

LIDIA IRIS RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ



EL LUGAR DE LOS ABUELOS

ARQUEOLOGÍA Y PUEBLOS ORIGINARIOS
EN AMÉRICA LATINA

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO ARQUEOLÓGICO
GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ
EDICIONES DABÁNATÀ

**EL LUGAR DE LOS ABUELOS. ARQUEOLOGÍA Y PUEBLOS
ORIGINARIOS EN AMÉRICA LATINA**

LIDIA IRIS RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

EL LUGAR DE LOS ABUELOS

ARQUEOLOGÍA Y PUEBLOS ORIGINARIOS EN AMÉRICA LATINA



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO



ARQUEOLÓGICO
GONZALO RINCÓN
GUTIERREZ



El Lugar de los abuelos. Arqueología y pueblos originarios en América Latina

© Lidia Iris Rodríguez Rodríguez

© Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” /ULA

Primera edición, 2021

Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”/ ULA

Ediciones Dabánatà

Fotografía de la Portada:

Subcentral Zona Norte, Bolivia. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

Fotografía de la Contraportada:

Comité del Museo de Santa Ana, Oaxaca. Foto: Lidia Iris Rodríguez

Diagramación y cuidado de la edición: Ediciones Dabánatà



Licencia Creative Commons

Atribución-No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional.

Mérida, Venezuela, 2021

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

Depósito Legal: ME2021000082

ISBN Digital: 978-980-18-1815-1

ISBN Impreso: 978-980-18-1822-9

DOI: 10.53766/BA/LAAP.2021

Al pueblo de México, a los pueblos Latinoamericanos

AGRADECIMIENTOS

A quienes luchan por que otro mundo sea posible, especialmente a los pueblos originarios Misak, Zapoteco y Aymara, quienes me permitieron adentrarme en la memoria y defensa de la ancestralidad de su territorio y vida comunitaria.

A mi familia y amistades, a quienes me han regalado sonrisas y abrazos en cada paso por la vida, a quienes caminando van buscando libertad.

INTRODUCCIÓN

El comunitarismo y la arqueología antropológica en la protección del patrimonio cultural como praxis social en Latinoamérica es el tema central del presente libro. La relación etnia-Estado, el empleo de la arqueología y el patrimonio cultural en las políticas culturales estatales, así como los movimientos sociales de los pueblos originarios y su relación con la arqueología y la protección del patrimonio cultural arqueológico, son tópicos que se habrán de abordar. Interesa examinar el empleo de la arqueología y el patrimonio cultural arqueológico en el discurso y praxis de los movimientos sociales de reivindicación política de los pueblos originarios en Latinoamérica como recurso para la defensa de su territorio y para sustentar y promover los cambios en los aparatos del Estado a partir del comunitarismo de los pueblos originarios y la plurinacionalidad. En las últimas cuatro décadas, el tema del patrimonio cultural ha acompañado a diversos movimientos sociales abanderados por pueblos originarios; interesa conocer las posibilidades que dicha cuestión pudiera aportar para lograr la conservación y protección del patrimonio cultural arqueológico.

La historia contemporánea ha cosechado importantes frutos en el pensamiento y praxis en torno a la relación etnia-Estado, promovidos no sólo desde la población indígena sino en la conjunción de diversos sectores de la sociedad. La cuestión étnico-nacional, las reivindicaciones indígenas y su acción política, ahora enmarcadas en el contexto de la plurinacionalidad, han demostrado en no pocas ocasiones que la defensa del binomio historia-territorio

rio es una constante. La configuración política ha hecho necesarias nuevas discusiones y acciones, como apunta la plurinacionalidad, en las que la postura principal en los programas reivindicativos indígenas es de carácter defensivo de su historia y territorio.

A pesar de la magnitud del tema, la arqueología en México pareciera distante de estas discusiones, aun cuando hasta antes de la década de 1970 fue una de las principales involucradas en las políticas indigenistas. En los escenarios políticos actuales, la defensa y conservación del patrimonio cultural resulta un sólido elemento de vinculación entre la práctica arqueológica y los programas políticos étnicos. Para lograr lo anterior, resulta necesario introducir en la academia arqueológica la discusión de temas como la cuestión étnico-nacional, la plurinacionalidad, el comunitarismo de los pueblos originarios, las reivindicaciones étnicas y la praxis social en la defensa del patrimonio.

Se sostiene que la arqueología antropológica comunitaria puede ser una forma de conjunción de praxis social y política de pueblos originarios y arqueólogos. El llamado fenómeno étnico y su relación con la arqueología y el patrimonio cultural arqueológico es en la actualidad, “uno de los factores extradisciplinarios que más fuertemente ha impactado el avance de la arqueología, y que ha llevado a ésta a reflexionar sobre su relación con la sociedad” (Ayala, 2003a: 2). Las demandas indígenas constituyen un asunto que nos compete en tanto han cuestionado la forma de proceder de la arqueología institucional pero, además, en cuanto al manejo discursivo que se hace de ésta en sus programas políticos.

En Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina, Chile, México y Guatemala, entre otros, se puede resaltar casos en los que las poblaciones indígenas han reclamado su derecho a administrar y proteger diferentes sitios arqueológicos; las investigaciones en torno al tema denotan su relevancia con Dagua et al. (1999), Curtoni (2004), Gnecco (1999), Marshall (2002), Ciudad Ruíz (1997), Cúneo (2004), Londoño (2003), Straffi (2007), Del Giorgio et al. (2008), Inomata (2003), Rappaport (2005), Gutiérrez

Introducción

(2002), Vasco (2000; 2002), Muñoz (2006), Bravo (2003), Ayala (2007), Nielsen (2003), Lima (2003), Reyna (2003; 2004; 2005a; 2005b; 2005c), entre otras que dan cuenta de la importancia de la arqueología y el patrimonio cultural para los pueblos originarios.

Se retoman experiencias en las que la protección del patrimonio cultural, historia, cultura y territorio ha sido un aliciente para lograr el respeto e inclusión de la diversidad de los modos de vida, cultura, identidad, autonomía y libre determinación de los pueblos originarios. Se presentan tres casos latinoamericanos en los que la praxis social se ha basado en el reconocimiento histórico y cultural en los que se ha retomado a la arqueología y al patrimonio cultural como sustento de la praxis social, y en donde el objetivo inmerso es la protección del patrimonio cultural y la defensa del territorio; se pone énfasis en el patrimonio arqueológico como base de la argumentación. Interesa profundizar en el conocimiento de este tipo de experiencias, formular un análisis del cual se obtenga una plataforma de elementos comunes, que sumado a las diferencias con la arqueología comunitaria multicultural, permita visualizar una futura propuesta de arqueología comunitaria basada en el aprendizaje del comunitarismo de los pueblos originarios y la arqueología antropológica.

Se considera plantear las siguientes interrogantes ¿Por qué a partir de la relación entre la plurinacionalidad, el comunitarismo de los pueblos originarios y la arqueología antropológica se puede lograr la protección integral del patrimonio cultural como praxis social y política en Latinoamérica? ¿Por qué diversos pueblos originarios han incluido la protección integral del patrimonio cultural dentro de su estructura política comunitaria? ¿Por qué se plantea una propuesta de arqueología antropológica comunitaria en torno a la protección integral del patrimonio cultural como praxis social y política?

La articulación de la plurinacionalidad, el comunitarismo de los pueblos originarios y la arqueología antropológica fomenta la protección integral del patrimonio y la diversidad cultural como memoria histórica de la humanidad. La protección integral del patrimonio cultural ha sido un aliciente en la praxis de

diversos pueblos originarios; en específico, en su argumentación histórica por la defensa de su historia, cultura y territorio, lo cual permite promover espacios democráticos en la relación etnia-Estado y fortalecer su cohesión social comunitaria; la protección integral del patrimonio es parte de la lucha por el buen vivir.

Proponer una metodología de protección integral del patrimonio cultural a partir de una arqueología antropológica comunitaria incentiva la permanencia de praxis social y política en la defensa por la vida, a la vez que permite involucrarse constante en la demanda de garantía de derechos humanos. Por medio de la arqueología se busca incentivar y reforzar la carga del tiempo histórico a los sujetos históricos que sostienen la defensa del binomio territorio-cultura como elemento fundamental en la permanencia de su vida comunitaria.

El interés en la temática propuesta deriva de reconocer la importancia que tiene el trabajo conjunto de los pueblos originarios y los arqueólogos, cuando éstos últimos se suman de manera crítica a los movimientos de reivindicación originaria. La expansión voraz del capitalismo pone en una situación de alto riesgo a las poblaciones, sus territorios, patrimonio cultural, entornos ecológicos, etcétera. En este sentido, la participación del arqueólogo en los movimientos de reivindicación originaria rebasa la propuesta de gestión patrimonial de la Antropología aplicada del oficio arqueológico a través de la incorporación de las comunidades en los trabajos arqueológicos para lograr la “concientización de la población”. La valoración de la protección del patrimonio cultural como sustento de las reivindicaciones indígenas aporta posibilidades, ideas y soluciones en la tarea de defensa, protección y conservación del patrimonio cultural desde una visión integral de protección a la historia, territorio e identidad de nuestros pueblos.

Interesa manifestar una senda de articulación de praxis social y arqueológica para la protección y conservación integral del patrimonio cultural a partir del estudio y formulación de estrategias de contextos próximos a la situación actual, económica, política y

social de México. También, mostrar que a partir de la relación entre la plurinacionalidad, el comunitarismo de los pueblos originarios y la arqueología antropológica comunitaria se puede lograr la protección del patrimonio cultural como praxis social y política en Latinoamérica en tanto se genera y fortalece el respeto por la diversidad cultural, patrimonio cultural, territorio, entre otros elementos que integran la memoria histórica de los pueblos. Resaltar la relevancia del fenómeno étnico en América Latina en torno a la arqueología, principalmente de la praxis social y política que han presentado diversos pueblos originarios en la defensa del binomio patrimonio cultural-territorio como elementos fundamentales de su proyecto de vida.

Se pretende sumar al debate de nuevas estrategias de investigación, protección, conservación y divulgación del patrimonio cultural, que sean acordes con las necesidades de nuestra realidad y con los procesos sociales que en ésta se desarrollan. De esta manera, la situación de realidades similares permitirá actuar o proponer, con conocimiento de causa, diferentes vías de acción que resulten efectivas para la conservación integral del patrimonio cultural. Interesa discutir el panorama de los logros, alcances, restricciones y limitaciones inmersas en las discusiones y trabajos colectivos en torno al patrimonio cultural en Latinoamérica y, con base en esto, plantear el retorno a la raíz antropológica de la arqueología mexicana, con la intención de lograr el conocimiento y respeto integral del transitar histórico de la humanidad.

Se presenta entonces el panorama fenómeno social del patrimonio cultural en algunos contextos latinoamericanos en los cuales se contempla un factor común de recuperación del patrimonio cultural arqueológico por los pueblos originarios en torno a sus reivindicaciones históricas, culturales, territoriales, la permanencia del comunitarismo y en su posición en torno al Estado. A esto se suma la visión de la arqueología antropológica en torno a los mismos temas y su relación con la protección integral del patrimonio cultural. Se suman tres casos de estudio en los cuales se pretende identificar factores comunes en torno a la protección del patrimonio

cultural por los pueblos originarios a partir de su comunitarismo ligado a movimientos sociales de reivindicación histórica. Interesa conocer el contenido objetivo, significado, función objetiva y lugar histórico que ocupa el fenómeno social del patrimonio cultural en el seno social de los pueblos originarios. Boly Cottom (comunicación personal, octubre de 2014) plantea que el fenómeno del patrimonio cultural debe ser abordado desde una visión integral que se conforma por el análisis antropológico, histórico y jurídico. Dicha interrelación es la que da pauta para entender el contenido de la categoría valorativa que enmarca al concepto patrimonio cultural, mismo que, como fenómeno social, es histórico y responde de manera directa a instrumentos legales, instituciones administrativas, instituciones de investigación y a la estructura de Estado que lo regula.

En el libro se presentan los resultados del trabajo etnográfico con comunidades originarias de Colombia, México y Bolivia, teniendo como eje el comunitarismo de los pueblos originarios y la protección del patrimonio cultural como praxis social y política de los pueblos y nacionalidades originarios. Interesa mostrar cómo a partir de los sistemas de cargos y el comunitarismo de los pueblos originarios, se han generado contextos en donde la protección del patrimonio cultural ha reforzado la cohesión social y la memoria histórica de éstos, además de generar procesos sociales que han permitido sustentar la lucha por el territorio y las demandas por la reformulación del Estado. Finalmente, se presentan visos del concepto patrimonio cultural para los pueblos originarios como memoria para la permanencia del comunitarismo y lucha histórica por la defensa del territorio de los pueblos originarios. Lo anterior se piensa como un elemento que suma al panorama del fenómeno del patrimonio cultural en donde se busca que la recuperación de las líneas generales permita plantear posibilidades en torno a la conjunción de praxis política de los pueblos originarios y especialistas en arqueología en la protección integral del patrimonio cultural y del territorio.

I. EMERGENCIA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

El indigenismo ha tenido diversos planteamientos, objetivos y formas de llevar a cabo su práctica. Con las políticas indigenistas del siglo XX es posible adentrarse en la relación contemporánea etnia-Estado. El indigenismo fue la primera política cultural del siglo XX que trató la relación etnia-Estado. En distintas vertientes, ya sea como continuación o crítica, la cuestión indígena ha tenido momentos distintos: integracionismo, etnopolulismo, indianismo, cuestión étnico-nacional, multiculturalismo y plurinacionalidad.

En la Antropología suele encontrarse el empleo de conceptos que hacen referencia a los grupos que conforman las comunidades étnicas, tales como pueblos originarios, comunidades históricas, pueblos testimonio, entre otros. Los conceptos indígena y étnico (Bengoa, 2007: 261), reconocen los factores sociales, políticos, económicos y culturales que caracterizan a dichos grupos como comunidades históricas, su origen, pertenencia y territorio. El autor refiere:

La palabra 'indígena' proviene del latín (indígena) y es definido por el Diccionario de la Lengua Española como: 'Originario del país que se trata'. La palabra étnico proviene del griego ethnós, que significaría directamente pueblo, y el diccionario lo define como "perteneciente a una Nación o Raza". Pueblo, por su parte, se relaciona con la palabra latina populus, y significaría el "conjunto de personas de un lugar región o país". Los conceptos están íntimamente cruzados, aunque lo indígena se refiere con mayor énfasis a los orígenes, lo étnico a las características históricas, raciales y culturales que diferencian a un grupo humano,

y el carácter pueblo al colectivo humano que habita un espacio territorial determinado (Bengoa, 2007: 261).

El comunitarismo cumple la función de mantener la cohesión social de la comunidad cultural, estableciendo diversas relaciones de reciprocidad entre sus miembros, sean caracterizados fenotípicamente o no, como propios de un pueblo originario.¹ En varias latitudes, la cuestión indígena sigue problematizándose como minorías étnicas; sin embargo, en algunos lugares dicha población sigue siendo mayoría, lo que demanda “profundas transformaciones en las formas de convivencia, en los sistemas de dominación interno y en la gobernabilidad de una sociedad” (Idem: 105). El proceso de emergencia indígena refiere la politización de los pueblos originarios, en el cual se consideran por igual las reivindicaciones de los pueblos afrodescendientes.² La emergencia indígena ha contribuido al sistema democrático actual en tanto cuestiona al Estado republicano por su carácter homogeneizador de la diversidad. Las demandas indígenas combinan “diversas peticiones de orden económico y material con la exigencia de respeto por la diversidad cultural y con la gestión de la propia especificidad étnica” (Idem: 40). Bengoa caracteriza los siguientes momentos:

El primer período se desarrolló en los años ochenta y consistió en la aparición de nuevas organizaciones indígenas, la mayor parte de las veces ligadas a la actividad de Organizaciones No Gubernamentales y de las Iglesias. El segundo período está marcado por la “Celebración de los 500 años del Descubrimiento de América” que comenzó con los preparativos en los últimos cinco años de la década del ochenta y culminó el año 1992 con las fiestas organizadas por España. La

-
- 1 Luego del etnocidio, el caso de los refugiados guatemaltecos en el Petén, conformando familias y reproduciendo su comunitarismo por encima de las diferencias fenotípicas y culturales entre pueblos originarios, es muestra contundente
 - 2 Bengoa refiere que “existirían numerosas minorías étnicas que no son necesariamente de carácter indígena; lo que las diferencia es su origen.

tercera etapa es propiamente la emergencia indígena de los noventa que tiene en los levantamientos del Ecuador y Chiapas sus puntos más altos. No sabemos bien si esta etapa se habrá terminado y se ha comenzado una nueva etapa de negociaciones e institucionalización o continuará por un período más largo. (Idem: 93)

Difiero de Bengoa, en tanto existen luchas encabezadas por indígenas desde finales de los años 60, aunque, previamente, se cuenta con documentación de movimientos de liberación indígena en todo el continente desde el siglo XVI, lo cual permite negar la actitud pasiva de la población originaria; este tipo de pensamientos han contribuido a mantener la discriminación hacia los pueblos originarios. En la segunda mitad del siglo XX se presenció la diversidad de luchas emancipatorias étnicas en varias latitudes latinoamericanas. El Estado se ha encontrado con una población indígena que no busca sólo incorporarse a sus programas gubernamentales, sino que, basada en la formación académica universitaria y en la articulación con otros sectores sociales, amplía sus demandas sustentadas en su desarrollo histórico.

En la década de 1980 se implanta el neoliberalismo en los países subdesarrollados, lo que produjo, además de cambios económicos a escala mundial, el fortalecimiento de grupos identitarios que demandaban el respeto a sus modos de vida y a su territorio. El proceso de organización indígena es anterior, pero en esta década se gesta una mayor organización de los movimientos indígenas y la discusión de la cuestión étnica se amplía en los ámbitos nacionales e internacional. Al comienzo del neoliberalismo, los intelectuales y representantes indígenas reconocen que la mayoría de la población indígena se encuentra en el polo de los excluidos, y por tanto su integridad dentro del nuevo orden se encuentra amenazada. “La globalización en todo caso produce crecientemente discursos de identidad, movilizaciones por la autonomía de los grupos minoritarios” (Idem: 50). El neoliberalismo se expande, pero a la par, las identidades étnicas se erigen como un freno ante tales amenazas. La imagen del indígena pasivo se transforma por la del indígena

como sujeto histórico que hace frente a las amenazas del capitalismo. Mientras que la exclusión social y económica se agudiza, en el nuevo orden ocurre un surgimiento a gran escala de las reafirmaciones étnicas; esta década es sumamente relevante para entender dicho fenómeno social. El proceso de modernización capitalista permitió la emergencia de actores indígenas por todo el continente.

1992: 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDÍGENA

La década de 1990 se caracteriza por la multiplicidad de demandas étnicas a lo largo de todo el continente en respuesta al quinto centenario de la invención de América. El proceso de emergencia indígena amplió su plataforma política e incidió contundentemente en el devenir de las políticas estatales latinoamericanas. Los 500 años de resistencia indígena acontecieron en un contexto crítico en torno al cuestionamiento de la celebración del 12 de octubre como día del descubrimiento de América por Cristóbal Colón; día de la raza en Latinoamérica, y día de la hispanidad, desde la visión europea. Los movimientos indígenas recorrieron una amplia trayectoria de experiencia política, en las reivindicaciones étnicas la fecha impregnó el ambiente de un grato sabor a denuncia. El eco resonaba: “no hay nada que celebrar”, y las organizaciones indígenas hicieron lo propio para dialectizar el acontecimiento y dotarlo de nuevo contenido:

Los indígenas americanos aprovecharon la oportunidad de los “500 años del Descubrimiento de América”, para expresar los “500 años de Resistencia Indígena”. Expresaban que eran pueblos vivos. Señalaban que había una continuidad entre los pueblos prehispánicos y los pueblos indígenas del siglo veinte y veintiuno que pronto vendría. (Idem: 95)

Los 500 años consolidaron la comunicación entre organizaciones indígenas y población mestiza de los diferentes países latinoamericanos; amplios sectores apoyaron sus demandas y se articularon a las luchas. Principalmente en las áreas urbanas,

“fueron muchas las reuniones de organizaciones indígenas que se pronunciaron contra las celebraciones y que se propusieron hacer del 12 de octubre de 1992 una fecha de movilizaciones y resistencia” (Idem: 98). Se sitúa el discurso indianista entre los diversos movimientos indígenas, con esto el argumento de la continuidad cultural e histórica, el rechazo y denuncia del proceso de colonización, y las políticas peyorativas del Estado republicano, se vuelven una constante y permiten la consolidación de una forma diferente de abordar las demandas étnicas. La etnización se fortalece con un sostén ideológico y político.

La principal demanda de las organizaciones indígenas en Latinoamérica exige al Estado y a la población de cada país que volteen sus ojos para verlos, para apoyar sus demandas como comunidades históricas. Junto con el cuestionamiento de la historia oficial, sus resabios peyorativos y la discriminación, asimismo se presenta la crítica a las políticas integracionistas del indigenismo y el cuestionamiento hacia el Estado por el concepto de ciudadanía; los movimientos indígenas exigen al Estado que los reconozca realmente como ciudadanos, no sólo desde la óptica política republicana sino a partir de sus características históricas propias; de esta forma, se constituye uno de los fundamentos más fuertes de la cultura política latinoamericana contemporánea. La emergencia indígena es una realidad con alta repercusión política, que a diferencia de años anteriores, no da vuelta atrás.

Desde esta década, los movimientos sociales latinoamericanos se articulan en torno al llamado por el respeto de la población originaria.³ Representantes de los pueblos originarios xavante, bororo, pareci, apiaká, guaraní, kaingang, kayabi, terena y kaiwoa, de Brasil, unieron sus voces para cuestionar la imposición de la celebración por organismos internacionales, en donde no se resta la articulación con otros sectores sociales, pero sí enfatiza su carácter histórico.

Los pueblos originarios han asumido la necesidad de

3 La crítica toca al 19 de abril, día del aborigen, establecido en el Congreso de Pátzcuaro de 1940..

comunicar sus demandas a la población mestiza, pues se trata de transformar no sólo las condiciones económicas, sociales y políticas en la que se encuentran subsumidos, sino de transformar de raíz al Estado, y con eso, la psicología social de la población mestiza e indígena que todavía mantiene arraigados patrones racistas. De ahí la necesidad de que a partir de su carácter histórico se entablen vínculos de comunicación con otros sectores, en tanto: “No hay ningún otro sector social en América Latina que pueda exhibir una lucha de ‘tan larga duración’ como la de los indígenas (...) contar con siglos de antecedentes produce una fuerza argumental” (Bengoa, 2007: 103). La ancestralidad de las organizaciones indígenas ha tenido tal fuerza que ha logrado encabezar muchas otras luchas sociales.

Se planteó un discurso común para los pueblos originarios del continente. La unidad en diversidad se formula en respuesta a la estrategia de dominio de la colonialidad aún existente en Latinoamérica. Bajo los argumentos del panindianismo se afirma la existencia de una civilización india, y se sostiene la articulación de sus luchas: “se postula que en América existe una sola civilización india. Todos los pueblos indios participan de ella. La diversidad de culturas y lenguas no obsta para afirmar la unidad de civilización” (Bonfil, 1981: 37). La retroalimentación de experiencias en los movimientos indígenas permite reconocer, además de los elementos comunes en las agendas y programas políticos, la constante comunicación entre los dirigentes indígenas, plasmada en el manejo conceptual como plataforma discursiva originaria:

Así derechos indígenas, autonomía indígena, control político, control cultural, sociedades multiétnicas, sociedades multiculturales, multiculturalismo, educación multicultural, bilingüismo, educación bilingüe, territorios indígenas, derechos territoriales, patrimonio cultural, son algunas de las palabras que se escuchan cotidianamente en los discursos indígenas de todos los países latinoamericanos. (Idem: 139)

La amplia comunicación que guardan los movimientos

indígenas en el continente ha llevado también a que diversos grupos lleguen a asumir conceptos que no les son propios, pero por analogía situacional son retomados y, más allá de esto, la posibilidad de mantenerse informados de los procesos de otros movimientos indígenas permite posibilidades de diálogo. Dicho fenómeno gestado en la década de 1970, ha servido como posibilidad de articulación de las luchas indígenas a escala continental. Por otro lado, mientras algunos pueblos originarios han logrado consenso con los programas gubernamentales de sus países, y con esto su incorporación a las políticas públicas, en otros casos sólo han conseguido que se les tome en cuenta en tiempos electorales como una forma de ganar su apoyo para después olvidarse de ellos. Otros han mantenido sus luchas y resistido a los embates que el Estado mismo ejerce contra ellos. La resistencia o sumisión de algunos grupos, y la cooptación de otros, son algunos de los caminos andados por los movimientos indígenas en América Latina.

En el escenario de politización debe de tomarse en cuenta el papel de la migración en cuanto al adiestramiento de intelectuales indígenas en áreas urbanas. Aun fuera de su comunidad y territorio, muchos indígenas conforman colectivos que les permiten mantener elementos de su cultura y, aunque algunos otros elementos foráneos son adaptados, la base comunitaria es en último fin lo que permite que la cohesión social se mantenga. El fenómeno migratorio de áreas rurales a urbanas por necesidad económica, ha brindado mayores posibilidades de formación académica y política a los intelectuales indígenas. La transmisión de la cultura de los pueblos originarios es reavivada por los grupos que se encuentran fuera del territorio étnico. De esta forma, los migrantes se convierten en difusores de su cultura, muchas veces de forma análoga con conceptos propios de la modernidad; la apelación de su recurso histórico, dinamizado bajo un lenguaje moderno, deriva de la necesidad comunicativa de sus demandas. El capitalismo, en respuesta, recurre al multiculturalismo como instrumento coercitivo por medio del manejo de la diversidad cultural alienada.

DERECHO INTERNACIONAL Y PUEBLOS ORIGINARIOS

En el ámbito internacional también existen diversas polémicas que han llevado a los organismos internacionales a interesarse en la solución de los problemas indígenas; uno de estos es la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Desde finales de la década de los años cuarenta del siglo XX, la OIT, junto con el Instituto Indigenista Interamericano, investigaron las condiciones de los trabajadores indígenas. En 1957 se aprueba uno de los documentos en el cual quedaron plasmadas estas preocupaciones. El Convenio 107 de la OIT es reconocido como el primer documento internacional que trata asuntos indígenas. La Organización de Naciones Unidas (ONU) en 1962 publica la Declaración de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial. El tema era un asunto necesario de abordar, y de primer orden en los escenarios mundiales, por lo que esta tarea culminó con la constitución de un comité internacional encargado de enfrentar la discriminación racial.

Las políticas coloniales y de injerencia de gobiernos como el norteamericano, continuó produciendo genocidio, etnocidio y golpes de Estado en el periodo de posguerra, esto con el objetivo de procurar la estabilización económica de las potencias mundiales que se disputaban el orden económico internacional. La férrea lucha entre el capitalismo y el socialismo a escala mundial trajo consigo una serie de movimientos de liberación de nacionalidades, de división de países, de luchas armadas, de movimientos de independencia, etcétera, por lo que el orden y la división territorial cambió en algunas latitudes. En el lenguaje internacional se hablaba de naciones independientes y naciones colonizadas. En este contexto se aprueba, en 1989, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos originarios y tribales en países independientes, que resulta el primer instrumento debatido y aprobado mundialmente para el reconocimiento internacional de los pueblos originarios.

Uno de los elementos más importantes de este convenio es la instrumentación que hace para determinar quién es indígena. En

este documento se argumenta que la conciencia sobre la situación indígena es la clave para su reconocimiento; tema sumamente polémico. Sin embargo, la aportación de este convenio no es solamente conceptual: en múltiples ocasiones ha sido empleado por los pueblos originarios para afirmarse como indígenas. Un aporte de suma relevancia en el convenio es la distinción entre tierras y territorios indígenas. La tierra refiere a la propiedad, y los territorios indígenas al hábitat. En 1987 el jurista cubano Miguel Alfonso Martínez analiza “los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas”. Tras 12 años de trabajo plantea el reconocimiento internacional como pueblos o naciones:

¿Son Naciones los Pueblos indígenas? Se pregunta el informe en el párrafo 257. La cuestión es si los pueblos indígenas pueden ser considerados como Naciones en el sentido del derecho internacional. Concluye que “no ha podido hallar argumento jurídico suficiente para que pueda defenderse la idea de que los indígenas han perdido su personalidad indígena internacional como naciones/pueblos [Párrafo 265]. El relator llega a la conclusión de la igualdad absoluta de todos los pueblos entre sí y por tanto de sus derechos. Sea cual sea su tamaño, dice, todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación como un elemento sustantivo de sí mismos. ‘Los pueblos indígenas como todos los pueblos de la tierra tienen ese derecho inalienable’. (Bengoa, 2007: 294)

Miguel Alfonso Martínez pone de relieve que la categoría nación puede ser defendida jurídicamente por los pueblos originarios, lo cual rompe con la dinámica del Estado republicano. Si se considera que la autonomía la ejerce una nación, entendida como comunidad en el aspecto sociológico, una comunidad cultural o nacionalidad originaria puede apelar entonces a los mismos derechos de autodeterminación a la par de las naciones reconocidas internacionalmente.

En 1998, el Fondo de Desarrollo Indígena para América Latina y el Caribe publica las guías para evaluar los proyectos

que serían financiados por el Fondo Indígena.⁴ El objetivo era “fortalecer los procesos que como Pueblos Indios desarrollamos desde distintos niveles y ámbitos políticos, económicos y sociales, culturales y en todo lo que nos afecte” (Bengoa, 2007: 140). Se consolidan los intereses de los pueblos originarios en los documentos internacionales, conjugándose conocimientos ancestrales, demandas regionales y estatales, con el orden jurídico internacional. Se refuerza también la cooptación de los pueblos originarios por los organismos internacionales:

En relación al ‘aspecto cultural’ se sugiere la evaluación de: a) la Recuperación, fortalecimiento y desarrollo de las culturas indígenas, b) Fortalecimiento de la identidad cultural, c) Educación indígena, intercultural, bilingüe y universal, d) Recuperación y fortalecimiento de las lenguas indígenas, e) Recuperación y fortalecimiento de la cosmovisión indígena, f) Recuperación y fortalecimiento de la espiritualidad indígena, g) Propiedad intelectual de conocimientos, saberes y experiencias indígenas, h) Tradiciones ancestrales, i) Conocimientos indígenas y originales, j) Reconocimiento de zonas y centros sagrados, k) Patrimonio cultural, l) Defensa y reconocimiento legal de nuestros territorios, m) Defensa, protección aprovechamiento y manejo de los recursos naturales. (Bengoa, 2007: 141)

Se apunta en doble vía a la garantía de los derechos humanos y a la coerción multicultural a escala internacional. La recuperación de elementos culturales se encuentra muy próxima al legado del discurso indianista de recuperación de la cultura. Esa fuerte conexión con la religiosidad ancestral y la recuperación de elementos, que por la misma carga histórica se han ido transformando, tiene tintes artificiales, más cercanos a mostrar un purismo en las prácticas sociales de los grupos indígenas; de ahí que se acuda a la retórica

4 La reunión tuvo lugar en la ciudad de La Paz, Bolivia.

indianista. Lo interesante aquí también es ver cómo las demandas indígenas entran al orden occidental, cuando encontramos la cuestión de garantizar la propiedad intelectual de su cultura. La disposición al copyright o derechos de autor, al que se han alineado algunos dirigentes indígenas, es una contradicción fuertísima entre la recuperación de los elementos ancestrales que alegan y la autodeterminación basada en sus modos de vida. La inserción tajante al capitalismo sugiere, un recurso para garantizar que no se les prive de sus prácticas, y a la vez, el plegamiento al orden capitalista.

El Consejo de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, aprobó la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2006, por lo que se cuenta con otro instrumento de derecho internacional que señala derechos colectivos. Se establece el derecho a la libre determinación de los pueblos originarios a través de la autonomía. La categoría pueblo, en el derecho internacional, brinda a los pueblos originarios las mismas atribuciones que al resto de las comunidades políticas y los sitúa en el mismo nivel jurídico que las naciones independientes; sin embargo, se debe recordar que el derecho internacional no está por encima del derecho estatal, por lo cual, no brinda una garantía real de reconocimiento jurídico.

Ahora bien, en los pactos Internacionales los países firmantes se comprometen al acatamiento de los acuerdos. Puede existir algún tipo de sanción internacional para los países que, siendo parte de un pacto, no acaten o pasen por encima de los acuerdos establecidos.⁵ En materia de derecho indígena, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos delega a los Estados firmantes la obligación de garantizar la permanencia de las prácticas culturales de la población indígena a través del respeto como grupos

5 Entre los primeros pactos internacionales se encuentra la vinculación directa con las primeras generaciones de derechos humanos. Así, por ejemplo, los pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos y Sociales, relacionados a la primera y segunda generación de derechos humanos, refieren a cuestiones en torno a los ámbitos señalados por el título del pacto, en el cual se habrán de especificar los deberes de los Estados firmantes.

minoritarios. La alusión como minorías étnicas es el fundamento de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En ésta se enuncia: “Todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad” (Bengoa, 2007: 296). El derecho internacional trata desde la autonomía, la situación laboral, el aporte de los pueblos originarios a la diversidad cultural, hasta el reconocimiento jurídico como grupos minoritarios y el derecho a mantener sus características culturales. En América Latina, la influencia de organismos internacionales es notable.

LA AUTODETERMINACIÓN Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

La autonomía se ha convertido en un elemento fundamental de lucha en los movimientos sociales de nuestros días. A medida que se concretó la formación política de los movimientos indígenas surgieron demandas específicas hacia el Estado; entre éstas, la autonomía y la determinación de los pueblos originarios. Si bien no se tiene una visión única de la autonomía indígena, ésta va liada a la soberanía de los pueblos originarios: a ejercer y reproducir sus modos de vida, gobierno, recursos, educación y decisión sobre su territorio. Es un tema con aristas, pero todos los argumentos coinciden en el reconocimiento de los derechos económicos, culturales y políticos como principal contenido de la autonomía. El reclamo al Estado de la libre determinación y autonomía constituye la forma más sólida para sustentar el derecho a la autodeterminación de los pueblos originarios:

En los casos de pueblos indígenas minoritarios poblacionalmente o reducidos a una región determinada del país, donde las ideas acerca del mestizaje y la formación de la sociedad tienen fuerte fundamento demográfico, se ha reforzado e ido construyendo un discurso indígena relacionado y más cercano al “derecho de las minorías”. En estos casos el discurso de la “emergencia indígena”

va relacionado al discurso de la autonomía, de constituirse como un enclave específico al interior del país o sociedad, un enclave étnico. Se construyen o tratan de construir por tanto, “sociedades de defensa” o “sociedades de resistencia”. Es por eso que adquiere relevancia el concepto de “minoría” y los derechos a él relacionados. (Bengoa, 2007: 24)

Las consecuencias del actual sistema económico han llevado a la desaparición de muchas comunidades indígenas, y también a su desplazamiento, ya sea por violencia o por pobreza extrema. El etnocidio es una constante. La autonomía se plantea como una forma de poner un freno al desarrollismo y mantener la permanencia del grupo en el territorio originario:

Durante decenios, siglos podría decir alguien, se trató de una “autonomía forzada”, esto es, de un aislamiento. Cuando se produce la amenaza de las comunidades por la expansión desatada del capitalismo expansivo, los indígenas reivindican ahora la autonomía como “aislamiento voluntario”, salvaguarda del propio ritmo del desarrollo, del tipo de crecimiento y protección frente a los embates y presiones que son cada vez más rigurosas. La autonomía en esta nueva versión, ya no es aislamiento sino que aparece para los movimientos indígenas como la culminación del reconocimiento por parte de la sociedad mayor y el Estado de sus derechos colectivos, de la especificidad de su propia cultura, de la capacidad de ejercitar la autodeterminación. (Bengoa, 2007: 252)

En algunos casos de trata de mantener la condición de aislamiento que se tenía, pero con la garantía del respeto a sus derechos como pueblos originarios. Muchas veces, la autonomía es un reclamo de los derechos de esas comunidades, de respeto a su vida en su territorio. La oposición suele asesinar a los líderes indígenas, suele desplazarlos de manera forzosa, o incursiona militarmente, o con paramilitares, a la región que antes se encontraba

en completo aislamiento. A diferencia de años anteriores a 1970, cuando la relación con el Estado se encontraba dirigida por políticas integracionistas, la integración al desarrollo de la modernidad no era necesariamente la prioridad de los grupos indígenas: “la integración en la experiencia de la mayoría, se transformó en destrucción. No sólo destrucción cultural, sino también destrucción de recursos y muchas veces destrucción física y biológica” (Bengoa, 2007: 252). Los pueblos originarios exigen respeto a su vida y para la población no originaria. La autonomía indígena ha sido plasmada en algunas cartas magnas en el continente, sobre todo en países en los que la fuerza de los movimientos indígenas construyó cambios sustanciales en la vida política; Bolivia y Ecuador son ejemplo de ello. En ambos países el tema de las autonomías indígenas tiene garantía constitucional, lo cual constituye un avance importante para los grupos indígenas de esos países, aunque en otros lugares no se ha llegado a esa escala, sí es posible encontrar elementos que permiten la defensa jurídica de los derechos de los pueblos originarios.

LA PLURINACIONALIDAD COMO FRUTO DE LAS REIVINDICACIONES ORIGINARIAS

El programa político plurinacional retoma algunos elementos del marxismo, como la integración de las luchas sociales, y fija un Estado con diversas nacionalidades en su interior. El Estado se pluraliza para reconocer los derechos de la población originaria, sin dejar de ser el máximo regulador de la vida jurídica. La plurinacionalidad se ubica en los contextos de las luchas indígenas en América Latina durante las últimas cuatro décadas. La plurinacionalidad contiene un principio democrático con el reconocimiento jurídico y político de la diversidad cultural que alberga un Estado, y tiene como uno de sus fines superar el principio de homogeneización republicana que deja en segundo plano a la población minoritaria. Lo que se argumenta es una reestructuración social de raíz, tal como se encuentra en las declaraciones de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB):

No queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional [...] no puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos. (CSUTCB, 1983, en Pajuelo, 2007: 67)

El esquema político de los pueblos originarios y sus reivindicaciones se basa en un sustento histórico vigente que contiene formas de “organización económica, política, cultural, religiosa” (Maldonado, 1992: 151), en donde la “diferencia étnica se reivindica a través de la demanda de participación en la comunidad nacional más amplia y no a partir de una plataforma reivindicativa exclusivista” (Pajuelo, 2007: 157). Diversas nacionalidades sostienen que la forma de lograr la transformación de las condiciones de vida de la población indígena en las sociedades nacionales es la conformación de Estados plurinacionales; la historia y cultura sustenta su proceder político.

Las acciones políticas se basan en tesis sobre identidad ancestral, pero siempre enfatizan la necesidad de cambio en las condiciones políticas, económicas y sociales actuales. Las relaciones históricas de sujeción, que se aluden en la cuestión étnico-nacional, responden a una cuestión de clase que toca el sentido identitario de la nación cultural. La nación es entendida con base en la comunidad política que la conforma, constituida a su vez por diversos pueblos originarios que tienen raíz en nacionalidades y comunidades originarias y aunque el sostén del Estado nacional es el concepto de nación cultural, en los hechos las políticas culturales estatales mantienen una postura homogeneizadora en la cual las comunidades culturales son incluidas en tanto se alinean a los establecimientos estatales. En este escenario, el fenómeno social del patrimonio cultural juega un papel fundamental en el reconocimiento de las nacionalidades culturales en un contexto continental de reivindicaciones históricas. Se ha planteado el panorama de la emergencia indígena como un fenómeno irruptor del orden en los Estados modernos latinoamericanos, en lo

cual se hacen presentes las reivindicaciones comunitarias, históricas, culturales como herramientas de visibilización de los pueblos originarios. En este contexto, abordaremos a continuación otra forma de manifestación de la organización comunitaria indígena, la cual desde la cotidianidad, ha dejado clara la permanencia del proyecto originario de comunidad a partir del ejercicio del sistema de cargos.

II. SISTEMAS DE CARGOS EN COMUNIDADES ORIGINARIAS EN MESOAMÉRICA Y LOS ANDES

Entre diversos pueblos originarios de Mesoamérica y los Andes encontramos que la quietud de su voz cotidiana tiene visos de estructuras históricas a las que se insertaron elementos administrativos y políticos peninsulares a partir del siglo XVI, a lo cual se le ha llamado sistema de cargos. Habremos de explorar en algunos elementos propios de la organización comunitaria, su estructura, práctica y modo de vida, los cuales se caracterizan por el ejercicio de cargos religiosos y civiles que permite indagar en torno a los elementos comunes de la estructura comunitaria originaria en América Latina. Se presenta un recuento general de diversos planteamientos desde Mesoamérica y los Andes con el objetivo de poner en la mesa el tema para la discusión y situar aquellos elementos que el trabajo antropológico ha registrado y conceptualizado en ambas áreas en torno a los sistemas políticos comunitarios originarios.

CABILDO INDÍGENA Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA ORIGINARIA EN LATINOAMÉRICA

El concepto de “sistema de cargos” alude a la organización social de diversos pueblos originarios en el continente americano. Está constituido por un número de oficios religiosos y civiles definidos por la comunidad, ordenados jerárquicamente, y con asignación rotativa entre los miembros de ésta por un periodo específico de tiempo. Aunque Fabela Reyes (2002: 290) apunta que en algunos lugares en donde la estructura de cargos no se mantiene íntegra, se presentan cargos vitalicios, como en las mayordomías de oratorios. Los cargos religiosos no son

remunerables, aunque sí los cargos civiles y constitucionales, de acuerdo con las disposiciones legales. Se ha podido observar que esto se cumple en los cargos de mayor jerarquía. El sistema de cargos es el equivalente al esqueleto de la comunidad originaria, del cual, Luciano Álvarez (2000: 85) refiere que ha sido estudiado en países como Perú y Bolivia, pero principalmente en Mesoamérica.

De acuerdo a Andrés Medina (2007:61), la orientación principal del estudio del sistema de cargos se dio a partir del modelo estructural-funcionalista. Leif Korsbaek (2009: 40) afirma que desde el surgimiento del interés por el estudio del sistema de cargos han sido empleados diferentes enfoques para el estudio de dicha institución: evolucionismo, funcionalismo, relativismo cultural, weberianismo, estructuralismo, procesualismo y marxismo, principalmente. Korsbaek (Ibídem: 39-40) indica que el inicio de las investigaciones se debe a Sol Tax con la publicación, en 1937, de “Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala”. Al respecto, Tonatiuh Romero en “La primera descripción etnográfica del sistema de cargos en México: 1922” (2009) propone que en los trabajos del Valle de Teotihuacán dirigido por Manuel Gamio se realizó la primera investigación en torno a los sistemas de cargos; sin embargo, Andrés Medina considera que dicha afirmación no contiene mayores argumentos que permitan sustentar su propuesta. Así entonces, algunos estudios sincrónicos, ejemplifican el estudio del sistema de cargos:

[...] desde la perspectiva culturalista (Tax), la Escuela sociológica de Chicago (Cámara), el funcionalismo (F. Cancian), el materialismo cultural (Harris), el materialismo histórico (Wasserstrom) y, por supuesto, desde el estructuralismo (Falla, Dow), entre muchos más. (Korsbaek y Topete, 2000:5).

Korsbaek (1996:271-292; 2009:45-46) afirma que existe un paradigma de cargos, en el que Eric Wolf es quien ha contribuido en mayor grado a su desarrollo. Con el desarrollo del

paradigma, refiere el autor, “surgió la convicción antropológica del carácter genéricamente democrático del sistema de cargos, convicción expresada con fuerza por Sol Tax y Manning Nash, y con elegancia por Eric Wolf” (Korsbaek, 2009: 47). Al principio, el sistema de cargos fue interpretado como institución religiosa; posteriormente como institución económica y, en menor medida, política. Por ejemplo, Frank Cancian (1996:193) consideraba al sistema de cargos como la “típica institución de las comunidades indígenas en Mesoamérica”, por su parte, Manning Nash afirma: “esta estructura hace para los indios guatemaltecos lo que hace en las sociedades africanas el sistema de parentesco y el sistema de clases sociales en la sociedad ladina” (Nash, 1996:165).

El sistema de cargos de acuerdo a Leif Korsbaek e Hilario Topete (2000:5) ha tenido diversidad de interpretaciones: como institución garante de la reproducción social, como institución facilitadora del proceso de reproducción de la estructura social, igualadora de riquezas (Foster, Wolf), o como institución expoliadora (Harris). Leif Korsbaek (2009: 46) refiere que en 1960 se inicia una etapa crítica con Henning Siverts (1964, 1965 y 1969), Evon Z. Vogt (1973), Luis Vázquez León (1986) y Andrés Medina. Entre los principales críticos se encuentran F. Cancian, Foster, y Hayden y Garget. El primer cuestionado fue el aspecto económico en su visión igualitaria. Cancian consideraba que el sistema de cargos legitimaba las diferencias económicas (Padilla, 2000: 122). Hayden y Garget plantean que el sistema de cargos crea las diferencias económicas con la apropiación de los excedentes comunitarios por un grupo de individuos (Idem: 124). Otras interpretaciones consideran al sistema de cargos como la institución que permite los procesos de concentración-redistribución, y finalmente, y menos desarrollado tal vez, la que entiende al sistema de cargos como un instrumento para resistir los embates del capitalismo (Castaingts, Nash, Hermitte, Zabala).

