

ISSN 1996-6601

# VillaLibre

Cuadernos de estudios sociales urbanos

N° 3 • AÑO 2008



Ser indígena  
en la ciudad

**CEDIB**  
Centro de Documentación e Información • Bolivia



Ser indígena en la ciudad

# VillaLibre

Cuadernos de estudios sociales urbanos

Número 3

Año 2008

Centro de Documentación e Información Bolivia

**Director Ejecutivo CEDIB**

Marco Gandarillas González

**Editor**

Nelson Antequera Durán

**Comité editorial**

Calixto Vásquez

Escarley Torrico

Miguel Miranda

**Portada**

Imagen ganadora del concurso

“Ser indígena en la ciudad” Categoría Fotografía

Fotomontaje “Fusión”

Autor: César Rodrigo Fabiani Bautista

**Centro de Documentación e Información Bolivia CEDIB**

Calle Calama N° 255, entre Nataniel Aguirre y Esteban Arze

Teléfono: 4 25 78 39 Fax: 4 25 24 01

Cochabamba - Bolivia

ISSN 1996-6601 Versión impresa

ISSN 1996-661X Versión electrónica\*

\* Disponible en: [www.cedib.org](http://www.cedib.org)

**Proyecto**

“Impulso a procesos de cambio social en Bolivia:  
Fortalecimiento del protagonismo social y político  
de organizaciones de inmigrantes indígenas del  
área suburbana de Cochabamba”

Con el apoyo de:



# Índice

## PRESENTACIÓN.

Etnografía urbana. La perspectiva del actor..... 1

## ARTÍCULOS

Repensando el tropo del clientelismo político ..... 5  
*Javier Auyero*

## Identidad étnica y migración.

El caso de los zoquitecos migrantes establecidos en Ecatepec,  
Estado de México ..... 37  
*Mtra. Karla Vivar Quiroz*

La difícil cuestión de ser indígena en la ciudad..... 55  
*Nelson Antequera D.*

## Del Chaco Boreal a la periferia urbana:

Etnicidad Ayoreode en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra..... 73  
*Irene Roca Ortiz*

## EXPERIENCIAS

El Movimiento Sin Techo de Brasil ..... 103  
*Guillermo Boulhos*



## Etnografía urbana. La perspectiva del actor

Una gran parte de los estudios urbanos en nuestro país se concentran en dos enfoques principales, la aproximación urbanística y la aproximación estadística. Estos enfoques, si bien nos ofrecen un panorama global de los procesos de urbanización y sus consecuencias, tienen la limitación de que no siempre nos permiten acercarnos a la perspectiva de los actores mismos que llegan a las ciudades, las construyen, las disfrutan o las sufren.

Es por eso que en este número ofrecemos cuatro artículos que tienen una aproximación metodológica cualitativa. Comúnmente se piensa que la etnografía es un método válido solamente para el estudio de pueblos exóticos. Sin embargo, los artículos que presentamos en este número nos abren las puertas de la etnografía urbana como metodología de investigación, nos ofrecen una aproximación a las distintas problemáticas urbanas desde la perspectiva del actor.

El artículo de Javier Auyero aborda, desde la perspectiva mencionada, el tema del clientelismo político. Nos plantea que desde una visión “externa” a la dinámica barrial el clientelismo es visto de una forma negativa, como una forma de cooptación política de los dirigentes y las bases. Sin embargo, desde la perspectiva del actor, esta percepción puede tener matices distintos. En este sentido es un importante aporte teórico metodológico en el estudio de la dinámica política de los barrios suburbanos, en este caso de los barrios de Buenos Aires. La perspectiva teórica y metodológica del artículo se constituye así en una herramienta importante para aproximarnos a la realidad política de los barrios de nuestro país en los que el clientelismo es una práctica común y en cierta medida determinante de la dinámica política a nivel local.

Karla Vivar, en su artículo sobre la dinámica migratoria de la una comunidad oaxaqueña establecida en los márgenes del Área Metropolitana de la Ciudad de México, desde una perspectiva etnográfica analiza cómo los procesos migratorios están íntimamente relacionados con los procesos identitarios de tipo étnico. El artículo de Vivar combina una sólida perspectiva teórica con la riqueza y densidad de su etnografía, constituyéndose en un aporte valioso para el estudio del fenómeno migratorio campo ciudad y los procesos identitarios que surgen a partir del mismo.

El artículo “La difícil cuestión de ser indígena en la ciudad” de Nelson Antequera, igualmente desde la perspectiva etnográfica, muestra cómo la migración en nuestro país debe entenderse no simplemente como un cambio definitivo de residencia del campo a la ciudad, sino como un itinerario. Este itinerario familiar implica el traslado progresivo del campo a la ciudad, sin perder los vínculos con la comunidad de origen. Esta perspectiva problematiza la dicotomía urbano rural presente en los enfoques de investigación y de intervención. Otro elemento importante que muestra el artículo es que la cultura y cosmovisión andina determinan el carácter cíclico de los procesos migratorios. El manejo vertical de los pisos ecológicos y la diversificación económica que han permitido la supervivencia de las comunidades andinas han integrado a los centros urbanos como uno más de los pisos “económicos” que permiten diversificar las actividades económicas en las comunidades rurales, integrándolas en mayor o menor medida a la vida urbana.

El artículo de Irene Roca Ortiz presenta una rica descripción etnográfica e histórica de la presencia de los ayeoréos en la ciudad de Santa Cruz. Los pueblos indígenas de tierras bajas, como lo muestran los datos, habitan principalmente en los centros urbanos. Pese a esto, los diversos estudios acerca de estos pueblos se los ha realizado en el contexto de sus territorios de origen. La migración campo ciudad de estos grupos, conlleva también procesos de reafirmación identitaria. Sus prácticas culturales y cosmovisión, al contrario de lo que comúnmente se piensa, les permiten enfrentar el medio urbano, un medio desconocido y hostil. La riqueza y profundidad etnográfica del artículo se constituye en un aporte valioso en la comprensión de la dinámica migratoria en las ciudades del oriente de nuestro país y en particular de los pueblos indígenas de tierras bajas.

En la sección de experiencias urbanas recogemos la del Movimiento de los Trabajadores Sin Techo del Brasil, presentada por Guillermo Boulos, en el Seminario Internacional de Movimientos Sociales Urbanos en América Latina y Bolivia, orga-

nizado por el CEDIB, que se llevó a cabo en Noviembre del año pasado en La Paz. Boulos expone con detalle el accionar del MTST, sus perspectivas y reflexiones acerca de los movimientos urbanos en nuestro Continente y la necesidad de articulación e intercambio de experiencias.

VillaLibre, Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos pretende ser un aporte a la reflexión sobre la problemática urbana en nuestro país, dada la importancia creciente de las áreas urbanas en el mismo. VillaLibre es un espacio para el intercambio de estudios y reflexiones sobre el tema urbano desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales así como para el intercambio de experiencias de y con las organizaciones urbano populares, tanto de nuestro medio como de otros países.

Agradecemos la colaboración de las autoras y los autores de estos artículos que hacen posible el debate sobre temas urbanos. Esperamos que VillaLibre contribuya a la reflexión y a la búsqueda de mejores condiciones de vida para los habitantes de los centros urbanos de nuestro país.

**VillaLibre**



# Repensando el tropo del clientelismo político<sup>1</sup>

Javier Auyero<sup>2</sup>

Así como el tropo de la “desorganización” dominó –y aún domina– el estudio del ghetto negro en los Estados Unidos (Wacquant 1995a), y el de la “anomia y el radicalismo” dominó los estudios sobre las villas en América Latina (Portés 1972), el “clientelismo político”<sup>3</sup> ha sido una de las imágenes más fuertes y recurrentes en el estudio de las prácticas políticas de los pobres –urbanos o rurales– en esta región, llegando a convertirse en una suerte de “prisión metonímica” (Appadurai 1984) para este espacio del continente. Uno de los efectos de esta “antología de imágenes” preconstruidas que vinculan lugares y temas culturales es, de acuerdo al antropólogo A. Appadurai, el de achatar toda la complejidad cultural y ubicar el fenómeno estudiado bajo una categoría general y generalizable, en este caso, la de clientelismo. Esta noción ha sido usada –y abusada– para explicar tanto las razones por las cuales los pobres “seguirían” a líderes autoritarios, conservadores y/o populistas, así como las limitaciones de nuestras siempre frágiles democracias (véase, por ejemplo, O’Donnell 1996; Menendez Carrión 1986; De la Torre 1992, Stein 1980).

En la actualidad la noción de clientelismo está siendo examinada y cuestionada desde distintas perspectivas (Gay 1995; Burgwald 1996). Sin embargo, en su

1 Versiones anteriores de este trabajo fueron presentadas en el Seminario General de la Maestría de la Fundación Banco Patricios, en la universidad de General Sarmiento, Universidad Di Tella, y en el Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Quiero agradecer a todos los participantes por sus comentarios y críticas. Agradezco además a Deborah Poole, Chuck Tilly, Ricardo Sidicaro, Elizabeth Jelin, Steve Levitsky, y Jose Nun, por la lectura crítica de borradores de este trabajo. Una beca del **Social Science Research Council** me permitió completar parte de la investigación sobre la que se basa este artículo.

2 New School for Social Research, Departamento de Sociología.

3 Clientelismo político entendido como el intercambio personalizado de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos entre masas y élites.

gran mayoría, los estudios sobre clientelismo político han llegado a una suerte de impasse, tornándose familiares, hasta previsible.<sup>4</sup> Siempre girando sobre los mismos ejes, repetidamente dejan sin abordar algunos temas por demás complejos. Uno de esos temas poco explorados constituye la preocupación central de este artículo: las visiones – diferentes – que los “clientes” tienen de la “política clientelar”.

Los testimonios sobre el funcionamiento del clientelismo son normalmente recogidos de los políticos de la oposición, de los periodistas, o – en el mejor de los casos – de líderes de organizaciones barriales. Sólo esporádicamente se escuchan a los así llamados clientes, las razones que dan para explicar sus comportamientos (apoyar a este o a aquel referente, asistir a los actos, etcétera), sus propios juicios acerca de lo que otros llaman (¿llamamos?) prácticas antidemocráticas. Este trabajo propone una ruptura con este abordaje escolástico, externalista, al centrarse en las opiniones y evaluaciones de aquellos actores involucrados en los “intercambios clientelares”. Se pregunta cómo la gente que recibe favores, bienes y servicios de parte de los referentes del Partido Justicialista –quienes, sin duda, intentan “ganar sus votos”– piensan y sienten sobre estos intercambios, evalúan las actividades de los referentes y la política en general.

El análisis de los puntos de vista de los clientes está basado en historias de vida, entrevistas en profundidad y conversaciones informales realizadas durante un año –1996– de intenso trabajo de campo con los residentes de una villa que voy a llamar Villa Paraíso. Villa Paraíso es un enclave de pobreza urbana ubicado en la ciudad de Cospito, en la parte sur del Conurbano Bonaerense. Es una de las villas más viejas del Conurbano, y la más grande en términos de población (15.000 habitantes).<sup>5</sup>

En las últimas elecciones presidenciales (mayo de 1995), cerca del 60% de la población de Paraíso votó al candidato peronista. Buena parte de sus habitantes se autodefinen como peronistas, y han expresado esta definición en las sucesivas elecciones. El peronismo es la fuerza dominante en este territorio de relegación urbana, dando razón a quienes, como el cura local, me comentan: “Esta es una villa muy peronista”. O a aquellos que como los funcionarios municipales admiten: “Villa Paraíso es un bastión del peronismo”.

---

4 Tomo la idea de “impasse” del análisis de N. Thrift sobre el “impasse urbano” en el estudio de la ciudad occidental. La literatura sobre “clientelismo político” es extensa; aquí aludo a Eisenstadt y Roniger (1984), Eisenstadt (1995), Roniger (1990), el conjunto de ensayos en Roniger y Günes-Ayata (1995), y los trabajos clásicos en Schmidt et. al. (1977) y Gellner y Waterbury (1977). He reseñado críticamente la literatura en Auyero 1996.

5 Los nombres de personas y lugares han sido modificados.

La primera parte del artículo describe sumariamente la red de relaciones en la que están ubicados los “punteros”/“referentes” y los “clientes” del Partido Justicialista. Esta trama es una red de resolución de problemas en la que se pueden distinguir dos círculos: el círculo íntimo de los seguidores más cercanos al puntero, y el círculo exterior de aquellos que tienen lazos intermitentes con los referentes peronistas. En la segunda parte me voy a concentrar en: a) los diferentes puntos de vista que circulan dentro del barrio sobre la distribución de bienes antes de los actos políticos organizados por los punteros, b) las diferentes evaluaciones que la gente realiza sobre los referentes/punteros, y c) las distintas visiones sobre la política y sobre el rol particular que esta tuvo en la historia del barrio.

