIX y XX*, LOM, Santiago, Chile.

Bengoa, José et al. (2004) *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*, Cuadernos Bicentenario, MIDEPLAN, Santiago, Chile.

Barret-Ducrocq Françoise et al. (2002) *La intolerancia*, Ediciones Granica, Barcelona, España.

Bibar, Gerónimo de ([1958] 1966) *Crónica y Relación Copiofa y Verdadera de los Reynos de Chile*, Edición Facsimilar a Plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Tomo II. Santiago, Chile.

Bloch, Maurice et al. (1975) *Análisis marxista y antropología social*, ED. Anagrama, Barcelona, España.

Boccara, G. (1999) *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)*. Hispanic American Historical Review. Duke University Pres.

Bohannan, Paul y Mark Glazer, 2010. *Antropología. Lecturas*, McGraw Hill, Madrid, España..

Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Arribas, Victoria (1999) *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina.

Bonfil Batalla, Guillermo (1995) “*Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*”, en Obras Escogidas de Guillermo Bonfil Batalla, Tomo 2, INAH/INI, México, D. F.

Bonilla, Daniel y Jaramillo, Isabel (2001) *La comunidad liberal*, Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, Santa Fe de Bogotá, Colombia, 2001.

Broda, Johana et al. (2004) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Conaculta-INAH, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, D.F.

Camus, Manuela et al. (2006) *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, Cirma, Guatemala.

Cancian, Frank (1990) *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, Cultura y Artes/INI, México, D.F.

Canto López, Antonio (1976) *La Guerra de Castas en Yucatán*, UADY, Mérida, México.

Careaga, Lorena (1998) *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la guerra de castas*, UQROO/CONACYT, Chetumal, Q. Roo. México.

Carillanca, Carolina et al. (2011) *¡Aprender a vivir siendo otro! Construcción histórica de los pueblos huilliche y mapuche (Wallmapu, siglo XX)*, PEDCH, U. de Los Lagos, Osorno, Chile.

Castro Lucic, Milka et al. (2004) *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Chonchol, Jacques (1996) *Sistemas agrarios en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, Chile.

Clastres, Pierre (1996) *Investigaciones en Antropología Política*, Gedisa, Barcelona, España.

Clifford, James (1995) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, España.

Cohen, Abner (1981) *The politics of elite culture*, University of California Press, USA.

Colburn, Forrest D. (2002) *Latin America and the end of the politics*, Princeton University Press, Estados Unidos.

Contreras Painemal, Carlos (2007) *Koyang: Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana siglos XVI-XIX* Freie Universität Berlín, Berlín, Alemania.

Contreras Painemal, Carlos (2011) *Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*, Freie Universität Berlín, Berlín, Alemania.

Corps of Engineers (1953) *Applications of Hydrology in Military Planning and Operations and Subject Classification Index for Military Hydrology Data*. Washington, D.C.: Military Hydrology R&D Branch, Engineering Division, Corps of Engineers, Department of the Army, USA.

Cruz, Manuel et al. (1998) *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, España.

Darwin, Charles ([1845] 2008) *Diario del viaje de un naturalista alrededor del Mundo*, Espasa-Calpe S. A. (Colección Relecturas Viajes), Madrid, España.

De Landa, Diego (2011 [1566]) *Relación de las cosas de Yucatán*, Linkgua Historia, Red Ediciones, Barcelona, España.

Diamond, Stanley y Belasco, Bernard (1982) *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.

Dillehay, T. (2004) *Monte Verde. Un Asentamiento humano del pleistoceno tardío*. LOM, Santiago, Chile.