Al respecto, Andrés Medina (comunicación personal, abril de 2014) considera que el concepto sistema de cargos sigue respondiendo a la perspectiva funcionalista, por lo cual, suponer que

puede ser empleado desde otros sistemas teóricos conduce a una visión ecléctica, pero sobre todo a concepciones anacrónicas, por lo cual prefiere emplear el concepto organizaciones comunitarias (Medina, 2007) para referir a la diversidad de formas de organización política, social y jurídicas de los pueblos originarios. Medina (2007: 61) refiere que actualmente la Antropología busca trascender dicho enfoque para conocer la organización comunitaria en sus expresiones regionales, en las cuales se desenvuelven características sociales y culturales conjugadas con los procesos históricos de cada lugar en donde el Cabildo indígena fue establecido por la corona española.

LOS SISTEMAS DE CARGOS DESDE LA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Pedro Carrasco (en: Korsbaek, 2009: 50) planteó que hay que estudiar la combinación de las instituciones coloniales y sus antecedentes precoloniales; Aguirre Beltrán (1991, en Medina, 2007: 61) consideró que dicho sistema es una combinación que parte del Calpulli mesoamericano hasta el Ayuntamiento regional. Por su parte, Andrés Medina amplía la explicación y sostiene que el origen es la política colonial con la República de Indios, momento en el que se definen las características jurídicas, sociales y políticas de los pueblos originarios, configuración sociopolítica bajo la cual los pueblos originarios “construyeron espacios de negociación con la nobleza para mantener sus espacios de poder” (Idem: 61). La continuidad como institución se explica en tanto la corona española sostuvo el “mantenimiento de la base agrícola y organización y control sobre la fuerza de trabajo” (Idem: 30), lo cual, al tener la base agraria como plataforma, permitió su permanencia con las transformaciones regionales que le brindan particularidad en cada lugar en donde el sistema de cargos se reproduce.

María Dolores Palomo (2000: 17) comparte la afirmación de que dicho sistema es heredero o proviene de la transformación de la cofradía indígena colonial, que surgió cuando desaparece ésta a mediados del siglo XIX, y retomó su estructura, funciones y

significados al interior de las comunidades. La estructura presenta características similares en todas las regiones de Mesoamérica, y en un estudio ampliado se reconoce igualmente en el área andina y la región del páramo. Eric Wolf, en 1967, ubicó el origen del sistema de cargos en el siglo XVII, el siglo olvidado, durante la crisis económica de la Nueva España, momento histórico en el cual se presenta la apropiación de la institución española de manera clara. Más tarde, en 1980, “Rus y Watterstrom, plantearon que el sistema de cargos surgió en el Porfiriato” (Álvarez, 2000: 84), y Chance y Taylor, en 1987, postularon que el actual sistema de cargos es resultado de la particular combinación de jerarquías civiles y religiosas que se concreta alrededor de 1800.

Pedro Carrasco (1975: 191-202) atribuye la desaparición o transformación de las cofradías a las dificultades económicas de la institución, inducidas por la aplicación de las Leyes de Reforma y la confiscación de las propiedades comunales. Medina sostiene que dicha transformación sucedió con la “reorientación hacia el desarrollo capitalista, acentuado con la Reforma Borbónica de mediados del siglo XVIII, la disminución de la importancia de la nobleza india y la emergencia de las comunidades campesinas” (Medina, 2007: 30), lo cual, trajo consigo el fortalecimiento de un fenómeno social que aparece desde el comienzo del sistema colonial, pero que se convierte en un problema cuando aumenta su número y diversidad, referido a través del concepto de castas.

Por su parte, María Dolores Palomo (2000: 26) piensa que la evolución natural de la conjunción de la jerarquía religiosa con la civil, representada por oficiales de la cofradía y miembros del cabildo, caciques y principales, respectivamente, ocasionó que la institución tuviera una transformación que derivó en el sistema de cargos. Después, los cambios de las autoridades políticas en el Estado dieron comienzo a la conjugación de un sistema cívico-religioso. Al respecto, Hilario Topete sostiene que dichos cargos se entrecruzan en una estructura cívico-religiosa, la cual cumplen los cargueros hasta llegar a ser principales de

su comunidad (Comunicación personal, septiembre de 2012).

El proceso de transformación del sistema colonial en la actual configuración del sistema de cargos en Latinoamérica sigue en estudio. Resalta la reorganización política de las comunidades en la institución. Palomo (Idem: 27) plantea que esto permitió la transformación de la cofradía en el sistema de cargos, y con eso, un nuevo bastión de resistencia en las comunidades originarias. Desde que se generó el punto de giro en la estructura del sistema de cargos, encontramos su adaptación para el beneficio de las comunidades, lo cual trasciende la función original de la cofradía indígena. La institución en manos de las comunidades “se convirtió en punta de lanza de la resistencia indígena ante la situación de dominio y en un mecanismo que posibilitó en lo político, social y religioso la pervivencia cultural de estos grupos” (Idem: 19). La continuidad en la organización comunitaria de diversas poblaciones originarias en las regiones de Mesoamérica y los Andes ha permitido entender el papel fundamental que tiene el cabildo indígena a través del sistema de cargos y, a la vez, permite señalar los cambios a través de la historia de dicha institución, a lo cual se suman las particularidades derivadas de las diversas latitudes geográficas y sociales en donde fue implementado y donde actualmente se mantiene la figura de cabildo indígena.

Mientras la corona mantuvo la base agraria para garantizar su imposición política, los pueblos indios hicieron lo propio con el mantenimiento de sus ciclos ceremoniales. El sistema de cargos fue la vía de las instituciones político-religiosas responsables del ciclo ceremonial anual comunitario en el cual “reproducen y actualizan la tradición cultural mesoamericana, base de su identidad política y cultural” (Medina, 2007: 31). El autor señala que la raíz originaria de los rituales tiene como característica que no corresponde íntegramente con las fechas del ciclo cristiano, además de expresar características particulares como en el ritual de lluvias, en donde se hace culto a los cerros y cuevas con ofrendas, o la particularidad de la celebración del Día de muertos, Semana santa, Carnaval, Navidad, etcétera. Con sus variantes regionales, dichas instituciones lograron mantener una

identidad acentuada en el manejo ritual y los contextos ceremoniales como centro de la organización comunitaria con fundamento en la estructura político-religiosa. Por tanto, entre las como características fundamentales de los pueblos originarios se sitúan la cosmovisión originaria y la organización social originaria, lo cual:

[...] genera y reproduce esa antigua tradición de pensamiento y se nos presenta ahora como un complejo de organizaciones comunitarias comprometidas en la realización de grandes ceremoniales que establecen los ámbitos simbólicos donde se mantienen y reproducen las identidades comunitarias, la memoria histórica misma, los mitos y tradiciones. (Medina, 2007: 20)

Así, la búsqueda, posesión y protección de lo propio genera una conciencia histórica, una cosmovisión e identidad de los pueblos originarios que al parecer cada vez se refuerza con mayor magnitud. En síntesis, Xavier Albó (1985:16-38) plantea que la armonía comunitaria se explica por las instituciones de trabajo colectivo, trabajo conjunto, instituciones de propiedad compartida, servicios para la comunidad e instituciones de reciprocidad. Andrés Medina (1990: 479) considera que en Mesoamérica la subsistencia de las comunidades agrarias de las repúblicas de indios mantuvo la base económica del trabajo agrícola, lo que a la vez mantiene el ritual y las categorías fundamentales de su cosmovisión.

Lo anterior se reconoce en la región andina, en donde la matriz agraria (Antequera, 2013) es el sustento del ayllu, situación similar a la de Mesoamérica, en la cual “las tierras de cultivo son el pilar de la organización social, concepciones de la historia y valores culturales profundos” (López y López, 2009: 21). En el páramo colombiano sucede de igual forma, con mayor énfasis en el concepto territorio originario. De esta forma, se puede hablar de reproducción de la comunidad agraria, memoria histórica y del ritual comunal (Medina, 1997) como características del comunitarismo andino, mesoamericano y de la región del páramo.

Así, la estructura política de los anteriores se enmarca en el sistema de cargos como sistema normativo comunitario, conformada por cargos políticos, religiosos y asamblea, trabajo colectivo y ritual.

COMUNITARISMO Y COMUNALIDAD

El sistema de cargos es el concepto desde la teoría antropológica para referir a la expresión de la organización comunitaria de los pueblos originarios. Leif Korsbaek comenta que una comunidad es un “grupo de gentes en estrecha contigüidad, por lo regular en un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas” (Korsbaek, 2009: 33). Retoma a Chambers y Young (1979: 46), y considera que el concepto comunidad “pertenece al dominio del sentido común, y así es tratado y utilizado en el quehacer antropológico” (Idem). Situando el concepto para los pueblos originarios, Andrés Medina refiere que debe referirse el sentido histórico de los procesos por los cuales se constituyen las comunidades indias como “forma de organización socioeconómica, política y religiosa que, en la sociedad colonial ha definido su estatuto jurídico y que en la actualidad sigue siendo el eje del debate político acerca del estatuto de los pueblos indígenas” (Medina, 1996: 26). El autor refiere que es éste “el espacio fundamental en el que se da la reproducción de las identidades étnicas indias” (Idem: 9), en el cual se dan también sus referentes político-culturales; por tanto, es la “unidad social básica que contiene el sistema, los principios económicos y políticos a partir de los cuales se constituyen sistemas mayores” (Ibidem).

Medina refiere que dicho carácter con predisposición de autonomía se manifiesta en “la ocupación de un territorio definido, un ciclo ceremonial específico, una estructura político religiosa propia, el uso de una variante dialectal de una lengua india y la indumentaria característica” (Idem: 9-10); por ello, la singularidad identitaria de la comunidad se desarrolla a partir de tres ámbitos: “la relación con el mundo, organización social y las configuraciones ideológicas” (Antequera, 2013: 26). Finalmente, esto permite “la reproducción material de la comunidad, el espacio de relación social y de las

transacciones interpersonales y el espacio simbólico” (Idem: 27).

El antropólogo mixteco Jaime Martínez Luna en ese sentido refiere “el hombre no es más que la suma enriquecida de los otros (...) lo que existe es lo comunal, lo comunal fragmentado social o individualmente, pero comunal a fin de cuentas” (Martínez, 2010:150), Medina refiere que la participación en la comunidad implica la participación en la vida económica de la misma, en la organización social y en el espacio simbólico en el que se transmiten y reproducen las representaciones acerca del mundo y la sociedad” (Antequera, 2013: 27). Martínez Luna considera que el concepto de comunalidad⁶ explica “el actuar y las razones que expone y ejercita una comunidad” (Idem: 110); asimismo, refiere al “sentido común, lo que hacemos de manera recíproca, cotidianamente, a la cual se integra en el desarrollo del conocimiento que resulta necesario para la sobrevivencia” (Martínez, 2010: 151). El control de la dinámica social reside en la comunidad; su funcionamiento, pensamiento y comportamiento, se entiende a través de la comunalidad. El comunitarismo se introyecta con la leche materna, desde que el sujeto nace comienza su vida comunitaria y su reconocimiento como parte del colectivo; el comunitarismo se establece como forma de vida:

La fortaleza de la comunidad y el espacio que la recrea, es el suelo donde crece nuestro futuro, es la cuna de nuestro pensamiento natural y a fin de cuentas, la oportunidad para pensar un futuro diferente, más cerca de nosotros, pero también más necesario para el mundo [...] lo comunal hizo de nuestra organización social un tejido de una mayor posibilidad armónica, no exenta de contradicciones, no libre de estratificaciones, pero más cerca del diálogo, del consenso, de la reflexión colectiva y de una toma de decisiones horizontal [...] elemento fundamental para entender nuestras potencialidades. (Ibídem: 82)

6 El concepto comunalidad fue pensado en la década de 1970 por José Rendón Monzón.

La permanencia del sujeto histórico en su comunidad (aun estando fuera de ésta), le permite mantener el sentido de identidad y pertenencia al grupo que se debe; el comunitarismo le permite establecer relaciones de reciprocidad con su colectivo. Lo comunal necesita de un territorio, de un espacio en el cual la comunidad habita, se reproduce y mantiene la cohesión social, inclusive a la distancia. Martínez Luna (Ibídem: 80) asevera que la permanencia de la tenencia comunal de la tierra ha permitido mantener el pensamiento comunitario. Por su parte, Xavier Albó (1989: 46) afirma que el “criterio fundamental para ser miembro pleno de la comunidad es tener tierras”. En la región andina la propiedad de la tierra es factor igual de relevante que en Mesoamérica. Existen diversas categorías, la tierra comunal se llama aynoqa o saraqa y familiar sayana (Mamani, 2012: 70; Yampara, 2000: 85); los cargos se definen por sayañas o también llamado en la región, personas (Mamani, 2005: 61).

En el área andina y mesoamericana, el sistema de cargos, como factor común, parte de la matriz agraria de la comunidad; debe señalarse que aunque el páramo colombiano tiene una dinámica particular, comparte algunos elementos fundamentales. Nelson Antequera, para la región andina, plantea que el “comunitarismo está asociado a la geografía sagrada, en donde el poncho representa al Apu (autoridad cerro), encarnada en el Mallku Jilliri, encargado de cuidar la matriz agraria” (Comunicación personal, mayo de 2013).

No se busca hablar de un equivalente al núcleo duro de la organización comunitaria de los pueblos originarios latinoamericanos, sólo referir los elementos comunes en donde coincidimos en identificar que “las comunidades se organizan por un complejo sistema de interrelaciones sociales basadas en la tenencia de la tierra y la estructura de las autoridades” (Mamani, 2005: 61); ambos son factores comunes de los pueblo originarios en diversos pueblos originarios de Mesoamérica y los Andes, aunque es claro que el origen de las comunidades tiene particularidades históricas, sociales y culturales que otorga dinámica propia.

Comparto la visión de Nelson Antequera (2013: 28-31) al

considerar la importancia del “carácter estrictamente ritualizado de todo el proceso agrícola”, en el cual la matriz agraria es sistematizada, transmitida y simbolizada en la cosmovisión, y como el autor menciona, “es evidente que el carácter ritualizado de todo el proceso agrícola es uno de los elementos centrales de la cosmovisión tanto en el contexto mesoamericano como andino”. Antequera plantea que para conocer dicho esquema es necesario “hacer el análisis de la relación entre ‘organización social’, ‘matriz agraria’, cosmovisión y paisaje sagrado”; quien escribe difiere en el análisis del paisaje sagrado porque tiene mayor fuerza política el concepto territorio, pero como bien señala Andrés Medina (comunicación personal, abril de 2014), el primero refiere a la relación del campo de fuerzas, las cuales no son neutrales, y por tanto necesitan pasar por un acto ritual, lo cual le atribuye una connotación religiosa, mientras que el segundo atraviesa el campo de la política; por tanto, se considera que en el análisis que Antequera propone resulta conveniente integrar el concepto territorio. En dicho análisis, afirma que el reconocimiento de la comunidad es el elemento central como unidad de estudio y referente identitario, y posteriormente “el reconocimiento del sistema de cargos como el elemento constitutivo de la comunidad” (2013: 21).

En la misma tónica, Korsbaek y Gonzáles (2000: 70) piensan que el sistema de cargos puede ser la instancia central de la vida de las comunidades indígenas. Jaime Carreón (2002: 311) afirma que el “sistema de cargos es inherente a la tradición comunitaria”; es la institución que permite el mantenimiento y defensa de la vida comunitaria. Korsbaek (2009: 36-37) considera que en la Antropología siempre se ha postulado la relación íntima entre el sistema de cargos y la comunidad. Afirma que “el sistema de cargos es la institución que se presta a la formulación de un proyecto social, creando así una comunidad”. Una visión general se sitúa en Cámara (2009).

LA COMUNIDAD COMO PROYECTO DE VIDA COMÚN

Lo comunal se reproduce a través del sistema de cargos, la permanencia de éste y del comunitarismo mismo, se resuelve en la

asamblea en donde “el poder se viste de la costumbre”, y en donde señala Jaime Martínez Luna “[...] nadie puede tener prestigio en una comunidad si no respeta la suma de tradiciones y costumbres y no participa horizontalmente en la representación” (Martínez, 2010: 86). La asamblea es una obligación ciudadana para el ejercicio del poder social: “es un elemento más que reproduce nuestro comportamiento comunitario y refrenda nuestra comunalidad” (Idem: 84). En el área andina, de igual forma la asamblea “es la máxima instancia de autoridad y el eje de la vida comunitaria del ayllu [...]. Es el centro del poder del ayllu y la comunidad” (Ticona, 2003: 125). Esto se comparte en Mesoamérica, donde el sistema de cargos “es la máxima autoridad” (Medina, 2007: 84) de la organización comunitaria. La asamblea es el espacio democrático comunitario del desenvolvimiento político de la comunidad, en el cual se toman las decisiones del rumbo de vida de la colectividad. En ésta se asignan los cargos y labores que permiten la continuidad y permanencia de la comunidad, y se establece la colaboración obligatoria de todos sus integrantes, lo cual pone en discusión su visión democrática. Xavier Albó plantea:

La asamblea es el medio de consenso colectivo, el espacio democrático comunitario en el cual se toman las decisiones del rumbo de vida de la colectividad. La asamblea se entiende como el espacio del desenvolvimiento político de la comunidad [...]. Es en ésta en donde se decide la constitución de los cargos y labores que permiten la continuidad y permanencia de la comunidad, acciones que requieren de la colaboración de todos sus integrantes, de allí que se entienda como obligación e incluso como autoritarismo colectivo. (Albó, 1996:15).

La obligación de los integrantes de la comunidad en la permanencia de su organización ha dado la pauta para entender al espacio comunitario como un sistema autoritario sustentado en la colectividad, en el cual no hay espacio para la disidencia, en donde el sistema de cargos es el medio por el cual la comunidad garantiza

la ejecución de las acciones necesarias para su permanencia, y la asamblea es el espacio en el cual se decide el nombramiento de los sujetos que habrán de realizarlas a través del comité o comisión, en las cuales se estructuran y subdividen los cargos comunitarios. Sin embargo, debe apuntarse que el mismo sistema ha presentado altos grados de flexibilidad para su lograr su permanencia como sistema jurídico, social y político de los pueblos originarios. En el comunitarismo o comunalidad, el sujeto social se debe a dos entidades sociales fundamentales: la familia o de manera correcta, la unidad doméstica y la comunidad, a lo cual se suma la condición de clase – o bien, unidades sociales intermedias (Carreón, 2002: 311). El ente que las relaciona con el sujeto en su acción comunitaria es el cargo o servicio, expresión básica del comunitarismo o comunalidad de los pueblos originarios.

EL CARGO. ENTRE LA RECIPROCIDAD Y EL RECONOCIMIENTO COMUNITARIO

La asignación de un cargo en las comunidades originarias implica el reconocimiento como sujeto social en la comunidad, en tanto se piensa que éste puede cumplir funciones que permiten la permanencia del colectivo. “La autoridad y demás cargos comunales son concebidos como un servicio” (Ticona, et. al. 1995: 81). El cargo es asignado a un sujeto (por lo general, masculino), pero su realización corresponde a toda la estructura familiar, por lo que el carguero se reconoce como el responsable primario del cargo familiar.⁷ En este sentido, el titular de los cargos no es tanto el individuo sino la unidad familiar a la que representa el jefe de familia (Ticona, 2003: 128). El sistema de cargos, vía comités o comisiones, es el articulador principal de la unidad familiar con la comunidad; en Mesoamérica sucede de la misma forma. El cargo otorga beneficios

7 Esteban Ticona (2003: 128) plantea para el área andina que si “el jefe de familia está imposibilitado de asistir [o incluso de cumplir un determinado ‘cargo’], puede hacerlo un familiar”.

sociales al sujeto social: “el cargo se muestra como la actividad a la que se compromete el carguero que lo asume y conlleva una serie de derechos y obligaciones marcados por la costumbre” (Teodoro, 2002: 159). Convierte a quien lo asume en un representante de la comunidad:

El cargo es prestigio, es valor colectivo definido por el trabajo, acción que objetiva la presencia. El trabajo en comunidad es método y esencia de la realización comunitaria; se da la responsabilidad comunal más que la propiedad comunal. El trabajo categoriza la existencia en la asamblea, en la toma de decisiones; el trabajo en el cargo para la coordinación y la representación; el trabajo intelectual y físico para el mantenimiento de la comunidad y, por último, el trabajo para el goce o para la fiesta. El concepto que emana de esta realidad asociativa es comunalidad. (Martínez, 2010: 150)

El comunitarismo se ejerce en la acción del sujeto a través del cargo y del apoyo comunitario; “es la cooperación espontánea que aportan muchas personas lo que revela el profundo sentimiento colectivo comunitario” (Medina, 2007: 73). El autor señala que comunitarismo y comunalismo son conceptos que derivan de ópticas diferentes, en tanto el primero deriva del lenguaje antropológico y el segundo es un concepto forjado por los pueblos originarios mixtecos en la década de 1970 como una forma de diferenciar la organización comunitaria desde sus ojos, es decir, la diferencia es atravesada por un sentido político desde dicha población indígena. Cabe señalar dicho matiz conceptual. Ambos refieren al mismo sentido de la práctica en el espacio comunitario, en el cual, mediante una relación dialéctica, la comunidad y el sujeto se reafirman a través de éste. Ambos obtienen el beneficio de permanencia; la primera, en su continuidad como ente colectivo, y el segundo como su proveedor y garante. El sistema de cargos permite la reproducción del comunitarismo a través de las relaciones cotidianas de los miembros de una comunidad, en donde cada paso, en escala posicional, “requiere del cumplimiento de una serie de normas, formalidades y rituales que lo hacen posible. Cuando todo ello se cumple y es legitimado por la comunidad, ésta recompensa al carguero con una dosis de prestigio” (Topete, 2005: 297). El cargo confiere prestigio, el cual compensa los gastos en

tiempo, trabajo y dinero del carguero. Mario Padilla (2000: 132) considera que el “tipo de poder específico de los principales no es el poder económico, sino el que resulta del respeto, al que suelen llamarle prestigio”. Saúl Millán agrega: “inherente a su prestigio y su dignidad, el desempeño del cargo supone generalmente la obligación ritual como garantía de la autoridad política” (Millán, 2005: 228). Finalmente, después de haber sumado una trayectoria en cargos importantes, el carguero es considerado como pasado o principal.

EL CABILDO INDÍGENA Y LOS MAYORES

La realización de los cargos, ya sean civiles o religiosos, debe cumplir con un acto de reconocimiento social dirigido por las autoridades principales de la comunidad, el cabildo. Mario Padilla afirma que el cabildo es la “instancia superior del sistema de cargos y que es una especie de consejo de ancianos con autoridad exclusivamente en el ámbito ceremonial” (Idem: 129). No comparto del todo en tanto sostengo que en la práctica el cabildo ejerce las tareas principales de la comunidad, sobre todo las del ámbito civil y, aunque se involucra en las cuestiones religiosas, prioriza las administrativas. El consejo de ancianos participa en los ámbitos religiosos, pero su función principal es constituir el órgano intelectual y moral de la comunidad. La experiencia y conocimientos adquiridos con los años de servicio a la comunidad, se destaca a través de los sujetos en la integración en el consejo de ancianos en el cabildo:

El consejo de ancianos está constituido principalmente por ciudadanos y comuneros que han desempeñado cargos de mayor responsabilidad honorífica, cuyas funciones específicas son fundamentalmente las de orientar y sugerir a las autoridades en vigor en la solución de problemas que enfrentan como responsables de la administración comunal. La sesión del consejo está en función de la necesidad de las autoridades municipal y agraria. (López, 2005: 186)

Llegar a esa escala social implica haber pasado una serie de cargos y servicios a la comunidad. La forma en que ésta le corresponde es con su postulación en el consejo. Así, desde que el

sujeto es tomado en cuenta como adulto, inicia una trayectoria de servicio a su comunidad a través del cumplimiento de los cargos. Marino López comenta que “cada comunero llega a dar su servicio comunitario hasta 17 o 18 años durante toda su vida, con un margen de descanso de dos años aproximadamente de cada cargo que desempeña” (Ibidem: 186). El cargo dura de un año a dos, dependiendo de la comunidad, lo cual evita “el abuso del poder y la corrupción” (Sandoval, 2000: 109). El comunitarismo se fundamenta en la práctica de la cooperación y reciprocidad colectiva, reside principalmente en los cargueros. El servicio a la comunidad resulta es un camino de vida, por tanto, el sistema de cargos es uno de los principales pilares del comunitarismo. Martínez Luna menciona:

En un proceso de selección, independientemente de sus cambios, aparecen las instituciones que fundamentan la reproducción de la comunalidad. El mantenimiento del territorio, la defensa de la asamblea, el respeto a los cargos de representación, la responsabilidad en el trabajo comunitario y la participación en la fiesta alimentan planos identitarios de carácter primario, seleccionados por su trascendencia histórica y por dar base y energía a los procesos de resistencia ante la imposición de valores y modelos de vida no aceptables por la comunidad. (Martínez, 2010: 97).

La vida comunitaria es dinámica, se transforma a través de los años; sin embargo, fenómenos como la migración a gran escala no han podido desestructurar la organización comunitaria, en buena medida por la continuidad de la asignación de cargos y deberes comunitarios. Así, el sistema de cargos cumple actualmente una tarea política de cohesión social primordial.

COMUNITARISMO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO

La función política es un integrante fundamental en tanto interesa conocer la persistencia cultural identitaria e histórica de las

comunidades originarias bajo el eje político. Andrés Medina (2007: 60) señala que el fundamento de la existencia de las comunidades indias es el trabajo agrícola y la defensa de la tierra, y con esto se entiende que el sostén principal de su sobrevivencia es la defensa de su integridad social y cultural. Jaime Martínez Luna (2010: 187) considera que en el futuro la sobrevivencia y trascendencia de los pueblos antiguos se sostendrá en el mantenimiento de la resistencia-adequación del modo de ser comunitario; apunta que esto ha significado un localismo que debe ser resuelto:

La comunalidad es la ideología, el pensamiento, la acción que ha permitido enfrentar y resolver infinidad de retos y problemas, sin embargo la comunalidad también ha significado localismo, nacionalismo en pequeño.

La comunalidad nos ha llevado a posibilidades de desarrollo en colectivo, pero ha hecho que cada pueblo sea casi una nación. Por todo esto nos enfrentamos y nos preocupa la organización regional, un verdadero problema. Mediante la comunalidad poco a poco vamos resolviendo los problemas locales, pero los que tenemos regionalmente están ahí, en manos de quienes siempre nos han sujetado. (Martínez, 2010: 92).

La comunalidad o el comunitarismo permite una vida con un alto grado de cohesión social al interior de las comunidades, en tanto prima el sentido colectivo, lo cual ha dado un carácter de resistencia histórica, cultural, identitaria y política, dotando, además, de sentido histórico a su forma de vida comunitaria. Leif Korsbaek considera necesario interpretar y explicar el funcionamiento del sistema de cargos, particularmente en la formación y el mantenimiento de la “identidad étnica y comunitaria y el proceso político al interior de las comunidades y en su articulación con el Estado” (2009: 38). Medina (2007: 60) considera que la lucha por los derechos agrarios ha tejido la ideología comunitaria, la comunalidad, y ha configurado una conciencia histórica particular a través de la protección de los Títulos Primordiales de los Pueblos Indios, entre

otros documentos donde se reconoce la propiedad comunal ante el despojo. El autor sostiene que “la historia de esa larga resistencia está todavía en el ámbito de la experiencia de cada comunidad, en una conciencia histórica que reposa en los viejos papeles celosamente resguardados y en la densa madeja de los rituales de sus ciclos ceremoniales” (Medina, 2007: 80). Encontramos que resulta necesario entender diacrónica y sincrónicamente a las comunidades originarias, el desarrollo político de su hábitat histórico, su territorio histórico encarnado en la vida comunitaria. En este sentido se suma el señalamiento de Leif Korsbaek al considerar importante para los futuros estudios del sistema de cargos, contemplar:

[...] el proceso histórico en el cual las comunidades asignan al sistema de cargos su forma y papel como mecanismo de reproducción social y cultural [...] el factor ecológico en el desarrollo y funcionamiento de las comunidades, en tanto interesa conocer las diferencias significativas en el proceso histórico y el papel del sistema de cargos en las comunidades establecidas en diferentes regiones geográficas [...] los aspectos internos y externos de la estructura política de las comunidades y el sistema de cargos como elemento orgánico de las comunidades (Korsbaek, 2009: 59-60).

La relación bilateral de la vida comunitaria al interior, y su relación normativa y jurídica, son algunos de los grandes problemas que deben enfrentarse en las polémicas democráticas en los Estados nacionales. Para referir a la problemática de la identidad de la población indígena, Korsbaek (2009: 32; 1992: 102) la define como “un proyecto político que, con base en un acervo cultural compartido, pretende convertirse en una realidad social y de esa manera forjar el proceso histórico”. El autor plantea necesario abordar tres puntos teóricos y traducirlos a indicadores empíricos en el campo; en primer lugar “formular lo que es ‘el espacio del sistema de cargos’; segundo, formular ‘la estructura del sistema de cargos’, y tercero, precisar qué es ‘el proceso del sistema de cargos’” (2009:61), para, finalmente,

articular los conceptos anteriores dentro de un modelo que defina la relación entre el sistema de cargos y la comunidad en la que se ubica, pero retomando sus articulaciones regionales y nacional.

Las instancias jurídicas necesariamente deberían tener una base común, en primera instancia de respeto, en donde se acate que el sistema de cargos cumple con una normatividad basada en las costumbres, igualmente respetable que el sistema normativo nacional. José Manuel Teodoro (2002: 166) afirma que el derecho consuetudinario y los sistemas de cargos se fundamentan en la costumbre, la cual reproduce los componentes étnicos que conforman una cultura y una cosmovisión determinadas y dinámicas: “el derecho consuetudinario, legitimado por la costumbre, alude siempre a las reglas sociales de la colectividad” (Idem: 162). De esta forma se entiende porqué éste se defiende siempre sobre una base democrática real, en tanto es la costumbre la que lo legitima, y el desarrollo histórico de la comunidad el que establece su plataforma normativa. El autor afirma que el sistema de cargos “es un mecanismo donde se aplican procedimientos normativos dictados por la costumbre, más democráticos que los utilizados por nuestro sistema político nacional” (Idem: 158).

Los sistemas normativos de los pueblos originarios “no son simples usos y costumbres” (Idem: 168), en tanto guardan estrecha relación con la organización social que regula las normas conductuales de los miembros de una comunidad. En este sentido, el mismo autor afirma que “el sistema de cargos ocupa un lugar central en el debate actual, ya que una gran parte de las discusiones sobre derechos y costumbres de las comunidades se encuentran contenidos en las formas de gobierno indígena” (Idem: 293). Una realidad en el contexto nacional de los países latinoamericanos es el racismo, abierto o encubierto, que no permite reconocer otras formas de vida que no cumplan cabalmente con el modelo occidental; pesada cadena que las poblaciones originarias contemporáneas siguen arrastrando en el reconocimiento integral de sus derechos. La formulación de un sistema jurídico nacional que integre la diversidad cultural, social y política de la población

estatal, debe contemplar los sistemas normativos comunitarios y regionales y, luego de su estudio, formular una Carta Magna de manera conjunta que garantice el respeto por la diversidad jurídica de los pueblos originarios, para lo cual se hace necesario ahondar de manera amplia en la diversidad normativa comunitaria. El conocimiento y comprensión genera respeto por la diversidad.

Es importante señalar, que el sistema de cargos, apunta Eduardo Sandoval (2000: 110), “funge como autoridad civil y religiosa en las comunidades, con referentes normativos no escritos que determinan la participación de la colectividad con sus deberes, sus derechos, lo prohibido y lo aceptado”. El derecho consuetudinario es democrático, plural, porque todos los sujetos integrantes de una comunidad conocen sus derechos y obligaciones en torno a la vida comunitaria; situación cuestionable en el sistema normativo nacional actual. El sistema de cargos, columna de la organización comunitaria, denota “una concepción y una práctica pluralista del sistema social y del poder, cuya base se sustenta en el servicio a la comunidad, lo que permite relacionar al individuo con la dinámica sociocultural y jurídica comunitaria” (Sandoval, 2000: 109).

Los derechos y obligaciones de cada sujeto social son prescritos por la costumbre histórica de la comunidad, la cual se sustenta en el comunitarismo de cada sujeto, aun estando fuera de la comunidad. Reyes dice que “se pensaba que los procesos de aculturación llevarían a la desaparición de los sistemas de cargos; no obstante, se puede argumentar que los sistemas de cargos son uno de los componentes básicos de la resistencia de la identidad étnica” (2002: 294). La aculturación de la vorágine capitalista, con factores característicos como la migración, se ha podido enfrentar a través del sistema de cargos, entre otros mecanismos de resistencia. Son muchos y diversos los casos del proceso de retornados, los cuales acuden al llamado de su comunidad para cumplir con el cargo que les fue asignado para otorgar su servicio y, con esto, reafirmar su comunitarismo y sentido de vida colectiva. La permanencia del sistema de cargos en los pueblos originarios, permite garantizar la

continuidad en el servicio comunitario y con eso, el comunitarismo.

La identidad étnica tiene diversas formas de presentarse y resistir a los fenómenos de desmembramiento comunitario; la continuidad de los sistemas de cargos han hecho lo propio para enfrentar dicha situación. Teodoro afirma que “las autoridades cívico-religiosas que mantienen vigente el sistema de cargos, tienen una responsabilidad mayor al desempeñar sus funciones y enfrentar a la modernidad a fin de mantener las costumbres y reproducir su cultura” (Teodoro, 2002: 163). El mantenimiento del comunitarismo, por tanto, se convierte en una lucha política e histórica por la permanencia, no sólo de la diversidad cultural sino de la vida misma en comunidad. En este sentido, Leif Korsbaek y Felipe González (2000: 76) se interesan en observar el cambio en la estructura social para “encontrar los mecanismos por los que el sistema de cargos se niega a desaparecer y se aferra a constituirse en testimonio de lo específicamente indio en nuestra entidad federativa”. Modernización capitalista, desarrollo económico, progreso técnico y científico infinito privilegiado por la racionalidad instrumental, migración, aculturación, pobreza extrema y creciente, abandono del campo por parte de las políticas estatales, son sólo algunos de los problemas de larga data que enfrentan las poblaciones rurales y los pueblos originarios:

[...] en una larga batalla librada desde sus comienzos contra la explotación y el despojo a que los somete el régimen colonial, acentuados posteriormente bajo los diversos regímenes nacionales [...] es precisamente a partir del periodo nacional, y en particular con la implantación del proyecto liberal, que la lucha es prácticamente por la supervivencia frente a las diferentes políticas de exterminio desarrolladas en su contra por el Estado nacional hasta nuestros días. (Medina, 2007: 87).

Eduardo Sandoval afirma que las “comunidades y sus sistemas se caracterizan por la resistencia y la adaptación de elementos culturales y jurídicos de la sociedad, lo que les permite

su sobrevivencia en medio de condiciones adversas en lo social y lo económico” (Sandoval, 2000: 112). La marginación de los pueblos originarios ha permitido una larga historia de despojo de territorio, cultura organización social, por lo cual se entiende que ésta conforma la cuestión de clase de los pueblos originarios, en tanto libran constantemente los embates de los grupos de poder a lo largo de la historia. Medina señala que la reacción ha sido la “reafirmación de sus instituciones tradicionales, configuradas a lo largo del periodo colonial, asentadas en un sustrato cultural profundamente mesoamericano” (Medina, 2007: 80). La adaptación de los pueblos originarios al sistema estatal, y el constante debate y balance entre el modo de vida comunitario y la vida en el sistema nacional y, pese a ello, la preferencia por la vida comunitaria, son algunas cuestiones resueltas por las comunidades indígenas como una forma de mantener su forma de vida al interior de la sociedad nacional. Teodoro afirma:

En este contexto, los pueblos indios de nuestro país, que han demostrado históricamente la resistencia a los cambios que les han impuesto desde fuera, siguen desarrollando de manera apta sus mecanismos de aceptación y rechazos a elementos ajenos a su cultura. Es aquí donde el sistema de cargos toma una renovada vigencia, reformula sus estructuras internas y establece nuevos vínculos en sus relaciones hacia el exterior con otros pueblos. (Teodoro, 2002: 157).

El autor señala que los pueblos originarios de Latinoamérica, a través del sistema de cargos y sus sistemas jurídicos consuetudinarios, han logrado hacer frente al proceso de modernización capitalista de diversos modos. Las formas del Estado benefactor, propio de la segunda mitad del siglo XX, ya no son las mismas; la situación de la Iglesia católica y los pueblos originarios también ha cambiado, en tanto no existe una homogeneidad católica y sí una gama de iglesias y pueblos originarios adscritos a éstas o, en algunos casos, la resistencia cultural se ha mostrado como resistencia religiosa, pero bajo matices más comunitarios y plurales, lejanos a la jerarquía primada de la Iglesia católica, por mencionar algunos elementos. Sandoval (2000: 111) señala que las relaciones de poder en el contexto nacional son asimétricas,

de subordinación ante el poder político y religioso, en donde la autoridad y el control interno de la comunidad legitima la sujeción y la dominación de la comunidad indígena al poder de los no indios.

Así como en la década de 1960 se produjo una vasta discusión en torno a la función económica de los sistemas de cargos, resulta necesaria hacerla referente a la dimensión política y su relación con el contexto nacional. No sólo en cuestión de derecho consuetudinario y su relación jurídica con el sistema normativo estatal, sino también en las formas en cómo el sistema de cargos ha sido y es empleado por las mismas instituciones para mantener una situación asimétrica y de desigualdad social entre la población en general,⁸ en oposición a la organización comunitaria de los pueblos originarios. Sandoval apunta:

La realidad evidencia que los pueblos indígenas se debaten en una compleja realidad no sólo económica, política, social y cultural, sino particularmente jurídica. Muchos de los pueblos han perdido su sistema cultural-jurídico, siendo absorbidos por el derecho positivo; otros han evidenciado procesos de integración y desintegración conviviendo con los dos sistemas, y algunos han logrado mantener sus usos y costumbres jurídicas como determinantes en sus comunidades, por encima y no en pocos casos en contra del derecho dominante [...]. El sistema cultural-jurídico ha sido uno de los elementos culturales de mayor confrontación con el Estado. (Sandoval, 2000: 107).

Al interior de los debates jurídicos de los pueblos originarios, generalmente se hace presente la cuestión de la autodeterminación. En el sistema jurídico nacional se requiere además de un sentido de sensibilidad hacia la diversidad de la relación hombre-naturaleza,

8 Se ha omitido hablar de población mestiza, en tanto el Dr. Andrés Medina comenta que dicho concepto contiene una ideología racista, aunque sea de uso común entre las poblaciones actuales, a las cuales se les ha introyectado dicha carga valorativa correspondiente a sistemas colonialistas que hasta ahora no han sido superados, tal como ha sido demostrado por Franz Fanon (comunicación personal, abril de 2014).

cuestión en la cual el concepto territorio es fundamental. La autodeterminación implica soberanía de los pueblos originarios, pero también garantía de respeto a la autodeterminación territorial, en tanto un principio recurrente en los pueblos originarios es entender al territorio como parte fundamental de la comunidad y de la permanencia del comunitarismo: “el territorio es la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo” (Martínez, 2010: 49). En el territorio se encuentra plasmada la historia de los pueblos originarios; la autodeterminación territorial es también soberanía histórica comunitaria. El respeto a la diversidad cultural debe ser también respeto a la diversidad jurídica y modos de vida de los pueblos originarios:

Formalmente se acepta que las esplendorosas culturas indígenas son las originarias de cada país, pero actualmente su reconocimiento no trasciende a posibilidades prácticas del ejercicio a la diferencia cultural y sus aplicaciones en el plano del poder y del derecho indígena. Ni siquiera se admite que los indígenas apliquen en sus territorios sus propias normas jurídicas y juzguen incluso de manera eventual litigios que se presentan de manera cotidiana en sus comunidades. La autonomía es el mayor sacrilegio de las reivindicaciones indígenas en América Latina y cualquier reconocimiento legal que se asome en las constituciones, “está condicionado a no estar contra la ley y siempre de acuerdo a la ley, es decir sometido a la ley oficial” (Sandoval, 2000: 113).

La subordinación de los pueblos originarios se refleja en la subsunción de sus sistemas normativos al sistema normativo nacional; el miedo y desconocimiento de lo diferente es padre del racismo, vigente en varios de los sistemas jurídicos de los países latinoamericanos. Solamente los Estados plurinacionales de Bolivia y Ecuador, en su Carta Magna, garantizan el ejercicio de la autonomía de los pueblos; ambos contextos no están exentos de contradicciones, pero hasta ahora, son los más avanzados en el ejercicio democrático y plural a escala estatal. Para el contexto mexicano, en torno a

las contrarreformas constitucionales de 1994, y posteriormente institucionales, José Manuel Teodoro menciona que tienen que pasar de la escala intersubjetiva y cultural a una profunda reforma estructural en el aspecto económico y social de la comunidades, “pues la declaratoria si no tiene concreción en los hechos, no será más que una nueva retórica del indigenismo del siglo XXI” (Teodoro, 2002: 298).

El problema actual en materia jurídica es precisamente el señalado por el autor: las políticas del Estado en relación con los pueblos originarios son demagogia pura. El indigenismo del siglo XXI invade a las comunidades indígenas con los discursos y las prácticas del desarrollo sustentable, de las energías alternativas y de la educación intercultural. Continúa siendo el mismo patrón de sujeción, de racismo y de asimetría que mantiene a los pueblos en una pobreza cada vez más recrudescida, cada vez más migrante, cada vez más desnutrida, cada vez más sin maíz, sin territorio; ese indigenismo jurídico que no cambia nada, pero adorna con tonos de diversidad cultural el racismo del sistema jurídico mexicano. Entre las tareas, Teodoro (2002: 162) señala que no sólo importa el hecho de que el derecho consuetudinario sea reconocido por el derecho positivo mexicano, “sino también cómo este último tiene que insertarse de manera equilibrada con esas costumbres jurídicas con formas diferentes de interpretar el comportamiento social”; en donde, por ejemplo, se contemple que “el aspecto relacionado con el poder y el control social de los pueblos indios puede ser considerado como un sistema cultural-jurídico subalterno” (Sandoval, 2000: 105).

De esta forma vemos que, se requiere ahondar en el conocimiento antropológico de los sistemas jurídicos y normativos nacionales y comunitarios, al entendimiento y respeto a la diversidad de modos de vida, a la diversidad cultural, y la resistencia de los pueblos originarios por la permanencia de su ser comunitario, al entendimiento y apertura de la sociedad nacional a formas de vida de quienes comparten su nacionalidad pero han decidido mantener su estructura comunitaria como una forma de soberanía histórica, social y política, en donde los pueblos originarios han demostrado una visión democrática de amplio alcance con dimensiones estatales

que busca abolir su marginación, el racismo, a partir de su identidad política y cultural. La organización comunitaria y la estructura del sistema de cargos han permitido, en buena parte, la garantía de la continuidad del comunitarismo. Pilar fundamental de las comunidades originarias que han resistido los embates capitalistas y que mantienen la esperanza en un futuro cargado de pasado, en un presente en el que su historia palpita en su territorio como lo veremos a través de las siguientes experiencias en América Latina.

III. MUSEOS COMUNITARIOS. MEMORIA VIVA DE OAXACA

La diversidad histórica y cultural de la Mesoamérica ancestral, motor de los modos de vida de los actuales pueblos originarios, ha cruzado una senda no menos diversa de políticas culturales. Los diferentes momentos del indigenismo han llevado un cauce integracionista, de etnodesarrollo, autonomista, multicultural, entre otros que han tenido repercusión en la vida de los pueblos originarios mexicanos.

MÉXICO, PAÍS PLURICULTURAL. DERECHOS INDÍGENAS EN LA CONSTITUCIÓN MEXICANA

El proceso que generó el indigenismo fue lo que Miguel Bartolomé llama desindianización, para referir el sentido político e ideológico “en el cual la población nativa se vio progresivamente obligada o inducida a renunciar a su herencia lingüística y cultural” (Bartolomé, 1996: 175). Con la remembranza de los 500 años de la invasión europea en América, los pueblos originarios promovieron reformas jurídicas en materia de derecho indígena, y México no fue la excepción. En 1992 se hace la reforma al Artículo 4º Constitucional y el país se erige oficialmente como nación pluricultural. El reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos originarios del 28 de enero de 1992, enuncia:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos

y formas específicas de organización social, y garantizara a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomaran en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley. El varón y la mujer son iguales ante la ley. Ésta protegerá la organización y el desarrollo de la familia. (Congreso de la Unión, 1992)

La reforma consistió exclusivamente en enunciar los derechos culturales, omitiendo los derechos políticos de los pueblos originarios, y con esto, la viabilidad de autonomía indígena. La pluriculturalidad encubre el conservadurismo de las leyes mexicanas respecto a los pueblos originarios, y contiene una connotación excluyente al considerar que el Estado regulará el acceso a la cultura, desligando a ésta de la vida cotidiana de todo sujeto social, perteneciente o no a un pueblo originario. La cultura implica necesariamente una colectividad, hablar de derechos culturales conduce de manera obligada a referir derechos colectivos. Para los pueblos originarios, esto es inseparable: “son los derechos colectivos los que garantizan la existencia misma de los pueblos originarios, en tanto pueblos, en tanto comunidades” (Tello, 1996: 54). Los derechos colectivos se constituyen principalmente por el derecho al territorio, el mantenimiento de las formas de organización social y política originarias, la garantía de continuidad del sistema de creencias, lengua, costumbres, modos de vida y derecho a la autodeterminación. Cuestiones que la reforma de 1992 no garantiza.