La imagen que emerge de esta segunda parte es la de un mundo social y culturalmente heterogéneo. Sin embargo, dentro de esta heterogeneidad, hay conjuntos de actores que tienen similares visiones de la política y de algunos políticos, parecidas explicaciones sobre su participación en los actos organizados por los referentes, y narrativas afines sobre la historia del barrio. Sin reducir la riqueza y la multiplicidad de estas visiones, la tercera parte se inspira en el modelo de la “polity” de Tilly (1978) y en la noción bourdiana (1977) de “experiencia dóxica”, para explicar el origen de estas diferentes evaluaciones y percepciones. Voy a examinar los círculos internos de seguidores de los referentes como “provincias de significado” (Schutz 1964) que sostienen a su propia “verdad social”: una narrativa del barrio inextricablemente ligada a las acciones de los mediadores y un conjunto de representaciones culturales en relación a la política.

En la última parte del artículo, ofrezco una interpretación sobre el sentido que estos puntos de vista tienen en relación al funcionamiento del clientelismo político.

## **La red de resolución de problemas: Clientes y Mediadores**

Juancito y yo “empezamos nuestra amistad hace más de 12 años...”, me dijo Nélida durante una fría mañana de invierno en Villa Paraíso. Juancito es el presidente de la Unidad Básica (UB) “Perón Vive”. Nélida me cuenta que Juancito, “es tan bueno. Siempre te da una mano. Ahora estoy medicada, porque tuve una hemiplejía, y los remedios son tan caros... Yo no los puedo pagar, y él me ayuda, él consigue los remedios en la municipalidad... él me ayuda mucho, y cualquier cosa que pase en la UB él me llama, porque yo colaboro en la UB”. Para ella, el político más importante de Villa Paraíso es Juancito, “acá, en esta cuadra, lo tenemos a Juancito”, asegura Nélida.

“Siempre me doy una vuelta por la UB de Matilde, para agradecer, o por nuestra amistad... ellos siempre me llaman, y yo voy”, me cuenta Adela. Su hija obtuvo un puesto como empleada en la municipalidad a través de Matilde. Su marido consiguió el suyo como recolector de basura, mediante una carta de recomendación de Ángel, marido de Matilde y subsecretario de Obras y Servicios Públicos de la Municipalidad de Cospito. Adela nunca de pierde un acto organizado por Matilde; ella tiene, dice, “que ser agradecida”.

Adela y Nélide son lo que la literatura sobre clientelismo político denomina “clientes”: agentes que dan apoyo político a un mediador/puntero o patrón a cambio de bienes, favores, o servicios particulares. Descripciones que oscilan entre lo periódico y lo académico también denominarían a Nélide y Adela como “clientes”, pero en este caso el término estará cargado con una connotación accesoria peyorativa. Ellas son las que asisten a los actos, apoyan a este o aquel dirigente político, y – usualmente – votan por el peronismo, porque – al menos así es el relato – “reciben cosas” del partido: un trabajo, una medicina, una chapa para el techo, un par de zapatillas para sus hijos o hijas, un choripán el día del acto, etcétera.

Matilde y Juancito son lo que la literatura sobre clientelismo político denominaría mediadores políticos, median entre un patrón – en este caso, Rolo Fontana, el intendente de la ciudad de Cospito – y algunos de sus seguidores. “Capituleros”, en el Perú de la década del treinta y cuarenta (Stein 1980), “cabo electoral” en el Brasil desde los treinta en adelante (Conniff 1981; Mouzelis 1985; Roniger 1990; véase también Gay 1994), “gestor”, “padrino político”, o “cacique” en México en varios momentos de su historia moderna (Carlos y Anderson 1981; Ugalde 1973; Cornelius 1973; Roniger 1990), “*precinct captains*” en las máquinas políticas de Chicago y otras grandes ciudades norteamericanas (Kornblum 1974; Guterbock 1980; Katznelson 1981; véase también Knoke 1990), “caudillo barrial” en los partidos radical y conservador en la Argentina de los veinte y treinta (Rock 1975, 1972; Bitran y Schneider 1991), “referente” o “puntero peronista” en la Argentina de los noventa. A pesar de que hay significativas diferencias entre ellos, su función es esencialmente la misma, operan como mediadores, como *go-betweens*<sup>6</sup>. Intermedian entre sus “caudillos”, “jefes políticos”, *ward bosses* y los clientes.

6 Como me fuera sugerido por Robert Gay (comunicación personal) una diferencia importante entre los mediadores es que algunos de ellos están “ligados” a un partido político específico (o un patrón específico), como es el caso de los punteros peronistas. Como Gay demuestra (1990, 1994) la lealtad del “cabo electoral” respecto de un partido político específico es bastante menos sólida.

En Villa Paraíso, como en tantos otros enclaves de pobreza urbana del Conurbano Bonaerense (véase Levitsky 1997), una de las maneras de satisfacer las necesidades básicas de alimentación y salud de los pobres es a través del partido político con acceso directo a los recursos estatales (nacionales, provinciales y, en este caso, municipales): el Partido Justicialista. En barrios pobres, asentamientos y villas, las Unidades Básicas son los lugares más importantes en los que las necesidades básicas pueden ser satisfechas, y los problemas más apremiantes resueltos. Estas Unidades Básicas dan una increíble fuerza organizacional al partido peronista y son los lugares en donde encontramos a los mediadores, conocidos como “punteros” o “referentes”.

Usualmente, los mediadores hacen favores (distribuyen comida y medicamentos) a sus potenciales votantes, pero no están solos en la tarea. Tienen un “círculo íntimo” de seguidores. Estos son los “satélites personales” del mediador, para hablar con Sahlins (1977: 222). La red de resolución de problemas consiste de una serie de círculos o ruedas de forma irregular, que pivotean alrededor del puntero/referente. Este está relacionado con los miembros de su “círculo íntimo” por medio de lazos fuertes de amistad duradera, de parentesco, real o ficticio. Tanto Matilde como Juanito – los referentes más poderosos de Villa Paraíso – tienen esta “red efectiva” a su alrededor, gente con la cual las interacciones son más intensas y regulares. Este “círculo íntimo” ayuda a los mediadores a resolver los problemas cotidianos de los habitantes de la villa: son los que manejan los comedores infantiles que funcionan en las UB, los que están encargados de abrir, cerrar, limpiar y mantener en orden el local, los que anuncian a los miembros de lo que podríamos llamar el “círculo externo” cuando el puntero está disponible en la UB, y los que “pasan la voz” cuando hay distribución de mercadería en la UB o en la Municipalidad.

El “círculo exterior” – los potenciales beneficiarios de las capacidades distributivas del mediador – está relacionado con los referentes por medio de “lazos débiles”. Se contactan con él cuando surge algún problema o cuando necesitan algún tipo de favor (un paquete de comida, un medicamento, una licencia de conducir, el camión de agua, un amigo preso, etcétera); pero no desarrollan lazos de amistad o parentesco ficticio con los mediadores. A pesar de que pueden asistir a los actos o reuniones organizadas por los mediadores, o incluso votar por ella en alguna elección interna, no tienen una relación íntima, diaria, y cercana con él o ella. En otras palabras, los lazos que vinculan a los mediadores con su “círculo íntimo” son densos e intensos; los lazos con el “círculo exterior” son más ocasionales e intermitentemente activados.

La base para esta relación “fuerte” es múltiple. Aquellos que son parte del círculo íntimo conocen al mediador desde hace un buen tiempo (usualmente por más de cuatro o cinco años), y los referentes les han “dado una mano” en situaciones de extrema necesidad. Los referentes han “venido al rescate” sin segundas intenciones. Desde ese “favor fundacional”, una relación de ayuda mutua se ha desarrollado, parafraseando al Durkheim de *La división del trabajo*, podríamos decir que los miembros del círculo íntimo están vinculados con el mediador “por medio de lazos que se extienden más allá del momento fugaz en el que se realiza la transacción” (1984: 173). La “transacción fundacional” se convierte en lazo, y estos lazos se concatenarán en redes.

Dentro de la red peronista de resolución de problemas, los mediadores funcionan como guardabarreras, actuando como *go-between*s entre el flujo de bienes y servicios provenientes del poder municipal y el flujo de apoyo y votos que proviene de los “clientes”. Los recursos llegan desde la Municipalidad a la UB, donde los mediadores tienen poder discrecional para hacer lo que deseen. La información relativa a la distribución de alimentos en el edificio municipal también circula a través de las UB. Como me decía una dueña de una UB: “Todos los meses, en las reuniones del partido, el intendente nos informa (a las ciento cuarenta UB que usualmente asisten a la reunión) sobre el día en que van a dar comida... Nosotros les decimos a los vecinos”.

Siendo miembros del Partido Justicialista, los mediadores tienen las conexiones que les permiten acceder al conocimiento sobre la distribución de recursos. Gozan de lo que los analistas de redes llaman “centralidad posicional”. A pesar de que los vecinos, en general, saben que la Municipalidad distribuye mercadería, ignoran el día preciso en que se llevará a cabo la distribución. Es más, desconocen los siempre cambiantes procedimientos para obtener las bolsas de mercadería. Los mediadores saben el día, la hora, y tienen los números sin los cuales los vecinos no pueden retirar las bolsas. Sea esta ignorancia “deliberadamente creada” o sea una ignorancia que “simplemente sucede” (Erickson 1996), es bastante claro que los referentes peronistas tratan constantemente de convertirse en los (únicos) canales que facilitan las transacciones y el flujo de recursos (Gould y Fernández 1989). Sea creada o no, lo cierto es que es estructuralmente inducida. En un contexto de desertificación organizativa (en donde pocas organizaciones barriales funcionan, y en donde los residentes están cada día más aislados entre sí), existen pocas redes a través de las cuales obtener información. Los referentes y sus círculos tienen, por contraste, acceso a una in-

formación útil, y la mayoría de las veces, vital. En la medida en que los habitantes de Paraíso dependen del mediador para obtener información o recursos materiales, podemos decir que estos gozan de “poder posicional” (Knoke 1990:10).

Estas funciones de “guardabarreras” y “concentración de la información” son compartidas por los diferentes tipos de mediadores que existen y existieron en distintos momentos históricos y lugares geográficos. Los “*precinct captains*”, “capituleros”, “cabos electorales”, “caudillos” o “punteros” comparten estas funciones y ubicación estructural. “Un mediador político puede obstruir o facilitar el flujo de demandas, favores, bienes y servicios, desde o hacia un grupo” (Carlos y Anderson 1981: 172-3 la traducción es mía).

## El punto de vista del cliente

Parte del “impasse clientelar” involucra una descripción bastante acertada del sistema de relaciones objetivas en las que están ubicados patrones, mediadores y clientes (redes, diadas, *sets*), de los “intercambios” que se llevan a cabo dentro de estas redes, y de las funciones de los mediadores en ellas. A pesar de algunos abordajes centrados en los actores,<sup>7</sup> un problema central de gran parte de la literatura es que nos brinda una inadecuada explicación de la dimensión subjetiva del clientelismo; esto es, se presta demasiada poca atención a las experiencias, evaluaciones, pensamientos enraizados en esas “relaciones objetivas”. Como sugiere una buena parte de la literatura sobre el clientelismo político (aunque creo que explora de manera insuficiente), la distribución de bienes y servicios es una condición necesaria pero insuficiente para el funcionamiento del mundo clientelar. Acompañan a estos intercambios, ya que los explican y clarifican, justifican y legitiman, siendo así tan importantes como el conjunto de los propios intercambios. A los efectos de examinar el clientelismo como una experiencia, entonces, hace faltar recuperar, o mejor dicho, reconstruir la perspectiva de los clientes.<sup>8</sup>

7 No quiero decir que estos abordajes sean subjetivistas. A falta de otro término más adecuado utilizo el de “abordaje centrado en los actores” para referirme a los estudios sobre clientelismo que toman seriamente a las percepciones que tienen los actores involucrados en los intercambios, y que consideran la influencia mutua entre la estructura de las redes de intercambio y las acciones, individuales y colectivas, de los actores (Burgwald 1996; Gay 1994).

8 El esfuerzo de reconstrucción que propongo coincide con el énfasis geertziano en la necesidad de estudiar los fenómenos sociales “desde el punto de vista de los actores”. Lejos de ser una nueva versión de la misión imposible de “entrar en la cabeza de los actores”, recuperar el punto de vista de los actores implica situarnos en la posición y en el conjunto de relaciones desde las cuales las prácticas, las evaluaciones y las creencias “clientelares” son construidas, e intentar entenderlas desde el punto de vista de esta ubicación. A pesar de que creo importante recuperar el “punto de vista del cliente”, comparto la crítica que se ha realizado sobre la

## El mismo acto: distintas interpretaciones

“En nuestra cuadra”, me contó Susana, “Matilde donó los caños para construir las cloacas. Pero no nos vino a decir: ‘Les doy esto, pero ustedes tienen que hacer esto otro, ir a tal lado, o votarme’. Lo único que nos pidió es que quería venir a ver cómo quedaba una vez terminado.” Susana vive frente a la escuela de Villa Paraíso. Esther, la directora de la escuela, tiene otra interpretación acerca de la instalación de la misma cloaca. Ella acuerda con Susana en que los caños fueron donados por Matilde, pero pone el acento en el aspecto de “intercambio” que tuvo la operación, al reproducir una frase que – Esther cree – Matilde presumiblemente les dijo a los beneficiarios de “sus caños”: “Siempre que yo mande un colectivo a la esquina de su casa para que lo llenen (para un acto)... ustedes saben lo que tienen que hacer”. Según la directora de la escuela, Matilde intercambia caños por la asistencia a los actos. Para Susana, beneficiaria directa de las cloacas, los caños son una demostración – entre muchas – de lo mucho que Matilde es capaz de ayudar.