- Donoso, Ricardo y Velasco, Fanor (1971) *La propiedad austral*, ICIRA, Santiago, Chile
- Durand Alcántara, Carlos Humberto (1998) *Derecho nacional, derechos indios y derecho consuetudinario indio. Los triquis de Oaxaca, un estudio de caso*, Universidad Autónoma de Chapingo y Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F.
- Durkheim, Emile ([1895] 1997) *Las Reglas del Método Sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México, DF.
- Encina, Francisco Antonio y Castedo, Leopoldo (2006). *Historia de Chile. Descubrimiento y Conquista*. Tomo I, Editorial Santiago, Santiago de Chile
- Encina, Francisco Antonio (1954) *Historia de Chile*, Editorial Nascimento, Santiago de Chile.
- Hugo Fazio (1997) *Mapa actual de la extrema riqueza en Chile*, LOM Ediciones, Santiago, Chile.
- Foerster, Rolf (1993) *Introducción a la religiosidad mapuche*, Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- Florescano, Enrique (2002) *Memoria mexicana*, FCE, México, D.F.
- Friedman, Jonathan (2001) *Identidad cultural y proceso global*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Gándara, Manuel et al (1994) *Metodología y cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F.
- Garzón Valdés, Ernesto (2004) *Calamidades*, Gedisa, Barcelona, España.
- Geertz, Clifford (1996) *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, España.
- ([1973] 1992) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, España.
- Gimeno, Juan & Monreal, Pilar (1999) *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*. IUDC/UCM, Madrid, España.
- Godelier, Maurice (1989) “*Lo ideal y lo material*”, Taurus Humanidades, Madrid, España.
- González Casanova et al. (2006) *La teoría marxista hoy*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- González Durán, Jorge (1977) *La zona maya (Los rebeldes de Chan Santa Cruz)*, Ayuntamiento de Felipe Carrillo Puerto, Mérida, Yucatán, México.
- Gould, Stephen Jay (1988) *La falsa medida del hombre*, Ediciones Orbis, Bs. As., Argentina.

Gramsci, Antonio (1970) *Introducción a la filosofía de la praxis*, Nueva Colección Ibérica, Ediciones Península, Barcelona, España.

Guevara, Tomás (1925) *Historia de Chile: Chile pre-hispanico*, Balcels, Santiago, Chile.

Hale, Charles (2004) *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'*. Ponencia en la conferencia 'Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado', organizada por la Misión de verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), Guatemala.

Hatami, H., and Gleick, P. (1994) *Chronology of conflict over water in the legends, myths, and history of the ancient Middle East*. In: Water, war, and peace in the Middle East. *Environment*, USA.

Hernández, Rosalva Aída, Paz, Sarela y Sierra, María Teresa [coords.] (2004), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Porrúa/CIESAS, Cámara de Diputados LIX, México, D. F.

Hobbes ([1651] 2003) *Leviatán*, Losada, Bs. As. Argentina.

Jara, Álvaro (1971) *Guerra y Sociedad en Chile. Ensayo de sociología colonial*, Editorial universitaria, Santiago, Chile

Klein, Naomi (2010) *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós Ibérica, Barcelona, España.

Kosik, Karel (1967) *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México D.F.

Krader, L. & Rossi, I. (1982) *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, España.

Krotz, E. (2002) *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. UAM/Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Lapointe, Marie (1983) *Los mayas rebeldes de Yucatán*, COLMICH, Zamora, Michoacán, México.

Latcham, Ricardo (1924) *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Publicaciones del museo de Etnología y Antropología de Chile, Vol. III, Santiago, Chile.

Lenin, V ([1913-1916] 1973) *La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación*, Obras, Tomo V Edición: Progreso, Moscú, URSS.

Lévi-Strauss, Claude ([1949] 1998) *Las estructuras fundamentales del parentesco*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, España.

- (1968-1972) *Mitológicas volúmenes I & II*, FCE, México, D. F. México.

- (1970-1976) *Mitológicas volúmenes III & IV*, Siglo XXI, México, D. F. México.
- ([1958] 1995) *Antropología Estructural*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires.
- ([1955]1997) *Tristes trópicos*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, España.

Levy, Bettina et al. (2002) *Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano. Lecturas políticas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

Lipschutz, Alejandro (1967) *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*”, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

Llobera, José et al. (1972) “*Antropología como ciencia*”, Ed. Anagrama, Barcelona, España.

- (1981) *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Anagrama Barcelona, España.

López Austin, Alfredo (1980) “*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*”, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, DF.

Lukács, Georg (1969) *Historia y conciencia de clase Estudios de dialéctica marxista*, ED. Grijalbo, México, D.F.

Lumbreras, Luis G (1981) *Arqueología de la América Andina*. Editorial Milla Batres, Lima, Perú.

Marileo, A. (2002) *Mundo mapuche*. Meridión Comunicaciones, Santiago, Chile.

Marimán, Pablo, Caniuqueo, Sergio, Millalén, José y Levil, Rodrigo (2006) *¡... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM, Santiago, Chile.

Martí i Puig, Salvador et al. (2007) *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del Siglo XXI*, CIDOB, Barcelona, España.