Tratándose de derechos indígenas, la comunidad es entendida como “entidad pública de derecho, el verdadero cuarto piso de la república” (Del Val, 1996: 50). Previamente, en documentos internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, se mencionan los derechos colectivos de “los pueblos indígenas y tribales” a la tierra, al territorio, a la propiedad y a la vida digna de los pueblos, referidos en los Artículos 14 y 15 (OIT, 1989). México sin embargo, con la reforma del artículo 27 constitucional, el 6 de enero de 1992, lleva dirección

contraria en torno a la tierra y los recursos naturales, abrogando las tierras de propiedad social, ejidal o comunal, y su carácter inembargable e imprescriptible, para dar paso al neolatifundismo, a través del parcelamiento de la tierra o pequeña propiedad individual.

La reforma dio paso al Reglamento de la Ley Agraria en materia de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, y en enero de 1993, al Programa de Certificación de Derechos Agrarios y Titulación de Solares (Procede). La revocación de la figura de ejido llevó consigo la abrogación de vida de varias generaciones,⁹ pese a la promoción de derechos culturales. Para los pueblos originarios, la tierra y el territorio son fundamentales para garantizar la continuidad de su vida comunitaria, la autodeterminación es decisión comunitaria para elegir su rumbo de vida.

El neolatifundismo fue garantizado en 1994 con la firma del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLCAN).¹⁰ A la par, emergió el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que reclamaba la autodeterminación de los pueblos. Al año del conflicto armado surge la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), integrada por legisladores de las cámaras de diputados y senadores, y dirigida por Manuel Camacho Solís, la cual estaba encargada de mediar en el proceso de diálogo con el EZLN para reconocer los derechos de los pueblos originarios y llevar una propuesta de reforma constitucional basada en los Acuerdos de San Andrés. Luego de que los representantes del poder legislativo hicieran modificaciones radicales a la propuesta de la Cocopa, el Ejército Zapatista rompe el diálogo e inicia la Marcha por la Dignidad Rebelde en febrero de 2001,¹¹ la cual culmina con el discurso de la comandanta Ramona en la Cámara de

9 Mismas que hasta ahora viven los estragos de la contrarreforma al Artículo 27.

10 Firmado con los Estados Unidos y Canadá.

11 En 2000, México es dirigido por el Partido Acción Nacional, luego de 70 años de gobierno priista. Vicente Fox al frente del gobierno federal envía a Luis H. Álvarez como comisionado por la paz.

Diputados el 29 de marzo del mismo año; el 14 de agosto se decreta la reforma constitucional en los Artículos 2 y 4, correspondientes a los derechos de los pueblos indígenas u originarios:

Artículo 2. [...] El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico [...].

Artículo 4. [...] toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural [...]. (Congreso de la Unión, 2001)

Destaca la libre determinación, la autonomía y la diversidad cultural en las modificaciones a la Constitución, algunas de las principales exigencias del levantamiento armado; lo ficticio de la supuesta apertura federal se denota con la restricción correspondiente a las leyes de cada entidad federativa. México tiene una deuda histórica con los pueblos originarios que lo conforman. Queda mucho camino por recorrer en un país en donde oficialmente la población indígena constituye 14.9% de la población nacional (Cámara de Diputados, 2011), de la cual 44% se encuentra en condiciones de extrema pobreza.

Conocer, respetar y garantizar los derechos indígenas “será un paso fundamental y necesario para la configuración de sistemas de articulación interétnica igualitarios y liberados de los prejuicios adjudicados a la condición india” (Bartolomé, 1996:

179). Hasta nuestros días no se ha realizado el trabajo necesario para lograr la correspondencia y la garantía jurídica, en el que debe contemplarse que “en un régimen jurídicamente pluralista es viable la convivencia entre las normas aplicables a todos los mexicanos y aquellas que se apliquen en la jurisdicción de las instancias autónomas” (Yescas, 1996: 482). Oaxaca es una de las entidades federativas en donde se ha tenido mayor avance en la materia.

DERECHOS INDÍGENAS EN LA CONSTITUCIÓN DE OAXACA

En Oaxaca, la Ley de Usos y Costumbres de 1995 responde directamente al acuerdo establecido entre el gobierno estatal y los pueblos originarios un año antes. Al tiempo de la publicación de dicha ley, en 1996, se hizo la convocatoria para la consulta nacional sobre Derechos y Participación Indígena, junto con el Coloquio sobre Derechos Indígenas. Los vientos conciliatorios produjeron finalmente la reforma a la Constitución estatal dos años después, y con eso, también, el reconocimiento de los derechos de la población afroamericana. El gobierno estatal oaxaqueño, al par de otras entidades federativas, buscaba empalmar su Constitución con la concepción pluricultural federal en torno al diálogo nacional, en el cual el desarrollo sustentable era parte integral de los derechos culturales indígenas.

Oaxaca es uno de los pocos estados que ha sido más permisible jurídicamente con los pueblos originarios; la Ley de Usos y Costumbres permite y garantiza la designación de autoridades indígenas, legaliza los patrones culturales diferenciados y los articula a las normas federales. La relación etnia-Estado, la libre determinación de los pueblos originarios, el derecho indígena y los derechos nacionales, el territorio, la tierra y los recursos naturales, las formas de gobierno y la participación política, la asignación y administración de los fondos públicos, las mujeres indígenas, la migración indígena y la concertación e implantación de acuerdos, fueron los temas que cubrieron la agenda del Coloquio sobre Derechos Indígenas, sobre los que se establecieron los

acuerdos y leyes indígenas que siguen vigentes en la actualidad.

En Oaxaca existen 570 municipios, de los cuales 510 se regían por usos y costumbres hasta 1986 (Ruiz Martínez, 1996: 244); esto fue yendo a la baja, pues seis años después se registraron 418, y a partir de 1995 se cuenta con 408 municipios con dichas características. Actualmente, aún resultan necesario “definir con precisión las principales características que debe reunir un municipio para ser considerado de usos y costumbres” (Yescas, 1996: 482), en donde el comunalismo es elemento fundamental para su continuidad como colectivo:

Durante 500 años han mantenido un principio de autodeterminación en el control de sus sistemas políticos tradicionales, tal como lo demuestran los 450 municipios y más de 4 000 comunidades que son gobernadas desde un sistema político propio donde la elección comunitaria resuelve por consenso cómo designar a sus autoridades y cuyos miembros tienen la obligación de prestar los servicios bajo las decisiones de la asamblea comunitaria como máximo órgano de gobierno. Esta forma tradicional de usos y costumbres en el sistema político indígena representa a más de 800 municipios del país que no se rigen por las formas legales constitucionales, sino por sus principios particulares. (Nahmad, 1996: 113)

La matriz agraria de las comunidades indígenas es el sustento que permite la cohesión social y el trabajo colectivo por el bienestar común. En el tequio o trabajo colectivo se plasma dicho principio; en este sentido, “es necesario que nuestras leyes se adecuen para recuperar la figura del tequio y no mostrarla como una contraposición a lo estipulado por nuestra Constitución” (Ruiz, 1996: 248). En 1995, Oaxaca logró un avance mayor a la reforma constitucional de 2001 que enuncia la autodeterminación de los pueblos, ya que las normas oaxaqueñas vertidas en la Ley de Usos y Costumbres sostiene el reconocimiento y garantía de los derechos políticos y sociales indígenas con dos ejes fundamentales:

Por una parte el reconocimiento expreso y directo

en nuestra constitución de los derechos de las comunidades, no relegados a una ley secundaria, sino expresos, directos, incluyendo sobre todo los de carácter político; y por la otra, establecer la posibilidad de la participación de las comunidades en el quehacer, en la cosa pública, en el gobierno, lo que nos va a permitir empezar a construir esa política de Estado que no esté sujeta a los vaivenes de gobierno sino que los trascienda y vaya fortaleciéndose con la enorme ventaja que es justamente tener a la ley de parte de las comunidades y no en contra. (Tello, 1996: 60)

COMUNITARISMO Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA ZAPOTECA. ENTRE EL SERVICIO Y LA MEMORIA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS

La población zapoteca cuenta con larga data en la Mesoamérica legendaria, relevante por mantener habitado el territorio oaxaqueño, en donde se tienen sus primeros antecedentes prehispánicos. Álvaro González (1995: -259), en *Los zapotecos de Valles Centrales*, refiere ampliamente su conformación histórica hasta nuestros días. El autor afirma que los zapotecos, después de los nahuas y los mayas, es el pueblo originario más numeroso de México, con 8% del total de hablantes de alguna lengua indígena. Para 1990, en Oaxaca se cuenta con el registro de 341,584 hablantes mayores de cinco años, donde la población zapoteca conforma el grupo indígena más extendido del estado, con 34% del total de hablantes. Tienen presencia prácticamente en las ocho regiones geográficas oaxaqueñas y en los estados colindantes, principalmente en la ciudad de México, Estado de México, Chiapas y Veracruz, así como en diversas regiones de los Estados Unidos. Los zapotecos se caracterizan por conformar importantes núcleos poblacionales altamente cohesionados, lo que les permite mantener su reproducción social y cultural, y una relación muy estrecha con sus comunidades, aun como población migrante.

Zapoteco proviene del vocablo náhuatl *Tzapotecatl* o pueblo del zapote, nombre que otorgaron los mexicas a los habitantes del actual territorio oaxaqueño durante el periodo posclásico, y mismo

que se mantiene hasta ahora, aunque los zapotecos se reconocen a sí mismos como ben 'zaa o gente de las nubes. “Los zapotecos no constituyen un grupo cultural homogéneo: la etnografía los agrupa en cuatro ramas: zapotecos de Valles Centrales; del Istmo de Tehuantepec; de la Sierra Norte o Juárez, y zapotecos del sur” (González, 1995: 233-234). El primer asentamiento de la población zapoteca se dio en los Valles Centrales, en San José Mogote, en el valle de ETLA, donde Kent Flannery (1975) reporta su ocupación para el periodo Formativo Inicial y un declive poblacional para el Preclásico Tardío, cuando Monte Albán cobra mayor relevancia regional. Monte Albán caracteriza el periodo de los centros urbanos (500 a.C. a 750 d.C.), continuada por la redistribución de la población para el periodo Epiclásico y el auge de la etapa de los señoríos (750 d.C. a 1521 d.C.) con Mitla, Yagul y Zaachila; desde entonces, los zapotecos conforman grupos con una gran diversidad histórica y cultural.

La investigación se centró en la población de Santa Ana del Valle, ubicada en el distrito de Tlacolula, en la región de los Valles Centrales, que “comprende los distritos de Ejutla, ETLA, Ocotlán, Tlacolula, Zaachila, Zimatlán y Centro” (González, 1995: 234), en donde “la parte fundamental de la historia prehispánica de los Valles Centrales se inicia alrededor del año 500 a.C. y culmina con la llegada de los conquistadores en 1521” (Idem: 243). El apogeo zapoteco en los valles centrales abarcó una temporalidad de milenio y medio (500 a.C. a 900 d.C.); posteriormente se produjo la incursión mixteca, y en el Posclásico, la mexica, quienes controlaron las rutas comerciales del Golfo y del Pacífico hasta la región del Soconusco. Una de las razones por las cuales la hegemonía española se realizó relativamente de forma pacífica al mando de Francisco de Orozco, se debió a la alianza de los zapotecos con los europeos en contra de los aztecas. Así, se constituyó el Marquesado del Valle de Oaxaca, cuando “la evangelización fue obra de los dominicos, quienes arribaron a Oaxaca en 1529” (Idem: 247). Para el periodo de la Independencia, en 1812 se produjo la toma de la ciudad de Oaxaca por José María Morelos, y la de Tlacolula por Matamoros. González refiere que la lucha por la tierra en los Valles Centrales sigue presente:

Así, en 1971, bajo la asesoría del Bufete Popular Universitario (BFU) y en 1972 con la de la Coalición Obrero Campesina de Oaxaca (COCEO), algunas comunidades del distrito de Zimatlán realizan invasiones para recuperar sus tierras. Este ejemplo fue seguido por otras comunidades de los distritos de Ocotlán y Centro. Esta efervescencia política tuvo como resultado que el gobierno estatal indemnizara a los propietarios privados afectados. (Idem: 254)

El periodo revolucionario también tiene presencia crucial en la región de los Valles Centrales; la ocupación carrancista y los grupos zapatistas son parte de la vida política de esos tiempos. Luego del reparto agrario, la historia que el autor refiere para años posteriores es característica de la continua disputa de los pueblos zapotecos en la lucha y defensa de su territorio. Las variantes lingüísticas subregionales entre la población zapoteca son amplias, como su comunitarismo. Con matices propios de cada región y comunidad. El sistema de organización política zapoteco inicia con la familia y cruza posteriormente por la comunidad y las relaciones intercomunales:

Dentro de las comunidades, las relaciones sociales tradicionales se basan en la reciprocidad, sobre todo en el intercambio de mano de obra o bienes. La Guelaguetza es la forma institucional de dicha reciprocidad, en ésta los participantes corresponden en especie a solicitud de una de las partes. [...] la Guelaguetza es un patrón cultural, heredado de los sistemas mesoamericanos de ayuda mutua. (Idem: 258)

La reciprocidad, el trabajo comunal o tequio, la prestación del servicio o cumplimiento del cargo y el ritual colectivo son parte fundamental del comunitarismo, que además de reflejarse en la Guelaguetza, lo hace enteramente en la asamblea comunal, espacio para el ejercicio político colectivo:

Para documentar la toma de decisiones, podemos hacer referencia a la asamblea general del pueblo, la asamblea de todos los jefes de familia del municipio, que funciona como la máxima autoridad

[...] Las asambleas toman decisiones con respecto a los asuntos de mayor importancia y de interés general de la comunidad, mientras otros asuntos son resueltos por el cabildo. (Morales, 2001: 217)



Comité del Museo de Santa Ana discutiendo propuesta para el cabildo y la asamblea. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

La población zapoteca disputa su vida entre la organización social comunitaria, las situaciones estatales y nacionales, y los problemas sociales, políticos y económicos que rebasan fronteras. La pobreza, marginación, explotación laboral, despojo de tierras, narcotráfico, violencia y desterritorialización, son situaciones que viven no sólo los pueblos zapotecos, sino muchos pueblos del mundo. La integración a programas federales y la migración, entre otros, han propiciado la aparición de formas de organización nueva, en varias ocasiones disímil a la organización comunitaria; sin embargo, no son pocas las comunidades originarias que han sabido fraguar la interrelación entre la organización social propia y la nacional, además de su incursión en “organizaciones políticas, básicamente de carácter agrario y en defensa de su cultura” (González, 1995: 259).

El caso de Santa Ana del Valle es emblemático. En la

comunidad se sabe que el servicio comunitario se debe dar porque así también se recibe “no solamente el esfuerzo de todas las personas que cumplen actualmente, sino todo el trabajo acumulado de sus antepasados, que lucharon y dedicaron su labor para mantener y fortalecer su comunidad” (Morales y Camarena, 2005: 3). La búsqueda de adecuarse a las necesidades al interior de la comunidad, la permanencia de su organización comunal y la incidencia del entorno exterior,¹² produjo en 2002 “la creación de un nuevo reglamento interno para el cumplimiento de los cargos” (Idem: 5), a partir de la consulta con habitantes y emigrantes.¹³ Con las adecuaciones producidas por consenso “la comunidad modifica el sistema de cargos pero no lo abandona: se manifiesta la decisión colectiva de mantenerlo y afirmar uno de los elementos claves de su identidad” (Idem: 17). Cuestiones como la anterior han permitido garantizar el comunitarismo como la base social de su vida colectiva y su permanencia como nacionalidades históricas.

LA UNIÓN DE MUSEOS COMUNITARIOS DE OAXACA

Teresa Morales y Cuauhtémoc Camarena, facilitadores de la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca (UMCO), en equipo con comunidades de Oaxaca, han logrado mantener el proyecto de museos comunitarios desde los inicios de la década de los años

12 Teresa Morales y Cuauhtémoc Camarena refieren “múltiples factores que incluyen las relaciones de dominio, la ideología neocolonial, la dinámica de migración masiva, la influencia de aparatos ideológicos del Estado tales como la escuela y el impacto de los medios de comunicación masivos” (Morales y Camarena, 2005: 4).

13 Hasta entonces, la asignación de cargos requería de 235 personas, de los cuales muchos eran cumplidos por mozos y familiares del asignado; Morales y Camarena (Idem: 13-15) refieren que a partir de la consulta se estableció la reducción de cargos existentes a 167 personas, a cumplirse por un año por personas entre los 18 y 60 años de edad con un límite de 15 años de servicio; sólo las autoridades municipales y comisariado cumplirían con tres años de servicio.

ochenta. La aportación de la antropología en articulación con el comunitarismo es crucial. En este caso, la postura principal se pregunta por qué hacer un museo en un pueblo en donde el turismo no llega. La respuesta es que el proyecto de museos comunitarios está dirigido hacia adentro, a la comunidad que lo impulsa y mantiene. Las claras diferencias con otras propuestas comunitarias surgidas desde otros enfoques y objetivos la diferencian por enfocarse a fortalecer las relaciones sociales al interior del colectivo. Con el surgimiento de la nueva museología en los años setenta, se cuestionan las prácticas museográficas y se plantea una nueva tendencia que vele por un ejercicio comunitario. En 1972, la UNESCO propuso la creación del Museo Integral, a partir de lo cual, el Instituto Nacional de Antropología e Historia desarrolló varias iniciativas:

1. Creación de Museos Escolares y Museos Locales, con el objetivo de estimular la participación de los niños en todas las fases de creación del museo.
2. La generación de museos locales, para custodiar el patrimonio y expresar la creatividad de cada pueblo.
3. Proyecto experimental “Casa del Museo”, cuyo propósito fue la participación de los habitantes de colonias populares en el Distrito Federal. (Disponible en <www.museoscomunitarios.org>).

El surgimiento de los museos vivos, que generó la corriente vanguardista de la museografía francesa, llevó a que en México el INAH estableciera el Programa para el Desarrollo de la Función Educativa de los Museos del INAH en 1983, efectuado en estados como Chihuahua, Hidalgo, Guanajuato, Guerrero y Tlaxcala. Diez años después, junto con la Dirección General de Culturas Populares, surge el Programa Nacional de Museos Comunitarios. “La intención fundamental del programa es potenciar el impulso de las comunidades que quieren apropiarse de su patrimonio cultural a través de los museos, asesorándolos y capacitándolos con otras comunidades” (Ibídem). A la par, el Centro INAH Oaxaca

fomentó la labor de asesoría para las comunidades interesadas en los museos comunitarios que buscaban “reconocerse en su patrimonio cultural, para descubrir y afirmar su valor, investigarlo, resguardarlo y disfrutarlo” (Ibídem), además de propiciar un terreno común entre las comunidades que comparten dicho interés.¹⁴ Los museos comunitarios de Oaxaca encuentran respaldo legal en la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972, específicamente en el Artículo 2, que reconoce la utilidad pública de las actividades en torno al patrimonio cultural de interés nacional:

Artículo 2º.- Es de utilidad pública, la investigación, protección, conservación, restauración y recuperación de los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos y de las zonas de monumentos.

La Secretaría de Educación Pública, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Bellas Artes y los demás institutos culturales del país, en coordinación con las autoridades estatales, municipales y los particulares, realizarán campañas permanentes para fomentar el conocimiento y respeto a los monumentos arqueológicos, históricos y artísticos.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, de acuerdo con lo que establezca el reglamento de esta Ley, organizarán o autorizarán asociaciones civiles, juntas vecinales, y uniones de campesinos como órganos auxiliares para impedir el saqueo arqueológico y preservar el patrimonio cultural de la Nación. Además se establecerán museos regionales. (Cámara de Diputados, 1972: 1)

Desde su inicio se pensó que los museos comunitarios impulsarían proyectos de desarrollo cultural y que fomentarían

14 Se buscaba lograr “el fortalecimiento de la creatividad de los integrantes de las comunidades, en lugar de sus iniciativas; como sujetos de su propia transformación; en suma, su participación activa” (Idem).

la participación comunitaria a través del reconocimiento de la cultura propia, y el establecimiento del museo como punto de reunión comunitaria en torno a la cultura. Desde el origen, se buscaba articular una red regional y nacional en torno a los museos comunitarios, de modo que los pueblos compartieran experiencias y propuestas de trabajo que les permitiera fortalecer perspectivas propias en torno a su historia y patrimonio cultural. Así, entonces, los objetivos del programa general en el estado de Oaxaca son:

1. Crear una red de museos comunitarios que impulsen la participación de las comunidades rurales y urbanas, indígenas y mestizas, en la investigación, conservación y difusión de su propia cultura.

2. Fomentar y fortalecer diversas iniciativas culturales durante y después de la creación de los museos en cada pueblo participante.

3. Impulsar que las comunidades se apropien de esta nueva institución cultural para fortalecer su organización en torno a la cultura.

4. Proyectar la acción del museo hacia iniciativas de desarrollo comunitario, de acuerdo a las necesidades e intereses de cada localidad.

5. Generar vínculos entre las comunidades en torno a su patrimonio, que permitan construir un nuevo universo de relaciones de respeto y apoyo recíproco para fomentar el desarrollo de proyectos iniciados, dirigidos y sostenidos por ellos mismos. (Disponible en <www.museos.comunitarios.org>)

El respeto a las formas de organización comunitaria es el objetivo central del programa. El museo comunitario se presenta como un proyecto de sistema abierto en el que se habla de una metodología que se encuentra ávida de nuevas experiencias y en constante discusión, de manera que se permita mantener una constante transformación. El trabajo inicia cuando las comunidades solicitan el apoyo para realizar un museo:

En general, la mayoría de los museos surgió ante el sentir

de las comunidades de que parte de su patrimonio estaba en riesgo [...] simultáneamente, procesos acelerados de transformación propiciaron el interés por la defensa y el fortalecimiento cultural, mientras el desarrollo del turismo fomentaba el deseo de crear atractivos para visitantes. Todas estas preocupaciones movilizaron la energía y la iniciativa comunitaria en 17 poblaciones de Oaxaca: Santa Ana del Valle, San José el Mogote, Santiago Suchilquitongo, San Martín Huamelulpan, Tepelmeme de Morelos, San Juan Mixtepec, San Pablo Huixtepec, Santa María Yucuhiti, Teotitlán del Valle, San Miguel del Progreso, San Pedro y San Pablo Tequixtepec, San Miguel Tequixtepec, Natividad, Villa de Tututepec, Santa María Cuquila, Cerro Marín, San José Chichihualtepec. (Camarena, 2005: 74)

La base se erige con el aprendizaje de prácticas y experiencias de otros museos. Santa Ana del Valle fue el primer museo comunitario emergido de esta propuesta;¹⁵ desde su inauguración se ha erigido como uno de los sustentos más sólidos del proyecto, con el que se fortalece la reformulación de la metodología museográfica. Como facilitadores del programa, Teresa Morales y Cuauhtémoc Camarena, desde el Centro INAH-Oaxaca, propusieron “construir los proyectos de museo con base en iniciativas locales y proporcionar herramientas metodológicas para que los integrantes de la comunidad se apropiaran de las tareas técnicas y creativas” (Idem: 74). Con base en la formación antropológica, desarrollaron estrategias de relación con la asamblea comunitaria; en el sistema de cargos encontraron el elemento ideal para realizar nuevos proyectos de desarrollo cultural y económico, el cual puede funcionar como “una barrera a la introducción de nuevas instituciones, el sistema también puede ser un vehículo para que las comunidades se apropien de instituciones occidentales en sus propios términos y para su propio beneficio” (Morales, 2001: 214).

15 A través de la arqueología, Manuel Gándara fue uno de los principales colaboradores.

Camarena (2005: 72-73) refiere que el museo comunitario es una herramienta del poder comunal para combatir la impotencia y el olvido a través de la memoria colectiva, en donde las comunidades representan su vida y se erigen como autores de su historia. En este sentido, lo que distingue a los museos comunitarios es la forma en que las comunidades actúan en torno a su patrimonio cultural y alimentan su conciencia histórica. El museo comunitario como espacio de reflexión sobre la historia, es un proceso más que un producto, porque “genera la reflexión y la autointerpretación colectivas; permite legitimar las historias y valores propios de las comunidades, a la vez que las fortalece como entidades que crean, re-crean y deciden sobre su realidad” (Idem: 77).¹⁶ Basándose en el respeto a la organización comunitaria y en la promoción del fortalecimiento de la identidad comunitaria, el proyecto de museos comunitarios sustenta su aportación como espacio de análisis e instrumento para la autodeterminación de los pueblos, y se asume como herramienta para la transformación de su realidad:

Así, la tarea fundamental del museo comunitario es responder lo más plenamente posible a las necesidades de la comunidad y a los procesos de construcción y fortalecimiento de ésta. En esa construcción intervienen complejos procesos de memoria histórica, identidad, conflicto y organización. Uno de esos procesos en la creación del museo es la toma de decisiones colectivas, mediante la cual la comunidad se fortalece a partir de su capacidad de tomar acuerdos y llegar a consensos. Al deliberar sobre la creación del museo, las temáticas que representará, quiénes lo organizarán y dirigirán, la

16 El Programa de Museos Comunitarios de Oaxaca planteó dar a conocer su propuesta y apoyar en los procesos de capacitación a través de diversas publicaciones, como Pasos para crear un Museo Comunitario, Reconstruyendo nuestro pasado: Técnicas de Historia Oral, El Directorio Nacional de Museos Comunitarios 1995, Ocho trípticos que representan los datos principales de los museos de ocho estados, y El Manual de Mantenimiento Museográfico (Disponible en <www.museoscomunitarios.org>).

comunidad moviliza y expande sus mecanismos para manejar el conflicto y generar consensos. (Idem: 73)

El museo es creado con decisión y participación comunitaria, recurso fundamental para lograr la representatividad y legitimidad del museo. Entonces, asumiendo que la comunidad es dueña del museo, se inicia el cuestionamiento respecto al tipo de historias que se quieren contar. El museo comunitario se basa en el consenso, base de la organización política comunitaria. Comienza con la realización del mapa de organización comunitaria reconociendo la estructura de las mayordomías, autoridades de la organización de las fiestas parroquiales, patronales, civiles, etcétera. Posteriormente, dichas estructuras son convocadas, y a la comunidad a través de ellas, para la reunión en la que se platica el proyecto y en donde se hace el diagnóstico de la viabilidad del museo y del tema a exponerse. El museo se erige como un instrumento de autoconocimiento, que apoya el desarrollo de la conciencia crítica a partir de poner el patrimonio en las manos de la gente, y mediante lo cual la memoria histórica se recrea. Dicho esto, es posible esquematizar los momentos en la travesía del museo comunitario.

El equipo del museo. Una de las primeras preguntas en la ejecución del museo comunitario es: ¿quién dirige el trabajo? La respuesta no reconoce a un actor único. El trabajo se hace en equipo a través de comités nombrados en la asamblea, a partir del consenso y los usos y costumbres. Por la constitución misma de las asambleas, las personas que integran los comités no cobran por el trabajo comunitario que realizan; sin embargo, en ocasiones se les puede contratar por decisión de la comunidad. En el proceso de capacitación, los facilitadores se asumen como coordinadores de los esfuerzos comunitarios. Los comités se van rotando porque interesa que las personas que integran los grupos de trabajo aprendan a gestionar y administrar los recursos de su museo. Asesores y comités mantienen la sociabilización de información con su asamblea como una forma de mantener la comunicación y colectivización del proyecto.

¿Y de qué va a tratar nuestro museo? Cada museo es

diferente; la temática es definida por la gente. En esta parte del proceso es importante promover la realización de la asamblea en el idioma propio de la comunidad, como una forma de mostrar respeto desde el inicio al modo de vida de la población interesada en la producción de su museo comunitario. Con genealogía diferente a los museos nacionales, las colecciones se conforman por un acto de voluntad porque “nace de la iniciativa de un colectivo, no para exhibir la realidad del otro sino para defender lo propio” (Camarena y Morales, 2004: 3). Los integrantes de la comunidad donan objetos patrimoniales para crear un espacio de memoria colectiva. Una vez establecido la temática del museo, el proceso de documentación y recuperación de la historia se logra a través de talleres donde toda la gente interesada participa aportando trabajo, conocimiento e investigación. La capacitación se imparte bajo los siguientes tópicos:

- a) Conservación preventiva: Aplicable antes, durante y después de la apertura de un museo; de esta manera, la comunidad asume la responsabilidad de custodiar y proteger su patrimonio cultural, en las mejores condiciones.
- b) Registro arqueológico: Asesoría a las comunidades para la protección legal de su patrimonio arqueológico.
- c) Registro de comités: Asesoría para la formación y legalización, mediante la integración de asociaciones civiles, juntas vecinales, etcétera y se explicarán las ventajas de propiciar estas agrupaciones.
- d) Planeación: Se imparten cursos para la elaboración de proyectos, gestión y generación de recursos y proyectos culturales.
- e) Producción de bienes y servicios: Dedicado a estimular el desarrollo de actividades en los museos, para mantener vivo el interés de la comunidad por su museo, continuar su proceso de integración y lograr el autofinanciamiento adecuado para atender necesidades particulares.

f) Museografía: De acuerdo al proceso seguido por cada comunidad, se detecta el nivel de avance para programar los apoyos museográficos requeridos, partiendo que para hacer un montaje la comunidad deberá tener una investigación, un local y una colección previa. (en: <www.museoscomunitarios.org>)

El montaje. El trabajo inicia con la elaboración de guiones de investigación, para lo cual se realiza capacitación en prácticas etnográficas, principalmente entrevistas y talleres de fotografía. Esta capacitación se práctica en torno al manejo del equipo para la recuperación de información. Por su parte, la colección del museo se define de acuerdo a la temática elegida por la asamblea. Los comités asumen que no todos los objetos se pueden exponer, por lo cual llega el momento de seleccionar los materiales para exponer y los que van a bodegas. Así, en este momento se define el inventario y catalogación de las piezas. Después se realiza el taller de diseño, en el cual se proponen diversos métodos de participación, como el sociodrama, las maquetas, la fotografía, etcétera. El trabajo de montaje se realiza contando con el recurso principal, el trabajo de la comunidad y su creatividad, que permite promover diferentes vías de exposición que, cabe decir, muchas veces rebasa los límites de los recursos financieros. La creatividad se despliega permitiendo la singularidad en cada exposición.

Finalmente, la inauguración resulta en una fiesta de la comunidad en la cual se celebra el éxito y culminación del trabajo representado por los comités del museo. “En la mayoría de los casos, implica años de trabajo de gestión, de adaptación o construcción de locales, de promoción, investigación, diseño, producción y montaje museográfico” (en: www.museoscomunitarios.org). Al igual que una obra de trabajo comunitario, la apertura del museo se celebra con música, comida y danza; se convoca a los comités de museos pares para que conozcan el resultado final. A los participantes se les brinda comida y bebida como una forma de mostrar abundancia de esfuerzos colectivos, porque así el comunitarismo se refuerza,

y a la vez, los invitados le desean larga vida al museo comunitario.

Las redes de museos comunitarios. El proyecto se sustenta en la estructura conformada por tres escalas de trabajo: parte de la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, la Unión Nacional de Museos Comunitarios y el Comité Coordinador de Museos Comunitarios de las Américas. Las discusiones se centran en la sociabilización de las experiencias en cada museo, la capacitación de nuevos integrantes, y en el establecimiento de la asamblea de la red.

La organización de encuentros impulsa el intercambio de experiencias entre responsables y colaboradores de los museos comunitarios, lo cual permite contemplar diversidad de soluciones a un mismo problema y destacar los elementos comunes de las experiencias más exitosas. Así, entonces, el objetivo de la estructura general es permitir la constante reformulación de las metodologías de ejecución de los museos comunitarios.

La constante producción de museos comunitarios permite vislumbrar los campos de acción en los cuales la práctica antropológica ha aportado a las comunidades para el fortalecimiento de su cohesión social. Los recursos financieros y turísticos no prevalecen como el principal promotor y fin de los museos comunitarios, por tanto son evidentes las diferencias de objetivos en contraste con formulaciones que derivan principalmente de proyectos comunitarios capitalistas, el arma más lenta y letal en la desintegración de las estructuras comunitarias.

La coherencia en cada uno de los momentos del trabajo en los museos permite vislumbrar una metodología que mantiene su función comunitaria. Como elemento de acción transformadora, el museo comunitario es un elemento intercultural que promueve el fortalecimiento de redes locales, estatales, nacionales e internacionales. El trabajo de base de los museos comunitarios constituye una aportación sólida del trabajo antropológico con las comunidades en el fortalecimiento de la cohesión social a partir de su reconocimiento histórico, el fortalecimiento identitario, la defensa de la diversidad cultural, la construcción de alternativas de organización y la

expansión de iniciativas comunitarias llevadas a una escala regional.

SANTA ANA DEL VALLE, PRIMER MUSEO COMUNITARIO DE OAXACA

La comunidad zapoteca de Santa Ana del Valle comparte el territorio del valle de Tlacolula con Teotitlán, y es el primer lugar en donde se hizo un museo comunitario en Oaxaca. José Antonio Gay en *Historia de Oaxaca* menciona que “Teotitlán fue la cabecera de la parroquia en los siglos XVI y XVII. Sus vecinos se defendieron bien de los desmanes de las justicias españolas. Fue por cuatro vidas la encomienda de uno de los conquistadores” (Gay, 1998:313). En Teotitlán del Valle habían predicado el evangelio Tomás Ursúa y Vicente Villanueva, Gay menciona que “la cadencia y el ritmo, que agradaron mucho a los indios, fue el medio de que aprendieran pronta y fácilmente la doctrina cristiana” (Idem). Para el año 1600, el sucesor de Villanueva, fray Andrés Guzmán, encontró depositado un sepulcro muy antiguo con un esqueleto que portaba un rosario al cuello; al abrir una puerta para el templo se encontró en los cimientos zanjados con los restos de un indígena convertido al catolicismo recién acabada la conquista.

Posteriormente, Tlacolula llevó el mando de la cabecera parroquial y fue asiento de un corregidor. La población aguerrida de Teotitlán no permitió la continuidad como cabecera del valle de Tlacolula y plasmó su carácter en la danza de la pluma,¹⁷ que muestra la resistencia indígena ante la invasión española en la Nueva Antequera. En Santa Ana del Valle no se tiene un registro histórico tan amplio como en Teotitlán, pero comparte la historia regional con Tlacolula como cabecera municipal del valle. Las autoridades municipales de Santa Ana solicitaron y recibieron el apoyo del INAH en 1985; el museo fue inaugurado un año después. San José Mogote y Santiago Suchiquiltongo, ambos del municipio de Etna,

17 La documentación histórica establece a dicha localidad como la matriz de esta danza.

fueron algunas de las primeras comunidades en interesarse por el proyecto después de saber de la existencia del museo de Santa Ana del Valle. En Suchiquiltongo se inauguró su museo en 1989, justo el año en que el INAH destinó por primera vez presupuesto para los museos comunitarios de Oaxaca. El programa de museos comunitarios retomó la organización social de los pueblos originarios:

Cuando el primer museo comunitario de Oaxaca abrió sus puertas en septiembre de 1986, el pueblo de Santa Ana del Valle de manera inmediata nombró un comité del museo para hacerse cargo de su promoción y administración. Subsecuentemente, otros nueve pueblos se interesaron en el proyecto, nombraron sus comités y se agruparon para crear la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca. En este proceso pudimos constatar que la tradición de organizarse a través de comités, como parte de la jerarquía cívico-religiosa o sistema de cargos, puede simultáneamente fortalecer la identidad local y servir de base para incorporar nuevas instituciones culturales a la comunidad. (Morales, 2001: 213)

Con información brindada por el entonces presidente municipal, Enrique Sánchez (Comunicación personal, septiembre de 2012), el último censo poblacional en Santa Ana del Valle se identificó que es habitada por 1954 personas. El fenómeno migratorio ha logrado que la mitad de la población se encuentre afuera de la comunidad. Una forma de compensar la ausencia de esa población es a través de nombrarlos y tenerlos en cuenta para los cargos en los comités. Los ausentes tienen dos opciones: regresar a cumplir el cargo o acordar con algún familiar para que éste ocupe su lugar. Dicha estrategia ha permitido que la cohesión social de la comunidad no quede desmembrada. Pese a las circunstancias y diversidad de factores adversos, como el económico, la comunidad ha mantenido el control social a través de la asignación de cargos. En Santa Ana existen 14 comités de base,¹⁸ mediante los cuales

18 Se plantea que han llegado a existir 21 y 29 comités en la comunidad.

se coordina todo el trabajo comunitario. Todos los comités duran en el cargo un año, a excepción del Cabildo municipal, que dura tres. El cargo se va logrando por el reconocimiento público. Inicia con cargos menores hasta llegar a la presidencia de algún comité de la comunidad. El servicio comunitario comienza con el cargo de topil (policía), le siguen los de los vocales, hasta el cargo de presidente de comité. El cargo de presidente municipal es el más importante en la comunidad. Para llegar a éste se debe pasar primero por la presidencia de otros comités, lo que implica amplio reconocimiento y aceptación por parte de la comunidad.

En agosto se elige el nuevo comité del museo a través de la asamblea, a partir de los usos y costumbres. Lo integran siete personas, que cubren un día a la semana. La reunión del comité del museo se hace los días lunes de 18:00 a 20:00 h. Al final, todo el comité hace la limpieza de las vitrinas por fuera, y la limpieza general se hace una vez al mes. El orden del trabajo en el museo es: lunes (presidente), martes (secretario), miércoles (tesorero), jueves (vocal 1), viernes (vocal 2), sábado (vocal 3), y domingo (vocal 4). Cada responsable de turno hace limpieza general en todo el museo y lo mantiene abierto de 09:00 a 14:00 h, y de 16:00 a 18:00 h; además se encargan de explicar el museo a los visitantes, dar información de la comunidad y ofrecer las artesanías de la tienda del museo. A finales de octubre se realiza el cambio de comité.

En la fecha acordada se reúnen todos los miembros del comité saliente y del entrante para dejar en orden todo lo concerniente al museo comunitario; la actividad dura dos días. En el primer día se hace el inventario general de cada cosa referida en la libreta de registro como propiedad del museo, del sitio arqueológico, de las bodegas y tienda del museo. Se recorre el museo y se les explica a los nuevos responsables todo sobre la instalación y las actividades de limpieza y conservación del inmueble, y sobre las piezas que se albergan en las salas. El comité entrante ofrece una comida de agradecimiento al comité saliente y éste le desea buen augurio para su periodo de servicio. Al final se hace la cuenta del dinero reunido

durante el año entre los tesoreros de ambos comités. La actividad termina ya empezada la noche, cuando se brinda con cerveza y refresco. El presidente municipal es invitado a compartir con ellos, y luego toma protesta al comité entrante. Se firman las actas para constar que ambos comités están de acuerdo con el inventario del museo, y se hace la entrega de las llaves. Al día siguiente, muy temprano, ambos comités suben al sitio arqueológico Iki



Ambos comités del museo haciendo el inventario de las piezas arqueológicas. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

El presidente municipal es invitado a compartir con ellos, y luego toma protesta al comité entrante. Se firman las actas para constar que ambos comités están de acuerdo con el inventario del museo, y se hace la entrega de las llaves. Al día siguiente, muy temprano, ambos comités suben al sitio arqueológico Iki pelota y el recinto ceremonial principal. Una vez culminada esta actividad, aproximadamente al medio día, el comité saliente se despide

y comienza el servicio del nuevo comité. En las instalaciones del museo se exponen cinco temas principales.¹⁹ El primero corresponde a la sala de arqueología, donde se exhiben las piezas excavadas en las investigaciones arqueológicas y las donadas. El segundo está dedicado al periodo revolucionario en la comunidad. El tercero es un espacio pequeño con documentación fotográfica de la danza de la pluma.²⁰ El cuarto muestra el procedimiento de la producción de textiles, y el quinto trata sobre el proceso de creación del museo comunitario. Las vitrinas conjuntan piezas arqueológicas con tapetes bordados en Santa Ana. La exposición culmina con los trabajos en el museo y con un mural en forma de tocado de la danza de la pluma, y fotos de los miembros fundadores del museo.



Comités del museo haciendo la revisión de las salas. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

-
- 19 El espacio es una adaptación del lugar que ocupaba la primera escuela de la comunidad
- 20 Don Laureano Sánchez elabora los penachos de la danza de la pluma; es reconocido en Oaxaca como el mejor artesano plumario. En el museo se exhiben fotos de su trabajo.

Don Braulio Morales, presidente del Comité del museo en 2011, es una de las personas que ha quedado marcada por la prestación de su servicio. Dice que le ha servido mucho estar en el museo porque le “motivó a recuperar los números en zapoteco. Antes sólo sabía contar hasta el 30 o 40, pero hice una recuperación de más números preguntando a los ancianos de Santa Ana y recuperé hasta el 100” (Comunicación personal, marzo, 2011). En la pequeña libreta que siempre guarda en la bolsa izquierda de su camisa tiene anotados todos los números y se siente la satisfacción que le produce. Ese año, del 6 al 10 de septiembre, se celebró el 25 aniversario del Museo Shan Danny; además de la realización de talleres, se organizó una visita a la zona arqueológica para hacer una oración y explicar los fines del museo. Allí una anciana de la comunidad les habló a los niños y ellos escribieron sus pedimentos para la comunidad, mismos que se resguardan en una caja en la última sala del museo, la cual se abrirá en el 50° aniversario del museo.

El sitio arqueológico o centro ceremonial corresponde al periodo del Clásico tardío, y es parte del proceso de reestructuración política de los Valles Centrales con el desdoblamiento de Monte Albán y la fundación de Mitla. Ambos sitios pueden ser observados desde los puestos de vigilancia del sitio arqueológico de San Ana, que arquitectónicamente se reconoce por un patio hundido, característico de dicho periodo. La abundancia de tumbas en la región y el culto al dios Cosijo presente en las mismas confirma la periodicidad de su auge poblacional prehispánico. Con el comité dirigido por don Mario Sánchez en 2013 se realizó el reconocimiento de los indicadores arqueológicos referidos. El trabajo de análisis, tanto en el sitio arqueológico como en el museo permitió, en conjunto, entender la actividad humana prehispánica del valle de Tlacolula, y con esto, la continuidad territorial zapoteca contemporánea. A la par, se realizó el reconocimiento del territorio de la comunidad y su relación con las comunidades circundantes en la época prehispánica, colonial y contemporánea.

Las actividades escolares son práctica establecida para los comités del museo. Entre ellas se encuentra el acompañamiento a quienes

solicitan conocer el sitio arqueológico ubicado en la cumbre del cerro. Así sucedió con alumnos de la licenciatura en Etnología y arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 2012 y 2013, respectivamente. Los comités presididos por don Librado Sánchez, y después por don Mario Sánchez, acompañaron las actividades de reconocimiento del asentamiento zapoteca en el valle de Tlacolula.

A lo largo de su vida, los habitantes de Santa Ana del Valle, principalmente hombres, deben cumplir con un total de 18 años de servicio a su comunidad. La labor comunitaria empieza desde muy jóvenes, pero se fomenta desde el nacimiento en cada sujeto social. La división social del trabajo cumple una función prioritaria, en tanto el sistema de cargos es asignado a los hombres, pero son respaldados por toda la unidad doméstica, y así, la designación de tareas al servicio comunitario no es exclusiva de un solo sujeto, sino que se comparte con la familia, lo cual permite la reproducción social. La migración ha generado modificaciones, pues cada vez es más común ver comités con mujeres cumpliendo cargos como familiares del convocado a cumplir su servicio.



Sitio arqueológico de Santa Ana del Valle. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

En las actividades comunitarias designadas históricamente por género, las mujeres solteras hacen lo propio manteniendo la Calenda en la octava de las fiestas locales. Dicha actividad es compartida por todas las comunidades zapoteca de los Valles Centrales. Las principales festividades en Santa Ana son el 26 de julio, día de la patrona de la comunidad, y el 15 de enero, día del Cristo de Esquipulas. Las mujeres salen por las calles de la comunidad danzando y haciendo Guelaguetza, fortaleciendo el comunitarismo de Santa Ana del Valle.

Desde su fundación, el museo comunitario de Santa Ana del Valle abre todos los días; los integrantes del comité lo mencionan con orgullo. No es para menos. La existencia de dos museos más, el Museo del Niño, rama del Shan Danny, y el Museo religioso comunitario, denotan la importancia que la cultura tiene en esta comunidad. En el Museo Shan-Danny distinguen su museo del Museo del Niño (aunque es su rama) y el Museo religioso, porque son comités independientes y no se reúnen.²¹ La integración de las actividades del museo a la organización social comunitaria ha permitido fortalecer los lazos comunitarios a partir del resguardo del patrimonio cultural como memoria colectiva. No son pocas las personas que retornan temporal o definitivamente para efectuar su servicio en alguno de los comités. La relevancia social e histórica del museo comunitario radica en el fortalecimiento identitario que brinda a los pobladores de Santa Ana, quienes resguardan esta institución depositaria de su memoria histórica.