Actores que, como la directora de la escuela, no viven en la villa sino que sólo trabajan allí, son los únicos que utilizan el término “clientelismo político” para dar cuenta del intercambio de bienes y favores por exteriorizaciones de apoyo público. Un arquitecto de una organización no gubernamental, la directora de la escuela, una militante de un partido de centroizquierda (que vive en un barrio aledaño) son los únicos que se refieren a las prácticas políticas en el interior de la villa como prácticas que siguen una lógica clientelar. Utilizan la noción como a) una acusación de las prácticas manipuladoras de los punteros peronistas de la villa; b) como evidencia de la “inocencia” de los villeros; o c) como una manifestación de su persistente y tradicional “manera de hacer las cosas”. Como me comenta la activista del FREPASO apenas comenzamos nuestra conversación: “Sabés? Nosotros estamos en contra del clientelismo político, de repartir comida para que la gente vaya a los actos...”. Sin

---

supuestamente “empatética disección del punto de vista del nativo”. Como sostiene Wacquant en su estudio del “punto de vista pugilístico”, es debatible “si uno puede señalar un punto de vista singular, genérico y ‘nativo’, como opuesto a un conjunto de visiones discrepantes, competitivas, y conflictivas, dependiendo de la ubicación estructural dentro del mundo examinado” (Wacquant 1995b: 491). Es también discutible si puede decirse que aquel que llamamos nativo tenga, efectivamente, un “punto de vista”, en lugar de “ser uno con el universo del que participa – y por tanto vinculado a él en una relación de ‘complicidad ontológica’ que impide una postura de espectador –” (Wacquant 1995b: 491, énfasis en el original; la traducción es mía).

En lugar de realizar una recolección no relacional de las voces de los clientes (pobres), las secciones que siguen van a reconstruir las distintas vistas que se pueden tener desde las diferentes posiciones dentro de la red de resolución de problemas; y procurará explicarlas anclando esas voces en el conjunto de relaciones que tienen lugar en el universo de resolución de problemas vía la mediación política personalizada. Como veremos, para algunos actores, el punto de vista del espectador está proscripto, en tanto que participan de ese mundo en una relación dóxica.

embargo, a pesar de ser los únicos que utilizan el término “clientelismo”, no son los únicos en denunciar el “uso de las necesidades de la gente con fines políticos”. Muchos vecinos de Paraíso se refieren a los actos organizados por el partido peronista como una palpable demostración de la manera en que los necesitados pueden ser “usados” por “políticos corruptos”.

Muchos vecinos insisten en que los “punteros utilizan a la gente” para los actos, y que este “uso” actúa contra los intereses de los vecinos porque, como gráficamente me comentaba un residente, “no hay suficientes actos en el mes para alimentar a una familia”. La asistencia a los actos es vista como una prueba de la inocencia de algunos o de la falta de desarrollo psicosocial (“¿Ves esos colectivos ahí en la esquina? Van a buscar gente para el acto... Yo no entiendo, la gente no crece más”, afirma Toni, un habitante de muchos años de Paraíso).

La mayoría de los vecinos saben la manera en que las UB organizan el día del acto, pero saben cosas diferentes (y, a veces, contradictorias). Para algunos, la organización del acto es una expresión, entre muchas, de lo dañino y sucio que es la política en la villa. En un pasaje que vale la pena citar en su extensión, Horacio – un peronista que solía asistir a los actos del partido – me comenta enojado:

*– Horacio: ¿Cómo vas a ir un acto, en donde hay cuatro, cinco damajuanas de vino y a tu mujer le tocan el culo? Y ves que están mamados y fumando el porrito... El que está arriba y está organizando los actos, es el que está con esto. Es al que le gusta agarrar a cincuenta que andan fumando marihuana, y que toman vino y van y gritan como locos, y si se tienen que agarrar a trompadas se van a agarrar a trompadas. A mí no me van a venir a buscar, porque yo no voy a fumar porrito y a tomar, voy a ir a ver qué se puede sacar de positivo de lo que se dice. No a hacer quilombo. Yo quiero llevar veinte personas que sean sanas. Este prefiere llevar cien porque les dan una damajuanas de vino y porro para que fumen, solos no van. Toda la política es así....*

La distribución de marihuana y vino a la gente joven que asiste a los actos es un secreto a voces, algo que – me comenta Toni – “todo el mundo sabe”. Este “secreto” tiene una dimensión doble y polémica. Por un lado sirve para expresar y alimentar a uno de los antagonismos dominantes que recorre la villa: los jóvenes versus el resto. Los residentes más viejos recurrentemente apuntan a los jóvenes de la villa como el origen de la delincuencia, la inseguridad y el peligro. El acto es otra oportunidad para señalar a los jóvenes y hacerlos públicamente responsables por todo lo (malo)

que sucede en la villa. Por otra parte, la asociación drogas/alcohol y política es una manera de condenar el accionar político de los punteros de la villa y de afirmar que “esta manera de hacer política” no tiene nada que ver con la manera en que, según ellos entienden, las cosas deben ser. Como Toni resume:

– *Toni: En la villa Matilde hace lo que quiere....*

– *Javier: ¿Qué quiere decir eso?*

– *Toni: Que llama a la gente siempre que hay un acto, usa a esos muchachos, que están vagueando por ahí, los lleva a pintar paredes, los usa para los actos, para tocar el bombo y cuando termina el día les da un paquete de comida o un porrito... Eso no tiene nada que ver con la justicia social.*

La asistencia a los actos para demostrar apoyo a un candidato o a un funcionario es probablemente la manifestación más cruda de lo que muchos denominan “política clientelar”. Sin embargo, es su expresión más superficial. La asistencia expresa relaciones duraderas, persistentes y profundas, entre quienes participan de esos actos: los detentadores de problemas (potenciales “clientes”) y los resolvedores de problemas (punteros). La sección que sigue analizará esta manifestación más superficial preguntándose cómo es que aquellos que son señalados/acusados como “clientes”, “llevados al acto”, “manipulados”, “utilizados”, evalúan su asistencia a esas reuniones públicas.

## **Actos como “demostración de gratitud”, como “colaboración”**

A pesar de que ninguno de quienes obtuvieron un trabajo o algún favor especial por medio de la decisiva intervención del puntero peronista admitiría que les fue requerido algo a cambio de lo que recibió, es posible detectar una asociación más sutil. Específicamente, el “cliente” se siente compelido a asistir al acto, pero no entiende esto como una obligación recíproca que se realiza a cambio del trabajo obtenido o del favor realizado.

Lucina era la empleada doméstica de Matilde hasta que tuvo un ataque de presión. Dejó su trabajo y obtuvo una pensión de \$ 110 por medio de Matilde quien, en ese momento, era la directora de Acción Social de la Municipalidad. En la actualidad, Lucina está tomando medicamentos muy caros para su enfermedad, medicamentos provistos por Matilde. Su médico, del Hospital Evita, es un amigo de Matilde y, por

tanto, “me atiende muy bien”. El marido de Lucina trabaja de empleado público en la Municipalidad, en un trabajo que, no hace falta decirlo, obtuvo a través de Matilde.

**– Lucina: Por ahí para los actos, sí... (Matilde les pide algo), pero no se fija si alguien a quien le dio un remedio va al acto o no va. Algunas veces les promete una bolsa de mercadería a la gente que va al acto.**

Mónica (manzanera del Plan Vida) acuerda, Matilde nunca les pide explícitamente que vayan a los actos a cambio de lo que reciben “de ella” (en su caso, medicamentos y comida).

**– Yo a veces las invito a los actos [se refiere a las beneficiarias del Plan Vida], algunas van, algunas no, pero yo no las obligo, y ella [Matilde] tampoco me dice que tengo que llevar veinte personas... de todas las que tengo, van cinco o seis, pero van porque ellas quieren, porque yo las invito. Ellas piensan, ‘bueno, vamos a agradecer lo que nos da’, y la gente acá, yo les hablo de Matilde, y la aprecian mucho. Yo a veces les digo que vayan y le pidan los remedios a Matilde, si los tiene, les va a dar. Y si no va a tratar de conseguir o les va a decir dónde hay que ir a buscarlos.**

Ninguno de aquellos que son señalados – y estigmatizados – por los vecinos y por actores de afuera del barrio como “manipulados” dirían que van a los actos porque reciben cosas. Ellos van a explicitar su asistencia en términos de colaboración o gratitud.

Rosa obtiene los extremadamente caros medicamentos para su padre a través de Juancito. También obtuvo sus lentes mediante la intervención del puntero en la Secretaría de Bienestar Social del Municipio. En referencia a su habitual participación en los actos peronistas, ella dice que “Yo tengo que cumplir con él. Si mi presencia le sirve, allí estoy... Es mi forma de agradecerle”.

Coca es parte del staff permanente de la UB de Juancito. Algunas veces obtiene un bono de parte de Juancito para retirar mercadería en la Municipalidad, y recibe leche de la UB para su hijo. Abiertamente admite que hay distribución de comida antes y después de los actos, pero no está de acuerdo con que esa sea la causa de su asistencia:

**– Juancito, un suponer, nosotros vamos al acto, el hecho de haber ido al acto, después a la semana o a los tres días, él trae mercadería de la municipalidad y le da a esa gente que fue al acto como agradecimiento porque fue al acto,**

*le da esa mercadería, la da un kilo de cada cosa, son nueve cosas que les da. Así cada vez que va al acto, o si no compra chorizos, hace sanguches, les da sanguches, esas cosas. Yo tengo entendido que como lo apoyaron, como se lo apoya a él, entonces él lo hace... yo lo tengo entendido como agradecimiento, no creo que sea por comprar a la gente, porque yo tengo entendido como agradecimiento...*<sup>9</sup>

La gratitud va sin palabras, porque viene – casi siempre – sin palabras. La gente que recibe cosas sabe que tiene que ir; es parte de un universo en el que los favores cotidianos implican alguna devolución como una regla de juego, regla entendida como una “esquema inmanente a la práctica” (Bourdieu 1977), como un mandato que existe en estado práctico. En la medida en que las relaciones entre detentadores de problemas y resolvedores de problemas son relaciones prácticas – al ser practicadas y cultivadas, de manera rutinaria – la asistencia a los actos es parte de un “stock de conocimiento práctico”. Conversando con Coca – y pretendiendo que no entendía lo que me estaba diciendo o probablemente, no entendiéndolo – le pregunté:

*– Javier: Entonces, usted va y le pide un medicamento a Matilde, y Matilde se lo consigue. Después pasa un mes y hay un acto. ¿Matilde viene y le dice “usted tiene que venir conmigo”?*

*– Coca: No, yo ya sé que tengo que ir con el acto de ella en vez de con el acto del otro. Porque ella me dio un remedio, o me dio una leche, o un paquete de yerba o un kilo de azúcar. Yo sé que tengo que ir al acto de ella para cumplir con ella, en agradecimiento con ella. Porque si yo no voy al acto de ella y voy a otro acto, después cuando yo necesito una leche no me la da. “Andá con el que fuiste al acto”.*

La hija de Adela, Mariana, me cuenta lo mal que la estaban pasando cuando su padre fue despedido del trabajo y su hermana había perdido su empleo de tiempo parcial.

*– Mariana: Lo que pasa que no teníamos recursos acá, estábamos muy mal. Entonces mamá fue a buscar un apoyo en Matilde, y Matilde la ayudó mucho.*

<sup>9</sup> Si lo analizamos con detenimiento, lo que dice puede ser tomado como una clara distinción entre el “intercambio de cosas” y el principio generador de las acciones de los clientes. La gran mayoría de las descripciones que oscilan entre lo académico y lo periodístico normalmente confunden ambos elementos. Sin embargo, si le hemos de creer a Coca, las cosas que circulan antes y después de los actos no deben ser tomadas como las razones de su asistencia a los actos; lo que ella dice nos advierte contra un error bastante generalizado: no podemos tomar al flujo que circula dentro de la red como una explicación de las disposiciones y representaciones de los actores.