Martin, Simon & Grube, Nikolai (2002) *Crónica de los Reyes y Reinas Mayas. La Primera Historia de las Dinastías Mayas*, Ed. Crítica, Barcelona, España (impreso en Eslovenia).

Marx, Karl & Engels, Friedrich ([1848] 1998) *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, España.

Marx, Carlos ([1867] 1999) *El Capital. Crítica de la Economía Política, Vol. I, cap. XXIV*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

- ([1852] 2003) *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, España.

Malinowski, Bronislaw ([1922]1986) *Los argonautas del Pacífico occidental*, PLANETA-AGOSTINI, Barcelona, España.

Meillasoux, C.(1987) *Mujeres, graneros y capitales, Siglo XXI*, Madrid, España.

Mella Seguel, Eduardo (2007) *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, LOM Editores-Observatorio de los derechos de los pueblos indígenas, Santiago, Chile.

Molina, Raul & Correa, Martín (1998) *Las tierras Huelliches de San Juan de la Costa*, CONADI, Santiago, Chile.

Morgan, Lewis Henry ([1877] 1984) *La sociedad primitiva*, Quinto Sol, México.

Moulian, Tomás (1997) *Chile actual: anatomía de un mito*, LOM ediciones, Santiago, Chile.

Navarrete Linares, Federico (2008) *Los pueblos indígenas de México*, CDI-PNUD, México, D. F.

Ordóñez, José Emilio et al. (2004) *La construcción del Estado nacional: Democracia, justicia, paz y estado de derecho XII Jornadas Lascasianas*, UNAM, México, D. F.

Ordóñez, José Emilio (2008) *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Originarios*, IJ/UNAM, México, D.F.

Peniche Vallado, Leopoldo (1980) *La rebelión maya de 1847 en Yucatán*, Fondo de Editorial de Yucatán, Mérida, Yucatán, México.

Popper, Karl (2002) *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial, Madrid, España.

Preciado Silva, José Luis (2001) *La Guerra de Castas en Yucatán (1847 - 1901)*, (ENAH). Cuicuilco, México, D.F.

Radcliffe-Brown, A. R ([1958] 1975) *El método de la antropología social*, Anagrama, Barcelona, España.

Ramos Díaz, Martín (2001) *Niños mayas, maestros criollos: rebeldía indígena y educación en los confines del trópico*, Editorial Universidad de Quintana Roo, Chetumal, México.

- Rawls, J., ([1971] 2002) *Teoría de la Justicia*, tercer reimpresión, Fondo de Cultura Económica. México.
- Reed, Nelson (1979) *La Guerra de Castas de Yucatán*, Era, México, D. F.
- Ricard, Robert ([1933] 2005) *La Conquista Espiritual de México*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Ritzer, George (1993) *Teoría sociológica contemporánea*, McGraw-Hill, México, DF.
- Rosaldo, Renato (1991) *Cultura y Verdad*, Grijalbo, México, D.F.
- Rosillo Martínez, Alejandro y De la Torre, Jesús Antonio (2009) *Los acuerdos de San Andrés*, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la UASLP, San Luís Potosí, México.
- Ruz, Mario Humberto (2006) *Mayas, Primera Parte*, CDI-PNUD, México, D.F.
- Sánchez, Luis Alberto (1965) *Breve Historia de América*, Losada, Buenos Aires, Argentina.
- Sánchez Vázquez, Adolfo ([1967] 2003) *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, D. F.
- Sharer, Robert (1999 [1946]) *La civilización maya*, FCE, México, D.F.
- Sigiura, Y et al. (1992) *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, DF.
- Silva Riquer, Jorge & Escobar Ohmstede, Antonio (2000) *Mercados Indígenas en México, Chile y Argentina, Siglos XVIII-XIX*, CIESAS, México, D.F.
- Stavenhagen, Rodolfo et al. (1990) *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, D. F.
- Sullivan, Paul (1991) *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, Gedisa, México, D.F.
- (1998) *¿Para qué lucharon los mayas rebeldes? Vida y muerte de Bernardino Cen*, Universidad de Q. Roo, Chetumal, México.
- Thompson, John B ([1990] 2002) *Ideología y cultura moderna*. UAM, México, D.F.
- Turner, Victor ([1967] 1980) *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, Madrid, España.
- Vargas, Ramón (2006) *La cultura del Agua. Lecciones de la América Indígena*, UNESCO, Montevideo, Uruguay.

Velasco Cruz, Saúl (2003) *El Movimiento Indígena y la Autonomía en México* UNAM, Colección Posgrado, México D.F.