EL PATRIMONIO CULTURAL Y EL MUSEO COMUNITARIO COMO INTEGRANTE DE LA COMUNALIDAD

Teresa Morales y Cuauhtémoc Camarena comentan que la tradición de organizarse a través de comités, como parte de la jerarquía cívico-religiosa o sistema de cargos, puede al mismo

21 Al costado izquierdo del templo de Santa Ana se encuentra el Museo Religioso Comunitario, inaugurado en 2003, “Este es religioso y aquél es el de los antiguos. Aquí se exhiben las ropas que se usaban antes en la misa”, comentó uno de los topiles responsables del museo en 2012.

tiempo fortalecer la identidad local y servir como base para incorporar nuevas instituciones culturales a la comunidad. En los museos comunitarios de Santa Ana y de Teotitlán se retomó la misma estructura de cargos para el funcionamiento de dichas instituciones culturales; así los usos y costumbres o derecho consuetudinario, rector de la vida jurídica, legal, moral y ética de muchas comunidades indígenas en Latinoamérica, es la base del funcionamiento de los comités de los museos comunitarios:

El museo comunitario se convierte en una herramienta para manejar el patrimonio bajo las formas del poder comunal. Por un lado, sirve para mantener o recuperar la posesión de su patrimonio cultural material, y por otro, permite lograr una re-apropiación simbólica de lo que es suyo, al elaborar lo que significa en sus propios términos. A través del museo, la comunidad busca ejercer poder sobre lo que es suyo, y lucha contra la expropiación. Esta lucha la desarrolla por medio de sus propias formas de organización, la asamblea comunal, u otras, donde las personas de la comunidad toman decisiones sobre qué mostrar en el museo, como dirigirlo, y qué prioridades tiene (Camarena y Morales, 2004: 3).

Dicha estructura le asigna al museo un papel importante en la estructura y funcionamiento mismo de la comunidad. Al retomar el sistema de cargos en los comités de museos, se reafirma la estructura comunitaria; el servicio comunitario es para que la comunidad esté mejor. La base de la vida comunitaria es una parte importante de la identidad, entendida como lo propio de un ser social, del individuo social, que en comunidad se reconoce y es reconocido como miembro activo de la vida comunitaria. La identidad y pertenencia a una comunidad, a un territorio, son elementos fundamentales para que el sujeto se reconozca como sujeto histórico en tiempo y espacio. Dichos elementos, a la vez, permiten la continuación de la estructura del sistema de cargos. El sujeto con identidad y sentido de pertenencia mantiene activa su necesidad de proceder

por el bienestar colectivo. El museo comunitario, como institución propia, le permite al individuo social, reconocerse y reafirmarse como sujeto histórico que conoce de donde viene y hacia dónde va.

La carga del tiempo histórico en el tiempo del individuo social es lo que permite fortalecer la identidad y pertenencia del sujeto, aun estando fuera del territorio de su comunidad. Esto se puede constatar en Santa Ana del Valle, porque los cargos le son asignados a toda la gente de la comunidad, y el sujeto o la familia resuelven el cumplimiento del servicio comunitario, con lo cual se agradece a la comunidad por la tarea que le fue asignada.



Ambos comités y síndico cultural en el sitio arqueológico orando por la comunidad. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

El cargo lleva consigo un reconocimiento social y éste debe ser correspondido cumpliendo con la tarea asignada. El museo comunitario es entendido como institución cultural y su comité trabaja en él como parte del servicio a la comunidad. No prima el beneficio económico sino el bienestar comunitario y la relación histórica que dicha comunidad guarda con su patrimonio:

Tal vez el objetivo que las comunidades han manifestado con más frecuencia es la preservación de su patrimonio cultural, en particular su patrimonio

arqueológico. Pensamos que existen dos elementos que pueden ayudar a explicar la importancia que confieren a los objetos prehispánicos. Por un lado, todas las comunidades que trabajan en museos tienen varios sitios arqueológicos, pocos de los cuales han sido excavados. Santa Ana del Valle, San José Mogote, Santiago Suchiquilongo, Tepelmeme de Morelos, San Juan Mixtepec, Santa María Yucuhiti, San Pablo Huixtepec, Teotitlán del Valle y San Miguel del Progreso tienen, asimismo, conflictos ancestrales por la tenencia de la tierra con poblaciones y haciendas vecinas. Los miembros de la comunidad tienen una conciencia muy desarrollada de su territorio, y los sitios y objetos arqueológicos son concebidos como parte de este territorio, parte del patrimonio que les heredaron sus antepasados y que tienen el derecho de controlar. Esto ha generado conflictos inclusive con el INAH como institución que tiene dentro de su competencia el manejo del patrimonio arqueológico de la nación. (Morales, 2001: 216)

Por el alto sentido de territorialidad que guarda la comunidad, su patrimonio es resguardado de manera especial. Precisamente por el reconocimiento como comunidad histórica, el patrimonio es entendido como parte fundamental de su territorio porque los reafirma como comunidad histórica y cultural. En Santa Ana se hacen talleres infantiles, que junto con el Museo del juguete tradicional, son pensados para fomentar la identidad en las nuevas generaciones. A la par, en las casas se mantiene un modo de vida en donde la reproducción social es delineada por la vida comunitaria; las nuevas generaciones son formadas sobre la misma base. La vida comunitaria, a la vez, se reafirma por el cumplimiento en el sistema de cargos que es ejercido por todo el núcleo familiar, de manera que todos los elementos se relacionan en todo momento y mantienen, así, la base comunitaria, la comunalidad en todos los sujetos sociales.

En Santa Ana del Valle las personas tienen un alto sentido histórico, lo cual se entiende en tanto “las comunidades tienen una experiencia directa y una convivencia cotidiana con estos sitios,

sus relaciones con ellos forman una parte integral de su manera de relacionarse con todo su entorno” (Morales y Camarena, 2002: 276). El arraigo cultural e histórico de dicha población es demostrado cuando enfatiza su identidad zapoteca. La mayoría de la gente habla zapoteco y se interesa por mantener el idioma en las nuevas generaciones; en esto el museo comunitario ha cumplido con una función histórica muy noble. El museo comunitario funciona como una institución cultural y civil que se integra a la estructura social a través del sistema de cargos, contribuyendo a la permanencia de dicho modo de vida que permite la reproducción social comunitaria en tanto su estructura de servicio a la comunidad se mantiene vivo.



Ambos comités durante el inventario del museo. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

Teresa Morales refiere que el concepto apropiación cultural de Guillermo Bonfil cobra sentido en torno al museo comunitario. Existen “tres procesos básicos para la sobrevivencia de las culturas indias: resistencia, innovación y apropiación” (Bonfil, 1987: 195). La autora continúa la idea de que la “apropiación ocurre cuando miembros de una comunidad adquieren elementos culturales que

tuvieron su origen en otra cultura y los hacen suyos” (Morales, 2001: 215). El control de estos elementos culturales por la comunidad, en este caso el museo, hace que éstos sirvan para los objetivos comunitarios: “el patrimonio arqueológico está representando una recuperación simbólica de los orígenes, está construyendo una memoria de la continuidad entre generaciones pasadas y presentes” (Morales y Camarena, 2002: 277). La vinculación y convivencia con el pasado en el territorio, permite a la comunidad reafirmarse como pueblo histórico, y con esto, mantener las formas de su modo de vida, que se basan en la unidad familiar y la comunalidad, además de que:

La custodia de los objetos arqueológicos en manos de las comunidades es una opción viable en el cuidado del patrimonio cultural y arqueológico, además de que refuerza la identidad de las propias poblaciones. Sus colecciones, al mismo tiempo que nos enriquecen con datos sobre la arqueología de las diferentes regiones, son motivo de cohesión de la sociedad; los estudios arqueológicos que se pueden integrar en el futuro dependen del empeño y cuidado que han puesto los pueblos de Oaxaca. (Rivera, 2009: 769)

La asamblea comunitaria, como espacio de poder comunal, ha integrado en su agenda la continuidad de los museos y el resguardo y protección del patrimonio cultural, porque el museo comunitario constituye un espacio de acción histórica, política y social por la autodeterminación de los pueblos originarios. La autonomía originaria se basa en su ancestralidad; en este sentido, el resguardo que se hace en los museos comunitarios permite a las comunidades garantizar su continuidad como comunidad histórica afianzada en el conocimiento de su desarrollo histórico, y por tanto, la memoria e identidad de los pueblos originarios se fortalece con los museos comunitarios.

IV. GUAMBIA. RECUPERAR EL TERRITORIO PARA RECUPERARLO TODO

Colombia, la tierra del café, aquél territorio que tomara el nombre del remoto sueño de Simón Bolívar por la unificación de la Patria Grande, la Gran Colombia. La Nueva Granada colonial, la que abriera su costa atlántica a la corona, la que vio embarcar tanto despojo. La República de Colombia que tantos vaivenes ha tenido en su historia independiente y de la que William Ospina menciona esperanzado: “Tarde o temprano lo que era guerra aprenderá a ser diálogo, lo que era violencia aprenderá a ser exigencia y reclamo, lo que era silencio podrá convertirse en relato” (Ospina, 2013), la de democracia aletargada, idealizada por miles y miles en más de Cien años de soledad (García Márquez, 1967), coexiste con las voces de una de las nacionalidades originarias de este país. Los guambianos, pueblo acallado en la horrible figura colonial de resguardo indígena,²² cobró fuerza y habló a Colombia para hablarle al mundo, y nos dijo, como muchos otros pueblos y nacionalidades originarias: “Somos raíz y retoño”. La historia de los hijos del Pishimisak²³ y su relación con la recuperación de su territorio y su cultura será abordada a continuación.

CONTEXTO HISTÓRICO CONTEMPORÁNEO

La historia contemporánea de Colombia ha tenido el trasfondo propio de un territorio invadido, mutilado, pero que

22 Concepto que refiere a los territorios indígenas colombianos y que en la antropología mexicana tiene la connotación de regiones de refugio (Aguirre Beltrán, 1967).

23 Señor del Páramo, deidad Misak.

transita con paso firme y en la que el común denominador han sido las grandes concesiones de tierra en manos de unos pocos. A mediados del siglo XVIII la corona española deja claro que antes de la independencia, Colombia era propiedad de las llamadas “familias dueñas del mundo”. La lucha armada, durante el proceso de independencia entre 1810 y 1819, permitiría la proclamación de la República de Colombia cinco años después; sin embargo, a escala regional no cambiaría mucho la dinámica de la propiedad de la tierra. En Valle del Cauca y Quindío, por citar solo un caso, William Ospina relata que “treinta mil colonos llegaron a habitar en esa propiedad desmesurada” (Ospina, 2013: 57), pero una demanda a favor de la hacendada familia Caicedo en 1888 generó que bandas paramilitares asesinaran y expulsaran a los colonos; la confrontación sangrienta por la tenencia de la tierra se hizo una constante.

La Guerra de los Mil Días, de 1899 a 1902, disputada entre el Partido Liberal y el Partido Nacional en el gobierno, marca la continuación de la rivalidad entre liberales y conservadores históricos. Su antecedente próximo fueron las guerras civiles (1885) entre boliviarianos y santanderistas, pero en realidad éstas forman parte también del historial de guerras civiles en Colombia durante los siglos XVIII y XIX. La tenencia de la tierra fue una de las principales banderas de los liberales colombianos y una de las consignas principales combatidas por el ala conservadora de dicho país. La devastación económica luego de una larga confrontación se resuelve con el comienzo de una serie de préstamos (especialmente de los Estados Unidos), con lo cual se aludía el avance del progreso de la nación; una de las consecuencias económicas y armadas de esto fue la separación de Panamá en 1903. Entre la población indígena, la actividad política no era menor. Quintín Lame, indígena nasa, reclutado en el ejército conservador hacia Panamá, conoció la lucha indígena de Victoriano Lorenzo:

Un indio que arañaba la tierra ajena lanzó un día los ojos del surco y se preguntó por qué, si ya todos éramos iguales ante la ley, los blancos tenían

derecho a la tierra de sus padres y los indios nunca. Allí desapareció el indiecito que arañaba la tierra y surgió Manuel Quintín Lame, el más grande luchador por los derechos de los indígenas que tuvo Colombia en tres siglos. Aprendió a leer y a escribir, leyó los códigos, estudió las leyes, organizó a las comunidades, aprendió el arte exasperante de redactar memoriales, instaurar denuncias, solicitar audiencias, invocar derechos, reclamar, exigir. (Ospina, 2013: 57)

Manuel Quintín Lame dirigió las demandas de los pueblos originarios del Cauca a partir de 1910; fue apresado en 1915 por el levantamiento indígena que él promovió, y luego fue encarcelado durante cuatro años, hasta 1921. Tres años después escribió *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas*, donde plasmó sus ideas de recuperación de los territorios indígenas. La década de los años 20 ha sido llamada la época de oro revolucionaria de Colombia. La masacre de las bananeras en 1928, a manos del ejército nacional y la empresa estadounidense United Fruit Company, dejó la plaza de Ciénaga²⁴ con una alta cifra de huelguistas muertos,²⁵ lo cual fue enérgicamente condenado por Jorge Eliécer Gaitán en septiembre del siguiente año: “Estos eran colombianos y la compañía era americana y dolorosamente lo sabemos y en este país el gobierno tiene para los Colombianos la metralla homicida y una temblorosa rodilla en tierra ante el oro americano” (Gaitán, 2002: 92). Dicho acontecimiento se ha entendido como parte de los “primeros pasos del terrorismo de Estado en Colombia” (Calvo, 2008). La paz del partido conservador “no había durado treinta años, y ya empezaban las tensiones y la violencia fanática contra los

24 Departamento del Magdalena

25 Los sobrevivientes han señalado cifras entre 800 y 3 000 huelguistas asesinados en la plaza, mas persecución, asesinatos, desaparecidos y arrojados al mar en las semanas posteriores que no permite conocer cifras exactas. García Márquez relata que su madre, Luisa Santiago, le dijo alguna vez al pasar: “Mira: ahí fue donde se acabó el mundo” (Ospina, 2013: 95).

liberales que denunciaría Gaitán” (Ospina, 2013: 95). El Tribuno del Pueblo, como se le conoce a Jorge Eliécer Gaitán, doctor en derecho y ciencias políticas, quien desde el liberalismo planteó la necesidad de una reforma agraria en Las ideas socialistas en Colombia planteó, desde el partido liberal, la necesidad de una reforma agraria.

En 1936, el presidente liberal Alfonso López Pumarejo, sucesor de Olaya, bajo el lema “Revolución en marcha”, promulgó la Ley de Tierras, parte del discurso reformista de la propiedad rural que pregonaba la abolición del pago de terraje.²⁶ La reacción de la iglesia católica no se hizo esperar, por lo cual, “en cuanto vieron que el conservatismo se enardecía ante el primer tropiezo de su revolución decretaron ‘la gran pausa’, y renunciando a la posibilidad de modernizar el país, abandonaron su proyecto histórico” (Ospina, 2013: 93). La lucha indígena dirigida por Quintín Lame empezó a ver frutos dos años después, con la restitución de los resguardos de Ortega y El Chaparral en Cauca.

En 1947, el Partido Conservador regresa al poder. Jorge Eliécer Gaitán es proclamado jefe único del partido liberal, organiza la Marcha de las antorchas (o Marcha del silencio) para solicitar al presidente Mariano Ospina cesar los asesinatos de liberales. En abril del siguiente año es asesinado al salir de su oficina, suceso que desata enojo popular y la represión gubernamental de gran escala llamada Bogotazo; comienza aquí el periodo de la violencia, que entre 1948 a 1958 dejó una cifra de 300 000 muertos debida a los ataques y enfrentamientos entre conservadores y liberales; el pacto bipartidista para poner freno a esta situación se denominó Frente Nacional.

La violencia se desarrolló en las ciudades y zonas rurales. En las segundas prácticamente se aniquiló a la Federación Campesina e Indígena, fundada en 1942, Falso Borda comenta “la experiencia de estos años nos enseña que cuando la etnia sigue viva por cualquier razón histórica, conviene emplear sus componentes culturales para afirmar e impulsar las luchas de clase del pueblo (Borda, 2002:21).

26 Pago con fuerza de trabajo y monetario de indígenas y campesinos a los hacendados.

Al tiempo surge el Frente contra la Represión Gubernamental, y con éste, la figura emblemática del sacerdote Camilo Torres, quien denunciaba las matanzas de indígenas y campesinos en diversas zonas rurales por las Autodefensas campesinas.²⁷ El silencio de la iglesia católica ante la represión fue señalada: “el poder eclesiástico en nuestro país está unido al poder económico y al poder político, por poseer intereses comunes” (Torres, 1971: 79).

Aunque el pacto de paz con los alzados en armas se firmó en 1958, la represión no cesó y no pocos guerrilleros continuaron armados. Es el caso del Frente de Liberales en Tolima, quienes junto con el Partido Comunista fundan las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 1964.²⁸ Como parte del Frente contra la Represión Gubernamental, el Movimiento Revolucionario Liberal, dirigido por el hijo de Alfonso López, surge el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP) en el Norte de Cauca. Dos años antes se establece el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) y se articulan personajes como Pedro León Rodríguez y Gustavo Mejía con los indígenas del norte del Cauca, por la defensa de las tierras. En 1971, siete cabildos convocan a reunión y se funda el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), cuyo primer objetivo fue abolir el terraje y recuperar tierras; posteriormente incluirían “la ampliación de los resguardos, el fortalecimiento de los cabildos y la recuperación de la cultura y la historia indígenas” (Borda, 1975:127). En articulación con campesinos, se reconocieron los asuntos indígenas y su particularidad, por lo cual la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), en su apoyo por las luchas indígenas, tuvo por primera vez a un secretario indígena.²⁹

Luego del crecimiento de la insurgencia armada y su

27 Conformada por policía, ejército y pájaros o paramilitares.

28 Organización guerrillera que inicia como liberal y después, bajo el comando del Partido Comunista, asume el programa socialista.

29 Dicha organización se dirigía por una línea trostkista, “la tierra sin patrones”, y una línea agrarista proveniente de la Revolución mexicana que sostiene que “la tierra es de quien la trabaja”.

aceptación por la población rural, el gobierno de Belisario Betancur y las FARC firman el Pacto de Paz en 1984, con el cual el movimiento guerrillero pudo optar por una vía política para la salida del conflicto con Unión Patriótica. Sin embargo, “los rebeldes reinsertados fueron muchas veces eliminados después de haber confiado en las instituciones” (Ospina, 2013: 94). La lucha anticomunista del Estado colombiano dejó como saldo 3 000 asesinatos de miembros pacifistas de la Unión Patriótica. A partir de 1986 arrecian las acciones de grupos paramilitares contra los excombatientes; la desaprobación popular fue reconfigurada con la reforma constitucional de 1991: la estrategia democrática de contención que contemplaba la particularidad de los pueblos originarios de Colombia. Los indígenas de Colombia exigieron su participación electoral al final de la década de 1980; uno de sus primeros representantes fue Marcos Sairama, senador nacional indígena.

La población indígena solicita tener participación en la Asamblea Constituyente en 1991, lo cual se les otorga a través de la conjunción del movimiento articulado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) con el CRIC, el cual representa Francisco Rojas, Taita del movimiento de autoridades. El pueblo Misak o Guambiano tuvo a Lorenzo Muelas como representante constituyente. La articulación ONIC-CRIC exigió el resarcimiento económico y social, así como la indemnización por parte del Estado por 500 años de sometimiento. La ONIC aprueba el concepto etnias y no pueblos para hablar de la población originaria; gana la noción impulsada por dicha organización.³⁰ Con base en esto, la reforma constitucional establece a Colombia como país multiétnico y pluricultural. Se fija el reconocimiento cultural, más no el económico, y se establecieron garantías políticas

30 Junto a los indígenas que lo acompañaron, Taita Lorenzo Muelas realiza una protesta por los cambios de último momento a la Carta Magna; luego decide hacer correcciones para integrar algunas de las demandas originales, sin embargo, el documento no integra el total de las discusiones originales.

territoriales en los artículos 246, 286, 329 y 330. El primero refiere:

Artículo 246. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. (Constitución, 1992: 53)

El segundo en cuestión promulga que “son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”. El concepto territorio indígena lleva consigo la carga jurídica que permite la labor de recuperación mediante el concilio vía gubernamental. Lo innovador de la reforma constitucional en materia de derecho indígena es precisamente el establecimiento de dicho concepto basado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Por su parte, el Artículo 329 establece:

La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial (Constitución, 1992: 60).

En el mismo se insta que los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable, con lo que el sentido de colectividad y propiedad comunal de la tierra queda explícito. El Artículo 330 sostiene que “de conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades” (Ibidem), y se enumeran sus funciones. La reforma constitucional logró parte de sus objetivos iniciales con la cooptación de dirigentes de pueblos originarios, y con esto resta fuerza a la insurgencia.

A partir de dicha reforma, la recuperación adquirió un perfil institucional, en el cual la estructura del Estado avala y concilia entre los pueblos originarios que recuperan y los terratenientes afectados son indemnizados por el Estado. Los campesinos no caben en dicha reforma, razón por la cual sus movimientos agrarios continuaron estipulados como agravantes de la propiedad privada.

En el Plan Nacional de Desarrollo se establece que la población indígena tiene derecho a ajustar el plan a sus características culturales, y se les reconoce el territorio, pero el gobierno decide el manejo de recursos con consulta indígena. A su vez, el poder de veto es cortado por decreto y se establece la Ley Minera, sin consulta previa. Como logro se tiene que la Constitución reconoce cabildos, pero a la vez, se ha llegado a afirmar, acabó con la lucha indígena. Luego vendría la discusión y aprobación de la Ley 60, defendida por Floro Tunubalá durante su gestión como senador en 1993; con esto, la demanda de derechos de recursos propios se hizo visible a través de las transferencias para los pueblos originarios. Actualmente, las demandas indígenas continúan siendo contrahegemónicas, pero ya no con el impulso y el apoyo social de años previos a la reforma constitucional.

LA RECUPERACIÓN Y LOS SOLIDARIOS. ARTICULACIÓN DEL CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA CON LAS CIENCIAS SOCIALES MILITANTES

Con la constitución del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971, se reconoce la larga tradición de lucha como “variante local de un vasto movimiento campesino opositor que, al fortalecerse poco a poco durante los años 70, sacude violentamente al país” (Gros, 1982: 241). El autor menciona:

El CRIC aparece, pues, como el encuentro entre una tradición indígena de lucha y un vasto movimiento campesino mucho más amplio. Desde sus comienzos, se identifica plenamente con la lucha por la reconquista de su territorio y con la defensa de los campesinos sin

tierra, colonos, peones, terrajeros. Pero encabezando lo que aparece como una verdadera contraofensiva, va a definir objetivos y a utilizar métodos que le son propios [...].El campesinado de Cauca puede movilizarse en torno a una convicción hondamente arraigada en él, que es la de defender sus derechos legítimos, imprescriptibles sobre la tierra. (Gros, 1982: 243)

La articulación de la lucha indígena con el movimiento campesino colombiano, permitió al CRIC plantear la lucha por el territorio y la ruptura del sistema de terrajeros. El posterior reparto agrario entre los indígenas y la consolidación de tierras comunales en los páramos en el departamento del Cauca, profirió una sólida articulación indígena por la transformación de las estructuras sociales a escala regional, pero además planteó la proyección nacional de articulación de las organizaciones indígenas. En Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena de Cauca, Cristian Gros plantea que la fundamentación principal del CRIC se basa en la recuperación de las tierras, lo cual no corresponde a una demanda basada en las políticas indigenistas, sino en una realidad latente de explotación de los trabajadores de las fincas, llamados terrajeros, los cuales vivían en condiciones cercanas al esclavismo en su territorio que obligaba el trabajo de sol a sol:

Ya había transcurrido un siglo desde la Independencia, y los indios seguían siendo cargadores de blancos, cultivadores de surcos ajenos, limpiadores de pisos, reserva de reclutas para todos los ejércitos y carne de cañón para sus infinitas guerras civiles. Ya era hora de que los indios lucharan por algo propio, por una pequeña república que fuera suya, siquiera una parcela de dignidad y de honor del paraíso perdido. (Ospina, 2013: 58)

El CRIC estuvo muy relacionado con el Partido Comunista Colombiano; es por tanto que la cuestión de la tierra se ubica como bandera de sus demandas. Más que una cuestión asociada al

indigenismo, existe una relación directa con el pensamiento socialista de este tiempo, que mantenía su entendimiento de la cuestión étnica asociada a los problemas del campesinado. Después se vislumbran los posteriores matices en los que, dentro de las organizaciones socialistas, se reconoce la necesidad de integrar la diversidad étnica en la articulación de los sectores oprimidos por el sistema capitalista.

Dos años después de la fundación del CRIC, tiene lugar la primera recuperación de tierras con la toma de la finca del obispo de Popayán. Los indígenas de Nariño tenían la discusión del pago de la tierra por las cooperativas y empresas comunitarias controladas por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), ahora Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder). Los primeros en rechazarlo fueron los guambianos, quienes lograron que la tierra se entregara al cabildo para resguardo, secuencia de la idea de Quintín Lame. Con esto, se estableció entre los indígenas que las tierras no se pagaran, porque son de recuperación, lo cual desembocó un problema con los campesinos de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), quienes reclamaban la diferencia porque ellos sí pagaban por la tierra. Se establece entonces la diferencia fundamental de que los campesinos invaden, mientras que los indígenas recuperan.

Arrecia la represión, y con esto, el asesinato de dirigentes indígenas. Aun así, en 1974 se hace la recuperación de la hacienda El Nilo, y dos años después el gobierno se compromete a entregar tierras. Indígenas rechazan las reservas establecidas por el Estado. Otros pueblos, como los siona y los cofán sí las aceptan, con lo que se produce la explotación ilegal de flora y fauna. Las diferencias al interior de la ANUC se hacen notar con la invasión de tierras indígenas para mostrar que los campesinos eran distintos; para entonces se contaba con 10 000 tierras recuperadas. En respuesta, los indígenas se retiran en el 5° Congreso de la ANUC, y la disputa entre indígenas contra campesinos se hace tajante con la ruptura en el 8° Congreso

La vinculación del CRIC con el M19 fue inminente. Se lanza la Operación América, que en Guambia busca reclutar gente para el Batallón América con el objetivo de tomar la ciudad de

Cali. El CRIC y los guambianos fundaron el Comando Armado “Quintín Lame”, impulsado por el M19, para frenar la represión. Así, entonces, tuvieron acciones conjuntas el Quintín Lame, M19 y Ricardo Franco (escisión de las FARC) en Cauca. Actualmente, el CRIC y el Consejo Indígena cesaron toda relación con la guerrilla.



Terrajeros misak, fotografía tomada posiblemente en 1935. En: Mananasrik wan. (Cruz, Camayo y Urdaneta, 1992).

Los indígenas del Cauca, guambianos, paeces, coconucos y otros, se reconocen y caracterizan a escala nacional por su organización: el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. Miles de colombianos que no habían oído hablar jamás de los indígenas del Cauca, saben hoy que son los indígenas organizados en el CRIC, quienes luchan a través de este y desarrollan sus sociedades teniéndolo como elemento fundamental. Sería muy difícil negar que esta organización forma parte fundamental de lo que caracteriza a un núcleo de población sumamente amplio y que ocupa gran parte del territorio del Cauca.

Dicha organización, en cinco años llegó a constituir una parte

fundamental del ser indígena en el Cauca. Después, los guambianos realizaron una fuerte crítica al CRIC, a partir de que éste se involucra en el problema de territorio entre ellos y los paeces, tomando partido por los segundos. Se afirma que el CRIC no se oponía a los terratenientes del valle, quienes controlaban el mercado a través de la cooperativa central, y que por lo tanto en el establecimiento del mercado justo, el CRIC actuaba como intermediario y facilitador de los capitalistas de la región. Surgió una corriente crítica del CRIC en Nariño que cuestionó su evasión a la recuperación de tierras. En 2006 nacieron movimientos como los Sin Tierra- Colombia, y Los Nietos de Quintín Lame, organización nasa del norte de Cauca, quienes siguen promoviendo la recuperación de tierras.

El desarrollo de las luchas indígenas de los últimos años puso en discusión un problema sobre el cual la antropología en Colombia, de acuerdo con Luis Guillermo Vasco, no tenía mucho que decir hasta ese momento. Los procesos de recuperación hicieron evidente que las luchas indígenas buscan la recuperación integral de sus territorios históricos, mientras que las de los campesinos colombianos se orientan por la pequeña propiedad que les permita subsistir mediante la producción agropecuaria; ambos buscan garantizar su vida.

La idea indígena de recuperación contiene la base de su tradición histórica de la ocupación ancestral de sus espacios, que muchos expresan diciendo: “nosotros no somos venideros, somos de aquí”. Esta afirmación de la tierra como madre, como el origen, de donde se derivan una peculiar red de relaciones e intercambios con ella y una cosmovisión propia, particular. Actualmente, la recuperación de tierras es cada vez más complicada debido a que los límites territoriales de los pueblos originarios de la región tocan fronteras con sus vecinos y por tanto, hablar de esta forma de recuperación es cada vez menos frecuente. Sin embargo, no sobra apuntar que ahora como antes, las nacionalidades indígenas mantienen la demanda por la recuperación de su territorio, elemento fundamental de una nacionalidad cultural.

RECUPERAR LA TIERRA PARA RECUPERARLO TODO. SOMOS DE AQUÍ Y LA RECUPERACIÓN DEL TERRITORIO EN GUAMBIA

En julio de 2010, el pueblo misak celebró los 30 años de la recuperación de la finca de Las Mercedes, hoy Santiago de Guambia. Los misak, situados en Silvia, Cauca, emergieron a la luz pública con la fundación del CRIC en 1971. Una década atrás, el trabajo político empezó con la fundación de la Cooperativa Multiactiva Indígena “Las Delicias”, en San Fernando, resguardo de Guambia, y con la continuación de las ideas de Quintín Lame, dirigente agrario nasa de la década de 1930, quien junto a Manuel Gonzalo Sánchez, hizo la denuncia del pago de terrajes. La escuela de Las Delicias, fundada en 1927, fue el lugar indicado para la propagación de las ideas de Quintín Lame.

La defensa del título de tierras “1051” de 1912 por los guambianos, logró tener el apoyo sindical en Cali en 1934; “las tierras del Gran Chimal fueron la base de la lucha por la recuperación” (Calambás, comunicación personal, 5 de abril de 2014). El pueblo misak también habita los municipios de Jambaló, Totoró, Caldono y Toribio, pero su núcleo se encuentra en Guambia, al Este de Silvia. En Ambalo y Chiman se situaron los peores contextos de explotación con la terrajería en las haciendas, la cual fue proscrita en 1969. Al otro lado, las veredas de Campana, Cacique, Pueblito (al Oriente, las más antiguas del resguardo y más próximas al páramo), contenían una buena parte de la población misak que no padecía de manera tan cruenta el terraje, pero que sin embargo no contaba con mayores posibilidades de subsistencia en espacios agrestes. La recuperación permitió el repoblamiento y usufructo de las tierras cálidas, propio del modelo de economía vertical andina; el desplazamiento misak tuvo como causa la apropiación de territorio y fuerza de trabajo indígena por parte de los hacendados. La recuperación fortaleció la minga, porque ahora el trabajo colectivo tuvo un cauce político que llevó al cabildo a organizar grupos de 100 personas para realizar la recuperación. Se hablaba del cabildo nuevo, fortalecido por la

recuperación y la supervivencia de la comunidad. Antes de este tiempo, el cabildo indígena estaba al servicio de los hacendados, hasta que en 1932 se hace la recuperación del título 1051, lo cual sustentó el fin del trabajo guambiano como terrajeros en 1962, y después, la toma de la finca San Fernando; “a partir de allí se fortalecieron como movimiento guambiano” (Taita Javier Calambás, comunicación personal, 5 de abril de 2014). Una vez organizados en la cooperativa Las Delicias, y con la toma de la finca, los guambianos se unieron con otros pueblos como el Nasa para fundar el CRIC.



Fundadores de la cooperativa Las Delicias. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

En la recuperación se decía: “El gran Cauca es territorio para los guambianos hasta para siempre” (Dagua, comunicación personal, 6 de abril de 2014). Según refiere Taita Abelino Dagua con la creación del CRIC se tuvo la oportunidad de aprender de las experiencias de los Nasa en Jambaló. Desde 1974, los nasa habían empezado su recuperación; fueron necesarias 150 reuniones para aprender. Después de eso, Taita Segundo Tunubalá, gobernador en 1980, dirigente de la recuperación, llamó a desalambrar las propiedades de los hacendados; se empezó con Las Mercedes.

El apoyo nacional e internacional a las luchas de recuperación del territorio misak puso en el ojo a Colombia, con lo cual el gobierno federal optó por no desalojar nuevamente:

“así se empezó la siembra de papa con 665 guambianos; nos mandaron al ejército, pero el espíritu del páramo los ha hecho sacar. Trecientos guambianos picaron el pasto para sacar el ganado” (Dagua, comunicación personal, 6 de abril de 2014). Con el apoyo de los pueblos vecinos los guambianos lograron sacar a cuatro terratenientes en los primeros cuatro años. Mama Jacinta Tombé refiere que durante la recuperación tuvieron nueve muertos, muchos heridos y presos -“mi tío fue allí [...] 1986 fue un año fuerte, porque la gente de Jambaló venía armada para tratar de apropiarse de la tierra; no lo pudieron lograr. Los terratenientes también hicieron asesinatos y el ejército” (Comunicación personal, 9 de abril de 2014).



Taita Javier Calambás y Taita Simón, Misak y Nasas en “Las Delicias”.
Foto: Lidia Iris Rodríguez.

Finalmente, la demanda que interpuso el pueblo misak en 1825 por robo de sus tierras, y la petición de títulos 25 años después a través del protector de indios, con la recuperación el territorio volvió a sus manos, pasado centenario y medio. Hoy, la expansión en el territorio misak no es posible por los límites con otros pueblos: “la última recuperación fue en 1990. Duró diez años; luego cambió” (Vicente Tombé, comunicación personal, 17 de abril de

2014). El Estado ha ofrecido tierras en zonas diferentes al territorio originario. Taita Felipe Muelas afirma que se sigue avanzando, que la recuperación se mantiene como una lucha actual: “los taitas antes lucharon por el territorio, ahora se tiene que luchar por la educación propia y la salud” (Felipe Muelas, 14 de abril de 2014).

El pueblo misak se mantiene actualmente en una constante de “aprender de los mayores para no desaparecer”, en palabras de la secretaria general, Mama Ximena: “antes la desaparición era física, ahora desaparecen nuestra cultura y forma de pensar; ahora el gobierno usa otras formas. Por eso, los mayores trazan nuestro camino: para no desaparecer” (Comunicación personal, 5 de abril de 2014). En esto radica la importancia del trabajo que desde 2010 realiza la Misak Universidad en torno la administración propia: derecho mayor o derecho propio; territorio y cultura propia. Lograr una educación universitaria autónoma que se base en lo propio, y en el empleo de la ciencia y la tecnología de afuera, sigue en marcha y es funcional para el fortalecimiento del “recuperarlo todo”.



Asamblea para elección de Cabildo en la Misak Universidad. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

EL CONSTRUIR ANDANDO. DEL MÉTODO ETNOGRÁFICO Y LA ANTROPOLOGÍA SOLIDARIA

Los años referidos se caracterizan por el apogeo político

en diversos frentes a escala nacional. La academia hizo lo propio. En la década de 1960, Orlando Fals Borda planteó que las ciencias sociales debían estar al servicio del pueblo, y junto a Camilo Torres funda la Facultad de Sociología en Bogotá, y el grupo académico La Rosca;³¹ se hablaba de la ciencia popular para la causa popular, y de crear una ciencia popular para trabajar al lado del pueblo. La Rosca de Investigación y Acción Social, conocido más tarde sólo como La Rosca, a cuya cabeza estaban Orlando Fals Borda y Víctor Daniel Bonilla, creó y desarrolló una nueva orientación de trabajo que denominó Investigación-Acción-Participativa (IAP); más tarde, sus miembros avanzaron hacia la conformación de la llamada Investigación-Militante, mucho más comprometida con las acciones encaminadas a la transformación de las relaciones sociales, y se vincularon al trabajo en terreno con diversos sectores en lucha, en particular con grupos negros de la Costa Pacífica, indígenas del Tolima y el Cauca, y campesinos de la Costa Atlántica.

En 1939 se publica el libro de Manuel Quintín Lame, *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización*, en el cual comparte los siete puntos de las reivindicaciones gremiales del CRIC. Por su parte, Víctor Daniel Bonilla escribe *Historia política de los paeces*; luego de la disputa con los guambianos lo retiran del CRIC. En 1974 se reconoce un grupo de colaboradores intelectuales y dirigentes sociales no indígenas: Los Solidarios; cercanos igualmente al movimiento indígena, se reconocían como un comité crítico. Luis Guillermo Vasco, integrante de los solidarios, menciona:

Caminando en la compañía india aprendimos que conocer es recorrer, que para conocer hay que andar mucho, que su trasegar ha dejado impreso en su territorio el conocimiento, la manera de ser, la historia de sus sociedades, de sus relaciones con el medio, y que, por lo tanto, recuperar el territorio era la vía para recuperarlo todo, para volver a ser ellos mismos, para buscar una autonomía, y que caminar era el método para recoger

31 Integrado por investigadores marxistas que vinculaban su religiosidad con los problemas sociales, como Libreros y Castillo.

todo eso, para captarlo en nosotros. (Vasco, 2002: 26)

Vasco comenta que durante el trabajo etnográfico con los guambianos en su lucha por la recuperación de las tierras, se fue construyendo una metodología de investigación que llama “recoger los conceptos en la vida” (Vasco, 2002: 31), en la cual, durante el trabajo de campo y a través del dialogo con la sociedad, se construye el conocimiento. El autor a partir de su posición teórica y política sostiene “sólo para y en la transformación, para y en la lucha de las sociedades indígenas por cambiar la relación mediante la cual son dominadas, explotadas y negadas, el conocimiento científico tiene posibilidad de ser tal” (Idem: 12).

Luis Guillermo Vasco refiere que su trabajo en etnografía parte de un conjunto de principios teóricos, los cuales, en mayor parte, provienen del marxismo. El primero de estos principios es que el conocimiento, la ciencia, la investigación, no son fines en sí mismos, sino que son medios, son instrumentos, como dice Marx, para transformar el mundo. Otro elemento es la concepción de que existe una estrecha e indisoluble relación entre teoría, metodología y técnicas de investigación, pero además, que existe también una relación, una determinación entre estos tres aspectos y el para qué del trabajo etnográfico; teorías, metodologías y técnicas están en función de para qué se quiere usar ese conocimiento, para qué se quiere emplear ese trabajo. El autor sostiene que por lo general los antropólogos permiten que los indios respondan toda clase de preguntas, pero no los dejan decir “las explicaciones, las interpretaciones y los análisis que los indígenas hacían de su situación sonaban, a pesar de todo lo que decía la antropología, como muy puestos en razón” (Vasco, 1992).

RECUPERARLO TODO. COMUNITARISMO Y SISTEMA DE CARGOS GUAMBIANO

El cabildo español fue la institución colonial responsable de manejar la vida política de los resguardos indígenas. El cargo asignado a administradores españoles fue perdiendo poder hasta

que éste fue suplantado por el cabildo indígena, con lo cual el cargo de gobernador apareció desde principios de siglo XX como la figura central del quehacer político comunal indígena; es el mismo caso del cargo de secretario del cabildo, introducido en Guambía desde 1913. A partir de entonces, el cabildo indígena es la institución que estructura la vida política de los guambianos y la que articula las diversas veredas formando comunidad. Se encuentra conformado por el gobernador, vicegobernador, alcaldes, alguaciles y secretarios; todos son asignados en la asamblea comunal para cumplir el servicio.

Patricia Velasco (Comunicación personal, 16 de abril de 2014) comenta que en la elección de cabildo se sigue la tradición del agua, “como viene el río, empieza todo; primero la vereda Cofre, luego Campana, Pueblito, Michambe, Cacique, Guambia Nueva, Chiman, El Tejal y la Zona Carmelo por Piendamó”. Por lo menos una vez se tiene que prestar servicio y dejar pasar tiempo para entrar al cabildo; los cargos son por familia: “El cabildo pasa hablando y primero se elige a quien haya cumplido cargo para alcalde, luego para alguacil y secretario general”. Una vez conformado se hacen dos planchas, y en la gran asamblea de noviembre se elige gobernador, vicegobernador y los cargos mayores del cabildo; luego los mayores recomiendan gente para cumplir los otros cargos. “Una vez posesionados llaman a los mayores para elegir a la gente que ocupará todos los puestos del cabildo general; los mayores te conocen y te recomiendan por tu trabajo”. La ocupación de cargos se ha hecho más flexible; ya no se requiere ser casado “cuando se tiene un grado académico que permite apoyar en la elaboración de documentos y fortalecer las decisiones correctas en las necesidades de la comunidad”. Son “80 personas con pareja, 160, quienes constituyen el cabildo” (Mama Ximena, comunicación personal, 5 de abril de 2014).

Las funciones del cabildo son muy variadas. La vigilancia, cuidado y utilización del territorio son su preocupación y responsabilidad fundamentales, así como la organización y supervisión de las actividades comunitarias. En los últimos años se ha vivido, una vez más, un refortalecimiento del cabildo,

lo cual constituye uno de los hechos más sobresalientes de la actual vida política guambiana. Paralelo a los procesos de intensificación de la lucha, que han caracterizado a la historia reciente de las comunidades indígenas del Cauca, fue surgiendo, una vez más, el cabildo como la institución clave que coordina las acciones políticas necesarias para enfrentar las nuevas realidades.



Sede del cabildo misak en Santiago. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

Actualmente, en Guambía se habla de la presencia de un cabildo nuevo, un cabildo fortalecido, capaz de dirigir a la comunidad en la recuperación de tierras, en su eficaz explotación, y sobre todo en garantizar la supervivencia de la comunidad. A principios de la década de los 70 del siglo pasado, participaron activamente en la creación del CRIC, organización que agrupa a las diversas comunidades indígenas del departamento; después se retiraron por considerar que dentro de esta organización los cabildos no tenían el poder deseado.

En las elecciones mayores hay dos candidatos; quien gana es gobernador principal, quien pierde es gobernador suplente. Se elige por planchas de principal y suplente, y aquella que gana obtiene los

dos cargos. También se van modificando las funciones de cada uno para adaptarse a las exigencias de afuera y de los nuevos proyectos que se hacen en la comunidad. Páramo es la región de tierra arriba (3 200 m.s.n.m) en donde se ubica la población guambiana, o Nación originaria misak, que comparte con todas las sociedades andinas el modelo de economía vertical. Los resguardos guambianos se sitúan entre los 2,600 a 3,200 m.s.n.m. Durante el periodo de mayo a junio el viento llega con más fuerza y se le conoce como la época brava en el páramo. Se tienen tierras en los tres climas por el control vertical de los pisos andinos, lo cual había sido roto en el periodo colonial; la recuperación les devolvió las tierras de cultivo de maíz y trigo. Con la recuperación del área en donde se ubicaban las haciendas, se hizo también la recuperación de un piso ecológico.

Los cabildos cambian en diciembre y entran en funciones en enero. El movimiento de solidaridad tenía entre sus objetivos apoyar en la recuperación del cabildo indígena. El acompañamiento como forma de organización política en la asamblea también se fortalece con la recuperación: “el que no acompaña es un personalista, una vergüenza grande. El que está en silencio, está dando valor a la reunión” (Dagua et. al., 1998: 193). La minga constituye parte fundamental del pensamiento propio, de la manera de vivir como guambianos. En las reuniones de los indígenas, las decisiones se toman entre todos con base en la confrontación de criterios a través de la discusión; de esta forma, los gobernadores e integrantes del cabildo ejecutan las decisiones comunitarias.

LA RECUPERACIÓN DE LA CULTURA Y EL “CONOCER ES RECORRER”

La metodología planteada por Fals Borda, Víctor Daniel Bonilla, Horacio Calle y Juan Fride, sobre la investigación-acción e investigación-acción militante, la cual contenía la premisa de hacer ciencias sociales al servicio del pueblo, tuvo su incursión con Víctor Daniel Bonilla en las luchas de Córdova (cartillas del CRIC) en el “país Paes” o Naza, en donde se investigaron sus cacicazgos principales de

1700 a 1800. Dicha metodología se empleó en Guambia, en donde se discutían los mapas y se marcaban las veredas y comunidades.³²

Luis Guillermo Vasco expresa abiertamente que su objetivo principal siempre fue apoyar la lucha guambiana. Al igual que la metodología de los mapas parlantes del solidario Víctor Daniel Bonilla, los trabajos conjuntos de Luis Guillermo Vasco y el cabildo guambiano, a través del Comité de Historia, brindó una posibilidad etnográfica distinta en la cual se planteó recorrer las veredas con los mayores para conocer el territorio. Vasco fue el enlace para el convenio del cabildo con la Universidad Nacional para realizar investigaciones etnográficas y arqueológicas con el fin de “buscar las huellas de los antepasados” para “sustentar el Derecho Mayor” (Dagua, comunicación personal, 12 de abril de 2014).

Luego de cuatro años de recuperación se logró expulsar a cuatro terratenientes (Ibidem). Los guambianos no aceptaron la parcelación individual del Incora, querían hacerlo a partir del conocimiento propio, pero encontraron que no sabían cómo. La investigación fue trabajo del Comité de Historia. Los misak sostienen que la historia se encuentra impresa en el territorio: “el territorio habla para contar la historia”. Así, en 1985, el Taita Mayor pide a Los Solidarios que los acompañen a recuperar la historia con el comité del cabildo, y el consejo indígena puso las condiciones de investigación para recoger los conceptos de vida; “interesaba sacar las huellas de quien vivía en las haciendas” (Ibidem).