*Tanto con mercaderías como con el trabajo a Telma (su hermana). Por eso mi mamá en cuanto pueda ayudar, en cuanto puede estar, siempre está con Matilde...*

– Javier: *¿Y ayudar en qué sentido a Matilde?*

– Mariana: *Y yendo a algún acto, porque Matilde siempre necesita gente. O cuando ella organiza algún festival, ir y ayudarla a organizarlo.*

“Colaboración” con los mediadores, “expresión de gratitud” por su “sacrificado trabajo”, el acto es también visto como participación “espontánea”, como una oportunidad para evadir lo opresivo y cansador de la vida cotidiana en la villa. Ruli y su vecina me dicen que van a los actos como una “distracción”:

– *Estamos todo el día adentro de la casa, y no podemos ir a ningún lado... entonces cuando hay un acto, nos subimos al bondi, y nos vamos al parque, nos distraemos...*

– *Nos distraemos, pero no nos preguntés qué pasó en el acto, porque no entendemos nada, esa es la verdad (riéndose)... Nos divertimos, porque si no, ¿adónde vamos a ir?*

En el contexto de la violencia y de un ambiente sofocante y opresivo, el entretenimiento que da un acto, no puede ser subestimado. Sólo un punto de vista distante y retirado puede dejar de ver el hecho de que muchos de quienes asisten a los actos no tienen usualmente “tiempo libre”. La privación material extrema en la que su vida cotidiana se sucede nos puede ayudar a entender el sentido de “un viaje gratis”. En un espacio en el que un peso es mucho, un viaje gratis al centro de la ciudad para toda la familia – ocho pesos – es increíblemente significativo, no sólo en términos materiales sino simbólicos, como lo ilustra Juana. Quizá su caso sea extremo, pero vale la pena mencionarlo como un ejemplo del entretenimiento que un acto puede provocar en contextos de privación. En el verano de 1989, asistió al lanzamiento de la campaña de Menem en Mar del Plata. Era la primera vez que Juana (en ese entonces de treinta y cuatro años) veía el mar. El partido pagó por el viaje y se alojaron en el hotel de la Unión Tranviarios Automotores, en donde – Juana remarcó – “hasta había agua caliente, no me puedo quejar...”. Fue a través del partido que Juana vio el mar, en un hotel con agua caliente.

La literatura sobre clientelismo político y muchos de las descripciones periodísticas sobre el tema se preocupan por los determinantes negativos – privación

económica, falta de cultura cívica, persistencia de la cultura de la dependencia – que supuestamente pondrían a los pobres bajo la égida de la política clientelar. Si bien los diversos significados que tienen los actos para la gente que participa en ellos deben ser interpretados en el contexto de privación material y aislamiento social que tiñe la realidad de los habitantes de la villa, la “atracción positiva” que este universo social específico tiene no debe ser subestimada. Si bien no es el único sentido, el carácter distractivo del acto debe ser pensado cuando tomamos en consideración el punto de vista de los participantes. Como dice Ruli, “Vamos a los actos para divertirnos, realmente nos divertimos”. O como insiste Juana, “Vi el mar... es tan lindo”. Si nosotros – gente que ni vivimos ni trabajamos allí – hemos de entender lo que Juana está diciendo – esto es, imaginarnos en el lugar en el que ella está y tomar su punto de vista, entender que si estuviésemos en sus zapatos “indudablemente seríamos y pensaríamos como ella” (Bourdieu 1996: 34) – no podemos dejar de ver este, aparentemente superficial, aspecto: ella – una mujer de cuarenta y un años, sin trabajo estable, con un marido que acaba de perder el suyo, y con una niña minusválida – vio la inmensidad del mar y se alojó en un hotel con agua caliente. ¿Puede realmente quejarse? ¿No tiene que estar agradecida hacia quien la invitó?

La atracción positiva no está limitada al día del acto. Aquellos que han obtenido un trabajo municipal mediante la decisiva influencia de “su referente”, creen que la asistencia a los actos es un elemento importante en el largo proceso por el cual demuestran su fe en el mediador. De esta manera, exhiben su lealtad, su disponibilidad, su responsabilidad; características que – creen – los hacen merecedores de un puesto municipal. En este sentido, la asistencia a los actos provee información sobre las responsabilidades que se tienen hacia un mediador (y las responsabilidades de éste para con sus seguidores). En tanto tal, el acto es un “ritual”, entendido como una oportunidad para declarar las intenciones de los seguidores y los mediadores, y para evaluar las intenciones de cada cual.

Alfonsina está a cargo de la distribución de leche del Plan PROMIN, en la UB de Juancito. Obtuvo su trabajo de empleada de limpieza en una escuela primaria a través de “su referente”:

*– Alfonsina: Cuando hay un acto, nosotros (la gente del partido) colaboramos como podemos... entonces, por ahí uno puede conseguir un trabajo, pero hay que ser paciente...*

*– Javier: Y usted fue paciente...*

– *Alfonsina: Sí, yo fui paciente, y con paciencia lo conseguí...*

Desde un punto de vista alejado, el acto es visto como un producto de las cosas que se dan, y los agentes que asisten como sujetos pavlovianos que responden mecánicamente a incentivos materiales. Si tomamos en serio al punto de vista de los clientes vemos que el acto – sea este conceptualizado como colaboración, como expresión de gratitud, o como ocasión para pasarla bien – no es un evento extraordinario sino parte de la resolución rutinaria de problemas. No es un *addenda* al acto de resolver un problema, de obtener una medicina, o un paquete de comida, o – en el mejor de los casos – un puesto público, sino que es un elemento dentro de una red de relaciones cotidianas. Ciertamente, uno de los resultados constitutivos de esta red de resolución de problemas es la asistencia a los actos. Pero entender esta asistencia masiva como un mero producto de la distribución personalizada de bienes y favores es una “distorsión que se acerca al desfiguramiento” semejante a la que reduce el boxeo a la agresión física (Wacquant 1995b). Esta distorsión reduce una actividad compleja a uno solo de sus aspectos, normalmente el más llamativo y cuestionable para aquellos que no son parte de la misma.

## **Nuestros amigos, los “sacrificados punteros”**

Para quienes evalúan los actos públicos como una colaboración o una expresión de gratitud, los mediadores no son los políticos inescrupulosos y corruptos de los que hablan otros vecinos y buena parte del resto de la sociedad. Son gente “buena”, “que ayuda”, “que se sacrifica” con las que los detentadores de problemas tienen una relación personal, una relación que a veces es descrita como “amistad”, pero siempre expresada como valiosa y digna de ser mantenida.

Si bien Juancito no es responsabilizado por la distribución de marihuana y vino entre los jóvenes del barrio – como sí lo es Matilde – ambos son vistos por varios vecinos como “utilizando a la gente” y, por tanto, como “malos y corruptos” políticos que “juegan su propio juego”. Aquellos que ven los actos como manipulación, como “uso de la gente” tienen – no hace falta decirlo – una evaluación negativa de los punteros. Son vistos como los responsables de la limitada cantidad de recursos que los programas de asistencia social distribuyen en el barrio (“siempre se quedan lo mejor para ellos”); y siempre imputados por “engañar a la gente”<sup>10</sup>. Son vistos como políticos que sólo piensan en su propia manera de ascender en la jerarquía política.

<sup>10</sup> La acusación sobre el “uso político” de los programas de asistencia alimentaria ha sido notada en otros barrios populares (Golbert 1992).

Esta visión contrasta con la que tienen aquellos que resuelven buena parte de sus problemas cotidianos mediante la intervención del referente. Rosa describe lo “excelente persona” que Juancito Pisuti es:

*– La manera en que se ocupa de la gente, es un ser humano excepcional... El sufre, porque los que van ahí (a la UB) no se van a ir con las manos vacías. Tiene una solución para todos. Asesora a la gente... de buena voluntad. Mucha gente le pide dinero... y él usa su propio dinero. Nunca les dice que no tiene plata.*

De acuerdo a Marta, él también es “muy responsable, siempre que hay una cena en la UB, Juancito le dice a los hombres de la UB que acompañen a las mujeres a sus casas”. Alfonsina acuerda con Marta, “todo el mundo aprecia a Juancito. Siempre dispuesto a servir. Le gusta ayudar a la gente. Es muy paciente”. Carlitos, por su parte, cree que “Juancito se sacrifica por la gente de la villa”.

“Sacrificado”, “servicial” son los mismos términos que utiliza otra gente para hablar de Matilde. Ella “es la dirigente política más importante del barrio”, “siempre dispuesta a ayudar”, “accesible”, “muy amiga”.

El acuerdo más importante que se puede detectar entre quienes tienen una opinión positiva de “sus referentes” es que ellos son vistos como personalmente responsables por la distribución de bienes. La organización que confiere una pensión, ofrece un trabajo, da una medicina o una bolsa de alimentos, no es el Estado nacional, provincial o local, sino que son Juancito o Matilde. Ellos son los que “verdaderamente se preocupan”, que sienten algo por ellos, que son sus amigos y que – como buenos amigos – están siempre accesibles y dispuestos a ayudar. Cientos de páginas de transcripciones de entrevistas y de notas de campo testifican un hecho simple aunque fundamental: el Estado no es percibido como el agente distribuidor de bienes, sino que son Matilde o Juancito. Y al ser ellos los que distribuyen los bienes, son vistos como sin ninguna obligación de hacerlo; lo hacen porque quieren, porque les importa, porque “se sacrifican por la gente”. Como me decía un joven, parte del círculo íntimo de Matilde:

*– La gente se piensa que es obligación de ella, y no es obligación, lo hace porque ella quiere. ¿Qué obligación tiene? ¿Qué es? ¿Tu vieja? Se confunde mucho la gente, en una palabra. Vos le hacés un favor, y parece que fuera obligación. Y es un favor.*

Y dado que ella posee la voluntad de distribuir bienes sin tener ninguna obligación de hacerlo, el beneficiario no puede invocar ningún derecho sobre la cosa otorgada o el favor realizado. No hay una “tercera parte” a la cual uno puede recurrir para hacer valer el reclamo (lo que podría constituir un “derecho”), sino una relación personalizada fuera de la cual nada se puede obtener, ningún problema puede resolverse.

## **La política “útil”, cotidiana resolución de problemas, o la política como “sucias”, ocasional**

– *“No trabajo, hago política” (una calcomanía en un viejo auto de Villa Paraíso).*

No es una nueva observación sostener que la política partidaria es percibida como una actividad extremadamente alejada de las preocupaciones cotidianas de la gente. Es vista como actividad “sucias”, que aparece cuando se acercan los tiempos electorales y desaparece rápidamente en el oscuro reino de las promesas incumplidas<sup>11</sup>. Muchos vecinos comentan sobre este carácter ocasional y corrupto de la política de los partidos. Como vimos, la asociación entre la asistencia a los actos y la distribución de drogas y alcohol es una expresión de este descontento con los políticos y con la política en general.

La idea de que hay un “tiempo de política” es también un fuerte sentimiento entre mucha gente de Paraíso. Algunos creen que hay un “tiempo de elecciones” en donde las demandas pueden ser rápidamente satisfechas, y los bienes prontamente obtenidos porque los políticos quieren conseguir sus votos<sup>12</sup>. Como en muchos otros lugares de América Latina, el tiempo de política es visto como algo que ocurre una vez cada tanto, algo que rompe con la rutina de la vida cotidiana en el barrio.

Rogelio, presidente de una de las pocas asociaciones barriales, me dice: “Matilde aparece en tiempos de política, cuando hay elecciones. Ahí es cuando vienen los políticos...”. Hugo, presidente de un club de fútbol del barrio, acuerda: “Si querés

11 Otros trabajos (Kuasñosky y Szulik 1996; Auyero 1992) han mostrado que, en muchos barrios pobres del Conurbano Bonaerense, la política es experimentada como algo distante, vinculado al engaño y a la desilusión, especialmente entre los jóvenes. La distribución de drogas realizada por políticos locales entre grupos de jóvenes en barrios pobres es bastante generalizada (véase por ejemplo, Kuasñosky y Szulik 1996). La participación en actos políticos y en barras bravas de equipos de fútbol es una fuente más o menos segura, más o menos gratis de acceso a drogas y alcohol para muchos jóvenes.

12 A pesar de que no coincido con su manera de entender la práctica clientelar peronista, Powers (1995) brinda adicional evidencia sobre la distribución de bienes como medio para “comprar votos”.

conseguir algo (refiriéndose a las cloacas), tenés que esperar a las elecciones. Ahí podés pedir algo... damos tantos votos que podemos tener algo a cambio". Esta creencia de que los "tiempos electorales" constituyen una oportunidad para resolver problemas está anclada en sus propias experiencias. Tanto Rogelio como Hugo obtuvieron ayuda en sus respectivas organizaciones durante las dos elecciones pasadas. "Por medio de la política", me dice Hugo, "conseguimos el terreno para el club... Ahora necesitamos los ladrillos, así que vamos a tener que esperar a las próximas elecciones."

Sea restringida a los tiempos electorales o limitada a los – múltiples – días del acto, la política es vista como una actividad discontinua. Toni resume el carácter intermitente que la política adquiere en la villa: "Cada vez que hay un acto o una elección, ellos (la gente de la UB) reparten comida". Cuando la política es vista como discontinua es también percibida como "sucía" y "corrupta". Es un "buen negocio", "una oportunidad para subir", es "engañosa", "manipuladora" y distante.