Velasco, Honorio et al. (1995) *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La cultura y las culturas*, UNED, Madrid, España.

Vergara, Jorge; Mascareño, Álvaro y Foerster, Rolf (1996) *Propiedad Huelliche en la provincia de Valdivia*, Conadi, Santiago, Chile.

Vergara Jorge (2005) *La herencia colonial del Leviatán. El estado y los mapuche-huilliche (1750-1881)*, CIDHE-UAP, Iquique, Chile.

Villa Rojas, Alfonso (1987) *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México, D. F.

Villalobos, Sergio (1974) *Historia de Chile*, Editorial Universitaria. Quinta edición, Santiago, Chile.

Villalobos, Sergio et al. (1982) *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Wallerstein, Immanuel (1976) *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, USA.

Weber, Max ([1922] 1944) *Economía y sociedad*, FCE, México, D.F.

Wolkmer, Antonio Carlos (2006) *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Editorial MAD, Madrid, España.

Wolf, Eric (2001) *Ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México, D. F.

Revistas

Adán, L. y M. Alvarado. (1999) *Análisis de colecciones alfareras pertenecientes al complejo Pitrén: una aproximación desde la arqueología y la estética. Actas de las Terceras Jornadas de Arqueología de la Patagonia*. Buenos Aires, Argentina

Adán, L y R. Mera. (1996) *La tradición arqueológica Pitrén: una tipología morfológica de la alfarería, su distribución espacial y temporal*. Informe de Avance. Anexo nº1. Proyecto Fondecyt 1950823, Santiago, Chile.

Alcamán, Eugenio (1997) *Los mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional: Expansión colonial, Guerras internas y alianzas políticas (1750-1792)* en Revista de Historia indígena Nº 2, FFyH, U. de Chile, Santiago, Chile.

Arancibia, Gloria, Cembrano, José y Lavenu, Alain (1999) *Transpresión dextral y partición de la deformación en la Zona de Falla Liquiñe-Ofqui, Aisén, Chile (44-45°S)*, Rev. geol. Chile v.26 n.1 Santiago, Chile.

Beddows, Patricia; Blanchon, Paul; Escobar, Elva y Torres-Talamante, Olmo (2007) *Los cenotes de la Península de Yucatán* (dossier) en *Arqueología Mexicana* Volumen XIV, Número 83 Cenotes en el área maya, México, D.F.

Bengoa, José (1986) *Sociedad criolla, sociedad indígena y mestizaje*, en *Proposiciones*, No 12, Santiago, Chile.

Berdichewsky, B. (1971) *Fases culturales en la prehistoria de los araucanos de Chile*. *Revista Chilena de Historia y Geografía* N° 139, Santiago, Chile.

Bernstein, David (2007) *We are not now as we once were: Iowa Indians' Political and Economic Adaptations during U.S. Incorporation*, *Ethnohistory* Fall 54(4), University of Wisconsin–Madison, USA.

Boccaro, Guillaume (1999) *El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial*, *Anuario de Estudios Americanos* 56, Sevilla, España.

Broda, Johanna (1992) *El culto mexica de los cerros y el agua*, *Multidisciplina*, vol. III, núm. 7, México, DF.

- (2003) *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*, en Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, N° 2, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.

Campos, Luís (2002) *La problemática indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural*, en *Revista de la Academia* No. 7, UAHC, Santiago, Chile.

Carrasco Pizana, Pedro (1975) *La transformación de la cultura indígena durante la colonia* *Historia mexicana*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: v. 25, no. 2 (98) (oct.-dic. 1975), México, D.F.

Casaús Arzú, Marta Elena (2010) *La representación del otro en las elites intelectuales europeas y latinoamericanas: un siglo de pensamiento racista 1830-1930*, *Iberoamericana*. *Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* Vol. XL: 1-2, Estocolmo, Suecia.

Chance, John K. y Taylor, William B. (1987) *Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana*, en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia N° 14, México, D.F.

Coronado, Luis (1973) *El problema Mapuche*. *Revista América Indígena*, vol. XXXIII, N°2. Instituto Indigenista Americano, México.

de Ávila Martel. Alamiro (1959) *Condición de los reos cumplidos en el presidio de Valdivia en 1771*, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, N° 1, Santiago, Chile.

de Rosales, Diego ([1674] 2011) *Historia General Del Reino De Chile, Flandes Indiano (fragmento)*, Revista anales, Séptima Serie, N°1, Santiago, Chile.