En este contexto –y a partir de una propuesta concreta del Cabildo para que se buscara la manera de recuperar la historia de nuestro pueblo, sus raíces, su evolución en el tiempo- en el año de 1983 comenzamos un estudio arqueológico en el Resguardo de Guambia. Pensamos que este trabajo podría contribuir al fortalecimiento de nuestra autoridad, de nuestros derechos, de nuestras

32 Taita Abelino Dagua dice que el Comité de Historia se dividió el trabajo de investigación: los sábados se reunían en Santiago para trabajar la información que habían recuperado durante la semana en los recorridos y hablando con los mayores.

luchas, pues –como bien sabemos los guambianos– el futuro está atrás, en las huellas de nuestros antepasados, y conocerlas puede ayudar a abrirnos camino con mayor claridad. (Trochez et al., 1992: 2)

Al cabildo, con Taita Henry Tunubalá al frente como gobernador en 1985, le interesó demostrar que los guambianos son de allí para diferir de las versiones historiográficas que les decían que eran de Perú y Ecuador. Los trabajos de especialistas permitían a los guambianos, relata Vasco, enfrentar la posición de los terratenientes, de los políticos, del gobierno y de los antropólogos, historiadores y lingüistas de la Universidad del Cauca, quienes afirmaban que los guambianos habían sido traídos del sur de América por los españoles. Así, el Comité de Historia empezó los trabajos de investigación:

En 1982 empezamos 18 personas, dos años después quedamos ocho, entre esos, Cruz Troches y Miguel Flor. Había que demostrar el Derecho Mayor y que somos hijos del agua, porque antes Tomás Sevilla publicó que los guambianos no eran de Cauca, sino de Perú, y no era así, había que buscar las huellas. (Ibidem)

Para los guambianos, dice Vasco, todo eso estaba demostrado por su historia, por su tradición, por la palabra de los mayores; lo que necesitaban era que los arqueólogos y los etnohistoriadores lo demostraran. Cruz Troches y Miguel Flor señalan: “nosotros escogimos la arqueología, combinada con la historia oral contada por nuestros propios mayores, para tratar de comenzar a desenredar la madeja de nuestro pasado” (Trochez et al., 1992: 12). El acompañamiento de Martha Urdaneta –entonces estudiante– posibilitó las investigaciones arqueológicas. Los responsables del proyecto refieren que nunca antes se habían hecho investigaciones de este tipo, por lo cual comenzaron “realizando un amplio recorrido del resguardo para identificar y hacer un inventario de todas las huellas antiguas existentes, con el propósito de lograr una idea general de lo que había desde el punto de vista arqueológico” (Idem: 17).

A los guambianos les interesaba que las investigaciones arqueológicas pudieran demostrar que ellos estaban ahí desde antes que llegaran los españoles. “Nosotros sabemos que los guambianos estamos aquí desde mucho antes que llegaran los españoles; en eso se fundamentan la lucha y el Derecho Mayor, es decir, el derecho de ser legítimos americanos” (Vasco, 1992: 96). Algunos sectores descalificaban las tareas de organización y de lucha guambiana, diciendo que los guambianos nunca habían luchado, que siempre habían aceptado el dominio de los españoles; frente a esto, “la tarea de los etnohistoriadores fue demostrar que no era así, que los guambianos nunca habían aceptado la dominación, que siempre se habían opuesto a ella” (Idem: 92). La tradición oral señalaba dicha resistencia: “Los mayores cuentan que los pishaumera son gente antigua, de antes de la invasión de los españoles, algunos de los cuales lucharon para no dejarse bautizar y siguen siendo pishau” (Trochez, et al., 1992: 22).

De esta forma se propuso como base metodológica enfocarse a investigar la historia platicando con los mayores y recorriendo el territorio. Encontró que el tiempo está contenido en el espacio, y que la categoría espacio/tiempo es insoluble. Los temas discutidos que se escuchaban en las entrevistas de los mayores eran comparados con lo que cada uno sabía del tema; esa fue su metodología de conocimiento. El acompañamiento en la investigación fortaleció también a la ciencia antropológica colombiana, en tanto mostró una forma distinta de producir investigaciones y el conocimiento de los pueblos originarios. De esto surge también el entendido de que para conocer hay que recorrer; para conocer hay que caminar mucho: recorrer el territorio para conocer la historia, para leerla.³³

El Comité de Historia, fundado en 1982, trabajó entre ocho y nueve años (Dagua, comunicación personal, 12 de abril de 2014), con base en dos criterios guambianos fundamentales: la memoria histórica está en la palabra de los mayores y la historia está escrita, impresa, en el territorio. Por ello, entre las principales

33 Se contrasta en la metodología de la confrontación: “en la lucha indígena se debe discutir”.

actividades que llevaron a cabo, consiguieron que los mayores volvieran a hablar la historia y la grabaron.³⁴ La segunda actividad la realizaron a través de los maestros y los niños en las escuelas, haciendo mapas del territorio de cada vereda. El antropólogo menciona que en Guambía, en lo fundamental, todo el trabajo se hizo en terreno. El esquema del trabajo etnográfico por etapas se rompió en Guambía, donde al mismo tiempo que se recolectó información, se analizó y trabajó con ella para obtener los resultados en campo. “Nuestro trabajo es una producción conjunta de conocimiento, en la cual el conocimiento guambiano, el mío y el de toda la gente que participó, se confrontan a través de su uso y de la discusión para producir un nuevo conocimiento” (Vasco, 1992).

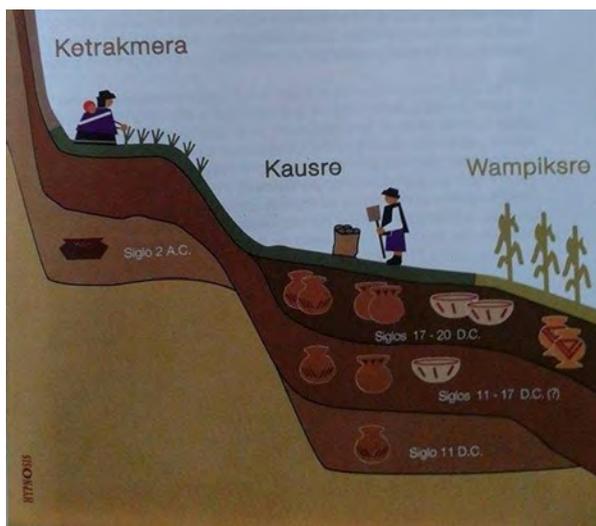
La metodología del trabajo de campo para la investigación en Guambía se estructuró sobre el entendido de que el conocimiento no puede darse a partir de un criterio individual, con el empleo de informantes que relatan sus experiencias a un investigador, sino en forma colectiva, con la intervención del mayor número posible de miembros de la sociedad guambiana. “Para recuperar el territorio no sólo hay que arrebatarlo de manos de los terratenientes, sino también relacionarse con él de una manera propia, para retomar ésta hay que recuperar también la historia, que está impresa en el territorio”, por lo cual se hace necesario recorrerlo en forma permanente.

Uno de los resultados del acompañamiento en la investigación fue la escritura de *Somos raíz y retoño*. Con la recuperación de la historia de la hacienda se hicieron cambios en su infraestructura, se pintaron murales y se estableció la sede del cabildo y el museo. Luego, los misak planearon construir la Casa del Taita Payán. En los recorridos empezaron a surgir los conceptos guambianos. Luis Guillermo Vasco encontró que el conocimiento indígena es por sobrevivencia, por lo cual aprendió a estar abierto a las formas de conocimiento local, reconocer cuales sirven como técnicas etnográficas para llevarlas al método y a la teoría.

34 Se dice que los mayores tenían 60 años que no hablaban; 30 años, según otros

Con las investigaciones etnográficas se afirmó que “la cultura está plasmada en el territorio, es una sola con la gente y el territorio, no se entiende cada una por separado, es integral” (Dagua, comunicación personal, 12 de abril de 2014). Los misak afirman que los antepasados pensaban que “el Pishimisak, fuerza del mal y del bien y de quien todo se aprende a través de los sueños, es no sólo el origen de la población guambiana, sino también dueño de nuestro territorio y de lo que en él existe” (Trochez et al. 1992: 9). Es una visión integral de la relación naturaleza-sociedad.

El trabajo arqueológico dirigido por Martha Urdaneta, Cruz Trochez y Miguel Flor tuvo dos temporadas. “Entre 1984-85 realizamos la primera excavación en forma”, en la cual se excavaron unidades habitacionales, o lo que los guambianos identificaron como plan de vivienda: “se trata de un conjunto de 18 planes ubicados en la ladera de un cerro de Santiago [...] se analizó una muestra de carbón recogida a 30-50 cms. de profundidad, la cual dio la fecha de 1620 después de Cristo” (Idem:18).



Estratigrafía misak en: Mananasrik wan. (Cruz, Camayo y Urdaneta, 1992).

En la segunda temporada de campo, entre 1988 y 1989, se realizaron 31 excavaciones: “29 en el kausre y dos en el wampiksre”, en las que se obtuvieron dos fechas de C14: “La primera se logró en Ñimbe y corresponde a un plan del Piketsutsilchal”, con fecha de “130 años antes de Cristo” (Idem: 26-27). La segunda fecha se obtuvo de la excavación en una terraza natural conocida como Tañik, en la vereda de La Campana. “Allí la gente ha encontrado ‘ollitas y huesos humanos’, y el sitio podría corresponder al lugar en el que, según los mayores, se encontraba el antiguo cementerio y poblado de Campana o Tues” (Idem: 31); se fechó para “1065 años después de Cristo, la cual marca el inicio de la capa cultural del sitio, que aparenta ser un basurero” (Ibidem):

Todo esto significa, probablemente, que ha habido gente viviendo por allí de manera más o menos continua, desde el siglo 11 hasta nuestros días, y que ellos fueron poco a poco cambiando muchos aspectos de sus vidas, incluyendo el estilo de las vasijas que utilizaban. (Idem: 32).

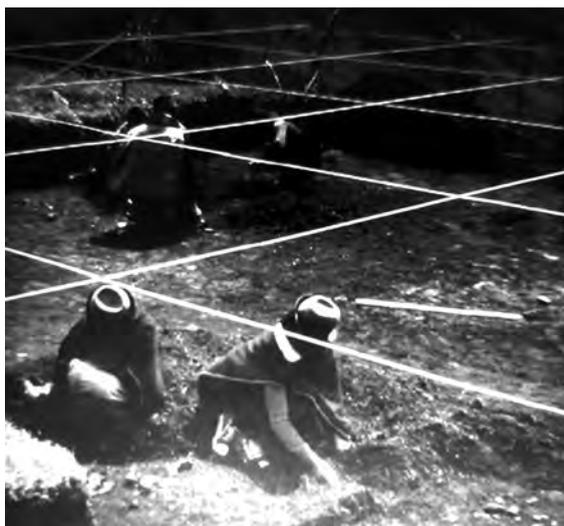
En comunicación personal, Trochez profundiza: “las huellas de las casas de los antiguos guambianos nos dejaron ver cómo vivían los mayores antes y fortalecer el Derecho Mayor para decir que somos de aquí” (21 de abril de 2014). La recuperación de la historia permitió también recuperar el conocimiento tradicional de la medicina, la sabiduría de comadronas, sobanderos, y “el conocimiento que el Pishimisak le da a los médicos para enseñar a traer el páramo” (Dagua, comunicación personal, 12 de abril de 2014).

Martha Urdaneta (1988) en “Huellas de Pishau en el resguardo de Guambia: ensayando caminos para su estudio” refiere que de las 31 excavaciones realizadas en el proyecto, 29 en el Kausro y dos en el wampiksro, se pudieron obtener dos fechamientos, en una terraza de la primera zona con temporalidad de 130 a.C., a 3,100 m.s.n.m.; refiere:

Existe una relación espacial entre estos aterrazamientos del Kausro, algunos sitios de entierro

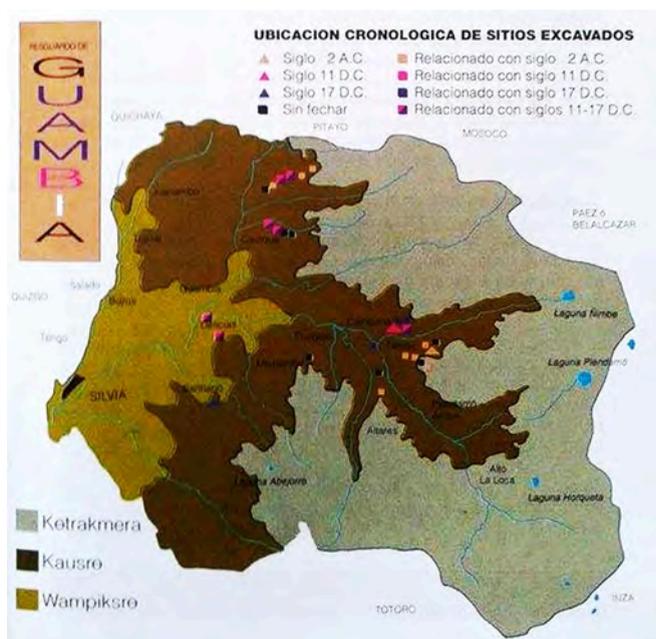
Guambia. Recuperar el territorio para recuperarlo todo

y unas zanjas que cortan los fillos transversalmente. Sobre las tumbas no se sabe nada, pues por el momento no nos hemos dedicado a estudiar este aspecto de los vestigios (Urdaneta, 1988:15).



Excavaciones dirigidas por Martha Urdaneta, en Mananasrik Wan Wetøtraik Køn y Huellas de Pishau (Cruz, Camayo y Urdaneta, 1992).

Urdaneta refiere que el segundo fechamiento se pudo obtener en la parte baja del Kausro, entre 3,000 y 2,800 m.s.n.m, en donde la muestra de fragmentos cerámicos es amplia y se habla de hallazgos de entierros de Pishau (gente que no come sal); los aterrazamientos están asociados a zonas de entierros individuales y colectivos. El sitio corresponde al área que se dice fue el antiguo cementerio y poblado de Campana Chak o Tues; el material arrojó fecha de 1,065 d.C. uno de los lugares relevantes en donde se ubicaron restos de enterramientos fue en Las Delicias, en el terreno del Taita Francisco Tumiña, el equipo limpió los restos de una tumba de 80 cm de diámetro por 1.80 mts. de profundidad y cámara lateral de 70 cm de alto y 90 cm x 1mt., Urdaneta piensa que el cementerio de Las Delicias corresponden a ocupación humana posterior al siglo XI y hasta el siglo XVII.



Ubicación de las investigaciones arqueológicas en el territorio Misak. Mananasrik Wan Wetotraik Køn y Huellas de Pishau (Cruz, Camayo y Urdaneta, 1992)

Luego de analizar los materiales de las excavaciones de Cháves y Puerta en Mosoco, encontraron similitud con los materiales de Las Delicias, ambos no correspondientes al complejo típico de Tierradentro; la autora considera que esto coincide con la historia oral entre los paeces de la hoya del río Moras, la cual refiere que los guambianos habitaban hasta Vitoncó hasta antes de la conquista española, por lo cual, Mosoco sería un espacio ocupado por los guambianos. Martha Urdaneta apunta finalmente que los primeros fechamientos se relacionan con habitantes del otro lado del páramo, con el complejo arqueológico Mesitas Medio o Isnos de San Agustín. Para los siguientes momentos históricos ubicados plantea que las personas se asentaron sobre las laderas, en donde construían casas, posiblemente cultivaban mediante un sistema de eras verticales y enterraban a sus muertos en viviendas y cementerios y que posiblemente sostenían relaciones con la población del valle del río Cauca. Finalmente sostiene que a principios del siglo XVII d.C. los antepasados de los actuales guambianos habitaban la región. Urdaneta refiere que se hicieron algunos reconocimientos de cementerios ubicados en las laderas.

Sin embargo Felipe Bate (comunicación personal, 17 enero de 2016) considera que haber ampliado las investigaciones en estas áreas pudo fortalecer la búsqueda del Cabildo guambiano de manera fortísima en tanto se presentaba evidencia de que en el territorio están depositados sus antepasados. La arqueóloga refiere que quedaron líneas por trabajarse, las cuales bien podrían ser retomadas por investigadores que busquen hacer un mapeo de los cementerios prehispánicos y el rastreo de los mapas de distribución de los materiales cerámicos, de manera que se pueda conocer el posible territorio prehispánico de los antecesores de los Misak, así como sus posibles relaciones interétnicas a nivel regional. Las excavaciones realizadas en la década de 1980 pueden ser el antecedente de futuras investigaciones en el territorio guambiano.

Las investigaciones dirigidas por el equipo del Cabildo guambiano y la arqueóloga Martha Urdaneta fortalecieron la tradición en torno al Nakchak: “la tradición se cuenta en la minga

y en el fogón” (Urdaneta, 1988:15); es ahí en donde “empieza nuestra relación con el territorio cuando saben enterrar la placenta al lado del fogón, en la parte caliente de la casa, eso nos da un sentido de que somos de aquí, originarios, porque allí está nuestra placenta” (Misael Aranda, comunicación personal, 10 de abril de 2014). Los misak dicen “pase a calentar”; es en la cocina en donde se establecen las relaciones entre ellos, el espacio en el cual se transmite la tradición; el territorio y su pueblo se conoce en el fogón.

CUANDO EL PATRIMONIO HABLA PARA DAR VIDA. LAS HUELLAS DE LOS ANTEPASADOS Y LA CASA-MUSEO DE LA CULTURA GUAMBIANA

El conjunto de investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas que llevó a cabo el Comité de Historia con los antropólogos solidarios, permitió ver reflejado el objetivo principal de la recuperación: la cultura se había fortalecido. En principio sirvió como argumento para quienes buscaban aminorar la lucha guambiana por su territorio, pero en el fondo se fortaleció la necesidad de dar respuestas a la misma gente misak. La arqueología aportó en este sentido de manera formidable, pues se sustentaba en dicho conocimiento:

Tenemos entonces que en nuestro actual territorio ha vivido gente desde hace más de 2000 años. Estos antiguos vivieron en planes hechos sobre los sitios de altas y empinadas montañas [...] los restos de su cerámica permiten relacionarlos –menos claro en qué forma- con grupos humanos que habitaban al otro lado del páramo, hacía San Agustín [...]. Más de 1000 años después la región estuvo habitada por gente que también construyó sus viviendas sobre planes hechos artificialmente –bien en conjunto o en forma aislada- pero ya no en los altos filos de las montañas, sino principalmente sobre sus laderas y terrazas naturales [...]. No se sabe qué relación pudo existir entre esta gente y la que habitó los filos con anterioridad

a ellos. Lo que sí es posible es que se trate de nuestros propios antiguos, quienes viviendo allí hacia el siglo 11 después de Cristo continuaban haciéndolo a la llegada de los españoles [...]. Algunos rasgos de la cerámica y de sus obras civiles permiten pensar que quizás mientras habitaban esa región mantuvieron relaciones [...] con gentes asentadas en el valle del río Cauca, desde los alrededores de Popayán hasta el actual límite entre los departamentos del Valle y del Cauca. [...] lo cierto es que las huellas encontradas en la tierra nos permiten afirmar que a principios del siglo 17 después de Cristo una gente, nuestros antepasados, se encontraban viviendo por aquí. (Trochez et al., 1992: 38-39)

El Comité de Historia fortaleció las necesidades de recuperarlo todo, y consideró que los resultados del proceso de investigaciones debía ser conocido por todo el pueblo misak. Es la razón principal para proponer la creación del Museo-Casa de la Cultura Guambiana en 1986, ubicándolo provisionalmente en espacios de la antigua hacienda Las Mercedes.³⁵ Al cabildo le interesaba que todas las piezas fueran exhibidas para dar vida, para que hablaran a la gente; así, las organizaron en lugares que correspondieran a los tres espacios fundamentales de la casa guambiana: la cocina, la pieza y el pishiya. Un año después de su creación, y para responder a otras necesidades, los miembros del Comité de Historia elaboraron el guión en el cual se puso por escrito aquello que ya existía en la realidad, la Casa-Museo de la Cultura Guambiana.

Toda la población del resguardo recogió cosas para exhibir en la casa-museo, y reconstruyeron la casa guambiana, pusieron vitrinas y ubicaron las cosas importantes de la recuperación arqueológica y de la donación. Con las investigaciones arqueológicas se siguieron las huellas de los antepasados: “para interpretarlo que vamos encontrando

35 Bautizada Santiago en honor de un misak asesinado por los hacendados durante la recuperación.

vimos la necesidad de hablar con los mayores, porque en sus cabezas está el conocimiento de la historia guambiana y en ellas se conserva nuestro propio pensamiento” (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano, 1987). La recuperación y donación de materiales arqueológicos permitió montar la exposición de la Casa-museo.



Materiales prehispánicos exhibidos en la Casa-Museo de Cultura Guambiana y ofrenda de día de muertos. En: Guambianos, hijos del arcoíris y del agua (Dagua, Aranda y Vasco, 1988).

El cabildo se preguntaba qué hacer con todos los materiales e informaciones que se derivaban de esta arqueología, para que hablaran a la comunidad. Comentan que encontraron que la gente de la comunidad guardaba materiales arqueológicos y etnográficos, que usaron los mayores y que algunos usan todavía: “con las investigaciones íbamos recorriendo las casas y explicando a la gente. Ellos nos donaron las piezas para hacer nuestro museo y se hizo un inventario de la colección” (Aranda, 10 de abril de 2014). Se afirmaba: “este museo tiene que hablar, tiene que levantar ese silencio, tiene que dirigirse al Gobernador, al cuerpo del Cabildo guambiano, a su pueblo y a sus niños, tiene que transmitir a la gente lo que va a ser para mañana y llevar a todas las veredas las palabras de los anteriores” (Comité de Historia, 1986).

La educación propia arrancaba de la casa, de la familia, y allí mismo se ampliaba a lo global. De la cocina (nakchak), con la familia reunida al pie del fogón, sale el manejo de un pueblo. Y de allí viene cogiendo otro hilo: el respeto del amor. Pasa a la nueva vida y a la multiplicación, entrando en la pieza o sala (wallikato) y en el pishiya —pieza pequeña, separada de la casa, donde se guardan las cosas valiosas. Este museo es una casa para de allí dar vida al Cabildo y al pueblo. En los cacicazgos era un global toda esta tierra, era un territorio, era la casa de los Namuy Misak, de nuestra gente.

La casa es la familia misma; da vida y da el manejo, y da la multiplicación hasta que alcanza un territorio. De ahí sale toda la unidad de su pueblo. Por eso queremos que el museo sea una casa que dé vida con su cocina, su pieza y su pishiya. (Ibídem)

Los objetos materiales de los antiguos dejaron de estar silencio y cobraron vida para hablar a los de hoy, “al ir luchando y entendiendo, vimos que lo que teníamos que recuperar no era sólo la tierra, sino nuestro territorio, y que, en ese camino, el resguardo tenía que ir creciendo” (Dagua et al., 1998: 272), y en esto la casa-museo

tuvo una aportación principal en la producción y reproducción de su vida, cultura y patrimonio cultural. Como referían las palabras pintadas a la entrada de la casa-museo: “Pase a calentar a la cocina”. Se enunciaba que la vida propia guambiana de antes ya no existe; ahora hay que crear una nueva vida propia sobre la base de buscar las raíces de vida y pensamiento. Uno de los caminos es con los mayores, pero también con la Casa- Museo de la Cultura Guambiana, cuyo papel era dar vida; el patrimonio es vida, no pasado muerto.



Frente de la Casa-Museo en Santiago. Foto: Lidia Iris Rodríguez

La casa-museo cumplió un papel de resguardo de la memoria histórica colectiva que sustentaba la lucha por la recuperación del territorio ancestral y la organización social y política originaria. El cabildo afirmaba: “queremos que el museo sea la base para recuperar una educación propia. Los anteriores pudieron resistir todos los atropellos porque tenían una educación propia; ésta es la base de la comunidad” (Ibídem). El Comité de Historia afirmaba que su trabajo tenía el objetivo de crear un país de leyes con base en su creencia para el reconocimiento de sus derechos, “para enseñar a nuestros hijos para hacer una organización, para mantener una multiplicación”, razón por la cual determinaron recuperar su organización desde la matriz domestica a través del fogón. La relación del patrimonio cultural arqueológico exhibido

en el museo comunitario de Guambia tuvo relación evidente con las reivindicaciones originarias guambianas y la recuperación territorial, que implicaba recuperar su historia y su cultura.

Actualmente, la Casa-Museo de la Cultura Guambiana se encuentra cerrada. No son pocas las versiones que plantean que el proyecto se fue dejando de lado a partir de que llegaron las Transferencias, en 1994; hasta que se fue olvidando. En su lugar se encuentran máquinas para hilar, parte de un proyecto truncado. Algunas piezas de la colección exhibida originalmente en el museo fue trasladada a la Casa Payán, corazón de la cultura misak; de otras piezas arqueológicas se desconoce el paradero. La necesidad del museo sigue vigente como recordatorio de la recuperación de lo propio.

EL TERRITORIO HABLA EN LOS SUEÑOS. FUNDACIÓN DE CASA PAYÁN

En Sierra Morena, vereda Guambia Nueva, se ubica la Casa Payán junto con la Casa de Medicina Tradicional, antes Hacienda de los Hernández. La Casa del Taita Payán promovió el trabajo histórico y cultural con los niños guambianos con el objetivo de reforzar la identidad de las nuevas generaciones. En 1993, una ONG suiza apoyó con dinero para la construcción de la Casa Payán y el Plan de Vida (Luis Felipe Muelas, comunicación personal, 20 de abril de 2014). En 1996, Taita Abelino Dagua entrega al cabildo el proyecto de la primera casa y en 2001 se construye. Al año siguiente se inaugura la Casa Payán, acompañada de bautizos y matrimonios misak. La casa se concentró en “la muestra de las pinturas, en la búsqueda de recuperar lo propio. Trabajaba en el cabildo en ese tiempo y me emocionó tanto saber que la cultura se estaba fortaleciendo con el proyecto de la Casa Payán” (Bárbara Muelas, comunicación personal, 19 de abril de 2014).

El artista plástico Manuel Muelas fue uno de los jóvenes misak elegidos por Taita Abelino para llevar a cabo el proyecto de Casa Payán; “tuvimos un tiempo de investigación de 2000 a 2005;

empezamos 23 y seguimos 10 personas al final. Con Taita Abelino recorrimos las veredas y aprendimos a soñar para hacer las pinturas” (Manuel Muelas, comunicación personal, 19 de abril de 2014). El periodo de aprendizaje de los jóvenes partícipes del proyecto de las pinturas de la Casa Payán permitió el involucramiento de una generación que quizás no había sido partícipe de manera directa en el proceso de recuperación de territorio, pero que era parte del objetivo integral: recuperar la cultura Misak.



Payán y Casa Antiguana. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

La Casa Payán se ordena en tres niveles: “empieza por el territorio, el gobierno y la espiritualidad; así entendemos el mundo nosotros” (Taita Vicente Tunubalá, comunicación personal, 8 de abril de 2014). Como refiere Felipe Muelas (comunicación personal, 20 de abril de 2014), la recuperación de lo propio es para recuperar la espiral: “tenemos el territorio en medio, el subsuelo abajo y el espacio arriba. Cuando un mayor muere, su espíritu se va al Kanre y su cuerpo al subsuelo; así queda el mayor en los tres niveles, y Casa Payán lo muestra también”. La Casa Payán es la continuación del proyecto

Guambia. Recuperar el territorio para recuperarlo todo

de recuperación de la historia y la cultura misak. A un costado se erige la Casa Antiguana y la habitación para “hacer refrescamiento”. Los cuatro elementos arquitectónicos de dicho espacio (Casa Payán, Casa de Plantas Medicinales, Casa Antiguana y Habitación de Refrescamiento) constituyen el pilar viviente de la cultura y el territorio.



Casa Antiguana en Sierra Morena. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

GUAMBIA. EL PATRIMONIO CULTURAL Y LA LUCHA POR EL TERRITORIO Y REAPROPIACIÓN DE LA HISTORIA

En las sociedades indígenas el territorio es algo que va más allá del espacio geográfico que ocupan, pues abarca el conjunto de muy diversas relaciones mediante las cuales se apropian, utilizan y piensan dicho espacio, socializándolo. Formas de ocupación y poblamiento, modos de apropiación a través de formas de trabajo, autoridad y pensamiento, divisiones internas, fronteras y sitios históricos y de otra índole, actividades que sobre él se

desarrollan, modalidades de recorrerlo, creencias y concepciones asociadas; todo ello constituye ese vasto conglomerado de relaciones sociales que hacen de un espacio sobre la tierra el territorio de una sociedad en un momento de su historia, siendo uno de los elementos básicos de su identidad frente a las demás.

Cuando caminamos para recorrer nuestro territorio, éste nos habla muchas cosas de nuestra historia, de lo que es ser guambiano, de cómo pensamos y nos relacionamos con nuestros seres, de cómo vemos el mundo y qué creemos importante de la naturaleza... nos dice muchas cosas porque en él están contenidas nuestra vida y nuestra historia. (Dagua et al., 1998: 273)

El indígena lucha por una porción de tierra particular, a la cual está ligado por su tradición, su historia, sus antepasados, y la cual garantiza la existencia de la comunidad hacia el futuro. Floro Alberto Tunubalá decía: “El conjunto de los derechos de un pueblo indígena no puede desarrollarse dentro de un resguardo, que es un espacio muy pequeño, sino dentro de un territorio”. La carga histórica guambiana plasmada en su territorio fortaleció la idea de llevar a cabo la recuperación de los pisos ecológicos que habían sido arrebatados:

Durante la lucha por la recuperación de nuestro territorio, los guambianos nos sustentamos en el derecho mayor, aquél que viene de ser legítimos americanos, de ser los primeros habitantes de estos lugares. Nosotros los guambianos siempre hemos existido en estas tierras de América, y por eso tenemos derechos. Nuestros derechos son nacidos de aquí mismo, de la tierra y de la comunidad... por derecho mayor; por derecho de ser primeros; por derecho de ser auténticos americanos. De esta gran verdad nace todito nuestro derecho, todita nuestra fuerza. (Idem: 51)

Luis Guillermo Vasco afirma que para entender la base de este pensamiento se debe recordar que el territorio no es sólo un

espacio físico sino un conjunto de relaciones que se establecen históricamente, es decir, que la sociedad lo produce a partir su relación con la naturaleza, lo cual desemboca en una socialización de ésta. Pero también que la sociedad proviene de la naturaleza a través de un doble proceso: evolución natural y trabajo. Los indígenas tienen conciencia de que este proceso de siglos no ha sido realizado por individuos aislados, sino por comunidades, en actividades claramente colectivas: “Los guambianos somos hijos de Pishimisak. Este ser de las tierras altas y frías, de las sabanas del páramo, es a la vez él y ella. Y es el dueño de todo” (Idem: 237). Por ello, cada ser humano tiene a su comunidad como premisa de su existencia y como garantía de su acceso a la tierra y defensa de la misma:

Cuando se inició la lucha, la estrategia de la recuperación tenía en cuenta nuestra visión del territorio y apuntaba a “tener el territorio todo completo”. En nuestra economía vertical, “todo completo” quiere decir el acceso a todos los niveles o pisos térmicos que reconocemos, junto con sus productos específicos. La invasión terrateniente nos había arrebatado los pisos bajos y cálidos y, con ellos, la posibilidad de producir maíz y trigo, así como el lugar de refugio durante la época brava, cuando el páramo no deja vivir en las tierras altas. (Idem: 259)

En julio de 1980, primera asamblea, los guambianos declararon en forma pionera dentro del movimiento indígena en Colombia: “somos un pueblo”, y emprendieron así una larga lucha por recuperarlo todo, por tener todo completo. “En nuestro pensamiento guambiano, la dirección que va desde las fuentes de los ríos hacia su desembocadura tiene una connotación generadora de humanidad, ‘civilizadora’, creadora de cultura (Idem: 264). Por lo mismo, Vasco afirma que los indígenas no luchan por un pedazo de tierra en general, sino por su tierra, por un espacio específico que constituye su territorio y la raíz de su existencia, su madre, con la cual se han relacionado desde hace siglos de una manera

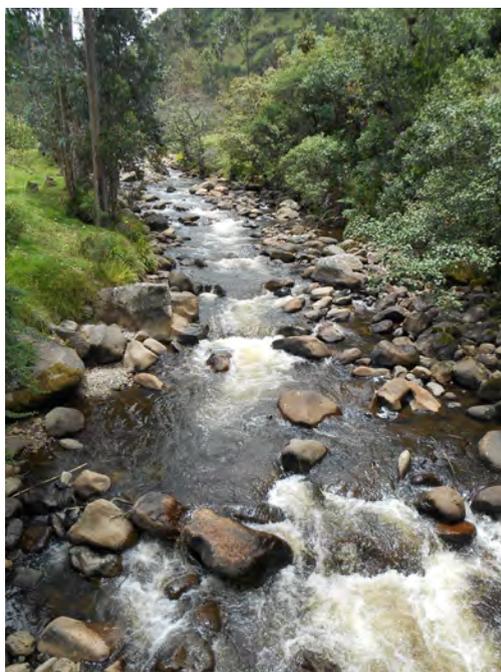
peculiar. Tal forma de conciencia fundamenta ideológicamente su lucha y le da fuerza, pues la hace una lucha por la existencia misma, por su sobrevivencia como pueblos indios. Los guambianos son hijos del agua, pero del agua de los páramos, del agua fría, de la gente de lo frío, del Pishimisak. Son también hijos del arcoíris, porque también éste existía en el páramo. El fortalecimiento de su agenda por la recuperación paralela de la historia y cultura le brindó el sustento que trajo consigo no sólo el cambio del entorno inmediato, sino la reforma de toda la estructura del Estado a través de las reformas constitucionales y la indemnización a los hacendados. El territorio no puede volver a ser despojado.

Los Misak dicen que son hijos del agua y que por eso ellos son un pueblo tranquilo; al parecer desde 1996 o 1998 no se han tenido enfrentamientos entre grupos armados en el territorio Misak, aunque la circulación de éstos sigue siendo parte de lo habitual, pero no se meten con la gente; los Misak, al igual que otros pueblos originarios que se han declarado en “Territorio de paz”, han optado por no permitir el paso y estancia de ningún grupo armado para evitar que otros los confronten por apoyar algún sector; luego del asesinato de tres policías cerca de la estatua de la virgen en Silvia, no han ocurrido otros actos de violencia en vía pública que la población recuerde con tanta claridad. En otras veredas, entre la población Nasa, por ejemplo, sobre todo al norte del Cauca y en Huila, los desplazamientos y enfrentamientos siguen siendo parte de la cotidianidad.³⁶

Asimismo, el retoño continúa desarrollándose. Existe una generación joven de dirigentes políticos, una amplia lista de

36 En 2016 llegaron un par de mujeres Nasa con quien estuvo hablando de la situación de violencia en su vereda y quienes fueron a curarse de “un mal de mujeres”, días después llegaron unas personas del Huila, a quienes el Tata Floro autorizó se les apoyará porque de acuerdo a Mama Ernestina, responsable de ese año “Son muy pobrecitos y llegaron desnutridos, habrá que colaborarles aunque ellos no sean de Pishimisak” para referirse que no se les podía negar el apoyo; las personas llegaron muy enfermas y al día siguiente los llevó directamente el Taita Vicente a sesiones largas de refrescamiento al lado de la Casa Payán.

artistas visuales, pintores, músicos, deportistas, sólo por mencionar a los muchos jóvenes, hombres y mujeres guambianos que continúan el trabajo por su colectivo. A la par de la coerción se da la resistencia; de la migración, el retorno, y de la aculturación, la reproducción y actualización de lo propio. Como los Misak dicen: “lo occidental se traduce a guambiano”. La recuperación ha transitado por momentos que reafirman la identidad política y cultural del pueblos guambianos; las instituciones de organización comunitaria han permitido el fortalecimiento de ambas a través del involucramiento de personas jóvenes en el cabildo; los cargos relacionados con justicia, educación, cultura y deportes han sido algunas de las vías para seguir transitando a partir del derecho mayor.



Río Piendamó en el territorio Misak. Foto: Lidia Iris Rodríguez.



Joven misak. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

En 2016 se hizo entrega de la investigación al gobernador Misak, Tata Joaquín. En el hospital de plantas medicinales de Sierra morena son evidentes algunos cambios y avances de proyectos, la Casa Payán ahora tiene un rodapié con los colores de la bandera Misak y estaba muy avanzada la construcción del área de hospital materno infantil a la entrada del hospital, en donde las mamás habrán de atender los partos de las mujeres Misak y de acuerdo a sus costumbres solidarias, a quienes lleguen con la necesidad de colaboración para ser atendidas. Mama Antonia comentó que como cada año, el 11 de abril se bautizaron a los niños en la Casa Payán, el fortalecimiento de la recuperación de la cultura es una constante. Por su parte, Taita Felipe Muelas ha seguido con sus investigaciones y ahora enseña a sus

hijos, a quienes por esos días llevó a las lagunas para que “pudieran soñar” y tener acercamiento con el Pishimisak. Taita Abelino Dagua falleció a finales de 2015, su pérdida física fue asumida por varias personas como una llamada al reforzamiento de sus enseñanzas.



Taita Abelino Dagua, 2014. Foto: Lidia Iris Rodríguez

Los Misak tienen diversos conceptos para referir a lo vinculado con los vestigios prehispánicos y su enseñanza histórica, por ejemplo, el concepto “MananashOnkury Mananashankaty” significa “Desde antes y para siempre”, que refiere la vivencia con las enseñanzas a partir de “Metrapele keremarilo” “Lo que dejaron los antiguos”. La búsqueda y reconocimiento de “Las huellas de los abuelos” ha permitido fortalecer la recuperación del pueblo Misak. El patrimonio cultural en relación con el proceso de recuperación tuvo una importancia imprescindible para las investigaciones del Comité

de Historia y Los Solidarios, en tanto permitió resarcir la afectación histórica que se le había hecho a la población guambiana con la tergiversación de su historia, y con esto se generó el fortalecimiento de su identidad histórica, política y cultural. En Guambia existe un ejemplo en el que la vinculación de la recuperación del territorio con el patrimonio cultural es evidentemente político y contiene una carga histórica empleada por la población originaria contemporánea como sustento de su proyecto de vida comunitario. Con esto, la historia y el territorio se muestran como elementos imprescindibles e inseparables para la vida del pueblo misak, de los que nacieron de las lagunas, del Namuy Pishimisak, los hijos del agua y del arcoíris; una comunidad firme que transita con las huellas de sus antepasados, que ve atrás para ir hacia adelante en la espiral de su territorio.

V. BOLIVIA. PLURINACIONALIDAD, PATRIMONIO CULTURAL Y COMUNITARISMO

Bolivia cuenta con una población de 10 389 913 habitantes.³⁷ Su historia de larga data se caracteriza por la exclusión de la mayoría de la población, el esclavismo y la explotación de los trabajadores en las minas. Luego, en la segunda mitad del siglo XX, por movimientos sindicales y el fortalecimiento de diversos movimientos sociales en respuesta al sistema oligárquico “que los relega a segundo plano en su doble situación de indígenas explotados” (Isaac Ávalos, comunicación personal, febrero de 2010). Las posibilidades de revertir dichos fenómenos tienen sus orígenes en la revolución de 1952.

La Revolución nacional, dirigida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) el 9 de abril de 1952, trajo consigo el derecho al sufragio universal, la nacionalización de la minería, la fundación de la empresa estatal Corporación Minera de Bolivia (Comibol) y la Central Obrera Boliviana (COB). Con la Ley de Reforma Agraria de agosto de 1953, la creación de Ministerio de Asuntos Campesinos y la organización sindical de éstos, el nacionalismo revolucionario del gobierno de Víctor Paz Estenssoro³⁸ articuló la relación sindical minera-campesina que derivaría en el impulso de la plurinacionalidad en Bolivia.

A principios de agosto de 1971, previo al golpe de Estado de Banzer, Jenaro Flores³⁹ es elegido para encabezar la Confederación

37 De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística en el Censo Nacional de Población y Vivienda

38 (1952-1956). Hernán Siles Zuazo (1956-1960) y Paz Estenssoro (1960-1964).

39 Fundador de la actual CSUTCB.

Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTB) (Le Bot, 1982: 224). Flores proponía un socialismo indianista, en el cual las luchas indígenas se basaran en la reivindicación histórica de los pueblos originarios bolivianos. Le Bot (Idem: 30) plantea que a finales de la década de 1970, en Bolivia se reconoce el paralelismo de propuestas indianistas radicales con el surgimiento del partido político indígena, el MITKA⁴⁰ (Movimiento Indio Tupac Katari) y las ideas neoindigenistas del Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK)⁴¹ (Idem: 230). La posición más inclinada al socialismo del movimiento katarista y el indianismo más radicalizado del MITKA, bases del movimiento indígena boliviano.

El concepto Estado Plurinacional de Bolivia tiene su origen en el II Congreso Nacional de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1983, en el que se enuncia por primera vez la propuesta de constitución de un Estado plurinacional, promovida principalmente por las corrientes sindicales kataristas a través del Manifiesto de Tiwanaku, de 1973 (Mink'a et al., 1981; CSUTCB, 1973), en el que retoman el legado de Tupak Katari: “A mí solo me mataréis, pero mañana volveré y seré millones”, con lo cual, el movimiento sindicalista se basa en sus orígenes étnicos y su cuestión de clase⁴² (Ibidem). Esteban Ticona y colaboradores (Ticona et al., 1995: 218), entre otros, afirman que la nación aymara fue la primera en plantear su identidad desde que en los años setenta empleaban dicho término, primero para referir a un grupo lingüístico y cultural, y después como una

40 Realizó su primer congreso en 1978 y participó en tres elecciones sucesivas (Le Bot, 1980: 230).

41 Movimiento Revolucionario Tupac Katari, del cual el vicepresidente García Linera era miembro.

42 Silvia Rivera (1986:161) afirma que el katarismo fundido en la CSUTCB es la síntesis más equilibrada de los contenidos “nacionales e indios, clasistas y étnicos, económicos y culturales, sindicales y políticos que han acumulado el movimiento katarista en más de 10 años de lucha”.

reivindicación legítima y un tipo de autonomía. El término originario empezó a escucharse desde la CSUTCB “durante los debates con el CIDOB sobre el proyecto de ley indígena para el Oriente en 1991 y se incorporó como sinónimo de indígena” (Idem: 217).

En las elecciones de 1993 la propuesta plurinacional fue asumida por diversas organizaciones políticas, lo que llevó a que en la reforma constitucional de agosto de 1994 se reconociera a Bolivia como sociedad multiétnica y pluricultural, otorgando personalidad jurídica a las comunidades indígenas y campesinas, lo que generó que en 1995 se votaran senadores y diputados originarios. El ejercicio político de los pueblos originarios hizo más evidente lo que René Zavaleta (2009) llamó abigarramiento para referir la diversidad cultural que integra al denominado Estado aparente (Zavaleta, 2008). Desde entonces, la militancia masiva se ha posicionado de manera que ha logrado revocar diversos proyectos gubernamentales, como sucedió en abril de 2000 en el departamento de Cochabamba con la Guerra del agua (Borón, 2003: 20; Suárez, 2007), cuando las organizaciones sociales impidieron que la empresa estadounidense Bechtel Corp., realizara la privatización del agua durante la presidencia de Hugo Bánzer. Más tarde, en 2005, en El Alto, ciudad satélite de La Paz, se logró revocar el contrato con la empresa francesa Lyonnaise des Eaux Co., misma que bajo el nombre de Aguas de Illimani (Gutiérrez, 2009:317), administraba el servicio de agua en la ciudad desde 1997. Las protestas debido a los cobros excesivos obligaron al presidente Mesa a poner fin a la situación. El Alto se originó como un vecindario suburbano por trabajadores desempleados, muchos de ellos con trayectoria política sindicalista minera (Albó, 1992).⁴³

El movimiento indígena boliviano tiene varias vertientes (Pajuelo, 2007: 61), entre las cuales se pueden mencionar cinco principales: a) el movimiento comunitario del altiplano (principalmente aymara); b) el movimiento de reivindicación

43 Muchos de ellos pertenecían al grupo de los 25,000 mineros que perdieron su trabajo en los años de 1980 al cerrarse las minas de estaño con la caída precipitada del precio del metal.

quechua-aymara conformado por organizaciones de Cochabamba, Potosí y Chuquisaca, entre otros; c) el movimiento indígena de las tierras bajas; d) el movimiento cocalero, y e) el movimiento indígena urbano asentado básicamente en la ciudad de El Alto. Una malla de organizaciones y gremios no centralizada articula estos movimientos. Entre las principales organizaciones se encuentran la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq), la Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FMCBBS), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz, las federaciones cocaleras del Chapare cochabambino y los Yungas de La Paz, y la Federación de Juntas Vecinales del El Alto (Fejuve), entre otras.

El 23 de julio de 1987 se funda el partido político Movimiento al Socialismo (MAS), que retoma muchos de los planteamientos del movimiento katarista, y se fija objetivos de un partido político que integra las demandas de “campesinos, indígenas, pueblos originarios, intelectuales del campo, de la ciudad y de los pueblos bolivianos”. Como partido político, el MAS tuvo influencia notable en los acontecimientos que se irían produciendo en el país, articulando su configuración política con los movimientos sociales y sindicales, bajo el esquema señalado. En 2001 se produce una importante movilización contra la erradicación de la hoja de coca, en el cual el movimiento indígena se coloca en primer plano de la escena política nacional (Gutiérrez, 2009: 209). Su antecedente más próximo fue la marcha de mujeres cocaleras conocida como Marcha por la vida, la coca y la soberanía nacional, en septiembre de 1994.