Como dije antes, esto difícilmente sea una nueva observación. Sin embargo, si uno se toma el trabajo de mirar más de cerca, como recomendaba W. F. Whyte en su estudio sobre la "sociedad de la esquina", dentro del mismo barrio de relegación, e incluso entre gente que vive en la misma manzana y que comparte las mismas categorías sociológicas, hay evaluaciones sobre la política llamativamente distintas. Casi todos comparten la idea de que la política es "algo que yo no hago" y, por implicancia, "otros hacen"; a veces se insiste en que "no entiendo ni mierda". Todos acuerdan que la política es un universo con sus propias reglas y que puede servir para mejorar la propia posición sin tomar en cuenta el bien común. Sin embargo, algunos enfatizan otros aspectos de la política que vale la pena explorar.

Algunos vecinos aprecian el trabajo que los mediadores y la municipalidad hacen por el barrio; no sólo con la distribución de comida, sino también con las "chapas y con los colchones".

*– Hay mucha ayuda... la municipalidad siempre tiene una respuesta, no sólo con la comida. Si uno necesita una chapa, te la dan... En una UB, solían dar leche con un pedazo de pan. Acá hay un montón de ayuda, el que dice que no hay ayuda, está mintiendo... Lo que pasa es que hay que ir y esperar, todo tiene su tiempo."*

*– J: Algunos vecinos me dicen que la ayuda viene más rápido en tiempos de elecciones...*

– V: *No, no creo...*

– R: *Desde mi punto de vista, siempre es la misma...*

Así como se percibe la permanente accesibilidad a los punteros del partido peronista, alguna gente no cree que la ayuda que viene de los políticos aumenta en períodos de elecciones: la asistencia es un asunto cotidiano y personalizado.

Probablemente sean estos dos diálogos los que mejor grafiquen el carácter constante de la política local y la relación inmediata que alguna gente tiene con los políticos barriales. Nélidea, como expliqué, recibe los remedios para su hemiplejía de parte de Juancito:

– Javier: *¿A quién llama cuando necesitan el camión del agua?*

– Nélidea: *Busco a Juancito...*

– Javier: *¿Y cuando necesita algún trámite en la municipalidad?*

– Nélidea: *Juancito... Juancito... (sonriendo).*

– Javier: *Cómo entró al Plan Vida?*

– Nélidea (riendo): *Juancito me anotó...*

– Javier: *¿Y en el Plan País?*

– Nélidea: *Nos anotamos en la esquina...*

– Javier: *¿A través de Juan?*

– Nélidea: *...siempre Juancito... Juancito está siempre en el medio...*

Adela, cuya hija y marido consiguieron trabajos a través de Matilde, comenta:

– Javier: *¿Qué es lo que hace la gente cuando necesita un remedio?*

– Adela: *La mando a lo de Matilde... porque están ahí en las tardes...*

– Hija: *Sí, Matilde también ayuda...*

– Adela: *Acá recurrimos a ella...*

– Hija: *Matilde es como una pequeña municipalidad, todo el mundo va ahí...*

– Javier: *¿Hay algún lugar en donde se distribuye leche en polvo?*

– Adela: *¡¡En lo de Matilde!! (riéndose).*

Esta percepción de la política coincide – aunque de manera imperfecta – con una cierta narrativa de la historia de la villa. Aquellos que ven a la política como un asunto cotidiano, como una constante resolución de problemas, y que perciben a los mediadores como gente accesible, siempre dispuesta a ayudar, van a acentuar la presencia del Estado –personificado en el intendente o en un puntero – en su versión de la historia barrial. Por el contrario, aquellos que, como vimos, perciben a la política y a los mediadores como algo sucio, como corruptos e inescrupulosos, van a poner el énfasis en la acción colectiva de los vecinos en el mejoramiento del barrio.

### **La narrativa estatal del barrio versus la versión épica: *¿Estamos hablando del mismo asfalto?***

Uno de los objetivos primarios de mi investigación en Villa Paraíso era el de reconstruir la historia de la resolución de problemas en un territorio de relegación urbana en el Gran Buenos Aires, con el propósito de ilustrar la creciente relevancia de los arreglos clientelares en la manera en que los pobres satisfacen sus necesidades más inmediatas. Con ese fin en mente, comencé a prestar especial atención a las historias que la gente me contaba sobre la historia del barrio y sobre su historia en él. Estaba a la búsqueda de regularidades en las maneras en que la gente había ido resolviendo sus problemas en la historia unitaria de un barrio autoconstruido. Luego de un tiempo de aferrarme caprichosamente a la idea de que “tiene que haber una historia de este lugar”, me encontré leyendo testimonios de gente que me contaba que el mismo asfalto había sido construido por distinta gente, o que el barrio “había mejorado mucho” debido a acciones diferentes. Puede sonar obvio a esta altura, pero durante los primeros meses de mi trabajo de campo no fue muy tranquilizador encontrar que, lo que yo estaba buscando, no estaba ahí. A pesar de que la ansiedad que provocó la digresión fue, en cierto punto, difícil de manejar, lo que encontré resultó ser bastante más interesante: distintas narrativas de los mismos eventos.

De acuerdo a muchos vecinos, la villa mejoró mucho durante la última década, básicamente debido al asfaltado de las calles. Antes de ello, una corta lluvia podía convertir a toda la villa en una pesadilla de barro. Sin embargo, a pesar de que todo el mundo acuerda en que “el asfalto hace una gran diferencia”, hay – al menos – dos repertorios de historias disponibles para contar “la historia del asfalto”. Una historia acentúa la organización colectiva del barrio, el cual, según se cuenta, por vez primera “se juntó”.

**– El asfalto lo hicieron los vecinos, organizamos campeonatos de fútbol, vendíamos chorizos y empanadas, y juntamos dinero... y la municipalidad nos cobró para hacerlo. Todo el barrio estaba unido (Roberto).**

No sólo cambió el barrio debido al asfalto; en la versión extrema de la historia de la acción colectiva, este último implicó una importantísima experiencia organizativa. En esta versión, el asfalto significó un aumento en el nivel de “conciencia política” de los villeros. Otros enfatizan el rol jugado por la organización a la que pertenecían en ese momento:

**– El asfalto fue posible gracias a la organización de la iglesia. Los vecinos organizaron rifas, ferias del plato, festivales, campeonatos de fútbol. Juntamos la plata y fuimos a la municipalidad. Así es como se asfaltó Villa Paraiso (Pedro).**

Nótese que ninguno pasa por alto el rol jugado por la municipalidad en la construcción del asfalto, pero el énfasis está puesto en la organización colectiva de los vecinos en la prosecución de un objetivo común. Esta versión “épica” también acentúa la acción conjunta de los vecinos en la construcción de la cloaca y en el centro de salud.

Sin embargo, mirando más de cerca, nos daremos cuenta que esta “versión épica” no es la única.

**– Javier: ¿Cómo se construyó el asfalto? ¿Lo hicieron los vecinos?**

**– Coco: No, lo hizo la municipalidad. Todo lo hizo la municipalidad...**

Un lector suspicaz podría pensar que estamos hablando de distintos sectores de la misma villa, pero la mayoría de los testimonios que hablan del asfalto fueron recolectados de gente que vive en la misma cuadra. Así como hay versiones antagónicas sobre los mediadores y sobre la política, hay también distintas maneras de referirse al mismo asfalto y a la misma cloaca. Si bien las historias no difieren por completo – después de todo están hablando del mismo asfalto “material” – los acentos, los énfasis, están puestos en diversos momentos.

La narrativa “estatista” del barrio pone al intendente (o a algún mediador político) como el protagonista principal en la mejora del hábitat.

**– El intendente construyó el centro de salud, asfaltó las calles... hizo mucho por el barrio. Intentó mejorarlo... Siempre tuvimos ayuda del intendente...**

*Vamos a verlo cuando necesitamos algo, y tarde o temprano, tenemos respuesta (Cristina).*

*– El barrio mejoró mucho y mucha gente le agradece a Rolo (el intendente)... El mandó las máquinas para hacer el asfalto...*

*– El presidente de la sociedad de fomento me cuenta que fue él, junto a otros vecinos, quienes comenzaron “la lucha” para construir el centro de salud, “presionando al intendente”. “Ellos” construyeron el lugar, “ellos” lo pintaron, “ellos” consiguieron el primer médico. Lucina, quien vive a una cuadra del presidente, tiene otra versión del mismo centro de salud.*

*– Matilde fue la que empezó con lo del centro en la sociedad de fomento; ella trajo a la primera enfermera y la primera mesa. El presidente de la sociedad estaba a cargo, pero ella era la que le daba una mano siempre.*

Es una cuestión de acentos, por supuesto, pero las diferencias difícilmente puedan pasarse por alto. Las historias “épicas” y “estatistas” se refieren al mismo lugar, a las mismas mejoras, pero lo hacen dando el lugar central a distintos protagonistas. Aquellos que recuentan la versión “estatista” son los que perciben la política como algo útil, una actividad continua. La presencia constante de los políticos en la resolución cotidiana de los problemas coincide con una narrativa que otorga un lugar central a esos mismos actores. Probablemente sea Josefa quien mejor sintetice la complicidad entre la “política útil” y “la historia estatista de la villa”:

*– La política nos ayudó un montón... Yo mejoré mi casa gracias a la política, construí los desagües y la cloaca de casa gracias a la política. El asfalto se hizo gracias a la política, lo hizo el intendente... La municipalidad ayuda mucho, la política ayuda mucho. Cuando necesitamos agua potable, siempre están.*

Por otro lado, aquellos que enfatizan el esfuerzo colectivo son aquellos a los que la política les disgusta, y que sienten aversión por los políticos locales. Como grafica el presidente de la sociedad de fomento (quien, de acuerdo con su propia versión, fue el protagonista en la construcción del centro de salud) cuando, vinculando implícitamente a Matilde con la distribución de drogas en la villa, asegura “la política de Matilde es sucia”.

## **¿De dónde provienen las diferencias?**

*–Ya te he dicho, Sancho – respondió don Quijote – que sabes poco de achaque de aventuras: lo que yo digo es verdad, y ahora lo verás.”*

(M. de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*).

¿De dónde proviene esta rica variedad de narrativas, percepciones, y evaluaciones? Los testimonios citados en este trabajo pertenecen a gente de la misma clase social, y de aproximadamente la misma edad. Son hombres y mujeres que viven en el mismo espacio de destitución y estigmatización; algunos de ellos – con visiones completamente diferentes – viven a media cuadra uno del otro. Comparten los mismos atributos y tienen distintas (a veces antagónicas) experiencias de la política, diversas evaluaciones sobre las (apreciadas/condenadas) acciones de los mediadores políticos y diferentes visiones sobre la historia del barrio.

Para los propósitos estadísticos son la misma gente, viviendo en el mismo barrio pobre. Casi todos viven debajo de la misma línea oficial de pobreza. Con sus llamativamente diferentes opiniones y evaluaciones, desafían todos los intentos clasificatorios que relacionan categorías sociológicas con creencias, actitudes, y/o percepciones. En otras palabras, una vez que miramos más de cerca, la misma “gente pobre” viviendo en el mismo lugar, tiene diversos “puntos de vista”.

El mero hecho de que existan distintos puntos de vista provenientes de lugares sociales similares nos conduce hacia una obvia conclusión: estos puntos de vista no tienen estabilidad si los vinculamos con categorías sociológicas. Podríamos detenernos aquí – como hacen muchos intentos por recuperar la “perspectiva del actor” – y transformar lo que necesita ser explicado en una mera recolección de “voces”. Sin embargo, a pesar de ser imperfecta, existe una regularidad en estos puntos de vista, regularidad que está enraizada no en categorías sino en lo que Sommers denomina *relational settings*, en la “ubicación estructural” (Wacquant 1995b) en la cual están ancladas estas voces. La anarquía de las voces, evaluaciones y narrativas es sólo aparente: estos puntos de vista son “vistas que se tienen desde algún punto”.

Como mencionara antes, las redes de resolución de problemas consisten en una serie de círculos concéntricos que rodean al mediador – el centro –. Los diferentes círculos constan de grupos de actores que tienen diferente acceso a los bienes y servicios distribuidos por el puntero. Como vimos, alguna gente recibe diariamente medicinas de su referente. Otros han obtenido sus trabajos gracias a ellos. Otros reciben paquetes de comida. Algunos actores tienen acceso rutinario a sus punteros. Otros tienen con ellos relaciones ocasionales. Otros ni siquiera los conocen. Tenemos, entonces, diferentes grados de contacto con el mediador: un continuo que va desde relaciones cotidianas (y, a veces, vitales), a relaciones intermitentes, a ausencia de relación alguna.