Dietz, Gunther (1999) *Etnicidad y cultura en movimiento: Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos*, en Revista Nueva Antropología, noviembre, año/vol. XVII, N° 056, México, D.F.

Foerster, R., Menard A. (2009) *Futatrokikelu: don y autoridad en la relación mapuche-wingka*”, Revista Atenea N° 499-I Sem., Concepción, Chile.

- (1996) *Los huilliches de los términos de Osorno, desde las fuentes jesuitas: 1595-1655*, en Museo y Archivo Histórico Municipal, Boletín, N°3

Galinier, Jacques (1997) *Sombras del pasado, luces del futuro. Nuevos perfiles del ritual en Mesoamérica*, Segundo Congreso Centroamericano de Antropología, Guatemala.

Goicovich, Francis (2002) *Asedios a Osvaldo Silva Galdames: desentrañando los fundamentos del discurso*, Revista de Historia Indígena N° 6 Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile

González Galván, Jorge Alberto (1999) *El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Derechos de los pueblos indígenas y las obligaciones de México con su ratificación*, Boletín Mexicano de Derecho Comparado, nueva serie, año XXXII, N° 96, septiembre-diciembre, México D. F.

González Oropeza, Manuel (2005) *Aplicación del Convenio 169 de la OIT*, en Cienfuegos Salgado, David y López Olvera, Manuel Alejandro (coordinadores) *Estudios en homenaje a Don Jorge Fernández Ruiz*, Serie Doctrina Jurídica N° 216, IJ-UNAM, México, D. F.

González, Héctor (1986) *Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche*, Nüttram N°3, año II, Santiago. Chile.

Grebe, M, .E (1987) *La concepción del tiempo en la cultura mapuche*, Revista Chilena de Antropología No 6, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago, Chile

- (1988) *Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuche y Aymará*, en Boletín Museo Regional Araucanía, No 3, Temuco, Chile.
- (1973) *kultrún mapuche: un microcosmos simbólico*, Revista Musical Chilena, N°s 123-124, pp. 3-42, 1973. U de Chile, Santiago, Chile.

Grebe, M, .E., Pacheco, y Segura, José (1972) *Cosmovisión mapuche*, Cuadernos de la realidad nacional, N° 14, Santiago, Chile.

Grebe, M, .E. et al (1971) *Mitos, creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche*, en Acta de Psiquiatría de América Latina, T. XVII, No 3, Argentina

Gudynas, Eduardo (2013) *Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales*. Observatorio del Desarrollo, n° 18. CLAES, Montevideo Uruguay.

Guevara, Tomás (1928) *Sobre el Origen de los Araucanos*, Revista chilena de Historia y Geografía, Tomo LIX, Santiago, Chile.

Henríquez, Christian y Pozas, Alex (2003) *Turismo Comunitario o de base local y Productos Forestales no Madereros (PFNM) en el Territorio de Liquiñe*, V Congreso Latinoamericano de Investigación Turística, Grupo de Investigación Turismo - Universidad de Sao Paulo -USP – Brasil.

Hervé, F., (1984) *Rejuvenecimiento de edades radiométricas en la zona de falla Liquiñe-Ofqui* en Aysén. Comunicaciones, N°38, Chile.

Kato, T. A., Mapes, C., Mera, L. M., Serratos, J. A. y Bye, R. Y. (2009). *Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. México, D.F.

Kirchhoff. Paul (1967) *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, suplemento de la revista Tlatoani N° 3, ENAH, México, DF.

Korsbaek, Leif & Sámano, Miguel Ángel (2007) *El Indigenismo en México: Antecedentes y Actualidad*, Ra Ximhai Vol. 3 N°. 1, Universidad Autónoma Indígena de México, Sinaloa, México.

Latcham, Ricardo (1912) *Los elementos indígenas de la raza chilena*, Revista chilena de historia y geografía, n° 8, Santiago, Chile.

- (1924) *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*”, en Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, T. III, Nos 2, 3, y 4, Santiago, Chile.
- (1930) *Los indios de la cordillera y de las pampas en el siglo XVI*. Revista Chilena de Historia y Geografía, Tomo LXIV, N° 68, Santiago, Chile.

León Solís, Leonardo. (1981) *Alianzas militares entre los indios de Argentina y Chile. La rebelión araucana de 1867-1872*. Nueva Historia 1, Londres, Inglaterra.