Ramón Pajuelo comenta que en “el discurso de reivindicación del sentido cultural de la planta de coca, postulada como un símbolo de la propia bolivianidad, los cocaleros desarrollaron una política de identidad que les condujo a redescubrir y reinventar sus orígenes étnicos” (Pajuelo, 2007: 71). El Chapare sale a escena como territorio ancestral; las poblaciones que lo habitan se asumen como originarios, y con esto se posicionan en defensa de la hoja de coca apoyados en

un discurso de origen étnico. Como consecuencia del movimiento cocalero del año 2000, tras las fuertes presiones sociales, en agosto de 2001, Hugo Banzer renuncia a la presidencia de la República, dejando en el cargo a Jorge Quiroga. En enero de 2002 el decreto de la prohibición de la hoja de coca retrocede, con lo que las luchas cocaleras se convierten en movilización nacional “en defensa de la coca, apoyada abierta y nítidamente por la Coordinadora del Agua y de modo más tenso y complejo, pero igualmente contundente, por Felipe Quispe (El Mallku) y la CSUTCB” (Gutiérrez, 2009: 215).

Antes surgió otro elemento en la conjugación política nacional. El movimiento autonomista de la región de la Media luna, específicamente el de los llamados pueblos de la nación cambia, situada geográficamente en la región más productiva de Bolivia y caracterizada por contener a la oligarquía boliviana. El 14 de febrero 2001 se publica el Memorándum de la nación cambia, con la iniciativa de autodeterminación garantizada por el Estado. Se proclama autonomía departamental y regional a la vez, resultando una incompatibilidad conceptual en el mismo documento. Posteriormente, en abril de 2003, se publicó el Proyecto de autonomía nacional (Nación cambia, 2003) por los sindicatos agrarios de la nación cambia. El interés autonomista y separatista de la región de la Media luna continuaría como el proyecto de oposición más fuerte en el proceso de reformulación del Estado.

El escenario autonomista se concentraba en la región de la Media luna, mientras que en el Altiplano, con la Marcha de los pueblos originarios y originarios en 2002, se plantea “la necesidad de una Asamblea Constituyente que permita caminar hacia la construcción de un Estado plurinacional en correspondencia con la realidad del país”. (Alianza, 2007: 141). El 19 de septiembre de 2003, conocido como el día de la masacre de Warisata, debido a la fuerte represión contra diversas organizaciones sociales que bloquearon del camino para impedir la exportación del gas boliviano por la costa chilena. El febrero negro es conocido por las manifestaciones sociales y la respuesta gubernamental luego de que Sánchez de Lozada decretara impuestos a los salarios. La

huelga policial y la toma de la Plaza Murillo en la ciudad de La Paz tuvo como respuesta la criminalización y la orden al ejército para intervenir; el resultado fue un enfrentamiento entre la policía y el ejército en la plaza durante la Guerra del gas (Gutiérrez, 2009: 244).

Lo anterior desencadenó grandes movilizaciones nacionales que produjeron la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada el 17 de octubre del mismo año. Carlos Mesa Gilbert, presidente interino, propone el Referéndum sobre la política estatal de la ley de hidrocarburos, realizado el 18 de julio de 2004, así como la convocatoria a la Asamblea constituyente. Con los resultados del referéndum, la fuerza política del movimiento indígena bosqueja el escenario que se produciría un año más adelante, con la elección de Evo Morales para la presidencia de Bolivia (Idem: 340). Enero de 2005 en El Alto y las movilizaciones contra la empresa de aguas del Illimani contribuirían en el contexto de desestabilización del gobierno de Carlos Mesa, quien tras tres intentos de renuncia a la presidencia, y con la ciudad de La Paz sitiada, deja a cargo a Eduardo Rodríguez, quien convoca a las elecciones que gana Evo Morales (Idem: 359) por el MAS en diciembre ese año.

La conjunción de las fuerzas políticas más representativas de Bolivia realizaron la firma del Pacto de Unidad indígena el 28 de febrero de ese año en la ciudad de La Paz.⁴⁴ El Pacto de Unidad da origen a la conformación de la fuerza política más importante de Bolivia hasta nuestros días, relevante por ser la promotora de la Asamblea constituyente y por enfrentar al proyecto autonomista de la oligarquía cruceña. Un documento que denota la línea política de dicha organización es el de Pacto de unidad. Propuestas de nuevo país desde los sectores mayoritarios, de la Asamblea constituyente popular. Evo Morales convoca a la Asamblea constituyente para el 6 de marzo de 2006 siendo Sucre sede oficial. Finalmente, el 21 de octubre de 2008 se aprueba la convocatoria para el referéndum constitucional del 25 de enero de 2009. La aprobación se dio con 67.4% de los votos (Isaac Ávalos, comunicación personal, junio de

44 Firmado por las principales organizaciones sociales de Bolivia

2009). El 6 de diciembre del mismo año, 64.22% de los bolivianos votaron por segunda ocasión por el actual presidente Evo Morales Ayma, representando el Movimiento al Socialismo (MAS).

PLURINACIONALIDAD Y PATRIMONIO CULTURAL EN BOLIVIA

El objetivo es construir una comunidad de nacionalidades con un solo Estado constituido por autonomías territoriales en diferentes niveles. Quispe enfatiza: lo plurinacional no significa pluriestatal (2008:1). La propuesta de Estado plurinacional con relación a la democracia implica la modificación del sistema en todos los niveles de representación política de Bolivia. El 7 de febrero de 2009 se promulgó la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, ratificado vía referéndum con 67.4% de aprobación, en la que se garantiza el reconocimiento de derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos originarios como expresión del carácter plurinacional del Estado, con lo cual se refiere:

Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. (República de Bolivia, 2009: 9)

Como proyecto, el Estado plurinacional contiene un alto sentido soberano, caracterizado por la reapropiación y nacionalización de los recursos naturales, productivos, financieros y de servicios en su territorio, propios de un nacionalismo defensivo, lo cual garantizaría la apropiación del Estado plurinacional por la población. La propuesta plurinacional plantea el reconocimiento de la diversidad social y cultural de manera integral. La recuperación, el conocimiento y la conciencia social configuran a los pueblos originarios como entidades históricas y políticas contemporáneas, que permite entender a la vez que al interior de los movimientos indígenas exista diversidad en

el proyecto político.⁴⁵ De esta forma, la construcción del Estado plurinacional, junto con los procesos de descolonización, “sintetizan la determinación de reconocimiento y respeto a la diversidad” y promueven “diálogos interculturales desde la raíz, en equidad y complementariedad” (Rauber, 2010: 4), lo cual se encuentra en vías de construcción por la consolidación del Estado plurinacional.

La Constitución aprobada a inicios de 2009 alude en su Artículo 9, numeral 3, a los fines y funciones del Estado: “Reafirmar y consolidar la unidad del país, y preservar como patrimonio histórico, humano y la diversidad plurinacional” (República de Bolivia, 2009: 8). El patrimonio cultural se explicita en el Artículo 99:

I. El patrimonio cultural del pueblo boliviano es inalienable, inembargable e imprescriptible. Los recursos económicos que generen se regularán por la ley, para atender prioritariamente a su conservación, preservación y promoción.

II. El Estado garantizará el registro, protección, restauración, recuperación, revitalización, enriquecimiento, promoción y difusión de su patrimonio cultural, de acuerdo con la ley.

III. La riqueza natural, arqueológica, paleontológica, histórica, documental, y la procedente del culto religioso y del folklore, es patrimonio cultural del pueblo boliviano, de acuerdo con la ley. (República de Bolivia, 2009: 17)

El 4 de diciembre de 2013, la Cámara de Senadores aprobó la Ley Nacional de patrimonio cultura boliviano, que tiene por objetivo “normar y definir políticas públicas que regulen nuestro patrimonio, su clasificación, registro, restitución, repatriación, protección, conservación, restauración, difusupin, defensa, propiedad, custodia, gestión, proceso de declaratorias y salvaguardia”, lo cual obedece

45 Tal es el caso de Conamaq, confederación que propone la reconstitución de los territorios indígenas originarios como base de la plurinacionalidad.

al artículo 99 constitucional. Interesa conocer los elementos que permiten la garantía jurídica y la protección del patrimonio cultural por los pueblos originarios de Bolivia. Es necesaria una acotación, puesto que los matices de cada caso boliviano resultarían infinitos, se retoma el valle y sitio arqueológico de Tiwanaku, desde el cual se reconocen elementos que sustentan históricamente el comunitarismo aymara y la agenda política del Estado Plurinacional de Bolivia.

EL MUNICIPIO DE TIWANAKU

En la división política territorial actual de Bolivia, el valle de Tiwanaku se sitúa en el municipio del mismo nombre, que a la vez se incluye en la provincia Ingavi, dentro del departamento de La Paz. En cuanto a la conformación de la población, Juan Albarracín (1996: 49) señala que el sector campesino del valle de Tiwanaku se conforma por comunidades organizadas en un sistema sindicalista, en el que las autoridades del sindicato cumplen con la función de enlace entre las comunidades y las autoridades e instituciones gubernamentales. Las comunidades del valle cubren un territorio de 314 833 km². La mayoría de la población está conformada por aymaras y en menor parte por urus y quechuas. Como en los tiempos prehispánicos, la población aymara constituye la mayor población y en nuestros días representa un fuerte bastión histórico de la organización social originaria de las comunidades tiwanakotas:

[...] la sociedad aymara que con Tiwanaku glorificaba su pasado, fue blanco de incesantes intentos de enajenación para despojarla de su conciencia histórica y de la solidez de sus estructuras política, económica e ideológica, tratándose así de quitarle continuidad con sus raíces culturales. No obstante de éstas circunstancias, sus principios de organización, que forman parte de su ancestral filosofía acerca del mundo y la sociedad, han perdurado hasta nuestros días. Esta continuidad muestra que la formación de las distintas estructuras sociales andinas a través del tiempo y del espacio se han

fundamentado en estrategias recurrentes. (Idem: XI)

La organización basada en los ayllus y la marka, constituyen los elementos organizativos más importantes, que tienen “sus raíces en un proceso milenario de desarrollo” (Idem: 72), los cuales conforman la actual organización social originaria de las comunidades en Tiwanaku y es a la vez el fundamento del sentido histórico del Estado plurinacional en Bolivia. El ayllu se caracteriza por ser una jerarquía al servicio colectivo y la marka: “constituye el elemento más elocuente de este principio, no solamente porque en ella convergen varios ayllus, sino porque en su estructura se integran varias identidades étnicas” (Idem: 70). En la actualidad, el Estado Plurinacional de Bolivia se legitima históricamente en la conformación social del Qullasuyo marka.

En torno a la conformación política actual, Juan Albarracín menciona que el sector campesino de Tiwanaku se estructura por comunidades, las mismas que “se organizan alrededor de un sistema sindicalista. Las autoridades del sindicato sirven de nexo entre el campo y las autoridades e instituciones gubernamentales” (Idem: 49); dieciséis años después se pudo registrar la misma estructura referida por el autor. El “Suyu Ingavi de Markas, Ayllus y Comunidades Originarias” (SIMACO)⁴⁶ fue reconstituida el 16 de septiembre de 1993, consagrada el 20 de septiembre de 1999, y reconocida con la Ley 151 del 11 de julio de 2011 de Símbolos e Identidad de Autoridad Originario. La reconstitución fue elemento relevante en la década de los años noventa:

Este proceso fue iniciado en el año 1993, por las comunidades de la provincia Ingavi (departamento de La Paz), que el 16 de enero decidieron volver a organizarse en ayllus y comunidades originarias,

46 El SIMACO está reconocido por el FJRR núm. 0203/2000, la Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaj Katari (FDUTCLP-TK) y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

bajo el gobierno de sus autoridades propias jilaqatas y mallkus, retomando así el camino de la autonomía y libertad indígena. Ingavi dio comienzo a un proceso de regreso a lo propio y el abandono, casi vertiginoso, de una forma de organización impuesta por el Estado reformista de 1952, el sindicato campesino. (Choque y Mamani, 2003: 147)

Ahora, con la ejecución de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia se reconocen cuatro niveles de gobierno en donde la autonomía está presente: el Estado, a través del Órgano Ejecutivo, el Gobierno Autónomo Departamental, los Gobiernos Autónomos Municipales, y los Gobiernos Autónomos Indígenas Originarios Campesinos, lo cual permite la relación directa entre gobiernos, dejando como intermediarios a los órganos sindicales.⁴⁷ A la marka también se le llama cantón. Tiwanaku es marka por su condición originaria, municipio, políticamente, y cantón desde la visión del reparto agrario y el sindicalismo. La correspondencia originaria es: sayana,⁴⁸ ayllu, marka y suyu, y la correspondencia política: municipio, provincia y departamento. Así, la central agraria es el total del municipio o marka, y las zonas o subcentrales las subdivisiones que coordinan a un grupo de comunidades o ayllus.

Tiwanaku alberga a 11 309 habitantes⁴⁹ distribuidos

47 Las formas internas de organización social en la región se dividen en cuatro niveles: a) las comunidades; b) las subcentrales; c) los cantones, y d) la Federación de Campesinos de la Provincial. Mamani comenta que “En la vida cotidiana estos niveles de organización se manejan de forma autónoma porque cada comunidad, subcentral, cantón tiene sus propias estructuras internas referidas a las decisiones que se toman, sus sistemas de legitimación, rotación de cargos y actividades deportivas. Pero en momentos extraordinarios [...] se articulan estos rápidamente para constituirse como unidades complejas y diversas con gran capacidad para movilizar sus fuerzas internas” (Mamani, 2005: 60).

48 Tierra de propiedad privada, equivalente a parcela.

49 Según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001 (Mejillones et al., 2012: 231).

en 23 comunidades y tres centros poblados, en los cuales la actividad productiva principal es la “producción, transformación y comercialización de la leche” (Mejillones et al., 2012: 231). La autora señala que la zona norte y zona centro son las más pobladas:⁵⁰ “sobre la base de los datos que proyecta el INE para 2012, el municipio ya tiene 14 913 pobladores” (Idem: 237). La organización principal se consagra en el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT), el cual sesiona en reunión ampliada con las 23 comunidades y tres centros poblados, los días 30 de cada mes, con alrededor de 350 autoridades que conforman el chacha-warmi (dualidad andina) de cada comunidad, la junta de vecinos, el comité de vigilancia y el gobierno municipal (alcalde y concejales). Las comunidades, a la vez, tienen sus asambleas mensuales, generalmente los días 1 y 15 del mes,⁵¹ y cada subcentral o zona tiene su asamblea los mismos días por la mañana. El total de familias en Tiwanaku es de 3002.⁵²

Los mallkus y mama'tallas, representantes de zona junto con el mallku Jilliri, asisten a cuatro asambleas ampliadas provinciales cada tres meses en las oficinas del SIMACO. Mejillones dice que “en este nivel participan todas las autoridades originarias de Tiwanaku y el resto de dirigentes de las marcas de la provincia, en total hay unos 3 500 miembros” (Idem: 239). Las reuniones ordinarias de SIMACO se realizan los días 13 de cada mes, con las nueve marcas del suyu Ingavi. Se convoca a los mallkus principales del cantonal y subcentrales de Taraco, Tiwanaku, Desaguadero, Jesús de Machaca, San Andrés de Machaca, Urinsaya y Aransaya, Achailata, Guaqui y Araksota; por número poblacional, una de las marcas principales es la del valle de Tiwanaku.

50 Pillapi es el centro poblado al norte de Tiwanaku, tiene la carrera en Ciencias de la Educación

51 Depende de las necesidades de la comunidad, pueden existir reuniones cada 15 días.

52 Con datos del PDM Tiwanaku (2007). Fundación Tierra (Mejillones et al., 2012: 237).



Asamblea Ordinaria de la CACOT. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

Actualmente, la producción de leche es la actividad económica más redituable; en consecuencia, es prioritaria para los pobladores de Tiwanaku.⁵³ Se entiende porque la ganadería vacuna y la producción de leche, junto con el turismo en el sitio arqueológico, son las actividades de mayor relevancia. Aun así, la segunda no supera en importancia a la primera. Existe el consenso de dar prioridad a los proyectos productivos. A la par de la estructura de gobierno originario se ubica la Junta de Vecinos de Pueblos de Tiwanaku y la alcaldía, ambos coordinados por el Ministerio de Culturas y Turismo, y entre dichos niveles de gobierno, más el departamental de La Paz y el estatal, conforman un núcleo en la toma de decisiones con respecto al sitio arqueológico más importante de Bolivia.

La estructura de gobierno local (alcaldía, autoridades originarias, y junta de vecinos) logra unirse en coyunturas políticas para conformar un bloque, en ocasiones frente a la estructura misma de gobierno estatal. La muestra de mayor fuerza política se realizó el 6 de agosto de 2000 con la toma del sitio arqueológico. El panorama indica visos de reconciliación, conjunción de fuerzas y superación de las contradicciones que se tuvieron años atrás en la relación del pueblo con las comunidades; los habitantes del valle de Tiwanaku darán cuenta de la solución aunque existe la posibilidad de lograr relaciones más cordiales y de conjunción de fuerzas entre los habitantes comunarios y vecinos.

TAKHI EN EL COMUNITARISMO EN TIWANAKU

El Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT) es el órgano que coordina las 23 comunidades del municipio de Tiwanaku; los cargos son asignados por usos y costumbres y consiste en una estructura de cinco mallkus principales; el primero,

53 Alberto Cruz, ingeniero zootecnista de Kasachuta, me comentó que antes trabajaba afuera y le pagaban 6 000 BOB al mes, eso mismo gana en la producción de leche sin alejarse de su familia. Un 10% de la gente de su comunidad se dedica a las artesanías y surten los kioscos del sitio arqueológico; hace tres años se formó una asociación de productores lecheros para ganar proyectos (Comunicación personal, junio de 2013).

llamado mallku jilliri (máximo) y cuatro más representantes de las cuatro subcentrales de las zonas Norte, Este, Oeste y Centro del municipio. Cada comunidad asigna ocho mallkus que son votados por el número de parcelas de la comunidad; a la vez, ellos se integran a la estructura subcantonal y de ahí al mallku Cantonal. La estructura territorial empieza con el tupu (parcela), la sayaña (tierras familiares), el ayllu (comunidad), la marka (municipio) y el suyu (provincia).

El comunitarismo andino, específicamente aymara, es compartido en el valle de Tiwanaku en lo general, en tanto se reconoce el rito, la asamblea, el trabajo colectivo y la reciprocidad en la constitución de las comunidades y su relación a nivel de la marka.⁵⁴ La propiedad de la tierra es el criterio principal para ser miembro de una comunidad y delega las obligaciones de “prestar sus servicios en los trabajos comunales, aportar regularmente con cuotas, asistir a las asambleas, ‘pasar’ los cargos públicos –políticos y religiosos- que el ayllu o la comunidad tienen establecidos, entre otros” (Ticona, 2003: 128). El servicio que el individuo presta se llama “thakhi o thakhicha en aimara, o en quechua ñan o ñana significa ‘camino’ ” (Idem: 128), trayectoria de trabajo y responsabilidades por el bien de la comunidad. Tiene como base el concepto chacha-warmi (Mamani, 2012: 87; Ticona, 2003: 130): hombre y mujer como unidad básica andina. La elección de las autoridades se hace con el nombramiento de mallku y mama t’alla o mama mallku. El sistema andino para la asignación de cargos en el ayllu es rotativo (Mamani, 2005: 61; 2012: 87; Ticona et al., 1995: 90; Ticona, 2003: 139; Quisbert et al., 2006: 28; Albarracín, 1996: 69). La estructura política de los ayllus del valle de Tiwanaku, agrupados en el CACOT, es actualmente una fuerza política importante en la región y conforma la estructura política originaria que toma decisiones en torno al sitio arqueológico de Tiwanaku.

54 También se puede consultar la investigación de Omar Qamasa Guzmán Boutier en Apuntes acerca del sistema de cargos en los ayllus bolivianos (2011).



Subcentral zona Norte, 2013. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

TIWANAKU: EL SITIO AYMARA

Alexei Vranich (2008: 42) considera que el sitio arqueológico se puede caracterizar como un espacio urbano con fusión de amplios espacios expansivos que se enfocan a los grandes edificios con alta atracción visual, los cuales a la vez se encuentran rodeados de recintos cerrados en los que se tenían actividades tanto rituales como residenciales. Un planteamiento similar se encuentra en Reinos y señoríos aymaras y quechuas, de Luis Guillermo Lumbreras (2000), *Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura*, de Londres Routledge y Carlos Ponce Sanjinés (1972), y *Tiwanaku: Doscientos años de investigaciones arqueológicas*, de Routledge (1995). Nicole Couture (2008: 52), haciendo referencia al manejo de la memoria como elemento de cohesión social en Tiwanaku, considera que la conformación del sitio en la época temprana estuvo basada en una ideología caracterizada por la historia colectiva y generalizada, y después, en el periodo Tiwanaku IV (500-800 d.C.), el crecimiento dramático en la población urbana y la construcción de algunas estructuras ceremoniales nuevas en el centro monumental, como la pirámide de Akapana, serán características de dicho momento histórico de Tiwanaku.

Juan Albarracín (1996:1, 316), en *Tiwanaku: arqueología regional y dinámica segmentaria*, plantea que este sitio arqueológico ofrece un amplio paisaje en el que se destacan tres zonas fisiográficas definidas, en donde el valle abajo de Tiwanaku, con un área aproximada de 200 km², queda rodeado por una serranía al Norte, una cadena montañosa al Sur, y por el lago Titicaca al Oeste. El autor destaca que algunas investigaciones han considerado a este valle como pobre en recursos naturales, lo que se ha traducido en grandes polémicas acerca del modo de vida de la población tiwanakota prehispánica; sin embargo, él mismo refiere que la diversidad del entorno ecológico en Tiwanaku permitió hacer uso de diferentes pisos ecológicos que apuntan más a una explotación vertical de los recursos, que a un entorno dificultoso para la sobrevivencia de la población.

Albarracín (Idem:19) también refiere la historia de los trabajos arqueológicos en el sitio. Al respecto, señala que los primeros se realizaron a comienzos del siglo XX con los trabajos de campo de la misión francesa en 1903 (Idem: 47), considerados como la primera investigación sistemática en la que se produjo un informe de campo. En los tres siglos anteriores también hubo exploraciones, pero como el autor refiere, se caracterizan principalmente por su carácter descriptivo. Con la Revolución de 1952 se deriva la necesidad de un discurso nacionalista cohesionador que permitiera fortalecer las instituciones del gobierno boliviano; es entonces cuando Tiwanaku se encumbra como bastión histórico necesario.

Albarracín señala (1996: 21) que desde finales de la década de 1950, se convirtió en el centro privilegiado de estudios de la arqueología boliviana, un tanto por la proximidad a la ciudad de La Paz, y otro por ser el sitio arqueológico el que albergó, según las referencias históricas, a la población aymara, misma que en la actualidad representa una alta cifra poblacional boliviana. Con Tiwanaku, el discurso nacionalista tenía la fuente que sustentaría su quehacer político. Previo a la Revolución de 1952, Wendel C. Bennett publica *Excavations at Tihuanaco en 1934* con los resultados de sus investigaciones cerámicas, las cuales son, hasta ahora, el antecedente de las secuencias cerámicas en el sitio. El autor señala que el Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku (CIAT), fundado a finales de la década de 1950 y hasta comienzos de la década de 1970,⁵⁵ promovió y llevó a cabo un programa de excavaciones financiadas por el Estado, que tenía por objetivo realizar la reconstrucción de las principales estructuras monumentales y establecer la cronología de la sociedad prehispánica tiwanakota. Así, Ponce Sanjinés, al frente de la CIAT, y con base en las

55 La Mtra. Velia Mendoza aclara que el Centro de Investigaciones Arqueológicas de Tiwanaku (CIAT) fue fundado en 1975, al tiempo del Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia (INAR); sin embargo, desde antes ya se llevaban a cabo las investigaciones a cargo del Ponce Sanjinés, quien luego de la fundación de la CIAT se mantuvo al frente de dicha institución.

investigaciones, elaboró la secuencia cultural de Tiwanaku dividida en cinco épocas, mismas que hasta ahora se siguen empleando.

Albarracín (1996: 41) aborda la cronología del sitio a partir de los fechamientos de radiocarbono, y de acuerdo a los rasgos más antiguos y más recientes de cada época, la primera época se sitúa entre 1580 ± 120 a.C. – 297 ± 61 d.C.; la época II de 460 ± 40 a.C. – 320 ± 130 d.C.; la época III de 133 ± 103 d.C. – 490 ± 200 d.C.; la época IV de 248 ± 103 d.C. – 1172 ± 133 d.C., y la época V de 910 ± 65 d.C. – 1170 ± 150 d.C. El autor refiere que Ponce Sanjinés caracterizó a las cinco épocas en cuatro estadios, tras lo cual se permitió sistematizar la cronología de Tiwanaku. Así, las épocas I y II corresponden al estadio Aldeano, la época III al estadio Urbano Temprano, la época IV al estadio Urbano Maduro, y la época V al estadio Imperial. La ocupación posterior a Tiwanaku se ha separado en tres periodos bajo el nombre de post-tiwanaku (Albarracín, 1996: 47). Pacajes Temprano de 1100 d. C. – 1470 d. C., en la que se sitúa desde la desintegración de Tiwanaku hasta la llegada de los incas; Pacajes-Inka de 1470 d. C. - 1550 d. C., desde la ocupación inca a la invasión española en 1532, y Pacajes Tardío de 1550 d. C. - 1600 d.C., que refiere los primeros 50 años de la administración española. Respecto a la organización social, política y administrativa del sitio arqueológico se han hecho diversas propuestas. Linda Manzanilla⁵⁶ hace un análisis muy puntal de las diversas propuestas, y menciona:

[...] a pesar de las múltiples polémicas sobre su carácter teocrático, militarista o comercial, sobre sus sistema hidráulico o de control vertical, Tiwanaku es, sin duda alguna, el menos conocido de los sitios tiwanakotas. Se ha pensado que Tiwanaku fue cabecera de:

- a) Una red ideológica -económica [Wallace, 1980].
- b) Una federación imperial multiétnica, unida por lazos de intercambio y de religión [Browman, 1978],

56 Arqueóloga mexicana del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, participe del Seminario Internacional de Excavaciones Arqueológicas en Tiwanaku, durante 1988 y 1989.

con vínculos a través del altiplano y un uso extensivo del pastoreo de camélidos [Browman, 1981].

c) Una red de control vertical de pisos ecológicos [Manzanilla, 1983].

d) Una red caravanera y agrícola multidireccional [Dillehay y Nuñez, 1988].

e) Un estado dinámico y expansivo basado en la agricultura intensiva [Kolata, 1986]. (Manzanilla, 1992: 15).

La autora señala las diversas caracterizaciones que se le han dado al sitio arqueológico, y a la vez, en Akapana. Una pirámide en el centro del mundo, de 1992, propone su visión con respecto al sitio. En el mismo texto la autora hace un reconocimiento de la conformación contextual de Tiwanaku; entendiéndolo por su conformación arquitectónica, apunta:

Las construcciones monumentales del centro cívico de Tiwanaku son de dos tipos:

a) Las pirámides [Akapana, Puma Punku, Wila Pukara y otras más pequeñas] que son estructuras religiosas elevadas, construidas en terrazas. Pensamos que en éstas habitaban y oficiaban los sacerdotes.

b) Los recintos [Kalasasaya, Putuni, Templete Semisubterráneo, etcétera], que son grandes espacios amurallados, en ocasiones bajo el nivel del terreno, que probablemente servían para ritos de congregación. (Idem: 21).

Durante la época incaica (ca. 1200 d. C. al 1540 d.C.), el Qullasuyu estaba compuesto por numerosos cacicazgos, también denominados señoríos, los cuales fueron incorporados al sistema político, económico y ritual del imperio inca con la alianza Inka-Lupaqa, y “la conquista de los kollas fueron estratégicamente organizadas, haciendo efectivo el mecanismo de la reciprocidad asimétrica como medio de inserción política, estableciendo de esta manera una jerarquía en favor del Inka” (Bouysson-Beyssac)

en Albarracín, 1996: 51). El autor considera que las actuales dimensiones administrativas del ayllu contienen elementos fundamentales trascendentes en la interpretación de la dinámica de integración y desintegración de la sociedad prehispánica.

INTERVENCIÓN DEL SITIO ARQUEOLÓGICO POR LOS AYLLOS ORIGINARIOS

El sitio arqueológico de Tiwanaku y su relación política con los movimientos étnicos de las últimas cuatro décadas en Bolivia es trascendental; el empoderamiento político de los ayllus del valle de Tiwanaku dieron cuenta de ello. En el año 2000, José Teijeiros, director de la UNAR, Alejandro Choque, mallku jilliri de Huancoyo, y César Callisaya, responsable de la administración del sitio arqueológico, fueron algunos de los personajes que vivenciaron la toma del sitio arqueológico por parte de los ayllus de Tiwanaku. Diego Moriega relata:

El 6 de agosto del año 2000, luego de una marcha cívica protagonizada por las autoridades tradicionales, parte de la misma se dirige al Museo Regional de Tiwanaku para reclamarlo como propio y pedir a los funcionarios de la DINAAR que abandonen estos predios, ya que desde ese momento la comunidad y el municipio se harían cargo de la administración del Patrimonio Cultural; unos cuantos días después Tiwanaku es declarado patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, valoración que es cuestionada por la misma institución, ya que esta área ya no está manejada por el Estado. (Moriega, 2006: 214)

Un antecedente de discrepancia entre los ayllus y los vecinos del pueblo de Tiwanaku se sitúa en 1998, cuando se construye la actual carretera que cruza el sitio arqueológico, a la que se oponía la junta de vecinos mientras que el CACOT apoyaba argumentando la posibilidad de traslado para la feria desde sus comunidades. La disputa hasta ahora ha generado la separación entre ambas organizaciones, por lo cual la toma del sitio arqueológico en 2000

no contó con la participación de los vecinos, y es hasta ahora el mayor argumento del CACOT para la toma de decisiones con respecto al sitio. José Teijeiros (Comunicación personal, abril de 2012) dice que la toma estuvo planificada; el asunto fue reunir a la gente. Todos los dirigentes sabían que sería después de la marcha del 6 de agosto; las comunidades no sabían. Se pensó hacerlo así para evitar la conmoción. Alejandro Choque era el Mallku jilliri, Teijeiros era el director del entonces DINAAR.⁵⁷

El viceministerio era indolente; manipulaban a los originarios. Una cuarta parte del presupuesto del sitio de Tiwanaku no llegaba a los ayllus; era un convenio sin cumplimiento. En el proceso interesaba que Tiwanaku se apropiara y que existieran posibilidades de que los jóvenes estudiaran arqueología; lo adecuado era que un aymara dirigiera las investigaciones. La toma del sitio la llevaron a cabo las autoridades originarias. Teijeiros no participó, pero sí apoyó; en ese año, la UNESCO hace la declaración de patrimonio de la humanidad. El director de la Dirección Nacional de Antropología y arqueología DINAAR renuncia tres meses después. La UNESCO no fue aliciente; la reapropiación buscaba que fuera no sólo económica sino cultural.



Pirámide de Akapa al sur del sitio arqueológico de Tiwanaku. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

57 Dirección Nacional de Arqueología y Antropología de Bolivia (DINAAR), posteriormente Dirección Nacional de Arqueología (DINAR).

El sitio arqueológico era un espacio extirpado a la población; se decidía desde afuera. La toma del sitio fue una reivindicación histórica y cultural porque los aymaras no entraban a Tiwanaku, y después de la toma sí. Teijeiros apoyaba el compromiso político de la antropología y mencionaba que la interculturalidad perdía su objetivo si se seguían reproduciendo las mismas formas de sujeción. Pensaba que el trabajo con las comunidades era un compromiso con Tiwanaku.⁵⁸ Una vez realizada la toma, los mallkus se organizaron por comités para velar y dar entrada gratuita a los visitantes durante un mes; la primera en custodiar fue la zona Centro; la UMSA no se manifestó. Moriega comenta:

No se puede remitir las causas de esta toma a los hechos de 1998 y que aparentemente concluyó, sólo con la toma, sino que se tiene que enmarcarlo en un proceso motivado por un sentimiento de pertenencia, que tanto el Estado como la UNESCO han fundamentado, pero no se han preparado para la toma de madurez, en la identificación del Patrimonio como una propuesta de Desarrollo Regional por parte de las comunidades y/o actores culturales que han sabido comprender que el Patrimonio Cultural puede y debe estar al servicio de quienes han sabido reproducirlo, preservarlo, mantenerlo y promocionarlo. La toma del complejo arqueológico tiene que ser entendida en este sentido, es decir como parte de un proceso que sigue avanzando. (Moriega, 2006: 215)

La disputa por el sitio arqueológico que derivó en su toma tenía varios matices y antecedentes de años atrás, que no se entendían sólo por el conflicto de 1998. Don César Callisaya,

58 Agregó que el Tata Apu es el cerro más grande; allí se encuentran los espíritus de los achachilas y la Paximama, la madre Luna. El Achachilan sarawipa, es el vivir de los abuelos, de los antiguos. En septiembre-octubre, se ofrenda a los apus, “la vida prehispánica es un continuo en Tiwanaku”.

presidente de la junta de vecinos en 2013, comentó (comunicación personal, 13 de junio de 2013) que fue él quien en 1977 se encargó de enjear Tiwanaku por orden de Carlos Ponce Sanjinés, y desde entonces se empezó a cobrar la entrada al sitio arqueológico.⁵⁹ Fidel Choque (comunicación personal, junio de 2013) comentó que “antes las comunidades no participaban; la UNAR lo administraba todo, y César Callisaya era el responsable de la administración y sólo aceptaba ahijados”. Luego de la intervención de una semana por las comunidades en la que participó su mamá, cambiaron las cosas. El mallku cantonal se relaciona mucho con el patrimonio cultural. Antes no se rendía cuenta de los boletos de entrada al sitio, el cual genera \$4 000 000 bolivianos⁶⁰ anuales. Mario Pachaguayaya (comunicación personal, abril de 2012) comenta que la toma del sitio se hizo con el objetivo de motivar un plan maestro para 10 años en el que se incluía formar estudiantes de las comunidades, fomentar el turismo, y promover las investigaciones en arqueología y antropología.

Se planteó entregar media beca para estudiantes de las comunidades y realizar el manejo de las colecciones. De los objetivos que se tenían en la toma del sitio arqueológico, algunos jóvenes se han visto beneficiados en sus estudios de licenciatura con medias becas, la asignación del presupuesto para las comunidades sí es entregado, y en cuestiones históricas y culturales se vislumbra una relación más cercana de los pobladores de los ayllus (por lo menos cuando cumplen su cargo) y del sitio con los estudiantes de educación básica.

WILLAKAKUTI. DEL AÑO NUEVO AYMARA, COMUNITARISMO, REFUNDACIÓN Y OTROS

El Willakakuti o regreso del Sol es una celebración andina contemporánea. Su relación con las reivindicaciones étnicas, los

59 Callisaya afirma que los comunarios se apoderaron del pueblo, pero es también quien desde la junta de vecinos se ha encargado de volver a entablar el diálogo con el CACOT.

60 Equivalente a 579 710.145 dólares.

intelectuales indígenas y las reconfiguraciones políticas en Bolivia es evidente. Como manifestación cultural y política reciente, la celebración del Willakakuti se sitúa en las últimas cuatro décadas; las transformaciones que ha tenido desde entonces y su integración oficial al Proceso de Cambio en el Estado Plurinacional de Bolivia, se abordará en las siguientes líneas. Cáceres plantea:

Esta singular ceremonia, que se inicia hace poco más de 20 años, fue promovida por un grupo de jóvenes aymaras residentes en la ciudad de La Paz, que apelaron a una continuidad con su pasado “ancestral” para volver a ser “originarios”. Mediante esta ceremonia el migrante aymara pretendía recuperar la tradición religiosa andina o “ancestral”. Más aún, redescubrir su origen, su historia y su cultura: su identidad aymara. Por eso es que la ceremonia del Año Nuevo Aymara ocurre en Tiwanaku, en razón de que es considerado Taypi o centro de su cultura, historia y pasado. En poco menos de diez años, esta celebración se convirtió en el mayor acontecimiento cultural de la región andina de Bolivia y se expandió al punto de traer un público masivo y diverso a Tiwanaku. (Cáceres, 2004: II)

La autora plantea que los kataristas e indianistas comienzan a revalorizar su identidad, y en marzo de 1980 realizan el Primer Congreso Indio del Tahuantinsuyo, en el cual surge la idea del Año Nuevo Aymara, con Tiwanaku como “centro de sus luchas reivindicativas y proyecciones políticas”. En los años ochenta algunos estudiantes aymaras de la UMSA fundaron el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) (Rivera, 1986, Hurtado, 1986), desde donde revalorizan su identidad étnica y el concepto reconstitución. Ramón Conde, indianista, y el yatiri Rufino Paxi, fueron los fundadores de la ceremonia y continuadores en la primera fase hasta 1989 “que se caracteriza por el objetivo de descolonizar la religión aymara” (Cáceres, 2004:51): el rito religioso fue político.

En busca de la continuidad histórica se retomaron elementos

como “las propias ruinas de Tiwanaku, el Calendario Aymara y la Fiesta de San Juan Rural”, pero con una lectura reelaborada, por lo que Cáceres piensa que “la continuidad con ese pasado es en gran medida ficticia” (Idem: 58-59). Fueron tiempos en los que la disputa con el Instituto Nacional de arqueología (INAR) era constante por la apertura del sitio en la madrugada, en donde además, la participación de los comunitarios de Tiwanaku era inexistente. La autora refiere que en 1986 la celebración se abre a los medios de comunicación, lo que “constituye un momento de cambios profundos en la ceremonia del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku” (Idem: 65), y toma su perfil actual desde 1989 como espectáculo turístico.⁶¹

La tradición incluía las ceremonias de matrimonio aymara (Idem: 85), como tradición inventada,⁶² la cual fue retomada en 2012 con la boda aymara del vicepresidente Álvaro García Linera en Tiwanaku.⁶³ La parafernalia andina de la boda aymara requirió de toda una labor de investigación que realizaron los intelectuales indígenas. La implementación de los trajes incas para el matrimonio fue una construcción a partir del estudio de las fuentes históricas; se buscaba “reproducir la imagen de un pasado milenario”. La autora refiere que luego de entrevistar a gente mayor de Tiwanaku, coincidían en que “en los años ochenta la gente de las mismas comunidades no conocían los escritos e iconografías de Waman Poma u otros cronistas, no había visto antes esa vestimenta” (Idem: 86). La vestimenta de los amawtas comparte el mismo origen. La nueva etapa vendría acompañada con la fundación del Consejo de Amawtas de Tiwanaku. Elizabeth Andia escribe:

61 Cáceres (2004: 92) afirma que Rufino Paxi y su familia abrieron la ceremonia al turismo junto con sus contactos del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Musef).

62 Sobre matrimonios aymaras véase Policarpio Flores Apaza (1999), y Carter y Mamani (1982).

63 El 8 de septiembre de 2012, el vicepresidente García Linera y Claudia Fernández realizaron un matrimonio intercultural en Tiwanaku, dirigido por el Consejo de Amawtas de Tiwanaku, en donde con la colocación del lazo se convirtieron en chacha-warmi en el templo de Kalasasaya.

Junto a la Central Agraria, y con el apoyo de la Confederación departamental y de la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1990 se creó un Consejo de Amawt'as, con objeto de “rescatar y valorar la cultura de nuestros ancestros” (Acta de Fundación del Consejo de Amawt'as, Wanqullu, 20 de junio de 1990) mediante la celebración del Año Nuevo Aymara el 21 de junio, en la que participen todas las zonas de la región, con sus respectivas comunidades. (Andia, 2012: 57)

Con la fundación del Consejo de Amawtas se vive el apoderamiento de la celebración por los ayllus, y es entonces a partir de 1991 que los comunarios retoman el Año Nuevo Aymara, se desconoce a Paxi, y establecen la venta de boletos para ingresar al sitio en la madrugada, para lo cual instalan una taquilla temporal cerca del Museo Cerámico; esto se mantiene actualmente por el CACOT. Los comunarios de Tiwanaku sumaron a la celebración (Cáceres, 2004: 121) *waxt'a* en el estadio de la ciudad de La Paz⁶⁴ y El Alto, *nueva vestimenta inca*, y el canto de *ñustas*,⁶⁵ a la vez, se encargaron de la venta de *wajtas*,⁶⁶ coca, alcohol y recuerdos para los turistas. Cáceres dice que “la evolución del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, revela que la cultura andina se reinventa para adaptarse a la modernidad” (Idem: 136), y concluye afirmando que “esta tradición no puede ni debe ser considerada antigua, pues se desarrolla en la relaciones versátiles que las tradiciones tejen con el turismo, las nuevas tecnologías y el mercado (Idem: 141). Esto no difiere con otras prácticas que propugnan objetivos turísticos.

Andia opina que en la lógica moderna “el ritual del 21 de junio también se erige como una posibilidad de generar recursos

64 Ubicación del monolito Benett hasta su reciente retorno a Tiwanaku en 2002

65 Hace referencia a las jóvenes y agraciadas que acompañaban al Inca, actualmente son las mujeres con mayor carisma y en ocasiones especiales acompañan con su canto.

66 Ofrenda originaria.

económicos para las comunidades de la región, y hoy en día también para la población de Tiwanaku” (Andia, 2012: 291). La autora señala que la celebración lleva consigo también fines comunitarios dirigidos por el “actuar de corazón” y “caminar juntos” (Idem: 284), y opina que en términos de códigos culturales, con eventos como el Willakakuti “se trata de acomodar costumbres y visiones ancestrales al actual contexto social heterogéneo en el que vive la comunidad aymara, por tanto también se trata de combinar el uso del tiempo” (Idem: 125). Dicho fenómeno se entrecruza entre los beneficios económicos y la cohesión social en Tiwanaku; apunta:

no quiere decir que se hayan mejorado las condiciones de pobreza en las que viven, aún falta mucho para mejorar la calidad de vida, sin embargo, la unidad como tiwanakeños regionalmente ha hecho que se beneficien en colectivo y que se evite que sea una sola persona quien se aproveche, como sucedía antes. Hoy por hoy, la celebración del 21 de junio constituye un patrimonio propio en tanto se consideran herederos de los pueblos que vivieron en la región. (Idem: 291)

En 2013 fui testigo de la transformación que las autoras mencionan en torno a la celebración. Estuve presente en los trabajos previos a la celebración del Willakakuti desde el 31 de mayo. En la asamblea ordinaria del CACOT se estableció hacer el lanzamiento el 6 de junio en la Plaza Murillo, de La Paz, con un acto previo a la Cancillería. Mediante una carta de invitación se convocó a la ceremonia al alcalde y mallkus, al Ministro de Culturas y Turismo, al Ministro de Relaciones Exteriores, al presidente y vicepresidente; después se realizó un Aphthapi para 350 personas. Todos los ayllus de Tiwanaku debían dar su aportación en especie para dicho fin. El 14 de junio los ayllus asistieron al sitio arqueológico para ayudar con la limpieza del área al interior del sitio, destinándose 50 metros a cada comunidad.⁶⁷

67 En la asamblea del ayllu Kasachuta del 1º de junio de 2013, se acordó llevar seis kilos de papa que le serían entregados a la mama' talla María Alejo para llevarlos el 6 de junio a La Paz.

El 14 de junio el CACOT tuvo dos actividades importantes. Los mallkus principales sostuvieron una asamblea extraordinaria con representantes del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) para hablar del saneamiento de las tierras y la disputa del predio del CACOT en el ayllu Huancoyo; a la vez, las comunidades hacían la limpieza del sitio, 58 m por ayllu. Compartimos el Aphaphi con la zona Este; éramos alrededor de sesenta personas; al mediodía nos reunimos en la sede del CACOT para el informe previo al Willakakuti. Se acordaron los horarios de los días 20 y 21, y la vestimenta que portarían los mallkus, mama'tallas y jaljas;⁶⁸ el mallku jilliri concluyó: “Con estas pequeñas palabras no tengo más que informar hermanos”. En la asamblea se discutía en torno a las actividades. Los mallkus y Amawtas querían que este año fuera más ritual, pero el alcalde decidió tomar la propuesta de ENTEL (Telefónica del Estado) para el festival.⁶⁹

El ministro de Cultura y Turismo de Tiwanaku lo explicó y se llegó al acuerdo de que el festival se realizara en la calle Manko Kapac, en donde se ubica el colegio y la sede del CACOT y no en la Plaza Central, como en años anteriores. En la junta de vecinos ese tarde se discutió lo mismo; los vecinos no querían fiesta con concierto financiado por ENTEL porque dijeron que cada año ellos son quienes tienen que quedarse con la basura, el pago de las cuentas de los servicios y las afectaciones hechas por los visitantes. Cuando supieron de la disposición del festival y el desacuerdo del CACOT, decidieron sostener que no permitirían la fiesta del Willakakuti en la plaza ni en la calle Manko Kapac. A cambio organizaron una wajt'a en la plaza a la media noche para lo que se pidió una cooperación de 10 bolivianos por vecino. El alcalde acató la decisión de los vecinos, cuestión que fue celebrada en el CACOT, un logro en conjunto.