Basándome en el modelo de la *polity* de Tilly (1978) (definiendo al mediador como el centro local de poder) y en la noción de Bourdieu (1977) de experiencia dóxica (como el reconocimiento de la legitimidad de un orden social mediante el *misrecognition* o reconocimiento equívoco de su arbitrariedad), podemos formular la siguiente hipótesis que explica parte de la diversidad encontrada en las secciones anteriores: cuanto más cerca se está del mediador, la narrativa que explica las acciones del mediador se acerca a aquella propuesta por el centro de poder (la política implica el cuidado de los pobres); cuanto más cerca se está del mediador, la historia del barrio será relatada en términos de la influencia decisiva del Estado – personificado por el mediador o el Intendente –. Dada su identidad de “protegido por” el mediador, y su “identidad narrativa” en tanto vecinos que viven en un barrio que fue “hecho por la política”: cuanto más cerca se está del referente, menos se percibirá la arbitrariedad del orden de la mediación política.

Para quienes están cerca del mediador – en términos de contactos personales, del tipo de favor recibido, de la duración de la relación – Matilde o Juancito constituyen, en términos de Schutz, su *paramount reality*. Son parte de su mundo de sentido común. Como vimos en el caso de Nélica y Adela, algunos actores tienen a sus “referentes” en “la punta de la lengua” cada vez que hablan de su manera de resolver problemas. El círculo íntimo del mediador es, parafraseando al brillante análisis de Schutz sobre el “mundo de verdad” creado en la interacción entre Don Quijote y Sancho Panza, un “sub-universo” de discurso común. Establecido, mantenido y cultivado en la interacción entre detentadores de problemas y resolvedores de problemas, ambos tienen “buenas razones para desechar las discrepancias” (Schutz 1964: 143). Dentro de esta “provincia de sentido”, la política es útil, los actos son una colaboración o una demostración de gratitud, los mediadores “realmente se preocupan” y la historia del barrio los tiene a ellos como protagonistas principales. Dentro del círculo íntimo, existe una “aceptación indisputada” (doxa) de la resolución de problemas mediante la intervención política.

La identidad – la experiencia de una relación social compartida (Tilly 1995) – que se forja alrededor de los centros de poder (dentro del círculo íntimo) no presenta ni una resistencia activa ni críticas sutiles u ocultas, lo que Scott (1977) denominaría *hidden transcripts*. Y sin embargo, vimos que en la villa hay una resistencia a las prácticas “manipuladoras y clientelares”. Estas (contra) voces se ubican fuera de estos círculos íntimos y, normalmente, toman la forma de una queja por los escasos

recursos que entregan los mediadores. “Ellos le dan comida a quien quieren”, “Juancito reparte de vez en cuando”, “nunca cumplen las promesas”, “se quedan con la mejor parte”: estas son las quejas más comunes; reproches de gente que está desconectada de la red. En otras palabras, las protestas más usuales se refieren a los cómo de las acciones de los mediadores. Infrecuentemente podemos detectar voces que ponen en duda los derechos que estos mediadores tienen de convertirse en los intermediarios personales entre los residentes de Paraíso y el estado local, los qué de sus acciones.

## **Reconsiderando al “clientelismo”**

Como señala buena parte de la literatura sobre clientelismo, la “confianza” (Roniger 1990), la “solidaridad”, las “esperanzas” (Ayata 1990), las “orientaciones familiares” (Tellis Novak 1983), y/o la “reciprocidad” (Gouldner 1960; Scott 1977) existen en las relaciones que se establecen entre mediadores y clientes. Son verbalizadas tanto por los “clientes” como por los referentes de manera constante. Son permanentemente enfatizadas en los discursos públicos de los punteros. Como estudié en otro trabajo (1997a), los mediadores del Partido Justicialista presentan su función de guardabarreras como una relación especial que ellos tienen con los pobres, como una relación de deuda y obligación, en términos de un especial cuidado que les tienen, del “amor que (por ellos) sienten”. Para Juancito y Matilde, la mediación no es un trabajo sino “una pasión por la gente”; lo suyo es todo “sacrificio” hasta quedar exhaustos en el cargo. “Nosotros nos ocupamos de ellos”, dicen los mediadores. “Ellos (los mediadores) se ocupan de nosotros”, dicen algunos de los clientes. “Ellos sólo se preocupan de ellos”, dicen quienes están fuera de la red.

Sin embargo, como “la verdad de la interacción no está nunca contenida en su totalidad en la interacción misma” (Bourdieu 1977: 81), debemos mirar más de cerca el énfasis discursivo en la “confianza”, “solidaridad”, “reciprocidad”, “cuidado”. En la medida en que la resolución de problemas (intercambios materiales y simbólicos, en la que una cosa es dada, un favor otorgado y un mensaje es comunicado) se inclina a legitimar un estado de las cosas de facto – un balance de poder desigual – podemos describir esas “soluciones”, siguiendo a Bourdieu, como máquinas ideológicas. El acto de dar, las acciones “sacrificadas y preocupadas” de los mediadores, transforman – o intentan transformar – una relación social contingente – la ayuda a alguien que necesita – en una relación reconocida, acreditada como duradera: resolvemos un problema y, al mismo tiempo, reconocemos a Matilde o Juancito como “nuestro” resolvidor de problemas. Este reconocimiento está en la base de la resolución de

problemas mediante la intermediación política. Dentro de un ambiente ideológico de cooperación, compañerismo, y solidaridad, se construyen lazos que congelan un determinado balance de fuerzas: cuanto más participa un grupo de actores como miembros de la *polity*, más comparte la ideología de “cuidado por los pobres”, de “ayuda social”, propuesta por los referentes; y a su vez, tendrán una relación dóxica con respecto al lazo que los une al mediador en una relación asimétrica. Dar, acuerdo con Bourdieu, termina siendo una también “manera de poseer”.

Sin duda, la aceptación no discutida del mundo de la resolución de problemas a través de la mediación política constituye la fortaleza de la posición de los mediadores – en última instancia es la expresión de su legitimidad –. Sin embargo, al mismo tiempo, representa su mayor debilidad. La experiencia dóxica es producto de una relación cercana, cotidiana, fuerte, entre el resolvidor y el detentador de problemas, una relación que debe ser constantemente sostenida y practicada. Este trabajo de mantenimiento de la relación depende de la capacidad que el mediador tenga para sostener la fortaleza del lazo, algo que – aunque no exclusivamente – depende de su capacidad de “cumplir”. Esta capacidad es limitada y dependiente de otros factores: limitada porque el referente puede conseguir trabajos o remedios, realizar un favor “esencial”, o asistir a alguien como si fuese parte de su familia, a una cantidad restringida de gente; dependiente de la relación que el mediador establezca con terceras partes (el Intendente, en este caso, quien le da los bienes para distribuir).

Para el caso que he analizado entonces, la imagen de un electorado extenso y cautivo es empíricamente incorrecta. La cantidad de gente que está – casi literalmente – “atada” a los mediadores – porque lo aceptan “naturalmente” – no incluye a más de cien personas (en el caso de Matilde, la referente más poderosa en Villa Paraíso), en una población de más de 7.000 votantes. Si bien significativo, esto difícilmente pueda dar cuenta de la “conquista del voto” y de la “creación del consenso electoral” que usualmente se le atribuye al clientelismo. Si hemos de usar el concepto, debemos restringirlo al círculo íntimo de experiencia dóxica.

El “tropo” del clientelismo político es, muchas veces, producto de lo que Bourdieu (1990c) denomina “un punto de vista escolástico”, externo, alejado. A mi juicio este punto de vista está (pre)construido lejos de donde yace la acción: ésta no se encuentra en la descarada – y a veces patética – distribución de alimentos o bebidas antes de un acto político o de una elección, sino en el entramado de redes de relaciones y representaciones culturales construidas diariamente entre políticos y “clientes”.

Es en las relaciones donde yace la acción social,<sup>13</sup> y es allí adonde debemos dirigir nuestra mirada: una mirada más atenta a las relaciones y a las prácticas nos permitirá construir otro “punto de vista” más atento a los idiomas culturales, a las identidades individuales y colectivas que se ponen en juego en estos intercambios.

## Bibliografía

Appadurai, A.

1984 “Putting Hierarchy in its Place”, en *Cultural Anthropology* 1-2.

Auyero, J.

1996 “La doble vida del clientelismo”, en *Sociedad*, n° 8, Buenos Aires.

1997 “Evita como ‘performance’. Mediación y resolución de problemas entre los pobres urbanos del Gran Buenos Aires”, en Javier Auyero (compilador), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires.

Ayata, A.

1997 “Clientelismo: premoderno, moderno, posmoderno”, en Javier Auyero (compilador), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires.

Bitran, R. y A. Schneider

1991 *El gobierno conservador de Manuel A. Fresco en la provincia de Buenos Aires (1936-1940)*, Centro Editor de America Latina, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

1991 *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Massachusetts.

1990a *The Logic of Practice*, Stanford University Press, California.

1990b *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford University Press, California.

1990c “The Scholastic Point of View”, *Cultural Anthropology*, 5-4.

Bourdieu, P. y Jean-Claude Passeron

1977 *Reproduction. In Education, Society and Culture*, Sage Publications, Londres.

<sup>13</sup> Soy consciente del carácter perturbador que tiene este punto de vista relacional. Como afirma Tilly “cualquiera que ubique la acción social eficaz en el contrato, y no en los firmantes, en la narrativa, y no en los jugadores, en la conversación, y no en los interlocutores, invitará a un rechazo intuitivo desde el lugar de las más apreciadas creencias” (1996: 7). Véase también Bourdieu et al. (1991) y Bourdieu y Wacquant (1991).

Bourdieu, P. y L. Wacquant

1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.

Burgwald, Gerrit

1996 *Struggle of the Poor: Neighborhood Organization and Clientelist Practice in a Quito Squatter Settlement*, CEDLA, Amsterdam.

Carlos, M. y B. Anderson

1981 "Political Brokerage and Network Politics in Mexico: The Case of a Dominance System", en Willer, D. y Anderson, B., *Networks, Exchange and Coercion. The Elementary Theory and its Applications*, Elsevier, Nueva York.

Conniff, M.L.

1981 *Urban Politics in Brazil: The Rise of Populism 1925-1945*, University of Pittsburg Press, Pittsburg.

Cornelius, W.

1973 "Contemporary Mexico: A Structural Analysis of Urban Caciquismo", en R. Kern (comp.), *The Caciques. Oligarchical Politics and the System of Caciquismo in the Luso-Hispanic World*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

De la Torre, C.

1992 "The Ambiguous Meanings of Latin American Populism", en *Social Research*, N° 2.

Eisenstadt, S. y L. Roniger

1984 *Patrons, Clients and Friends*, Cambridge University Press, Cambridge.

Eisenstadt, S.

1995 *Power, Trust and Meaning*, The University of Chicago Press, Chicago.

Erickson, B.

1996 "The Structure of Ignorance", *Keynote Address, Sunbelt XVI, International Sunbelt Social Network Conference*, Charleston, South Carolina.

Friderich, P

1977 "The Legitimacy of the Cacique" en Schmidt et al. *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, University of California Press, California

Gay, Robert

1990 "Community Organization and Clientelist Politics in Contemporary Brazil: a case study from suburban Rio de Janeiro," en *International Journal of Urban and Regional Research* 14, 4.

1994 *Popular Organization and Democracy in Rio de Janeiro: A Tale of Two Favelas*, Temple University Press, Philadelphia.

1995 "Between Clientelism and Universalism: Reflections on Popular Politics in Urban

- Brazil”, manuscrito inédito. Hay traducción al castellano: “Entre el clientelismo y el universalismo, reflexiones sobre la política popular en el Brasil Urbano”, en Javier Au-yero (compilador), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, Losada, Buenos Aires.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York.
- 1983 *Local Knowledge*, Basic Books, Nueva York.
- Gellner y Waterbury (comps.)  
1977 *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, Londres.
- Golbert, L. y E. Tenti Fanfani  
1994 “Nuevas y viejas formas de pobreza en la Argentina”, en *Sociedad* 4, Buenos Aires.
- Gould, R. y R. Fernandez  
1989 “Structures of mediation: a formal approach to brokerage in transaction networks”, *Sociological Methodology 1990*, Jossey-Bass, San Francisco.
- Gouldner, A  
1997 “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement”, en Schmidt, S., L. Guasti, C. Lande y J. Scott, *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, University of California Press, California.
- Guterbock, T,  
1980 *Machine Politics in Transition: Party and Community in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago.
- Katznelson, I.  
1981 *City Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class in the United States*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Knoke, D.  
1990 *Political Networks*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kornblum, W.  
1974 *Blue Collar Community*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kuasñosky, S. y Szulik, D.  
1996 “Desde los márgenes de la juventud”, en M. Margulis (comp.), *La juventud es más que una palabra*, Biblos, Buenos Aires.
- Levitsky, S.  
1997 “Crisis, Party Adaptation, and Regime Stability in Argentina: The Case of Peronism, 1989-1995.” Trabajo presentado en Conferencia de Latin American Studies Association, Guadalajara, México, abril 17-19.