- (1983) *Expansión Inca y resistencia Indígena en Chile*. Revista Chungará N° 10: 95-115, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- (2006) *Parlamentos y afuerinos en la frontera mapuche del río Bío-Bío (Chile), 1760-1772*. Fronteras de la historia Revista de historia colonial latinoamericana. Instituto colombiano de antropología e historia, volumen 11, Bogotá, Colombia.

López Austin, Alfredo (1997). *El árbol cósmico en la tradición mesoamericana*. Monografías del Jardín Botánico de Córdoba, Volumen 5. Córdoba, España.

Medina, Andrés (1995) *Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico*, Revista Alteridades N° 9, UAM, México, D.F.

Montalba, René y Carrasco Noelia (2005) *¿Desarrollo sostenible o eco-etnocidio? El proceso de expansión forestal en territorio mapuche-nalche de Chile*, en Ager. Revista de estudios sobre despoblación y desarrollo rural, No. 4, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España.

Navarro, Alexandre Guida (2008) *El culto de Kukulcán en Chichén Itzá: manifestaciones guerreras*, Interações - Cultura e Comunidade / v. 3 n. 4, Faculdade Católica de Uberlândia, Uberlândia-MG, Brasil.

Pineda C., Roberto (2012) *El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas*, Baukara 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina, Bogotá, Colombia.

Pinto Rodríguez, Jorge (2012) *El Parlamento de Coz Coz y la marcación de Painemal, Un giro en la relación de la sociedad chilena con el pueblo mapuche, 1907-1913*, Revista TEFROS – Vol. 10 N° 1-2 – Primavera, Universidad Nacional de Rio Cuarto, Córdoba, Argentina.

Ríos, Juana Luisa (2011) *Justicia indígena maya en el sureste de México*, en Revista de derecho N.º 35, Universidad de Norte, Barranquilla, Colombia.

Rosado Rosado, Georgina y Santana Rivas, Landy (2008) *María Uicab: reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863–1875)*, Mesoamérica 50, Plumsock mesoamerican studies, Massachusetts, EE. UU.

Sánchez, M.; Inostroza, J.; Valdés C. y Riffo P. (1984) *Investigaciones arqueológicas en el alero Quillem comuna de Galvarino, IX Región, y su aporte a la arqueología regional*, en Revista Cultura, Hombre y Sociedad, Volumen 1, N° 1. Pontificia Universidad Católica de Chile sede Temuco, Chile.

Shook, Edwin (1960) *Tikal Stela 29*. en Expedition Volume 2, Number 2 Winter 1960., University of Pennsylvania, Museum of Archaeology and Anthropology, EE. UU.

Sierra, María Teresa (1993) *Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena*, en Revista Nueva Antropología, agosto, año/vol. XIII, N° 044, México, D. F.

Silva Galdames, Osvaldo (1983) *¿Detuvo la Batalla del Maule la Expansión Inca hacia el sur de Chile?*, Cuadernos de Historia N° 3: 7-25, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

- (1985) *La expansión incaica en Chile: problemas y reflexiones*, Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología Chilena, La Serena, Chile.

- (2001) *Butanmapu mapuche en el parlamento pehuenche del fuerte de San Carlos, Mendoza, 1805* en Revista de Historia indígena N° 5, FFyH, U. de Chile, Santiago, Chile.

Silva Riquer, Jorge & Escobar Ohmstede, Antonio (2000). *Mercados Indígenas en México, Chile y Argentina, Siglos XVIII-XIX*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 151. ISBN 978-9-70684-022-6.

Skewes, Juan Carlos; Solari, María Eugenia; Guerra, Debbie y Jalabert, Daniela (2012) *Los paisajes del agua: naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia*, Chungará Revista de Antropología Chilena, vol. 44, núm. 2, Universidad de Tarapacá Chile

Uc Sánchez, Manuel Jesús (2011) *Tráfico de indígenas Mayas a Cuba* en Gaceta Universitaria. Cuadernos de Información y Análisis Académico. Nueva época; número 21. Ed. UADY, Mérida, Yucatán, México.

Artículos de Internet

Barjau, , Luis. El concepto casta y la guerra de Yucatán Nueva Antropología [en línea] 1975, I (julio) : [fecha de consulta: 10 de marzo de 2014] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900104>> ISSN 0185-0636

Bartolomé, Miguel Alberto. El derecho a la autonomía de los mayas macehualob Alteridades [en línea] 2001, 11 (enero-junio) : [fecha de consulta: 19 de mayo de 2011] Disponible en:
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74702107> ISSN 0188701-7, p. 101.