El 21 de junio es día feriado desde 2009; en Tiwanaku la

68 Encargados de la justicia y de resolver conflictos, son los únicos que pueden chicotear.

69 Desde el lanzamiento del Willakakuti los mallkus hablaban de la imposición que el alcalde quería hacer: “Él quiere quedar bien con ENTEL, pero no está respetando, esto es algo sagrado”.

celebración empieza desde una tarde anterior. El día 20 de junio se citó a todos a partir de las 18:00 hrs; previamente se había realizado una wajt'a en el Apu Kimsachata a las 05:30 hrs, y por la noche se realizaron dos wajt'as más con los mallkus del cantonal, los mallkus jilliri de cada ayllu, y los mallkus de la Comisión del Willakakuti en el cerro Lloco Lloco y a la entrada de Tiwanaku. Los jaljas llevaban poncho verde; las mama'tallas, pollera rosa, abarca verde y sombrero negro; otras llevaban invertidos ambos colores. Los mallkus iban vestidos con camisa y pantalón color crema, de lana de borrego⁷⁰ color natural, y los implementos del mallku.

En la noche del 20 de junio se realizaron conferencias en torno a las tradiciones andinas en el Museo Cerámico, organizadas por los estudiantes de la reciente licenciatura en Turismo de la UMSA, sede Tiwanaku. Los visitantes nacionales y estudiantes de la UMSA pasaron la noche alrededor de fogatas y con música de los automóviles. La plaza estuvo quieta durante toda la velada, y los originarios de los ayllus permanecieron en la sede del CACOT hasta la madrugada compartiendo apthapi, té con té y coca; se colocaron en torno a una colchoneta por ayllu, en filas de acuerdo a la subcentral correspondiente. El Consejo de Amawtas prepararon las wajt'as en la mesa principal del CACOT y el mallku cantonal se resguardó en las oficinas del primer piso en donde compartieron sopa de pollo con chuño.⁷¹

A las 05:00 a.m. se realizó el ingreso al sitio arqueológico. Los mallkus encabezaron la entrafa y se colocaron en el centro de la estructura Kallasasaya; después ingresaron los visitantes; sólo se les permitió ocupar la parte trasera del mismo edificio. El presidente Evo Morales, y el vicepresidente Álvaro García Linera, llegaron a las 06:30 h en helicóptero. El Willakakuti se realizó a las 07:30 h. Los amawtas pidieron por todos los asistentes mientras quemaban las wajt'as, y los personajes principales del evento las rodeaban para pedir por el año

70 El material original es lana de llama.

71 Papa sometida a proceso de deshidratación a través de frío ambiental, lo cual permite almacenarla hasta por 15 años.

nuevo. La celebración del Año Nuevo Aymara tenía una atmósfera que refleja la dicotomía de la plurinacionalidad en Bolivia; por un lado, el sentido comunitario, el proceso autonómico y de reconstitución de las nacionalidades originarias, y por otro, el oficialismo de Estado que se encuentra en vías de desarrollarse en los sectores económicos, educativos e industriales, y que el vicepresidente llama capitalismo andino-amazónico, “un capitalismo a nuestra manera”, lo que hace que en eventos tan paradigmáticos se encuentre una mezcla de oficialismo con el comunitarismo propio de Tiwanaku.



Presidente Evo Morales y el vicepresidente Álvaro García Linera pidiendo en el templo de Kalasasaya. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

Previo al 21 de junio se realizó el lanzamiento en la Plaza Murillo y en la Cancillería, en donde se leyó el documento del Ministerio de Culturas y Turismo, el cual instruía a las autoridades originarias sobre el significado de lo que iban a realizar en la celebración del Willkakuti. Se distingue el empleo de los originarios para legitimar una versión oficial del pluralismo y el respeto a la diversidad cultural, más que una situación de respeto

real del comunitarismo y ancestralidad aymara. La celebración es relativamente reciente, lo cual se refleja en la diversidad de interpretaciones de indianistas, comunarios y el oficialismo de Estado. Aun así, hay momentos que son propios de los comunarios, en donde sólo ellos participan, con un sentido más íntimo de relación entre los ayllus. Tiwanaku. Comparto con Elizabeth Andia sus comentarios finales en torno al Año Nuevo Aymara (ANA):

El ritual del ANA les ha permitido a los comunarios de las 23 comunidades de la región de Tiwanaku, “construir” su identidad cultural en forma consciente y desde tres pilares fundamentales: la revalorización de sus usos y costumbres, que en la región estaban semi-perdidas por la fuerte influencia de las religiones católica y evangélica, la recuperación de las prácticas de sus antepasados mediante la investigación y el recuerdo de la memoria colectiva, donde el hilo conductor de la continuidad son los abuelos (Epstein, 1978), y la reinención de nuevas tradiciones que tratan de “recordar” un pasado incierto, formando una nueva concepción del ser y del sentimiento aymara [...] el hecho de la transmisión de conocimientos del indígena que “sabe” a quien supuestamente no sabe se podría catalogar como una nueva forma de colonización, de imposición, sólo que con lo que se considera como su propio patrimonio cultural [...] pretendo denunciar una de las muchas formas de neo-colonización que aún persisten en Bolivia, sobre todo en la vida cotidiana y al margen de cualquier discurso político de reivindicación. (Andia, 2012: 292)

La denuncia es compartida en tanto fue reconocida por indianistas que han llegado a afirmar que algunos originarios no vivían realmente la tradición andina porque incorporaban elementos coloniales y católicos. El comunitarismo en Tiwanaku y su relación con el patrimonio cultural cruza dimensiones económicas, sociales, culturales y políticas que se reflejan en la celebración con

el modo de vida comunitario, turismo y oficialismo de Estado.

EL TAKHI Y TIWANAKU. RELACIÓN DE LAS COMUNIDADES CON EL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO

Desde la incursión de los ayllus en el ámbito político del patrimonio arqueológico, el takhi⁷² obtuvo una característica a nivel regional que hasta ahora se mantiene. Luego de la toma de 2000, la administración y conservación del sitio arqueológico dinamizó el sistema de cargos en función del patrimonio cultural. Desde entonces el CACOT asume la responsabilidad del área arqueológica como lugar de patrimonio nacional, y después de 2000, de la humanidad. Se nombra a los mallkus subcentrales de la CACOT como responsables de la supervisión de los trabajos de mantenimiento y conservación del patrimonio arqueológico.

En 2012, los mallkus subcentrales, sobre todo el de zona Centro, eran los responsables de tratar los temas de la CIAAAT y el Decreto Supremo 1004, y fueron los encargados de coordinar el evento de la boda del vicepresidente García Linares. En junio de 2013, los mallkus subcentrales fueron los que coordinaron con la CIAAAT las cuadrillas para los trabajos de conservación. La mallku'talla de zona Centro era la responsable por parte del CACOT de coordinar con los estudiantes de la UMSA las conferencias en el Museo Cerámico en la noche del Willakakuti, y una semana antes las de Pachakuti y los indianistas.

Mario Pachaguayá comentaba que la corrupción en la estructura del mallku no se descarta; existe. Debido a los cuatro niveles de gobierno de Bolivia, el originario en Tiwanaku tiene autonomía que le permite la asignación del 25% de los ingresos al sitio arqueológico para labores de infraestructura en el municipio: “los presupuestos siempre son muy reñidos en las asambleas

72 Camino que siguen los comunarios por la asignación de cargos.

mensuales, por lo que el cargo de mallkus también lo son”.⁷³ Agrega: “El cargo de guardarruinas, por ejemplo, es uno de los más solicitados. En el sitio arqueológico de Tiwanaku cada año se tienen 26 guardarruinas, uno por comunidad, y tres más por los centros poblados. Es el único cargo que se paga con \$1 200 bolivianos al mes” (Comunicación personal, mayo de 2012).

En los ayllus, la asignación del cargo sí se hace por prestigio y reconocimiento de la labor desempeñada por el carguero con la comunidad. Don Braulio Amaru Mamani, de la comunidad de Yanamani, fue el Mallku jilliri del CACOT en 2012; lo asignó su comunidad y fue aceptado por todas las comunidades, quienes lo tienen como mayor. El reconocimiento que se tiene de don Braulio como mayor y ex Mallku jilliri, llevó a que se le asignara como jefe de los trabajadores de la CIAAAT en 2013. Con esto, es el principal responsable de todos los trámites que tengan que ver con los trabajadores del sitio arqueológico (se lo vio en los actos cívicos de los lunes, en las asambleas ordinarias del CACOT, en reuniones en las oficinas del municipio, y realizando trámites para los pagos de los trabajadores; él es la articulación con los mallkus subcentrales y, directamente, con el CACOT).

La responsabilidad del CACOT con el patrimonio arqueológico se garantiza en el trabajo conjunto de los mallkus subcentrales con los ex Mallkus, trabajadores de la CIAAAT. Don Braulio comentó sobre la organización de los trabajadores de los 26 ayllus en el sitio: “En la CIAAAT son 10 trabajadores de mantenimiento y 16 vigilantes. Trabajan por turnos de una semana en museo lítico, cerámico, Akapana, Kalasasaya, Putuni y Puma Punku” (Comunicación personal, 12 de julio de 2013). Explicó que la semana previa se reunieron 855 boletos de extranjeros, 880 nacionales y 2 630 estudiantes, más sábado y domingo, en donde se incluye a los visitantes

73 Lidia Apaza comentó que la gente piensa que “tener un cargo permite beneficios personales como la obtención de tierras o presupuesto para sembrar o construir casa” (Comunicación personal, abril de 2012). Algunos mallkus obtienen beneficios personales con el cargo.

que vienen del tren de Viacha a Guaqui los días 15 de cada mes.

Tiwanaku es el sitio arqueológico principal de Bolivia. El boleto de ingreso que incluye el complejo principal (donde se ubica Akapana, Putuni, el Kalasasaya, Puerta del Sol y el templete semisubterráneo), Puma Punku, Museo Cerámico y Lítico, tiene un costo de \$11 USD para extranjeros, \$10 BOB⁷⁴ para nacionales, y \$2 BOB para estudiantes. Se entiende la importancia y constante disputa por su administración, que al año genera un monto de \$4 000 000 BOB. Las ganancias del Willakakuti le corresponden a todos los sectores del municipio de Tiwanaku, y se divide entre 26 partes para los ayllus y una más para la Junta de Vecinos.

Mario Pachaguaya comentó que en algunas ocasiones “las personas peleaban fuerte el cargo de mallku cantonal o de subcentral como plataforma al año siguiente para ser guardarruinas” (Comunicación personal, mayo de 2012). En 2013, los mallkus del cantonal y subcentrales de 2012 trabajaban en la CIAAAT; en los casos en que ellos no quisieran ocupar el puesto, proponían a su comunidad para que los relevaran en el cargo. Pachaguaya comentó también que se sabe que algunos mallkus han llegado a obtener recursos a través de la asignación de guardarruinas.⁷⁵ De esta manera, la asignación de trabajadores se puede presentar de diversas formas. La aceptada socialmente es por reconocimiento, como sucedió con don Julio Pachaguaya, tío de Mario, asignado por Rosapata⁷⁶ en 2012. Don Julio refirió mientras cubría vigilancia en Akapana, que al principio del trabajo en la CIAAAT les dan un curso de capacitación; dijo que para asignarle el cargo de

74 Peso boliviano, equivalente a 6.7 por un dólar.

75 El mallku decide asignar o promover a un comunario, y éste en agradecimiento debe darle una parte de su primer pago. La información fue confirmada por comunarios que dieron \$600 bolivianos, la mitad de su primer pago.

76 Rosapata está a 12 km del sitio arqueológico; caminando se recorre en hora y media.

guardarruinas cumplió con los cargos asignados antes.⁷⁷ Aunque él cumplió con el último cargo en 1998, refiere que en asamblea “la comunidad se puso la mano en el corazón y dijo que él debía venir a trabajar a Tiwanaku” (Comunicación personal, mayo de 2012).

Así como algunos de los guardarruinas son asignados por reconocimiento de su comunidad, otros cumplen el cargo por la responsabilidad de su ayllu con el CACOT. En 2012, el guardarruinas del ayllu Achuta comentaba que al él lo habían asignado porque nadie de su comunidad quería el cargo y alguien tenía que cumplirlo. Achuta es una de las comunidades productoras de leche más grandes del valle de Tiwanaku; trabajan para la empresa PIL; el guardarruinas decía que la gente de Achuta prefería trabajar en la producción de leche,⁷⁸ pero en otros ayllus que no tienen la posibilidad de vivir como abastecedores de leche o algún otro producto redituable, el cargo de guardarruinas es bastante cotizado. En abril de 2012, Adolfo Calle, del ayllu Guaraya,⁷⁹ cumplió con ocho cargos antes de trabajar en el sitio. El asignado por Huacullani había cumplido el cargo de mallku jilliri en su ayllu. Víctor Quispe Akarapi, del ayllu Corpa, comentó: “a partir de la toma del sitio, en la CIAAAT se integra a un trabajador por comunidad; antes todo era por parte del sitio y los arqueólogos eran quienes elegían a los trabajadores” (Comunicación personal, abril de 2012). El asignado del ayllu Kausaya, en Kalasasaya, comentó: “los turistas nacionales no respetan el sitio y no hay forma de ordenarles” (Comunicación personal, abril de 2012). Los asignados que obtienen el cargo de guardarruinas por el reconocimiento de su ayllu o que han cumplido

77 En Rosapata hay 40 parcelas, un jilliri y seis mallkus. Él cumplió esa función en 1998 y fue nombrado en una reunión de la comunidad para trabajar en el sitio arqueológico como agradecimiento por haber participado en el Comité de Saneamiento de Tierras de su ayllu.

78 La producción de leche requiere menos tiempo; el cargo de guardarruinas no es tan redituable.

79 Son 700 personas, cinco zonas con un mallku por zona, y un jilliri por comunidad.

como mallkus muestran interés en la protección del patrimonio.

Tal vez la excepción existe sólo en las comunidades mayores, que tienen la producción de leche como actividad económica principal, como sucede en el ayllu Achaka, el más grande la zona Centro. Marcial Flores, de la zona 3 de Achaka (responsable del área entre el Kalasasaya y el templete semisubterráneo en la segunda semana de abril de 2012), comentó: “La gente se interesa más en las lecherías, no les interesa tanto venir a trabajar”. Lo asignaron porque vive en el pueblo. Comentó que al siguiente año le toca el cargo a una persona de la zona 4, y así se realiza la asignación por rotación.

Fidel Choque, de Kasachuta, subcentral de la zona Centro del CACOT en 2012, y jefe del equipo de mantenimiento del sitio arqueológico de Tiwanaku en 2013, comentó: “a los subcentrales se le agradece otorgándoles el puesto de trabajo en la CIAAAT; sólo dos trabajamos aquí porque dicen que ganan más en otros trabajos, entonces les pagan a sus sobrinos para venir a trabajar. El sueldo no es mucho” (Comunicación personal, 8 de junio de 2013). Ese año sólo el mallku de la subcentral Este, y don Braulio trabajaron en el sitio arqueológico⁸⁰ porque les interesa la arqueología y quieren colaborar con la CIAAAT.⁸¹ Diego Moriega (2006: 176) dice que la apropiación del patrimonio en Tiwanaku se generó “a partir de los usos de este patrimonio arqueológico”, con los cuales se retoman valoraciones ajenas y se asumen para empoderarse del patrimonio.

Una vez asumida la responsabilidad del área arqueológica por los ayllus de Tiwanaku, se nombran responsables a los subcentrales para la supervisión de los trabajos de conservación y mantenimiento en el sitio. El involucramiento por la protección y conservación del patrimonio arqueológico es evidente. Esta investigación no comparte

80 Fidel comentó que luego de entregar el cargo, el mallku cantonal y subcentrales se fueron a conocer Machu Pichu; dijo que ellos quisieron trabajar en la CIAAAT por su interés en la arqueología y para estar más cerca del patrimonio. Recién estudió la licenciatura en Turismo

81 Choque comentó que ahora como responsable de mantenimiento entendía a los trabajadores que él presionaba cuando era subcentral: “aquí trabajas sin dinero, pura voluntad”.

del todo el cambio del concepto patrimonio a recurso cultural por el contenido económico, que no se considera privilegiado en los ayllus. Una controversial combinación entre obtener parte de los recursos económicos del sitio, la continuación del takhi, ahora reforzado con un cargo de reconocimiento como guardarruinas y el proceso político en Bolivia, son elementos que arrojan más componentes en juego que el mero objetivo económico. Al interior del valle existe unión de los ayllus, y también visos de autonomía y soberanía del ayllu, reforzado por el empoderamiento del patrimonio cultural.

En Tiwanaku, ayllus y markas han sido atravesadas en su dinámica cotidiana por el patrimonio arqueológico. La relación del takhi con el patrimonio le asigna particularidades al sistema de cargos aymara. En otros lugares generalmente los cargueros desembolsan de su presupuesto familiar para cumplir con el cargo asignado, mientras que en Tiwanaku existen mayores posibilidades de recuperar lo invertido por tomar el cargo de guardarruinas. En la estructura del sistema de cargos existen cargos religiosos y civiles; los últimos, sobre todo en cargos altos, pueden ser remunerados. Sin embargo, dichos cargos son asignados de manera obligatoria por el prestigio que genera el cumplimiento de cargos anteriores en la comunidad; en Tiwanaku no se presenta necesariamente el mismo esquema. La producción de leche y la relación con el mercado en gran escala con algunas empresas de lácteos, es el otro elemento que permite conocer la dinámica que el sistema de cargos tiene en Tiwanaku.

El mayor cargo cívico, después de Mallku jilliri cantonal, subcentral, y Mallku jilliri de ayllu, es el de guardarruinas, pero el último, único que recibe pago monetario, no tiene que contar con una trascendencia en el Takhi necesariamente. Debido a la fuerte actividad económica de la región, la dinámica del prestigio y reconocimiento ha tenido transformaciones en el valle de Tiwanaku. Interesa una aproximación a la visión y forma de trabajo de las comunidades con respecto al sitio arqueológico y su visión del patrimonio cultural arqueológico a partir de su pertenencia a la nacionalidad aymara, su vecindad con el sitio arqueológico, y su experiencia de

trabajo con el cargo de guardarruinas. El binomio comunitarismo aymara-patrimonio arqueológico de Tiwanaku ha caracterizado la cotidianidad y política del valle y el altiplano boliviano. En conjunto con otros rincones del país, constituyen un proceso histórico que se disputa entre la reconstitución y autonomía de las nacionalidades originarias y el proyecto desarrollista en el que se encuentre inmerso el Estado Plurinacional de Bolivia. El camino que los sujetos históricos de Bolivia transiten habrán de dar respuesta. Los ayllus originarios de Tiwanaku tienen la carga del tiempo histórico en sus espaldas; habráse de ver si ese peso será el que les permita ir adelante en la cotidianidad del comunitarismo aymara o éste será politizado y reconfigurado por el empoderamiento del patrimonio cultural.

DE LA TOMA DE POSESIÓN, WAJT'AS Y MINISTROS. POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL Y LA ANCESTRALIDAD AYMARA EN TIWANAKU

Tiwanaku ha sido el sitio arqueológico de mayor relevancia política en Bolivia. Es retomado por la historia oficial como un importante símbolo cultural y político del sustento nacionalista, ahora en el contexto plurinacional. En la cima de Akapana se ha realizado en 2006 y 2010 el ritual de cambio de mando del gobierno del presidente Evo Morales Ayma. En el templo de Kalasasaya se culmina la ceremonia con un discurso del presidente del Estado Plurinacional de Bolivia. La situación de tener un presidente indígena dirigiendo el país no es menor, y las nacionalidades originarias lo festejaron con júbilo en 2010. El día 21 de enero se respiraba un clima entre oficialismo y festejo genuino en medio de whiphalas,⁸² danzas y música de diversos lugares del país. En 2010, miembros del CONAMAQ⁸³ aclararon que no es una toma de posesión lo que

82 Bandera de colores que hace alegoría de las nacionalidades y pueblos originarios andinos; en Bolivia se constituye por cuadros y en el sur de Perú por franjas horizontales.

83 Disidentes desde finales del año 2011 por el problema del paso de la carretera por el TIPNIS.

habrá en Akapana, sino una entrega de mando en la cual Evo Morales entrega el mando después de cuatro años de gobierno, y después en Kalasasaya vuelve a tomar posesión en un ritual íntimo que dirige el Consejo de Amawtas de Tiwanaku, para finalmente, salir a dar un discurso en español a los asistentes, aymara y quechua.⁸⁴ La ruta de la toma de posesión se inició desde el Museo Lítico en donde arribaría el presidente y los primeros en recibirlo serían los colorados, guardia presidencial del Ejército. A partir de la calle que abre para el Museo Cerámico, la custodia hasta Akapana estuvo a cargo de los mallkus y autoridades originarias de las comunidades de Tiwanaku.

La ceremonia se realizó al medio día. Al pie de Akapana esperaba el grupo de yatiris y mama'tallas del Consejo de Amawtas de Tiwanaku que acompañarían durante todo el recorrido al presidente. Junto a ellos se encontraba la mujer más anciana de Tiwanaku;⁸⁵ ella sería quien llevaría a Evo Morales de la mano todo el tiempo y con quien realizaría el chacha-warmi andino. Arriba de Akapana se realizó la entrega de mando del presidente a los amawtas y se concluyó con una wajt'a; posteriormente todos saludaron a los asistentes de la explanada. El grupo bajó de Akapana y se dirigió por el Norte hacia el templo de Kalasasaya; luego ingresaron a la explanada amurallada y se realizó la entrega de mando al presidente, se realizó una wajt'a, y finalmente salieron frente al templete semisubterráneo, donde los esperaban un par de niños de Tiwanaku, asignados por el CACOT para entregar su cariño al presidente.

Se cantó el himno nacional con un coro de niños, y la canción "La Patria"; se agradeció la asistencia, y el presidente, vicepresidente y sus comitivas regresaron a la puerta principal del sitio. El evento concluyó en la plaza de Tiwanaku en donde por un par de horas estuvieron Evo Morales y Álvaro García Linera compartiendo con la gente. Entre las opiniones de los asistentes al evento en el sitio

84 Un día anterior al evento oficial pude presenciar el ensayo de todo el evento.

85 Su elección fue organizada en el CACOT; cada ayllu debía llevar su propuesta.

arqueológico, en torno a la vinculación con el proceso político actual de Bolivia como Estado plurinacional. resalta la relación del proceso social contemporáneo con los antecedentes históricos y la cultura de las nacionalidades originarias como sustento del proyecto político. La articulación del fenómeno étnico con la arqueología y el patrimonio cultural se hizo presente. En torno a la toma de posesión, Raúl Clemente Illura, trabajador de Tiwanaku, comentó:

Ese es un tema muy grande porque Tiwanaku ha nacido en 100, 150 000 años antes de Cristo hasta 1 200, y dura mucho tiempo; como tres siglos más, ¿verdad? Son aspectos muy importantes también, por eso también el presidente eligió un lugar en donde realizar su ceremonia, porque el presidente también cree más que todo en la Pacha Mama, la tierra, por eso es que si él cree en la Pacha Mama, por eso se viene aquí a posicionarse, más que todo. Él se ha ido más que todo a creer en la Pacha Mama, porque él viene aquí a dar una wajt'a; él cree que ha ganado porque le ha dado el poder Tiwanaku. El poder político, más que todo. (Comunicación personal, 21 de enero de 2010)



Salida del Kalasasaya. Foto: Bolivia.net, 2010.

Se cantó el himno nacional con un coro de niños, y la canción “La Patria”; se agradeció la asistencia, y el presidente, vicepresidente y sus comitivas regresaron a la puerta principal del sitio. El evento concluyó en la plaza de Tiwanaku en donde por un par de horas estuvieron Evo Morales y Álvaro García Linera compartiendo con la gente. Entre las opiniones de los asistentes al evento en el sitio arqueológico, en torno a la vinculación con el proceso político actual de Bolivia como Estado plurinacional, resalta la relación del proceso social contemporáneo con los antecedentes históricos y la cultura de las nacionalidades originarias como sustento del proyecto político. La articulación del fenómeno étnico con la arqueología y el patrimonio cultural se hizo presente. En torno a la toma de posesión, Raúl Clemente Illura, trabajador de Tiwanaku, comentó:

Ese es un tema muy grande porque Tiwanaku ha nacido en 100, 150 000 antes de Cristo hasta 1 200, y dura mucho tiempo; como tres siglos más, ¿verdad? Son aspectos muy importantes también, por eso también el presidente eligió un lugar en donde realizar su ceremonia, porque el presidente también cree más que todo en la Pacha Mama, la tierra, por eso es que si él cree en la Pacha Mama, por eso se viene aquí a posicionarse, más que todo. Él se ha ido más que todo a creer en la Pacha Mama, porque él viene aquí a dar una wajt’a; él cree que ha ganado porque le ha dado el poder Tiwanaku. El poder político, más que todo. (Comunicación personal, 21 de enero de 2010)

El sentido de herencia se presenta como una constante en la concepción del patrimonio cultural, como elemento de cohesión social, útil para la sobrevivencia de los pueblos originarios. Don Pascual Mamani, vigilante del sitio de Tiwanaku, al preguntarle por el presidente indígena, comentó:

Eso significa que la cultura tiwanakota, los aymaras, estamos respetando. Nos estamos dando cuenta que toda la exclusión, marginación, todos los años que nos han explotado

los españoles, los europeos, por eso ahorita nosotros tenemos que respetar y no más humillaciones, más explotación, y tenemos que hacer subir como presidente a un indígena que netamente sea de Qollasuyu marka, y siempre puede esperarse un beneficio en el bienestar de la gente del Qollasuyu marka [...]. Tiwanaku tiene un valor cultural, una herencia que los antepasados que dejó, se puede leer como testamento acerca de la historia de la cultura tiwanakota. (Comunicación personal, 21 de enero de 2010)

El pasado se puede entender también como futuro, el empleo de la arqueología ha tomado un carácter político relevante, su empleo y conocimiento funciona no sólo como un sostén discursivo, sino que ésta se ubica como una herramienta práctica para sustentar la continuidad histórica de las poblaciones en un territorio determinado. A la vez, la permanencia de las estructuras sociales andinas es el elemento que ha permitido, por siglos, la cohesión social de las comunidades que se rigen bajo dichas estructuras organizativas.



Música y danza frente a Akapana, previo a la ceremonia de cambio de bastón de mando, 2010. Foto: Lidia Iris Rodríguez.

La conformación del ayllu y la marka permite vislumbrar el sentido histórico del Estado plurinacional en Bolivia a través del reconocimiento de las instituciones sociales originarias, lo que se entiende también como la necesidad

política y organizativa del Estado de retomar las formas ancestrales como fuente de sustento en la conformación de su proyecto político. Rubén Quispe, de Callaguaya, señala:

En todo aspecto ha habido cambios. La mayoría de la gente volvemos a creer en la Pacha Mama que queríamos dejar. Nuestros abuelos, idioma, nuestras vestimentas ya queríamos dejar, pero ahora estamos recuperando nuestros ayllus, nuestras marcas, nuestros suyus. Se ha visto que eso se ha recuperado. Esta herencia se ha protegido; nuestra cultura con nuestra Constitución, esa forma en cómo protegerla. Bolivia es así. Bolivia es diversa. (Comunicación personal, enero de 2010).

La lucha por la historia es una lucha por el territorio. Pablo Chaico, de Callaguaya, mencionó: “Los achachilas⁸⁶ nos protegen. Nuestros ancestros tienen importancia y el Estado plurinacional defiende el territorio y la cultura (Comunicación personal, 22 de enero de 2010). La estrecha relación entre la historia y la política en el Proceso de Cambio del Estado Plurinacional de Bolivia es evidente. En 2010 se reflejaba en los argumentos de los afines a la política dirigida por Evo Morales. Tiwanaku como centro ceremonial, religioso, histórico y político de Bolivia mantiene su estatus privilegiado desde la Revolución de 1952, y luego con los movimientos étnicos de los kataristas, entre otros indianistas, y ahora con los estandartes de la plurinacionalidad como política de Estado.

La manifestación espiritual vinculada al discurso y práctica política se confirma con la toma de posesión del presidente en el sitio arqueológico en dos ocasiones, la cual contiene características similares a la celebración del Año Nuevo Aymara, en tanto es una celebración política reinventada con fines de sustento histórico y político. La entrega del bastón de mando originario al presidente del Estado plurinacional por el Consejo de Amawtas de Tiwanaku en el sitio arqueológico es de suma importancia para las poblaciones

86 Abuelos, ancestros.

rurales que ven posibilidades de cambio en sus modos de vida, en situaciones de pobreza, discriminación, exclusión y racismo. El Estado plurinacional es visto como una posible práctica distinta de gobierno; la toma de posesión en Tiwanaku es una garantía simbólica. Bajo la misma línea es que cada 22 de enero se efectúa la celebración del Estado plurinacional en el mismo sitio arqueológico.

VI. EL PATRIMONIO CULTURAL EN LA MEMORIA DE LAS NACIONALIDADES HISTÓRICAS

El patrimonio cultural entendido como testimonio por las nacionalidades históricas cumple una doble función, en el plano simbólico y en el político, y no se entiende su repercusión simbólica sino es en tanto por su sentido político “la imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente (...) porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella” (Benjamin, 2008:39). El patrimonio arqueológico entendido como testimonio de la humanidad, adquiere su forma simbólica como forma cultural y como signo político para incorporarse al discurso reivindicativo como base argumentativa de las nacionalidades históricas.

Diversos pueblos originarios habitan el territorio que sus ancestros habitaron, la pertenencia histórica a ese espacio les otorga la legitimidad de preservarlo como espacio de memoria colectiva, como depositario de identidad. El territorio contiene la historia de los pueblos originarios, es un nivel más de su patrimonio cultural, de ahí que su defensa no es sólo una visión llana por los recursos naturales, sino una defensa de su historia, de su integridad como colectivo histórico y por el compromiso con sus ancestros y con generaciones futuras, a quienes les deben la protección de su herencia colectiva. Los pueblos originarios contemporáneos son el enlace entre las generaciones pasadas y garantes de la continuidad histórica de su comunidad cultural a través de los tiempos; el patrimonio cultural es testimonio y recordatorio de la relación entre ellos con los ancestros y los sujetos históricos futuros. La protección, aprecio, disfrute de su patrimonio cultural y territorio

gira en torno a la garantía de su permanencia histórica en comunidad.

PATRIMONIO CULTURAL ENTRE LOS ZAPOTECOS DEL VALLE CENTRAL DE OAXACA

Desde que se tiene cuenta del primer asentamiento de la población zapoteca a partir del formativo en los valles centrales, la “gentes de las nubes” se ha caracterizado por la amplia diversidad histórica y cultural y la continua defensa de su territorio ancestral. La población zapoteca, como muchos pueblos originarios del mundo, disputan su vida entre la organización social comunitaria, las condiciones estatales y nacionales y los problemas sociales, políticos y económicos. Aquí surge el proyecto de museos comunitarios de Oaxaca que deriva del Programa Nacional de Museos Comunitarios.

Desde su inicio se pensó que los museos comunitarios impulsaran proyectos de desarrollo cultural y que fomentaran la participación comunitaria a través del reconocimiento de la cultura propia y el establecimiento del museo como punto de reunión en torno a la cultura; está dirigido hacia adentro y son impulsados por gente de la comunidad; el respeto a las formas de organización comunitaria fue el objetivo central del programa. Teresa Morales y Cuauhtémoc Camarena, desde el Centro INAH Oaxaca, encontraron en el sistema de cargos el elemento ideal para la ejecución del proyecto.

El trabajo inicia cuando las comunidades solicitan el apoyo para realizar un museo. Lo que distingue a los museos comunitarios es la forma en que las comunidades actúan en torno a su patrimonio cultural y alimentan su conciencia histórica y la socialización de experiencias de otros museos que les permitan fortalecer perspectivas propias en torno a su historia y patrimonio cultural. El museo es creado con decisión y participación comunitaria, se basa en el consenso, base de la organización política comunitaria, se erige como un instrumento de autoconocimiento que apoya el desarrollo de la conciencia crítica a partir de poner el patrimonio en las manos de la gente y mediante lo cual la memoria histórica se recrea.

Santa Ana y Teotitlán del Valle, en Tlacolula y San José Mogote y Santiago Suchiquilongo, municipio de Etna, fueron algunas de las primeras comunidades en hacer su museo. El sistema de cargos es la base del funcionamiento de los comités de los museos comunitarios, con dicha estructura de los museos se reafirma a la vez la cohesión social de la comunidad y se le asigna al museo un papel importante en la estructura y funcionamiento de la comunidad. Por el alto sentido de territorialidad que guarda la comunidad, su patrimonio es resguardado de manera especial, en tanto los reafirma como comunidad histórica y cultural. En Santa Ana del Valle las personas tienen un alto sentido histórico, su arraigo cultural e histórico es demostrado por ellos cuando enfatizan su identidad zapoteca y la reproducción social es delineada por la vida comunitaria. La mayoría de la gente habla zapoteco y se interesa por mantener el idioma en las nuevas generaciones. En esto el museo comunitario ha cumplido con una función histórica muy noble. El museo comunitario funciona como una institución cultural y civil que se integra al sistema, a la estructura social a través del sistema de cargos, contribuyendo con esto a la permanencia y fortalecimiento del modo de vida comunitario.

Como institución cultural e histórica, el museo comunitario contribuye a reafirmar el sentido histórico, identitario y territorial de los sujetos al verse como una recuperación simbólica de los orígenes y memoria de la continuidad entre generaciones pasadas y presentes. Las necesidades económicas han producido que buena parte de la población de los valles centrales de Oaxaca se encuentre fuera de su comunidad, una forma de compensar su ausencia es a través de nombrarlos para cumplir cargos en los comités. Dicha estrategia ha permitido que la cohesión social de la comunidad no quede desmembrada. La identidad y sentido de pertenencia a una comunidad produce que los sujetos se mantengan activos por el bienestar común a través del cumplimiento del servicio comunitario, lo cual permite la continuación de la estructura del sistema de cargos, lo cual sumado a la defensa de su cultura y territorio, a la vez reafirma que conoce de donde viene, en donde se sitúa y hacia dónde va.

PATRIMONIO CULTURAL ENTRE LOS MISAK EN COLOMBIA

Con la propuesta del Museo-Casa de la Cultura Guambiana en 1986 por parte del Comité de Historia las piezas que serían exhibidas tuvieron la función de dar vida, para que hablaran a la gente, las organizaron en lugares que correspondieran a los tres espacios fundamentales de la casa guambiana: la cocina, la pieza y el pishiya. Para la fundación de la casa-museo de la cultura Guambiana toda la población del resguardo recogieron cosas para exhibir, y reconstruyeron la casa guambiana, pusieron vitrinas y las cosas importantes de la recuperación arqueológica y donaciones. En la cocina, espacio para hablar, se establecía como se haría la recuperación de la historia para ir hacia adelante. Como núcleo para la producción y reproducción de la vida y la cultura guambiana, la casa tenía una función relevante en la recuperación del Derecho Mayor.

Los Misak dicen que ahora hay que crear una nueva vida propia sobre la base de las raíces de vida y pensamiento para que su patrimonio sea vida y no pasado muerto, para lo cual era necesario recordar la palabra de los mayores y su memoria; es aquí en donde cobraron relevancia la arqueología, la etnohistoria y la antropología. Los mayores contaron de los usos y costumbres, se volvieron a fabricar objetos que ya no se hacían, como muestras experimentales para el trabajo de la arqueología. Lo que se quería era resolver los problemas de la vida de una manera propia. Dicen los guambianos “Queremos saber cómo son la raíz y las ramas para hablarlo al cabildo, al pueblo, a los niños. Es necesario seguir las huellas de los antepasados”. La arqueología debe excavar de ese tronco para abajo y buscar la raíz:

Hicimos arqueología; la estamos haciendo. Y hemos encontrado algunas cosas. Hemos sabido algo. Y hemos obtenido algunas pistas. Para seguir estas pistas, para interpretar lo que vamos encontrando vimos la necesidad de hablar con los mayores, porque en sus cabezas está el conocimiento de la historia guambiana

y en ellas se conserva nuestro propio pensamiento. Hicimos estudios de tradición oral (Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano 1987).

Para lograr su empeño, los guambianos llamaron a las arqueólogas Martha Urdaneta y Sofía Botero para plantearles sus problemas. Con base en la recuperación de materiales arqueológicos y la donación de las personas del resguardo, se establecieron las exposiciones de las tres principales salas de la Casa-Museo. Luego del trabajo conjunto del Cabildo, Comité de Historia y los solidarios, los Misaka afirmaron que los pishau son sus antepasados y decían “nosotros somos nacidos de aquí mismo, de estas tierras y de estas aguas; y que no hemos sido traídos de otros lugares ni somos venideros de otros mundos. Que aquí es nuestra casa”. Por lo cual afirmaban “queremos que el museo sea la base para recuperar una educación propia. Los anteriores pudieron resistir todos los atropellos porque tenían una educación propia; ésta es la base de la comunidad. La Casa-Museo cumplió un papel de resguardo de la memoria histórica colectiva que sustentaba la lucha por la recuperación del territorio de sus ancestros y la organización social y política originaria, a través del Cabildo.

La Casa del Taita Payan estaba dirigida a promover el trabajo histórico y cultural con los niños guambianos, como forma de aleccionarlos y reforzar la identidad de las nuevas generaciones. La relación del patrimonio cultural arqueológico exhibido en el museo comunitario de Guambia tuvo relación evidente con las reivindicaciones originarias y la recuperación territorial que implicaba a la vez, recuperar su historia y cultura plasmada en cada elemento del entorno. El patrimonio cultural está ligado al territorio, a la recuperación del Derecho Mayor, abarca el conjunto de muy diversas relaciones mediante las cuales se apropian y conciben su territorio. Los guambianos son hijos del agua de los páramos, de la gente del Pishimisak, son también hijos del Arcoíris, porque también éste existía en el páramo. La recuperación contiene una carga histórica ancestral en donde hablar de patrimonio cultural refiere directamente

al territorio, a su recuperación para recuperarlo todo, para recuperar la Cultura y el Derecho Mayor que les viene del Pishimisak.

El fortalecimiento de la recuperación de la historia y cultura brindó el sustento que trajo consigo no sólo el cambio del entorno inmediato, sino también de la estructura de Estado a través de reformas constitucionales y la indemnización a los hacendados, lo que implica que el territorio no puede volver a ser despojado. La relación del patrimonio cultural en dicho proceso es evidente, la función primaria de la arqueología fue fundamental para resarcir la afectación histórica que se le había hecho a la población guambiana en la tergiversación de su historia. Así entonces, en Guambia encontramos un ejemplo en donde la vinculación del patrimonio cultural arqueológico es evidentemente político y contiene una carga histórica empleada por la población originaria contemporánea como sustento de su proyecto de vida comunitario. A través del caso Misak se puede ver que la historia y el territorio se muestran como elementos imprescindibles para la vida de una nación histórica.

PATRIMONIO CULTURAL PARA LAS COMUNIDADES DEL VALLE DE TIWANAKU Y LAS NACIONALIDADES HISTÓRICAS DE BOLIVIA

Carlos Mamani, intelectual aymara, presenta un esbozo para entender la importancia de la arqueología para las personas insertas en los programas políticos étnicos. El autor reconoce la importancia de la arqueología en tanto que ofrece a los proyectos nacionales las raíces históricas de las sociedades prehispánicas, pero señala también, la ruptura de la organización social prehispánica tras la invasión española enfatizando “si nuestro desarrollo histórico autónomo hubiese continuado, hoy el estudio de la arqueología sería quizás una disciplina encarada con respeto, rigor, y conocimiento de causa” (Mamani, 1992a:4). El autor piensa que la desvinculación oficial del discurso estatal en la relación arqueología y comunidades indígenas contemporáneas ha dado paso a su desvinculación con la arqueología y con el patrimonio cultural, de lo contrario “podríamos

interpretar de mejor manera los aspectos centrales de la organización social, económico y político-religiosa de la antigüedad” (Ibídem).

Para Carlos Mamani las “ruinas arqueológicas” no son objetos muertos, son fuente de identidad porque tienen una existencia presente que influye activamente en la vida de las comunidades indígenas, debido a que son el puente que los une con un pasado digno y autónomo, en donde existían gobiernos propios y una calidad de sujetos históricos. La población étnica piensa a los sitios arqueológicos como un vínculo con el pasado prehispánico “las ruinas arqueológicas son wak’as históricas, vinculadas a la sacralidad civil o cotidiana” (Idem: 5); en las agendas políticas étnicas se busca que la recuperación de la historia otorgue nuevamente esa calidad de sujetos históricos a las comunidades indígenas: “Qhiparu nayraru uñtas sartañani, mirando atrás vamos a ir adelante” (Mamani, 1992b:14). El autor argumenta una vía política liberadora, a través de la arqueología indígena; este tipo de arqueología actualmente se produce en diversos contextos latinoamericanos.⁸⁷ El empleo de la arqueología como un vínculo y justificación histórica ha tomado un carácter político de suma importancia. Isaac Avalos, dirigente de la CSUTCB, afirma:

[...] es importante mantener las culturas de los antepasados, porque allí está la esencia de uno, de cómo se formó, de cómo se crió, por lo tanto para nosotros la cultura es muy importante, para la vida, para la humanidad. Para nosotros la cultura es lo principal para nuestra forma de vida. La plurinacionalidad significa tener varias culturas, cierto, entonces para nosotros tiene mucha coincidencia (Avalos, comunicación personal, 30 de mayo de 2009).

En torno a la relevancia de la arqueología con la vinculación

87 Tal es el caso de Mario Pachaguaya, arqueólogo indígena Aymara, quien con otros representan tanto la postura académica como la comunitaria.

política actual, Mario Pachaguaya, arqueólogo aymara, explica:

[...] han ido planteado sobre qué rasgos estamos constituidos como pueblos indígenas y es hora de reabrir nuevamente los focos de conocimientos, de sabidurías que habían estado cubiertos con la tierra y en el olvido; entonces la gente se fue dando cuenta poco a poco de que hasta una piedra nos habla, tiene historia, podemos sacar tantas cosas que en algún momento han sido olvidados. Entonces la gente tomó conciencia de esa manera y empezó a valorizar y ha tomado como lo suyo, lo propio que en algún momento antes de los cincuenta por ejemplo estaba muy enajenado, no era patrimonio para la gente local, sino que era algo totalmente olvidado (Pachaguaya, comunicación personal, 2 de junio de 2009).

En cuanto al proceso político de Bolivia con la constitución del Estado plurinacional, el arqueólogo Pachaguaya enfatiza que existe interés por la sociedad de Bolivia por la protección del patrimonio cultural, en tanto se ubica el sentido histórico de la arqueología. La arqueología se ubica como una herramienta para sustentar la pertenencia, memoria y continuidad histórica de las poblaciones en un territorio determinado. Aquí podemos encontrar elementos que permiten entender los planteamientos de una protección integral de la sociedad, en los que el patrimonio es visto como base de la cohesión social. Pachaguaya lo esquematiza en torno a la identidad “Las piedras, el simple hecho de tenerlo visualmente, ya da una identidad, entonces tienen con qué sujetarse, con qué defenderse ante el discurso que siempre te trata de alienar o alejar de tu historia” (Idem:2009). En las lecturas del empleo de la arqueología como sustento político de los programas étnicos, se pueden ubicar diversidad de opiniones.

Mamani presenta una visión de la historia prehispánica con un sentido más comunitario y etnicista; inclusive plantea la necesidad del ejercicio de una arqueología indígena para producir investigaciones verdaderas. Isaac Avalos se enmarca dentro de los planteamientos

políticos actuales de las organizaciones sociales en torno a la identidad y diversidad cultural. Finalmente, en los argumentos de Mario Pachaguayá ubicamos un sentido más integral, en tanto él conjunta su posición étnica con la formación académica y el sentido político e histórico del empleo de la arqueología.⁸⁸ Pachaguayá plantea elementos de identidad, territorialidad y del sentido histórico de la arqueología y el patrimonio cultural; una visión integral de las sociedades. Las nacionalidades indígenas sostienen que la forma de lograr la transformación de sus condiciones de vida es a través de la plurinacionalidad y la conformación de Estados plurinacionales. Zaira Zuñiga, del municipio de Tipuani, La Paz, haciendo referencia del sitio arqueológico de Tiwanaku en Bolivia explica:

Tiwanaku es un lugar en donde nuestras raíces están acá, desde aquí nacemos como cultura aymara, y por eso estamos concentrados aquí porque esa es nuestra raíz, aquí ha empezado nuestra cultura. Son nuestras raíces, es nuestra esencia, es nuestra vida, de allí provenimos y no la vamos a cambiar, creo que no nos han podido erradicar a los bolivianos, aymaras, quechuas, somos originarios y estamos orgullosos y nos mantendremos siempre (22 de enero de 2010).

La política originaria resalta en los argumentos de Pablo Chaico, de Callaguaya “Desde nuestros ancestros nosotros teníamos nuestras autoridades originarias, de nuestros antepasados, y eso lo mantenemos, y eso lo reconoce nuestro gobierno actual” (22 de enero de 2010). Las luchas indígenas se relacionan con los sitios arqueológicos, desde una posición política, memoria histórica y hasta por el sencillo interés de ser protagonistas en su protección

88 Agrega: [...] la reconstitución de las bases históricas de los sitios arqueológicos [...] es una idea que se está empezando a construir, pero al fin se está empezando a revalorizar y rescatar y tener en valor todo lo que en algún momento estuvo encerrado en un cuarto oscuro, haciendo la analogía, porque nadie lo sabía (Ídem:2009).

y/o participar de los beneficios económicos de ello. Tiwanaku es una combinación de lo anterior, desde 1993 que se constituyen como Marka, el manifiesto de 1973, “los aymaras somos todo un pueblo” de Juan Condori Uruchi en 1976, los movimientos del mallku cantonal en 2000 con la toma del sitio, los actos políticos, la toma de posesión del presidente indígena, Evo Morales, la continuación de la estructura de cargos en la Marka, la incursión de la estructura comunitaria en el sitio y los trabajadores asignados por ellos en la CIAAAT, son algunas de las cuestiones que permiten ver los diferentes niveles de integración del comunitarismo con la práctica arqueológica actual y su relación con el patrimonio cultural arqueológico.