Menendez-Carrion, A

1986 *La Conquista del Voto en el Ecuador: De Velazco a Roldos*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Mouzelis, N.

1985 "On the Concept of Populism: Populist and Clientelist Modes of Incorporation in Semiperipheral Polities", en *Politics and Society* 14(3).

O'Donnell, G.

1996 "Ilusiones sobre la consolidación", en *Nueva Sociedad*, n° 144, Venezuela.

Portes, Alejandro

1972 "Rationality in the Slum: An Essay in Interpretative Sociology" en *Comparative Studies in Society and History*, 14-3 (junio) 268:286.

Powers, N.

1994 "Popular Discourse about Politics and Democracy in Argentina", trabajo presentado en Conferencia de Latin American Studies Association, septiembre 1994.

Rock, D.

1972 "Machine Politics in Buenos Aires and the Argentine Radical Party, 1912-1930", en *Journal of Latin American Studies*, 4, 2, 233-256.

1975 *Politics in Argentina: the rise and fall of Radicalism, 1890-1930*, Cambridge.

Roniger, L.

1990 *Hierarchy and Trust in Modern Mexico and Brazil*, Praeger, Nueva York.

Roniger, L. y Ayse Günes-Ayata (comps.)

1994 *Democracy, Clientelism, and Civil Society*, Lynne Rienner, Boulder.

Sahlins M.

1977 "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", en Schmidt et al., *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, University of California Press, California

Schmidt, S. Guasti, L. Lande, C. y Scott, J.,

1977 *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, University of California Press, California.

Schutz, A.

1962 *Collected Papers, vol. 1*, "The Problem of Social Reality", Martinus Nijhoff, The Hague.

Scott J.

1977 "Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia", en Schmidt et. al. *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*, University of California Press, California.

Stein, S.

1980 *Populism in Peru. The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Tellis-Novak, V.

1983 "Power and Solidarity: Clientage in Domestic Service", en *Current Anthropology* 24(1).

Tilly, Ch.

1978 *From Mobilization to Revolution*, McGrawHill, Nueva York.

1995 "Political Identities" Working Paper N° 212, Center for Studies of Social Change, New School for Social Research.

1996 "Durable Inequality", New School for Social Research, Working Paper N° 224, Center for Studies of Social Change.

Ugalde, A.

1973 "Contemporary Mexico: From Hacienda to PRI, Political Leadership in a Zapotec Village", en R. Kern (comp.), *The Caciques. Oligarchical Politics and the System of Caciquismo in the Luso-Hispanic World*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Wacquant, Loïc

1995a "Three pernicious premises in the study of the American Ghetto", manuscrito, University of California-Berkeley.

1995b "From the Native's Point of View. How Boxers think and Feel about their Trade", en *Theory and Society*, 1995.





# Identidad étnica y migración. El caso de los zoquitecos migrantes establecidos en Ecatepec, Estado de México

Mtra. Karla Vivar Quiroz<sup>1</sup>

## Introducción

La migración es hoy día el fenómeno social que con mayor ahínco ha dado paso a la recreación y fortalecimiento de las comunidades étnicas. Son evidentes los nuevos procesos de identidad sociocultural que se gestan en los lugares de destino, tanto como la reivindicación de esa identidad en la escena política y pública.

En este artículo se identifica y analiza el caso de la comunidad zoquiteca proveniente de la Sierra Sur del Estado de Oaxaca y establecida actualmente en los márgenes del Area Metropolitana de la Ciudad de México. A partir de la experiencia etnográfica<sup>2</sup>, es posible reconocer que en el trayecto permanente de hombres y mujeres -que van y vienen entre espacios diversos y antagónicos-, ha resurgido la noción de la comunidad de origen y han buscado consolidarla a través de una amplia red social que les permite vincularse con su pueblo y a la vez, reivindicar su pasado “tradicional” frente a un escenario “moderno”. En este sentido es preciso detenerse a reflexionar sobre el nexo inminente entre la migración y los procesos identitarios de tipo étnico.

---

1 Licenciada y Maestra en Antropología. Docente – Investigadora. Universidad Intercultural del Estado de México / Escuela Nacional de Antropología e Historia. kaollin@yahoo.com

2 El trabajo de campo se llevó a cabo del año 2002 hasta el 2006. Este artículo es parte de una investigación más amplia desarrollada en la tesis de posgrado en Antropología en la Universidad Nacional Autónoma de México

La movilidad de los grupos humanos en el mundo es el motor de la historia. No es la migración un evento nuevo ni reciente. Baste acercarse a cualquier historia regional y quedará manifiesta la importancia que los grupos migrantes han tenido en los desarrollos locales, regionales, nacionales e internacionales. Lo que es cierto es que el fenómeno migratorio en las últimas décadas ha cobrado matices y coloraturas nuevas en cuanto a la densidad, los destinos, los impactos, los significados y los objetivos de aquellos que salen, dando paso a nuevas lecturas acordes a la complejidad de este siglo.

Alrededor de la migración, diversas disciplinas desarrollan temáticas de estudio que van desde la urbanización, las relaciones campo - ciudad, la invasión de tierras y los asentamientos irregulares hasta la organización familiar, la pobreza, los grupos marginados, los patrones de movilidad, la creación de asociaciones, la adaptación cultural, las remesas y su impacto en la economía, por citar sólo algunas.

Al momento en que la gente decide salir o es atraída por núcleos urbanos más grandes, se ponen en movimiento aspectos esenciales de la vida social, tales como la fuerza laboral, el poder económico, las aspiraciones educativas y los aspectos socio- psicológicos. Estos aspectos de forma conjunta o individual repercuten directa o indirectamente en el sistema cultural de las comunidades, al mismo tiempo que reorientan el sentido de la pertenencia, el arraigo y la identidad étnica.

Para construir la reflexión del fenómeno migratorio y su vínculo con el fortalecimiento de la identidad étnica, resulta indispensable partir de una definición de la emigración. Retomando la propuesta de Donato Ramos (1992: 35), es posible establecer que:

*– La emigración es un proceso multifacético de desplazamiento poblacional, cuya causa es la necesidad o aspiración de superar una insatisfacción emanada de factores físico – naturales, socioeconómicos y psicológicos, históricamente determinados. La carencia o deficiencia de satisfactores en más áreas y la presencia de los mismos en otras obligan a ciertas personas o grupos sociales a cambiar su residencia, intra o interregionalmente, en forma definitiva o por un lapso determinado, en relación con el grado de desarrollo de una sociedad más amplia a la cual pertenecen.*

Emigrar impacta directamente en dos aspectos centrales del desarrollo humano: el espacio y el tiempo, suponiendo, como lo establece Kearney (1999: 559) “un desplazamiento significativo de un lugar a otro u otros, por un periodo significativo,

durante el cual se produce una forma parcial o completa de integración y provoca algún cambio de identidad”.

Atravesar una frontera político – territorial, implica atravesar también una frontera cultural. Ambas, convergen e impactan en las transformaciones que las comunidades migrantes van experimentando, tanto en su aparato simbólico como en el de la organización social. La migración trasciende como fenómeno de estudio al momento de reconocer que ésta es un desplazamiento significativo que impacta en más de un aspecto de la vida social.

A partir de que en el la segunda mitad del siglo XX la migración se convirtiera en la constante social<sup>3</sup> surgieron infinidad de líneas de investigación dentro de la antropología social. Las propuestas son variadas, y autores notables han dejado importantes reflexiones en torno a este fenómeno; baste citar a Robert Redfield y a Oscar Lewis como un buen ejemplo<sup>4</sup>.

Las décadas de 1960 y 1970 permitieron promover con mayor interés los estudios del impacto de la migración en los grupos étnicos, ya que es cuando más se acentúa la movilidad de los grupos rurales hacia los centros urbanos y el proyecto de modernización se pone en marcha en América Latina. Estos trabajos de investigación lograron trascender el aparato descriptivo y consolidaron un discurso crítico, sostenido en la idea de que la migración es resultado de las contradicciones del sistema capitalista. Enfatizando que el evento migratorio es entrecruzado también por cuestiones económicas.

Las migraciones del campo hacia la ciudad fueron motivadas por el crecimiento industrial y urbano del periodo que va de 1940 a 1960. “Hacia finales de los años sesenta, las migraciones con destino a la ciudad de México se intensificaron debido a que la crisis agrícola, el crecimiento poblacional, la centralización de las actividades productivas y la falta de inversión en el campo dejaron en la pobreza a miles de familias” (Oehmichen 2001: 183) <sup>5</sup>.

---

3 Hay que tener en cuenta que en buena parte de América Latina y concretamente en México, la migración se torna como un fenómeno y un problema a raíz de la crisis del campo, resultado del proceso de modernización. Por otra parte, es en la segunda mitad de este siglo que se afianzan los proyectos de consolidar vías de comunicación que permitieran la interconexión de un sistema de ciudades.

4 Los trabajos de Lewis y Redfield son un punto de partida importante para acercarse a temáticas amplias como la adaptación socio – cultural y la marginalidad urbana. Es viable considerar que uno de los legados más trascendentes de estas investigaciones llevadas a cabo dentro de un universo citadino, fue “una redefinición de la antropología en México al incluir los estudios de urbanización y migración” (Kemper 1990:15)

5 Con estos cambios estructurales significativos vinieron estudios importantes como los de Larissa Lomnitz (1970), Margarita Nolasco (1979) y Lourdes Arizpe (1975). Trabajos que sumaron a la variable cultura, los

La imagen del México “moderno” pudo consolidarse –al menos parcialmente– gracias a los grandes flujos migratorios que emergieron del campo hacia la ciudad durante estos años. Quedó asentada la noción de que la migración debía ser vista a la luz de la estructura social y de las contingencias históricas de la comunidad de origen. Ello implicó ver a las comunidades y, no así, a los individuos de una forma aislada.

En el transcurrir de la antropología mexicana muchas lecturas y propuestas han surgido a partir de que los espacios de migración se han extendido y hoy no sólo se enfrenta a una migración interna sino también internacional. Hay obras importantes y actuales que observan a detalle diferentes aspectos como las relaciones de género (Oehmichen 2000), las reinterpretaciones significativas de los nuevos espacios de residencia (Clifford 1999), las redes sociales, las comunidades extendidas o sin límites territoriales (Sánchez 1995; Oehmichen 2001), las diásporas y las comunidades transnacionales (Besserer 1999) y la etnización (Stavenhagen 1989; 1992).

Todos estos aspectos son por demás relevantes. Pero por el caso etnográfico que he trabajado considero pertinente detenerme en lo referido a la migración y su trascendencia al interior de las comunidades en cuanto a la redefinición étnica. Considerando la importancia del nuevo contexto en el que se desarrollan relaciones sociales significativas, que en mayor o menor medida son atravesadas por diferencias culturales.

## **Los grupos étnicos dentro de un contexto migratorio**

Uno de los mayores impactos que produce la movilidad espacial es el cambio social y cultural al interior de los grupos. Resulta innegable que tal noción de cambio, implica pensar en dislocación, readaptación y reinterpretación de los contenidos culturales significativos adquiridos y forjados por los individuos dentro del grupo de origen.

En este marco, las comunidades originarias se hallan en una situación vulnerable al provenir de un universo antagónico con relación al de las grandes ciudades. Evidentemente la noción de comunidad y el desconocimiento de los códigos urbanos, propician la reformulación de la situación de pertenencia y filiación, “es cierto que se conservan líneas de continuidad con los elementos culturales que portan desde sus lugares de origen, pero dichos elementos son reformulados y adaptados permanentemente en la urbe” (Oehmichen 2001: 186). Las relaciones de parentesco, sean

---

factores económicos, la marginalidad urbana y la importancia de las redes sociales.

por consanguinidad o afinidad, son el eje primordial sobre el cual se articula la comunidad migrante en su nueva situación. Estos vínculos, como señala Oehmichen (2001:185), “constituyen un elemento definitorio de la pertenencia a la comunidad y uno de los capitales sociales más importantes con los que cuentan los indígenas para sobrevivir en un medio hostil. A través de las relaciones parentales se naturaliza el vínculo social”.

El status de migrante en un medio comúnmente urbano y por tanto complejo, reactiva las nociones de lealtad y reciprocidad pero con nuevos significados, “lo que pone en evidencia que la identidad étnica no se torna como un objeto de estudio estático y plano, está siempre en movimiento, reconstruyéndose y reinterpretándose” (Giménez 1994: 195). A pesar de que el traslado hacia un núcleo urbano va respaldado por la presencia de iguales que ayudarán al nuevo residente en la vida cotidiana, no puede restarse importancia al hecho de que esto constituye una experiencia nueva. Bien es cierto, como lo establece Margarita Nolasco (1992:72), que “la presencia de “paisanos” permite la continuidad de la vida comunitaria, pero las estructuras sociales y simbólicas no dejan de verse afectadas, dado que el espacio para la interacción familiar es otro, y la interacción misma está ya cambiada porque las tareas a dividir ya no son iguales. Incluso surgen dudas sobre los roles sociales familiares”.