Cayuqueo, Pedro (2011) *Nómina de detenidos desaparecidos y ejecutados políticos del Pueblo Mapuche*, Consulta del 9 de diciembre, 2013, de http://www.azkintuwe.org/20110911_006.htm

Cayuqueo, Pedro, *Entrevista con Jorge Weke: A cien años del histórico Parlamento Mapuche de Koz Koz*. Consulta del 30 de octubre, 2013 <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=514>

Comisión Organización Parlamento de Koz Koz, *Documento Preliminar: Resoluciones en torno a Territorio y Territorialidad; Situación sociopolítica y cultura; Kimeltuwün*. Consulta del 17 de octubre, 2013 http://www.mapuexpress.net/images/publications/30_1_2007_22_54_18_1.pdf

Frente único ante Invasión y conflicto de SN Power en Territorio Mapuche por Proyectos Hidroeléctricos, *Comunicado público de las comunidades afectadas por los proyectos de SN Power en los territorios de Coñaripe, Liquiñe, Maqueo*. Consulta del 30 de octubre, 2013 <http://www.mapuexpress.net/content/news/print.php?id=3947>

Guizardi, Menara Lube (2012) *Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman*, Papeles del CEIC # 88. (ISSN: 1695-6494) en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/88.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2012) *Indicadores sociales Tixcacal Guardia*, Dirección general adjunta de planeación microrregional [en línea]. 2012, Unidad de Microrregiones. [Consultada: 31 de marzo de 2013] Disponible en Internet: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=230020251>

INE (2003) *Síntesis de resultados* [Artículo]. Censos de población y vivienda. Obtenido desde: <http://www.ine.cl/cd2002/sintesis censal.pdf> [Consultado en: 26-02-2010] p. 23.

Los Caminos que llevan al Parlamento de Coz Coz: Una oportunidad política, social y cultural Mapuche para autonomía. (n.d.). Consulta del 17 de octubre, 2013. En <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=517>

Okoshi Harada, Tsubasa *"Las entidades políticas de las Tierras Bajas del norte al tiempo de la invasión española"* Revista Digital Universitaria [en línea]. 1 de diciembre de 2012, Vol. 13, No.12 [Consultada: 6 de marzo de 2013] Disponible en Internet: <http://www.revista.unam.mx/vol.13/num12/art119/index.html> ISSN: 1607-6079.

Petras, James *"La Fundación Ford y la CIA: un caso documentado de colaboración filantrópica con la policía secreta"*, Sección Opinión Rebelión [en línea] 19 de diciembre de 2001 [Consultada: 1 de abril de 2013] Disponible en Internet: en <http://www.rebellion.org/noticias/2001/12/43703.pdf>

Pozas Sáez, Alex, Henríquez Zúñiga, Christian. Turismo Comunitario o de base local y Productos Forestales no Madereros (PFNM) en el Territorio de Liquiñe. El Periplo Sustentable [en línea] 2013, (Enero-Junio) : [Fecha de consulta: 11 de febrero de 2014] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193424835011> ISSN

Scandizzo, Hernán, *Espiritualidad, conmemoración histórica y proyección política* Consulta del 17 de octubre, 2013, de [/http://argentina.indymedia.org/news/2007/02/484703.php](http://argentina.indymedia.org/news/2007/02/484703.php)

Weke, Jorge, *¿Están dispuestos a enfrentar el costo de un verdadero estallido social y de un desprestigio irre recuperable?* Consulta del 30 de octubre, 2013 <http://www.elpuelche.cl/?p=1394>

Atlas, censos, enciclopedias, leyes, diccionarios, tesis e informes

AD MAPU (1982) *El pueblo mapuche se dirige a las autoridades de gobierno, a la opinión pública nacional e internacional.* En Boletín Aukiñko N°3, Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos AD-MAPU, Temuco, Chile pp. 3-30.

Agenda 21 Local (2004) *Diagnóstico Comuna de Panguipulli, Programa Eco-región de los lagos sustentable*, Valdivia, I. Municipalidad de Panguipulli, Chile.

Bonte, Pierre e Izard, Michael (1996) *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Akal, Madrid, España.

Carta Caminera (2013) Red Vial Chile - actualización 2013 fuente: Dirección de Vialidad, Ministerio de Obras Públicas Gobierno de Chile

CEPAL & ATM (2012) *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos*, Fundación Ford/ONU, Santiago, Chile.