El patrimonio cultural se plasma en todas las latitudes, objetos, elementos que constituyen el territorio que habitan las nacionalidades, pueblos y comunidades originarias a través de la memoria oral, en el Apu, las waqas, plantas, aves, la tierra, todo el territorio es legado ancestral, memoria colectiva. En este sentido el concepto de patrimonio cultural abarca la totalidad concreta de la comunidad heredera, la memoria impregna toda la dimensión social. Un concepto aymara cercano al de patrimonio cultural es el de “Achachilan sarawipa” o “el camino de los abuelos, el legado de los abuelos” (Mario Pachaguaya, abril, 2012).

El Apu o cerro sagrado es el espacio que habitan los abuelos, los ancestros, las waqas son depósitos de memoria, el lugar de los abuelos. Los Achachilas tienen responsabilidad con sus descendientes de todos los tiempos, protegen a las comunidades y ellos a la vez tienen el compromiso de mantener la vida del colectivo. Es por eso que los ancianos son reconocidos como mayores o pasaru’s porque son quienes obtienen la sabiduría de los abuelos ancestrales, son quienes guían la vida colectiva, y algún día se incorporaran en la vida de la colectividad desde el Apu. Los pasaru’s son la voz de los ancestros, aconsejan y guían la vida colectiva en su transitar es por eso que “cada abuelo muerto es una enciclopedia perdida” (Ibídem), pero es a la vez, se convierte en un Achachila que protege a la comunidad viva desde la cumbre del cerro sagrado. El territorio es protegido

por los achachilas, el patrimonio cultural en este sentido tiene un contenido sagrado, simbólico de protección de la vida colectiva.

La población del valle de Tiwanaku encuentra, de alguna manera, un reflejo sustancial de su programa político, es clara la vinculación de las investigaciones arqueológicas con las reivindicaciones de las nacionalidades indígenas a través de la plurinacionalidad. El patrimonio cultural o “Achachilan sarawipa” es depositario de la memoria histórica permite cohesionar sus vidas y plantear transformaciones sociales en torno al reconocimiento de su trayectoria y raíces históricas en tanto los ayllus de Tiwanaku han considerado que el “60% de los fenómenos excavados se viven ahora: se constatan en los datos” (Ibídem). Tiwanaku es un símbolo cultural del nacionalismo de Bolivia pero, además, con base en la información arqueológica es sustento histórico y político de la población aymara y su relación histórica con otras nacionalidades y pueblos originarios en la plurinacionalidad. Esto permite aproximarnos a lograr la protección y conservación de los sitios arqueológicos uniendo la praxis social y la labor arqueológica como elemento que sustente la garantía de respeto de la diversidad cultural de un contexto estatal.

EL “MIRAR ATRÁS PARA IR HACIA ADELANTE”

Se plantea el fortalecimiento de la estructura comunitaria, su promoción y fomento para erigir una vida colectiva con respeto integral en donde los derechos y obligaciones de cada sujeto social le garanticen su permanencia y la de su colectivo. Se propugna por una sociedad con equidad en todos los niveles de las relaciones humanas, en donde la subsistencia no exija consumo como esquema de buena vida. Fernando Huanacuni sostiene que “para reconstituir el paradigma de acción y esencia comunitaria se debe comprender la concepción cosmogónica comunitaria” (Idem: 33). No son menos los movimientos sociales en diversas partes del mundo que han hecho suyo dicho planteamiento en tanto se considera que la vida en comunidad es la vía correcta para procurar el bienestar común.

El paradigma comunitario –plantea el autor– concibe “la vida de forma comunitaria, no solo como relación social sino como profunda relación de vida” (ibídem). Las nacionalidades originarias del continente Americano han hecho lo propio al afirmarse a partir de la diversidad cultural, en la identidad y colectividad del comunitarismo de los pueblos originarios. En este sentido es que el patrimonio cultural arqueológico es sostén de la idea de “mirar atrás para ir hacia adelante”. La memoria colectiva e identidad de las nacionalidades y pueblos originarios se sostiene en una ancestralidad que se reivindica por la liberación de vivos, muertos y los aún no nacidos, por la comunidad cultural, por la nación histórica. El patrimonio arqueológico contiene las voces de hermanos de otras épocas, de abuelos que sigue hablando a los nietos de nuestros días, pasado y futuro en términos benjaminianos son rosados por el mismo aire y comparten la unidad en la diversidad a través de los tiempos.

Necesitamos conocer la visión que las nacionalidades históricas y los pueblos originarios tienen de la arqueología, del patrimonio cultural y de su vinculación con ambos de manera que dicho conocimiento nos permita diversas formas de articulación en nuestro desempeño como sujetos históricos. El comunitarismo toca todas las relaciones sociales “para ello es necesario volver a sensibilizar al ser humano, lo cual parte de una integración, no sólo humana sino con todas las formas de existencia” (Idem:35). El análisis de la estructura comunitaria permite plantear posibilidades de articulación por la defensa, protección y conservación del patrimonio cultural como lucha política e histórica por el respeto de la diversidad cultural y consigo, la vida misma. El elemento común entre ambos casos, no sólo es su protección, sino dicha salvaguarda, basada en el comunitarismo de los pueblos originarios. Promover una arqueología que se rija bajo los principios del comunitarismo de los pueblos originarios, de la cultura de la vida brindará una posibilidad para lograr la conservación y protección del patrimonio cultural como praxis política.

En este sentido, encontramos que todo tiempo

histórico de la humanidad es tiempo de los sujetos históricos contemporáneos, todo tiempo histórico es tiempo-ahora porque permite aleccionarnos a través de las experiencias pasadas en donde se ha buscado emancipación. Todo sujeto histórico de otros tiempos es ancestro de los sujetos históricos contemporáneos. El desafío de la humanidad es asumir y vivir su historia con responsabilidad, vivir el tiempo-ahora significa vivir el tiempo histórico, asumirse como integrante de la humanidad, entender a cada sujeto en todos los momentos en donde el patrimonio cultural es testimonio del transitar humano. Las nacionalidades originarias sustentan sus demandas emancipatorias en los restos arqueológicos en los que se plasma su testimonio histórico como pueblos originarios por el sustento de su permanencia comunitaria.

CONSIDERACIONES FINALES

El respeto a la diversidad y al patrimonio cultural como memoria histórica de la humanidad se logra porque los sujetos sociales asumen la carga del tiempo histórico como la defensa más eficaz de la praxis social y política de los pueblos por su emancipación que articulan con la relación entre la arqueología antropológica comunitaria, la plurinacionalidad y el comunitarismo.

Se considera que los casos retomados nos permiten plantear diversas posibilidades en torno a la articulación de praxis arqueológica con el comunitarismo de los pueblos originarios, a lo cual se suma particularidades como con Oaxaca y el comunitarismo por la preservación identitaria ante la migración y el proceso de retornados, y Guambia con la recuperación del territorio a partir de la historia y cultura y Bolivia con la relación del comunitarismo y la transformación del Estado. Así entonces la praxis arqueológica ligada al respeto y promoción de la diversidad cultural y política, derechos humanos, educación, fortalecimiento identitario y territorial de los pueblos originarios por la defensa y preservación de la soberanía de los pueblos.

En Bolivia existen vastas posibilidades de lograr un programa que formule una forma diferente de hacer arqueología comunitaria, que parta del reconocimiento histórico de la diversidad de los pueblos. El caso de los guambianos en Colombia, es uno de ellos, como una vía para reconocer la forma en cómo la arqueología ha servido como sustento político de los pueblos originarios. La investigación en la comunidad zapoteca de Santa Ana del Valle en Tlacolula, Oaxaca tuvo el mismo sentido, entender la relación

del patrimonio cultural con la estructura política comunitaria y la relevancia del primero en el comunitarismo, de manera que se plantea una visual de conservación integral del patrimonio cultural como vía de praxis social y política por las nacionalidades originarias. Interesa como primera instancia entender la estructura comunitaria y su relación histórica, política y económica con el patrimonio cultural a través de un sitio arqueológico o bien, el museo comunitario de manera que nos permita plantear posibilidades más amplias para lograr la conservación del patrimonio cultural arqueológico.

Los actuales Estado-nación son una diversidad de identidades, de culturas nacionales, nacionalidades, comunidades originarias, campesinos, urbanos, rurales, grupos sociales que se relacionan con el patrimonio cultural y generan algún grado de afectividad con éste. En este sentido interesa fortalecer la visión de la arqueología y el patrimonio cultural como elementos que refuercen el sentido histórico de toda la población y fortalezca las demandas de garantías sociales para un desarrollo integral de sus integrantes y la garantía de sus derechos culturales; llevando como guía la unidad en la diversidad, para lo cual es necesario tener claro los eslabones de articulación retomados en esta investigación, el comunitarismo de los pueblos originarios y la arqueología antropológica de la escuela mexicana de arqueología.

Al abordar el tema del comunitarismo de los pueblos originarios, se asume que dicho sistema es generado por el capitalismo, en donde las nacionalidades en su conformación como sociedades clasistas iniciales, mantienen una relación de alianza con la estructura política colonial, de forma que esto permitió la continuidad de las Repúblicas de Indios y el Cabildo Indígena, antecedentes políticos próximos de los actuales pueblos originarios. Así entonces, tenemos como producto al comunitarismo como la reconfiguración de las unidades de producción originarias desde la Colonia, ya en el capitalismo, no sólo se caracterizan por la reproducción cultural originaria y campesina, a esto se suma la cuestión de clase, la cual fortalece y hace necesarios los sistemas

de reciprocidad, no por ser una cuestión de clase, sino por ser respuesta a la explotación de clase; esto no sólo es reproducido por los pueblos originarios, sino por diversos grupos sociales que comparten la misma condición, lo cual permite a la vez su articulación como grupos oprimidos y explotados por el capital.

Por tanto, el comunitarismo de los pueblos originarios conlleva una dimensión de clase; por ejemplo, la ejecución del tequio, minga, mita, obras y acciones de beneficio común, son atravesadas por esta dimensión, pero a la vez, ésta es reformada por el sentido comunitario. En este sentido, los sistemas de reciprocidad tienen el objetivo de subsanar o sobrellevar las condiciones de clase que viven los pueblos originarios, fortaleciendo la cohesión social como una necesidad de mantener el sentido de comunidad con el objetivo de garantizar la permanencia del colectivo. La lucha y defensa del territorio en este sentido, lleva un mismo objetivo, el de garantizar la permanencia en su espacio social y la obtención de recursos que permiten su reproducción social y cultural. La defensa y permanencia del patrimonio cultural es atravesado por el mismo objetivo, a la vez que sustenta y fortalece la defensa y permanencia de su modo de vida como nacionalidades, pueblos y comunidades originarias. La formación arqueológica desde la antropología integral nos permite reconocer dichos escenarios, por tanto se opta por una formación con sustento antropológico que permita una visión amplia de quienes ejercen desde la arqueología.

La arqueología antropológica comunitaria adjudica la protección integral del patrimonio cultural como praxis social y política de los pueblos originarios cuando éstos se sustentan políticamente en la historia y la cultura para generar espacios democráticos. Dicho fenómeno se gesta actualmente, a través de la plurinacionalidad, comunitarismo politizado a nivel de Estado. Igualmente, otras formas de comunitarismo se han mantenido con el respaldo de la protección del patrimonio cultural como cohesionador social. Por tanto, la arqueología antropológica comunitaria propone la articulación de su praxis con la sociedad política para lograr la

protección integral del patrimonio, para lo cual, retoma experiencias en las que la defensa de la historia, cultura y territorio ha sido un aliciente para lograr posibilidades democráticas en la relación etnia-Estado.

La posibilidad de conjugar el trabajo de las comunidades con el de los arqueólogos es un hecho, pero en nuestro caso, debemos tener presente que uno de nuestros compromisos deberá fundamentarse en lograr el proceso conjunto que abra los canales adecuados para lograr la protección del patrimonio. Así, a través de nuestro compromiso académico de divulgación de los resultados en las investigaciones, podemos proporcionar una posición abierta a generar campos de diálogo con las comunidades; por otro lado, debemos estar conscientes de los cambios y los procesos sociales que se dan en los medios sociales en los cuales nos encontramos.

Por lo cual resulta de vital importancia el conocimiento de los contextos latinoamericanos, ya que de esta forma se puede hacer frente a las políticas neoliberales las cuales no conducen a generar cambios reales en los modos de vida de la población. Por otro lado, se encuentra el camino que siguen las demandas de los pueblos originarios, sus discursos de identidad, su programación política por medio del discurso histórico y su vinculación con el patrimonio cultural y la práctica arqueológica. Es relevante el papel que juega el rescate de los derechos de las nacionalidades ancestrales y la prioridad del discurso arqueológico en sus demandas.

Encontramos que las actuales luchas indígenas se sustentan en la estructura comunitaria, desde la arqueología y con algunos casos de estudio, podemos aproximarnos a entender que la lucha histórica de los pueblos originarios, sientan sus bases en hacer y mantener la vida comunitaria bajo cualquier condicionante. Las luchas indígenas actualmente, nos han demostrado que son una lucha por la vida, por la sobrevivencia del comunitarismo, enseñanza principal que cruza todos los campos de la vida, así, nos interesa mostrar que desde dicha lucha histórica en la arqueología, podemos aprender a pensar y realizar formas diferentes de vida, mismas que entre otras, han mostrado que la protección del patrimonio cultural,

es la protección de la memoria histórica del comunitarismo, el cual, sin esencialismos y con las adaptaciones propias a la modernidad, han sabido mantener muchos pueblos originarios del mundo.

El comunitarismo es actualmente una lucha histórica para garantizar la vida. La arqueología tiene mucho que aprender, hacer comunidad, el comunitarismo en cualquier grupo social, es uno de los elementos fundamentales para plantear otras posibilidades de vida colectiva, y así, desde el comunitarismo, defender, proteger, conservar la vida y su memoria histórica depositada en el patrimonio cultural arqueológico. Como refiere Felipe Bate (Comunicación personal, abril de 2016) “no todos los grupos sociales son comunitarios, pero pueden ser solidarios como sucede con el proletariado urbano”.

Aunque actualmente, solo en Bolivia y Ecuador se reconoce jurídicamente la plurinacionalidad del Estado, sin embargo corresponde fortalecer el reconocimiento de la diversidad cultural de las nacionalidades históricas de los países latinoamericanos, y a partir de ahí, explicar que significa: Patrimonio en la plurinacionalidad y comunitarismo en la protección del patrimonio cultural como praxis social, en tanto el comunitarismo es entendido como la praxis social y política de los pueblos originarios por su sobrevivencia y por mostrar otras posibilidades de vida.

Actualmente el comunitarismo, es una reivindicación política e histórica de los pueblos originarios, el cual se ha transformado por las relaciones sociales propias del capitalismo, como la migración, la relación rural-urbano, entre otras que son relevantes para entender el actual comunitarismo, dinámico, sin esencialismos, pero pese a las transformaciones, se debe reconocer su continuidad como persistencia de la vida de los pueblos originarios. El comunitarismo toca todos los niveles de la vida social, en donde el patrimonio cultural arqueológico es parte integrante de su memoria histórica, por tanto, la protección y conservación de este desde el comunitarismo, es una lucha histórica más por la permanencia de su modo de vida comunitario con memoria histórica.

La protección del patrimonio es también una resistencia

política, a no desaparecer, a asumirse vinculadas a los pueblos prehispánicos y a partir de ahí, mantener y nutrir sus organizaciones políticas en un contexto de cuestión étnico-nacional. Así, el comunitarismo es actualmente, una lucha histórica para garantizar la vida. La arqueología tiene mucho por aprender, hacer comunidad, el comunitarismo en cualquier grupo social, es uno de los elementos fundamentales para plantear otras posibilidades de vida colectiva, y así, desde el comunitarismo, defender, proteger, conservar la vida y su memoria histórica depositada en el patrimonio cultural arqueológico.

En los escenarios políticos actuales, la defensa y conservación del patrimonio cultural resulta un sólido elemento de vinculación entre la práctica arqueológica, antropológica y los pueblos originarios. Conocer la valoración de la protección del patrimonio cultural dentro de las reivindicaciones indígenas, puede aportar ideas y soluciones en la tarea de defensa, protección y conservación del patrimonio, entendiéndolo desde una visión integral de protección a la historia e identidad de nuestros pueblos.

Se plantea vislumbrar un esquema que tenga como eje rector el respeto integral por la vida y por la diversidad, en el que hablar de desarrollo no conduzca a medidas que encubran el capitalismo, sino que deriven de un proyecto estatal que priorice el respeto a la vida y la diversidad. Se puede plantear la protección del patrimonio cultural como un elemento más en la lucha de los pueblos por la recuperación de su historia, memoria, identidad, territorio y medio ambiente que garantice su reproducción social y cultural.

El patrimonio cultural es testimonio de la relación directa de las sociedades con su entorno en tanto conceptualiza su pertenencia al territorio, su defensa no es sólo una visión llana por los recursos naturales, sino una defensa de su historia, de su integridad como colectivo histórico y por el compromiso con sus ancestros quienes les brindaron ese territorio y con las generaciones futuras para quienes buscan garantizar la permanencia de su herencia colectiva.

Así, se puede plantear la protección del patrimonio cultural como un elemento más en la lucha de los pueblos por la

recuperación de su historia, memoria, identidad, territorio y medio ambiente. Se puede retomar la idea de la arqueología comunitaria, pero entendida como una forma de promover el cuestionamiento del sistema capitalista y la prevalencia de la cohesión social de las comunidades culturales. Es entonces que el comunitarismo de los pueblos originarios es un proyecto político propio, al que se le suma el proyecto político nacional y, a la vez, el primero se adecúa al segundo a partir del contexto histórico propio.

Luego del recuento general, se propone interesa enfatizar los elementos comunes del comunitarismo: la organización política, la matriz agraria y el ritual comunal, los cuales se reflejan en la asamblea, los cargos, el trabajo y la colaboración colectiva, como elementos básicos del comunitarismo originario. En este sentido es que se planteó la búsqueda de características comunes de la organización social de los pueblos originarios latinoamericanos, los cuales seguirán manteniendo la cotidianidad de su modo de vida en articulación con el Estado y como tarea histórica por reproducir la permanencia de su vida en colectivo a partir de la defensa y empleo político de su carga histórica.

BIBLIOGRAFÍA

Albarracín-Jordán, Juan

1996 Tiwanaku: arqueología Regional y Dinámica Segmentaria. COTESU, Plural editores. La Paz, Bolivia.

Albó, Xavier

1985 Desafíos de la Solidaridad aymara. Cuaderno de investigación CIPCA No. 25, editorial Alenkar, La Paz, Bolivia

1989 Del ayllu a la comunidad mínima actual. Organización social. En: Para comprender las culturas rurales en Bolivia. Xavier Albó, Kitula Libermann, Armando Godínez y Francisco Pifarre. Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe, MEC, CIPCA, UNICEF, La Paz, Bolivia.

1992 “¿...Y de kataristas o mnristas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia”. En: Boletín de Antropología Americana No. 7. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.

Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB

2007 La reinención del Estado y el Estado plurinacional. Cochabamba.

Álvarez Fabela, Reyes Luciano

2000 “San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades de Mesoamérica” en Sistema de cargos. Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 83-102, México.

Bibliografía

Andia Fagalde, Elizabeth

2012 Suma chuymampi sarnaqa;a. Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amawt'as de Tiwanaku. ISEAT, Plural editores y Librería Armonía.

Antequera Durán, Nelson Hernando

2013 Gobiernanancheq tian noqancheq pura. Organización política originaria del Ayllu andino (Kirkyawi - Bolivia). Tesis de doctorado en Antropología. Posgrado del IIA-UNAM, México.

Bartolomé, Miguel Alberto

1996 "Pluralismo cultural y redefinición del Estado". En: Coloquio sobre derechos indígenas. Instituto oaxaqueño de las culturas, gobierno del estado de Oaxaca. pp. 174-185, México.

Bengoa, José

2007 La emergencia indígena en América Latina. Sociología, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Benjamín, Walter

2008 Tesis sobre la Historia y otros fragmentos. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. UACM, México.

Bonfil Batalla, Guillermo

1981 Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Compilador: Guillermo Bonfil Batalla, Editorial Nueva Imagen. México.

Cáceres Copa, Sandra Inés

2004 La invención de la tradición del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku. Tesis de licenciatura en sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

Cámara Barbachano, Fernando

2009 "Prólogo" en Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México. Editores: Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano. Miguel Carranza, MC editores. pp. 10-26, México.

Cámara de diputados.

1972 Ley federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131.pdf>

2011 Descripción sociodemográfica de la población hablante de lengua, autoadscrita como indígena y el resto de la población, a partir de los datos del Censo de Población y Vivienda 2010. Situación de los Indígenas. Número 16. Indicadores estadísticos. Colaboración del centro de estudios sociales y de opinión pública. LXI Legislatura, Diciembre, México.

Camarena Ocampo, Cuauhtémoc y Teresa Morales Lersch

2004 “El concepto del museo comunitario: ¿historia viviente o memoria para transformar la historia?” presentada en la mesa redonda “Museos: nuestra historia viviente”, en la Conferencia Nacional de la Asociación Nacional de Artes y Cultura Latinas, Kansas City, Missouri, 6-10 octubre, 2004.

2005 “Museos comunitarios de Oaxaca. Memorial comunal para combatir el olvido”. En: *El Jaguar en el México prehispánico*. Revista arqueología Mexicana, Vol. XII, Num. 72, marzo-abril.

Cancian, Frank

1996 “Political and Religious Organization” (1967), en *Introducción al sistema de cargos*, coord. Leif Korsbaek. Facultad de Antropología de la UAEM, pp. 193-226, Toluca, México.

Carreón Flores, Jaime Enrique

2002 “Un Dossier sobre el Sistema de Cargos” en: *Cargos, fiestas, comunidades*. Editores: Eduardo Andrés Sandoval Forero, Hilario Topete y Leif Korsbaek. Universidad Autónoma del Estado de México. pp. 309-315, México.

Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a, Centro Campesino Tupaj Katari, Asociación de estudiantes campesinos de Bolivia y Asociación Nacional de profesores campesinos.

Bibliografía

- 1981 “Manifiesto de Tiawanaku. La Paz, Bolivia, 30 de julio de 1973”. En: *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* pp. 216-223. Compilador: Guillermo Bonfil Batalla, Editorial Nueva Imagen, México.
- Choque, María Eugenia y Carlos Mamani
- 2003 *Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia*. En: *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Quichwanakana Yatxatawipa, Lup’iwipa*. Compilador: Esteban Ticona. Ediciones Yachaywasi, pp. 147-170, La Paz, Bolivia.
- Congreso de la Unión
- 1972 *Ley federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricos*. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131.pdf>
- 1992 *Decreto por el que se reforma el Artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero pág. 5. México.
- 2001 *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Reforma del 14 de agosto*. México
- Couture, Nicole, C.
- 2008 “Monumentalidad e historicismo: representaciones de la identidad y memoria colectiva de la élite en Tiwanaku”. En: *arqueología de las Tierras Altas, Valles Interandinos y Tierras Bajas de Bolivia. Memorias del I congreso de arqueología de Bolivia*. Editora: Claudia Rivera Casanovas. Instituto de Investigaciones antropológicas y arqueológicas. Universidad mayor de San Andrés. Programa de investigación estratégica en Bolivia (PIEB). Cooperación sueca ASDI-SAREC, La Paz, Bolivia.
- Cruz Trochez Tunublá, Miguel Flor Camayo y Martha Urdaneta Franco
- 1992 *Mananasrik Wan Wetøtraik Køn*. Cabildo del Pueblo Guambiano. Instituto de Investigaciones Culturales y

Bibliografía

- Antropológicas, COLCULTURA, Banco de la República, KATUYUMAR, Comisión del Quinto Centenario-Colombia, Editorial Presencia, Bogotá, Colombia.
- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco
1998 Somos de aquí. En: Somos raíz y retoño. Investigación de Recuperación de la historia y tradición oral en Guambia. Fundación Colombia nuestra, Universidad Nacional de Colombia y Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano, Patrocinio de COLCIENCIAS. En: <http://www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/luguiva.htm>. Colombia. Consultado el 23 de julio de 2009.
- Del Val, José
1996 “Territorio, tierra y etnicidad”. En: Coloquio sobre derechos indígenas. Instituto oaxaqueño de las culturas, gobierno del estado de Oaxaca. pp. 45-52, México.
- Gay, José Antonio
1998 Historia de Oaxaca. Prólogo de Pedro Vásquez Colmenares. Editorial Porrúa, México.
- González R., Álvaro
1995 “Los zapotecos de Valles Centrales”. En: Valles Centrales. Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, V región. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social. México.
- Gros, Cristian
1982 “Una organización indígena en lucha por la tierra: El Consejo regional indígena de Cauca” Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina. Instituto Indigenistas Americano, CEMCA, pp. 235-256, México.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel
2009 Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, BUAP, Bajo Tierra Ediciones, SÍSIFO Ediciones. México.

Bibliografía

Huanacuni Mamani, Fernando

2010 *Vivir Bien/ Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración, La Paz, Bolivia.

Korsbaek F, Leif

1996 “Introducción”. En: *Introducción al sistema de cargos*, coord. Leif Korsbaek. Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, México.

2009 “El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas” en *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. Editores: Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano. Miguel Carranza, MC editores. pp. 27-65, México.

Korsbaek, Leif y Felipe González Ortiz

2000 “Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México” en *Sistema de cargos*. Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 55-81, México.

Korsbaek, Leif e Hilario Topete Lara

2000 “Presentación” en *Sistema de cargos*. Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 5-11, México.

Le Bot, Yvon

1982 “Extranjeros en nuestro propio país: el movimiento indígena en Bolivia durante los años 70”. *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. Instituto Indigenistas Americano, CEMCA, pp. 221-232, México.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte sagrado, Templo Mayor*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Bibliografía

López Vázquez, Marino

2005 “Jatën´ja kutunk´ajtën jam xaamkëxp. Sistema de cargos comunitarios en Tlahuilotepec”. En *La organización social y el ceremonial*. Editores: Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek y María Manuela Sepúlveda Garza. Cuerpo Académico sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder (ENAH) PROMEP/SEP. Pp. 185-189, MC Editores, México.

Lumbreras, Luis Guillermo

2000 “Reinos y Señoríos Aymaras y Quechuas”. En: *Las formas históricas del Perú* No. 10. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores. Perú.

Maldonado, Luis

1992 “El movimiento indígena y la propuesta multinacional”. En: *Pueblos indios, Estado y derecho*. Quito: Corporación editora nacional. Ecuador.

Mamani Condori, Carlos

1992a “Historia y prehistoria: ¿Dónde nos encontramos los indios?”. En: *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Taller de Historia Oral Andina. Aruwiyiri. Chukiyawu, La Paz, Bolivia.

1992b “¿Podemos a través de los cuentos conocer nuestra historia?”. En: *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Taller de Historia Oral Andina. Aruwiyiri. Chukiyawu, La Paz, Bolivia.

2001 *Memoria y política aymara*. Waskar Ari Chachaki (Editor), Aruskipasipxñasataki: El siglo XXI y el futuro del pueblo Aymara (p. 47-65). La Paz: Amuyañataki.

Mamani Pacasi, Rolando

2012 *Jesús de Machaca, el vivir bien en clave aymara: identidad, tierra y comunidad*. En: *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*. Cuatro miradas: Jesús de Machaca

Bibliografía

(La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y, zona sur Cochabamba. Universidad de Postgrado para la Investigación estratégica en Bolivia (PIEB) y Reino de los Países Bajos. La Paz, Bolivia.

Mamami Ramírez, Pablo

2005 El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu. Editorial Aruwiyiri, La Paz, Bolivia.

2012 Wiphalas y fusiles. Poder comunal y el levantamiento aymara de Achakachi-Omasuyus (2000-2001). Revista Willka, Sol de Paz Pachakuti y FLACSO Sede académica de Ecuador. Diseño e impresión: WA-GUI, La paz, Bolivia.

Manzanilla, Linda

1992 Akapana. Una pirámide en el centro del mundo. Instituto de investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Martínez Luna, Jaime

2010 Eso que llaman comunalidad. Colección diálogos, Pueblos originarios de Oaxaca, Serie veredas. CONACULTA, Gobierno del estado de Oaxaca, Fundación Harp Helú, Oaxaca, México.

Medina Hernández, Andrés

1990 Una reflexión al filo del milenio, los mayas y su transfiguración étnica. Memorias del Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala. Instituto de Cultura Chiapaneco, Chiapas.

1996 Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

1997 Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2007 “La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios”. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Bibliografía

Mejillones, Susana, Efraín Tinta y Patricia Nina

2012 Economía campesina articulada al mercado: Dinámicas productivas lecheras en Tiwanaku. En: ¿Comer de nuestra tierra? Estudios de caso sobre tierra y producción de alimentos en Bolivia. Informe 2012, fundación Tierra, La Paz, Bolivia.

Millán, Saúl

2005 “Los cargos en el sistema” En La organización social y el ceremonial. Editores: Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek y María Manuela Sepúlveda Garza. Cuerpo Académico sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder (ENAH) PROMEP/SEP. Pp. 217-238, MC Editores, México.

Morales Lersch, Teresa

2001 “Los museos comunitarios de Oaxaca: un caso de apropiación cultural a través del sistema de cargos”, en Morales, Ma. Elena y Francisco J. Zamora (coords.), Patrimonio histórico y cultural de México. IV Semana cultural de la DEAS, INAH, Colección científica, pp. 213-220. México.

Morales Lersch, Teresa y Cuauhtémoc Camarena Ocampo

2002 “Los museos comunitarios estrategia para resguardar el patrimonio arqueológico” En: Sociedad y patrimonio arqueológico en el valle de Oaxaca. Memorias de la Segunda Mesa Redonda de Monte Albán, coord.: Nelly M. Robles García, pp. 271-278, CONACULTA-INAH, México.

Moriega Flores, Amador Diego

2006 Cultural, poder y patrimonio. El desarrollo del patrimonio cultural a partir del desarrollo del control cultural en el municipio de Tiwanaku. Tesis de grado, licenciatura en Antropología. Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Antropología, UMSA. La Paz, Bolivia.

Nahmad, Salomón

1996 “Examen de la evolución de la legislación mexicana y de

Bibliografía

- las relaciones Estado-pueblos indígenas en México”. En: Coloquio sobre derechos indígenas. Instituto oaxaqueño de las culturas, gobierno del estado de Oaxaca. Pp. 105-115, México.
- Nash, Manning
1996 “The Social Context of Economic Choice in a Small Society” (1958) en Introducción al sistema de cargos, coord. Leif Kōrsbaek. Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, México.
- Padilla Pineda, Mario
2000 “Sistema de cargos, intercambio ceremonial y de prestigio” en Sistema de cargos. Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 117-134, México.
- Pajuelo Teves, Ramón
2007 Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos. Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos. Perú.
- Palomo Infante, María Dolores
2000 “Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas” en Sistema de cargos. Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 15-33, México.
- Quisbert, Maximo y Florencia Callisaya y Pedro Velasco
2006 Líderes Indígenas. Jovenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz, Bolivia.
- Quispe, Jubenal
2008 “Estado Nación hacia un Estado plurinacional”. www.colectivorebeldia.org. Consultado el 13 de enero de 2010.

Bibliografía

Rauber, Isabel

2010 Una opción civilizatoria con rostro indígena. En: www.rebelión.org. Consultado el 12 de junio de 2010.

República de Bolivia

2009 Constitución Política del Estado. Texto aprobado por el pueblo en el referéndum constituyente de enero de 2009. Versión oficial 2009. Asamblea Constituyente Honorable Congreso Nacional Referendum Constituyente.

Reyes L. Álvarez Fabela

2002 “Una Antología de Textos Clásicos de Cargólogos” en: Cargos, fiestas, comunidades. Editores: Eduardo Andres Sandoval Forero, Hilario Topete y Leif Korsbaek. Universidad Autónoma del Estado de México. pp. 287-294, México.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1986 Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980. UNRISD, programa de participación. ONU, Ginebra.

Rivera Guzmán, Ángel Iván

2009 “La custodia del pueblo: las colecciones arqueológicas de los museos comunitarios de Oaxaca”. En: Memoria del registro arqueológico en México: treinta años. Coordinadores y editores: Silvia Mesa Dávila, María Teresa Castillo Mangas, Pedro Francisco Sánchez Nava y Miguel Medina Jaén. Colección científica, serie arqueología. INAH, pp. 759-770, México.

Romero Contreras, Tonatiuh

2009 “La primera descripción etnográfica del sistema de cargos en México: 1922” en Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México. Editores: Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano. Miguel Carranza, MC editores. pp. 253-270, México.

Routledge, Londres

1995 Tiwanaku: Doscientos Años de Investigaciones

Bibliografía

- Arqueológicas. Producciones CIMA, La Paz.
Routledge, Londres y Ponce, C.
- 1972 Tiwanaku: Espacio Tiempo y Cultura. Ensayo de síntesis arqueológica. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.
- Ruiz Martínez, Vicente
- 1996 “Usos y costumbres”. En: Coloquio sobre derechos indígenas. Instituto oaxaqueño de las culturas, gobierno del estado de Oaxaca. pp. 244-249, México.
- Sandoval Forero, Eduardo A.
- 2000 “Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas” en Sistema de cargos. Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 103-116, México.
- Tello Macías, Carlos
- 1996 “La libre determinación de los pueblos indígenas. Los derechos colectivos”. En: Coloquio sobre derechos indígenas. Instituto oaxaqueño de las culturas, gobierno del estado de Oaxaca. Pp. 53-60, México.
- Teodoro Méndez, José Manuel
- 2002 “El Sistema de Cargos y el Derecho Consuetudinario Indígena. Algunas Reflexiones en torno a su discusión” en: Cargos, fiestas, comunidades. Editores: Eduardo Andres Sandoval Forero, Hilario Topete y Leif Korsbaek. Universidad Autónoma del Estado de México. pp. 157-169, México.
- Ticona, Esteban
- 2003 El Thakhi entre los Aimara y los Quechuas o la Democracia en los Gobiernos Comunales. En: Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Quichwanakana Yatxatawipa, Lup’iwipa. Compilador: Esteban Ticona. Ediciones Yachaywasi, pp. 125-146, La Paz, Bolivia.

Bibliografía

Ticona, Esteban, Gonzalo Rojas O y Xavier Albó C.

1995 Votos y Whiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia. Serie: Temas de la modernización, Fundación Milenio, Cuadernos de investigación 43. CIPCA. La Paz, Bolivia.

Topete Lara, Hilario

2005 “El poder, los sistemas de cargos y la antropología política” En La organización social y el ceremonial. Editores: Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek y María Manuela Sepúlveda Garza. Cuerpo Académico sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder (ENAH) PROMEP/SEP. Pp. 281-303, MC Editores, México.

Urdaneta Franco, Martha

1988 “Huellas de Pishau en el resguardo de Guambia: ensayando caminos para su estudio”. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales; digitalizado por la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Bogotá, Colombia.

Vasco Uribe, Luis Guillermo

2002 Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

Vranich, Alexei

2008 “Tiwanaku y la dinámica urbana precolombina: la investigación actual, los rumbos del futuro”. En: arqueología de las Tierras Altas, Valles Interandinos y Tierras Bajas de Bolivia. Memorias del I congreso de arqueología de Bolivia. Editora: Claudia Rivera Casanovas. Instituto de Investigaciones antropológicas y arqueológicas. Universidad mayor de San Andrés. Programa de investigación estratégica en Bolivia (PIEB). Cooperación sueca ASDI-SAREC, La paz, Bolivia.

Yampara Huarachim Simon

2000 El ayllu y la territorialidad en los Andes: una aproximación a

Bibliografía

- Chambi Grande. Memoria profesional, carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, Tutor: Esteban Ticona Alejo. La Paz, Bolivia.
- Yescas, Isidoro
1996 “Las costumbres de ayer, los usos de hoy”. En: Coloquio sobre derechos indígenas. Instituto oaxaqueño de las culturas, gobierno del estado de Oaxaca. pp. 477-483, México.
- Zavaleta, René
2008 Lo Nacional-popular en Bolivia, La Paz: Plural.
2009 La autodeterminación de las masas, Clacso. Argentina.

ENTREVISTAS

- Enrique Sánchez, presidente municipal, septiembre de 2012, noviembre de 2013 y noviembre de 2013.
- Braulio Morales, presidente del Comité del museo en 2011, 26 de julio de 2011, julio de 2012, julio de 2013.
- Nelson Antequera, mayo de 2013, en La Paz, Bolivia.
- Andrés Medina, abril de 2014, Ciudad de México.
- Hilario Topete, septiembre de 2012, Ciudad de México.
- Taita Javier Calambás, 5 de abril de 2014.
- Taita Abelino Dagua, 6 y 12 de abril de 2014.
- Mama Jacinta Tombé, 9 de abril de 2014.
- Tata Vicente Tunubalá, 8 y 17 de abril de 2014.
- Tata Luis Felipe Muelas, 14 y 20 de abril de 2014.
- Mama Ximena, 5 de abril de 2014.
- Patricia Velasco, 16 de abril de 2014.
- Cruz Trochez, 21 de abril de 2014.
- Misael Aranda, 10 de abril de 2014.
- Bárbara Muelas, 19 de abril de 2014.
- Manuel Muelas, 19 de abril de 2014.
- Felipe Bate Petersen, 17 enero de 2016

Bibliografía

- Zaira Zuñiga, del municipio de Tipuani, La Paz 22 de enero de 2010.
- Mario Pachaguaya, 2 de junio de 2009 en Tiwanaku y abril y mayo de 2012 en La Paz, Bolivia.
- José Tejeiros, abril de 2012, en La Paz, Bolivia.
- Fidel Choque, 8 de junio de 2013 y 13 de junio de 2013.
- Don César Callisaya, 13 de junio de 2013.
- Isaac Avalos, 30 de mayo de 2009. junio de 2009 en Puno, Perú y 28 de enero y febrero de 2010 en La Paz, Bolivia.
- Lidia Apaza, abril de 2012.
- Braulio Amaru Mamani, abril de 2012 y 12 de julio de 2013.
- Julio Pachaguaya, mayo de 2012.
- Adolfo Calle de Guaraya abril de 2012.
- Víctor Quispe Akarapi, del ayllu Corpa abril de 2012.
- Raúl Clemente Illura, 21 de enero de 2010.
- Don Pascual Mamani, vigilante, 21 de enero de 2010.
- Rubén Quispe, de Callaguaya enero de 2010.
- Pablo Chaico, de Callaguaya, 22 de enero de 2010.

PÁGINAS DE INTERNET

Museos Comunitarios www.museoscomunitarios.org

CONTENIDO

10 Introducción

16 I. Emergencia indígena en América Latina

19 1992: 500 años de resistencia indígena.

22 Derecho internacional y pueblos originarios.

27 La autodeterminación y derechos de los pueblos originarios.

29 La plurinacionalidad como fruto de las reivindicaciones originarias

32 II. Sistema de cargos en comunidades originarias en Mesoamérica y los Andes

32 Cabildo Indígena y organización comunitaria originaria en Latinoamérica.

35 Los sistemas de cargos desde la perspectiva histórica

39 Comunitarismo y comunalidad

42 La comunidad como proyecto de vida común

44 El cargo. Entre la reciprocidad y el reconocimiento comunitario

46 El Cabildo indígena y los mayores

47 Comunitarismo de los pueblos originarios y su relación con el Estado

58 III. Museos comunitarios, memoria viva de Oaxaca

58 México, país pluricultural. Derechos indígenas en la Constitución mexicana

- 62** Derechos indígenas en la Constitución de Oaxaca
- 64** Comunitarismo y organización política zapoteca. Entre el servicio y la memoria histórica de los pueblos
- 68** La Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca
- 78** Santa Ana del Valle, primer museo comunitario de Oaxaca
- 85** El patrimonio cultural y el museo comunitario como integrante de la comunalidad

92 IV. Guambia, recuperar el territorio para recuperarlo todo

- 92** Contexto histórico contemporáneo
- 99** La Recuperación y los solidarios. Articulación del Consejo Regional Indígena del Cauca con las ciencias sociales militantes
- 104** Recuperar la tierra para recuperarlo todo. Somos de aquí y la recuperación del territorio en Guambia
- 109** Recuperarlo todo. Comunitarismo y sistema de cargos guambiano
- 112** La recuperación de la cultura y el “conocer es recorrer”
- 122** Cuando el patrimonio habla para dar vida. Las huellas de los antepasados y la Casa-Museo de la Cultura Guambiana
- 127** El territorio habla en los sueños. Fundación de Casa Payán
- 129** Guambia. El patrimonio cultural y la lucha por el territorio y reapropiación de la historia

137 V. Bolivia. Plurinacionalidad, patrimonio cultural y comunitarismo

- 143** Plurinacionalidad y patrimonio cultural en Bolivia
- 145** El municipio de Tiwanaku
- 150** Takhi en el comunitarismo en Tiwanaku
- 153** Tiwanaku: El sitio aymara

157 Intervención del sitio arqueológico por los ayllus originarios

160 Willakakuti. Del año nuevo aymara, comunitarismo, refundación y otros

169 El Takhi y Tiwanaku. Relación de las comunidades con el patrimonio arqueológico

175 De la toma de posesión, wajt'as y ministros. Política del Estado plurinacional y la ancestralidad aymara en Tiwanaku

183 VI. El patrimonio cultural en la memoria de las nacionalidades históricas

184 Patrimonio cultural entre los zapotecos del Valle Central de Oaxaca

186 Patrimonio cultural entre los Misak en Colombia

188 Patrimonio cultural para las comunidades del valle de Tiwanaku y las nacionalidades históricas de Bolivia

193 El “mirar atrás para ir hacia adelante”

196 Consideraciones finales

204 Bibliografía.

DE LA AUTORA



LIDIA IRIS RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

Investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia, adscrita al INAH Guanajuato como Titular B. Licenciada, maestra y doctora en Arqueología por la ENAH y doctorante en Antropología Social con especialidad en Antropología Política por la ENAH. Realizó investigación postdoctoral en bioarqueología con la Beca para Mujeres en la Ciencia, en el área de Humanidades 2017, otorgada por el CONACYT, el Consejo Consultivo de Ciencias de la Presidencia y la Academia Mexicana de Ciencias. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT como Candidata a Investigadora Nacional y representante Junior de Centroamérica y Caribe en el World Archaeological Congress (WAC), miembro de la Red Profesional Panamericana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Desde 2011 es docente de las licenciaturas en Arqueología y en Etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Ha realizado investigaciones en diferentes estados de la república mexicana y estancias de investigación en Bolivia, Colombia, Cuba, Perú y Bélgica. Ha participado en diversos congresos de arqueología y antropología en Latinoamérica. Autora de diversos artículos científicos individuales y colectivos. Autora de dos libros y coautora de cinco libros. Sus líneas de investigación giran en torno a reivindicaciones indígenas y patrimonio arqueológico; metodologías interdisciplinarias y procesos comunitarios para los estudios de patrimonio y género; bioarqueología, arqueología forense, antropología del Estado, poder político, sindicalismo y movimientos sociales en Bolivia.



Dabánatà es una palabra del idioma Baniva, lengua perteneciente a la familia lingüística Maipure-Arawaka (o Arawaca) hablada aún hoy en las riberas del río Guainía-Río Negro, especialmente en la población de Maroa, capital del municipio del mismo nombre en el estado Amazonas, Venezuela.

Dabánatà, voz derivada del verbo *dabanâtasri* significa comenzar, iniciar; pero es una palabra fundamentalmente utilizada en los textos míticos que al inicio de las narrativas sagradas del origen de éste y otros pueblos arawako siempre comienzan con la expresión *Dabánatà Péepusri* “Cuando comenzó el Mundo”; es pues el comienzo, el inicio de los hechos trascendentales del mundo de vida de los pueblos arawako.

Ediciones Dabánatà es una iniciativa editorial del Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, que junto al Boletín Antropológico, se proponen poner en circulación los resultados de las investigaciones antropológicas y de todas aquellas ciencias afines que contribuyan al conocimiento de los procesos culturales y socio-históricos que impulsaron e impulsan nuestros pueblos en la gran región geohistórica de América Latina y del Caribe.



El lugar de los abuelos, allí donde habita lo ancestral, de donde abreva lo comunitario, es un espacio presente en la cosmovisión de diversos pueblos originarios del mundo. Se abordan tres contextos latinoamericanos: Santa Ana del Valle donde se explora el comunitarismo y la preservación identitaria en México; con Guambia, la recuperación del territorio originario en Colombia y; con el valle de Tiwanaku, el fortalecimiento comunitario y la transformación del Estado en Bolivia.

Se presenta la relevancia del fenómeno étnico en América Latina en torno a la arqueología, la defensa del patrimonio cultural y del territorio, como elementos fundamentales del proyecto de vida comunitario y como alicientes de las reivindicaciones étnicas de los pueblos originarios, en donde la carga histórica ancestral se expresa en lo cotidiano y se nutre de la sabiduría del tiempo de los abuelos.

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO



ARQUEOLÓGICO
GONZALO RINCÓN
GUTIÉRREZ