Chim Guerrero, Dalia Zacil (2011) *Diagnóstico de Salud Comunitario. Tixcacal Guardia*. Secretaria de Salud, Quintana Roo, México.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003) *Informe*, MIDEPLAN, Santiago, Chile.

Couder Diaz, Ernesto (2009) *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas de América Latina, Capítulo XI Mesoamérica-México*, UNICEF y FUNPROEIB Andes, Cochabamba, Bolivia.

Cuarto Congreso Internacional de Mayistas. Memoria (2 al 8 de agosto de 1998), (2003) Instituto de investigaciones Filológicas, UNAM, México, D. F.

Enciclopedia de Quintana Roo (1998) *Guerra de Castas*, Lavalle Torres, María Cecilia (coordinadora) Tomo 4, Ed. Verdehalago, México, D.F.

Endesa Chile (2010) *Anexo Q antecedentes generales de las comunidades indígenas de Choshuenco y Liquiñe*, Informe sin publicar.

Erize, Esteban (1960) *Diccionario Comentado Mapuche-Español. Araucano; Pehuenche; Pampa; Picunche; Ranculche; Huilliche*. Cuadernos del Sur. Impresión Patrocinada por la Comisión Nacional Ejecutiva del 150. Aniversario de la Revolución de Mayo. Instituto de Humanidades. Universidad del Sur, Buenos Aires, Argentina.

Ferrater Mora, José (1965) *Diccionario de Filosofía Tomo I*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina.

García Castro, Álvaro (1997) *Capitanía General*, Diccionario de Historia de Venezuela.. Fundación Polar. Tomo 1, Caracas, Venezuela.

Gómez Navarrete, Javier (2009) *Diccionario Introductorio Español-Maya Maya-Español*, Universidad de Quintana Roo, Chetumal, México.

INE (2013) *Síntesis de resultados Censo 2012*, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago, Chile, p. 11.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2003), *Quintana Roo. Perfil sociodemográfico*, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, México, D.F.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011) *Panorama sociodemográfico de México*, INEGI, México, D. F.

INE (2002) *Informe de Censo*, de Ciudades, Pueblos y Caseríos, Santiago, Chile.

Ley de derechos, cultura y organización indígena del Estado de Quintana Roo, 1998.

Ley de justicia indígena del Estado de Quintana Roo, 2007.

López Ramos, E (1975) *Estudio geológico de la Península de Yucatán*. En Enciclopedia Yucatanense, Tomo X, Edición del Gobierno del Estado de Yucatán, México, D.F.

Mella, Magaly. (2001), Tesis para optar al título de Antropóloga social *El movimiento Mapuche en Chile. (1977-2000). Un estudio a través de la prensa*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

Morley, Silvanus Griswold (1977 [1945]) *Historia general de los antiguos mayas*. En Echánove Trujillo, Carlos (Ed.). Enciclopedia Yucatanense. Tomo II. 2ª edición. México: Edición oficial del gobierno de Yucatán.

Organización Internacional del Trabajo (2006) *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Oficina Internacional del Trabajo, Santiago, Chile, pp.30-31.

RAE (2001) *Diccionario de la Lengua española Tomo I*, Espasa Calpe, Madrid, España.

Secretaría de Educación Pública (1999) *Atlas de México*, SEP, México, D.F.

Schönenberger, Silvia y Silva, Hernando (2009) *Los Proyectos Hidroeléctricos de SN Power en el valle Liquiñe Comuna de Panguipulli*, Documento de trabajo N° 8, Observatorio Ciudadano, Temuco, Chile.

Teitelboim, Volodia (1943) *El amanecer del capitalismo y la conquista de América*. Memoria de Prueba para optar al Grado de Licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Urzúa, José Miguel (2005) *Trayectoria de los discursos y las prácticas del Partido Comunista de Chile con respecto a la participación política indígena: Discusión acerca de la posibilidad de conexión entre etnia y clase social*, Tesis de licenciatura, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

Vergara, Jorge (1991) *La matanza de forrahue y la ocupación de tierras huilliches*, Tesis de Licenciatura en antropología, Universidad Austral, Valdivia, Chile.

Hemeroteca

Por Esto! Quintana Roo, Año 19 No. 6789, Domingo 9 de Octubre del 2011, Chetumal, Q. Roo, México.