Bajo un nuevo espacio de residencia, la noción de pertenencia se reestructura. El individuo se confronta ahora con categorías más amplias: etnia, nación y la relación conflictiva con el Estado. Sin perder de vista, también, que las historias regionales de los migrantes son diversas. Kemper (1970:613), al respecto, considera que “las migraciones periódicas se deben a condiciones variables, tales como revoluciones, violencia rural, sequías o cosechas perdidas”. Esto origina reproducciones específicas de la identidad étnica, acordes a todo el pasado que consigo llevan los migrantes en la espalda.

Resulta cierto, que dentro de todo este entramado (social, económico, político y cultural) que se conforma en los nuevos espacios de residencia, la magnitud del prejuicio racial y étnico juega un papel preponderante en la conciencia de sí y de los otros; no obviemos que el racismo es y opera como sistema ideológico. “Son los grupos rurales e indígenas sujetos de discriminación permanente, dado que las categorías indígena o campesino son asociadas con una valoración negativa. Quienes son identificados como indígenas enfrentan situaciones de competencia desventajosa en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, la salud, la justicia y otros ámbitos de la vida social” (Oehmichen 2001: 182). La condición de marginalidad social,

reactiva y fortalece al aparato simbólico de los grupos migrantes, que en un primer momento se sostiene por el sistema de parentesco y la representación compartida de un origen y ancestros comunes.

Este proceso da pauta a la constitución de una primera delimitación de lo propio y lo ajeno. Así se construye la noción del límite étnico, que es observable a través de la identificación de vecindarios étnicos que agrupan en su interior a personas venidas de la misma comunidad. “No podemos perder de vista que el destino del migrante está determinado por el lugar en el que vive su parentela” (Kemper 1970: 612) y “son las relaciones parentales y el matrimonio endogámico los que permiten la reproducción de la comunidad en contextos migratorios” (Oehmichen 2001:185). La comunidad zoquiteca, responde a este patrón. La colonia San Agustín ubicada en el municipio de Ecatepec, Estado de México, es prácticamente un nicho zoquiteco inmerso dentro de un amplio universo de migrantes. La existencia de este vecindario étnico posibilita la comunicación inmediata y la solidaridad en cuanto al desarrollo de eventos importantes para la comunidad, como puede ser una fiesta o un velorio.

Los entrecruces espaciales, sociales y culturales, implican la reestructuración de la pertenencia étnica. Se consolida un campo social nuevo, dentro del cual se dan expectativas, demandas, presiones, ofertas, bienes, producciones, consumos, etc. Puntualiza Margarita Nolasco (1992: 76): “las relaciones son cada vez más nacionales (e internacionales, incluso, para algunos) y cada vez más tensas, porque conforme participan en este nuevo campo social, les imponen y ellos imponen reglas nuevas y en este proceso los individuos (tanto personalmente como en grupo) emergen como nuevos sujetos sociales”.

Por otra parte, es también importante preguntarse si en algún momento, el migrante deja de ser considerado por los otros como “ente” ajeno, invasor, vamos, migrante. Las evidencias obtenidas dentro del trabajo de campo con los zoquitecos, demuestran que la primera generación nunca concluye plenamente el proceso de integración, dado que en todo momento hace referencia a su autoadscripción y mantiene un nexo permanente con la comunidad de origen. Sin embargo en las generaciones subsecuentes (básicamente la segunda y la tercera), la curva de autoadscripción y pertenencia se torna crítica sin que ello implique romper los nexos con la comunidad. La noción de pertenecer al grupo no se torna íntegra –cierto-, finalmente ellos han nacido en otra realidad y los espacios significativos poco tienen que ver con el lugar de origen de sus padres o abuelos, pero no por ello puedan “borrar” de

tajo las marcas de su pasado rural o indio y por tanto, no dejan de ser vistos como “los hijos de los migrantes”. El que compartan ciertas prácticas simbólicas y sociales, les ata permanentemente a Zoquitlán y ello fortalece a la comunidad, junto con las estrategias que dentro de AZORECMAM<sup>6</sup> se promueven para seguir posicionándose como un grupo originario. Dichas estrategias implican la reinención del pasado, la recreación de las fiestas comunitarias más importantes, el fortalecimiento de un sistema de cargos religiosos y la participación obligada en las faenas comunitarias.

Es posible afirmar que la organización de las comunidades oaxaqueñas migrantes, suelen moverse en la misma dirección. Desde luego que por el contexto de origen el contenido simbólico varía, pero en cuanto a lo organizacional, es sabido que comparten rasgos comunes. El que Oaxaca y sus comunidades sean de las más estudiadas por antropólogos y sociólogos responde a que el fenómeno migratorio en contextos nacionales e internacionales ha impactado de una forma notoria a todos los grupos que le componen. Los oaxaqueños son estadísticamente uno de los grupos migrantes más significativos establecidos en diferentes entidades de la República Mexicana y de los Estados Unidos de Norteamérica. Dadas las condiciones geográficas del estado y la complejidad pluriétnica que dentro de sí contiene, es posible reconocer formas múltiples de reavivamientos étnicos, conflictos étnico – nacionales, asociaciones regionales y comunitarias, así como posicionamientos políticos importantes que de un modo u otro han colaborado al reconocimiento de México como un país pluricultural.

## **El fenómeno migratorio en Oaxaca**

Oaxaca contiene dentro de sí todas las contradicciones existentes en nuestro país. Posee una geografía accidentada, un patrimonio monumental que es muestra de los grandes periodos históricos de México, un rico pasado en instituciones sociales tradicionales que regulan las relaciones locales, una diversidad étnica y lingüística notable que dan paso a manifestaciones simbólicas variadas; pero de forma paralela dentro de la entidad son notorias también las formas desmesuradas del ejercicio del poder y la dominación, tanto como las condiciones de desigualdad, injusticia social y discriminación étnica. Esto ha hecho de Oaxaca una entidad con características particulares en cuanto al fenómeno migratorio. Lewin (2003:188) establece que “Oaxaca reúne tres aspectos particulares que la caracterizan en torno a este hecho: es genera-

---

6 AZORECMAM (Asociación de Zoquitecos Residentes en la Ciudad de México y Área Metropolitana) representa un espacio de autogestión, que fue formado en los años ochenta, con el objetivo de aglutinar a todos los migrantes del pueblo para fortalecer los lazos de pertenencia y de ayuda mutua.

dora y receptora de migrantes al igual que juega un papel importante como zona de tránsito migratorio”.

Los índices de pobreza y marginalidad oaxaqueña son abrumadores, si se considera la permanente crisis del campo, el terreno hostil, las comunidades enclavadas en el corazón de la sierra, la multiplicidad de grupos étnicos -muchos de ellos monolingües- y el reciente posicionamiento del narcotráfico al interior de muchas comunidades marginales. Todo esto ha propiciado que en la entidad poco se promuevan planes de desarrollo globales, como ocurre con otros estados del país. Baste reconocer que durante la etapa de industrialización que se inicia en los años cuarenta en México, esta zona no fue espacio atractivo para la inversión de capital estable.

Es posible afirmar que la migración en Oaxaca se debe, en un primer momento, a las condiciones de atraso y marginación que priva en el estado, las cuales no permiten un uso eficiente de los recursos humanos y materiales. Así, puntualiza Luque (1992:17): “la migración constituye una válvula de escape que permite disminuir la presión que ejerce la mano de obra excedente sobre la economía estatal”.

Oaxaca es uno de los estados de la república de mayor expulsión de mano de obra. De sus 570 municipios, 76% presenta un alto y muy alto grado de marginación. En términos de la distribución municipal, se considera que del total de sus municipios, 60% son de fuerte expulsión. “Esto ubica a Oaxaca en el quinto lugar de migración neta nacional y en primer lugar en expulsión de jornaleros agrícolas al noroeste del país junto con el estado de Guerrero” (Lewin 2003: 188)<sup>7</sup>

El crecimiento de la migración, impacta en la transformación estructural del país. Al ser los oaxaqueños uno de los grupos con mayor presencia a lo largo del territorio nacional y en los Estados Unidos, no puede perderse de vista las múltiples formas en que su presencia ha colaborado en el cambio del país. Por ejemplo, no es casualidad que durante la década de los sesenta, cuando se acentúa la presencia de los oaxaqueños en la Ciudad de México y el área metropolitana, México comienza a constituirse como una nación mayoritariamente urbana y por tanto esta área se convierte en blanco de nuevas políticas que transforma la dinámica poblacional, económica y cultural. Esto a mi parecer es incomprensible si se omite la presencia de migrantes, no sólo oaxaqueños, sino también guerrerenses, poblanos, veracruzanos y mexiquenses.

---

7 Dato extraídos del XII Censo General de Población y Vivienda. 2000

En los datos recabados por Margarita Nolasco (1992:71) durante la década de los setenta, Oaxaca destacó por el volumen de la población migrante: 200.000 indígenas contaban con experiencia migratoria durante ese periodo, cifra que duplicaba el porcentaje nacional. “Esta tendencia se acentuó en los años ochenta al grado de que, para 1990, más de 400.000 indígenas vivían fuera de Oaxaca, es decir, un tercio de la población nativa del estado”. Resalta el que la población migrante a la que se hace referencia proviene de las regiones más deprimidas y marginadas del estado y es mayoritariamente indígena, pero a todo ello es también imprescindible sumar la presencia de grupos campesinos “mestizos”, que en los años citados, colaboraron también a incrementar la dinámica migratoria nacional.

La pobreza ha sido asociada de forma directa con la emigración en Oaxaca, se considera que son los grupos económicamente vulnerables los que toman la difícil decisión de salir de sus lugares de origen. Es innegable este trasfondo económico, pero con relación a los datos obtenidos durante el trabajo con los zoquitecos, podemos sumar la idea de que la migración también responde –en este caso- a factores ideológicos que, como lo establece Lewin (2003:185) “una vez internalizados como estrategias de cambio social y cultural, asumen una dinámica propia cuya lógica no depende estrictamente de las condiciones económicas contextuales”.

Es necesario considerar a la movilidad espacial también como factor de transformación social y cultural. Este perfil debe ser integrado a los nuevos estudios, dado que el centrar las causas exclusivamente en los factores económicos, nos lleva a perder de vista elementos que enriquecen la lectura del fenómeno en su conjunto. Finalmente “el migrar es también un nuevo ritual de iniciación que convierte al individuo en una persona apta para desenvolverse en el mundo contemporáneo” (Lewin 2003: 185), es decir, el prestigio va de por medio en esta acción y el caso específico de los zoquitecos nos deja reconocer estos ricos contenidos. Siempre que cuestionaba a los migrantes zoquitecos del por qué habían decidido salir de su lugar de origen me respondieron que por lo malo del terreno del pueblo y la falta de trabajo, aunque en paralelo siempre consideraron que lo hicieron también para demostrar que podían ser mejores en relación a los demás pueblos, teniendo la clara idea de que el emigrar es una acción asociada con progreso, no sólo económico sino también simbólico. Cuando alguien sale del pueblo rumbo a Ecatepec, la Ciudad de México o Carolina del Norte, puede decir *que ha conocido al mundo*.

## Migración rural – urbana

La migración rural-urbana tiene un tiempo específico de desarrollo. Los estudios coinciden en señalar que ésta se manifiesta y consolida durante las décadas de los cincuentas y sesentas, cuando el crecimiento industrial y urbano cobran auge en el Distrito Federal y el Estado de México, sin perder de vista que “durante este periodo la crisis agrícola, el crecimiento poblacional, la centralización de las actividades productivas y la falta de inversión en el campo dejaron en la pobreza a miles de familias” (Oehmichen 2001: 183).

Es posible considerar que la migración interna en México es básicamente de tipo rural-urbana y se orienta principalmente hacia las ciudades más importantes del país, aunque esta ruta comúnmente tiene inicio en las capitales de cada entidad. En el caso zoquiteco, el punto de partida es el traslado hacia la capital, Oaxaca, casi la totalidad de los migrantes hoy establecidos en la zona conurbada de la Ciudad de México, han pasado un tiempo en la capital del estado y de ahí han estructurado la siguiente ruta que comúnmente tiene como destino final al Distrito Federal o Ecatepec. Es posible ubicar una ruta inter – urbana, que corresponde a un segundo momento de traslado, dentro del cual los migrantes están ya parcialmente familiarizados con los núcleos urbanos.

Este tipo de migración es parte vital de la historia sociocultural de todo Oaxaca. A través del estudio de las fuentes etnoarqueológicas y etnohistóricas es posible hallar infinidad de referencias que se hacen con relación a la presencia de migrantes oaxaqueños dentro de las capitales de los hoy estados de Guerrero, Veracruz, Puebla, Morelos y México.

Ahora bien, por mucho tiempo ha permanecido la idea de que son los “pobres” y los “indios” quienes propiamente constituyen el grueso de los grupos migrantes que se dirigen hacia los núcleos urbanos, pero debe de considerarse que la movilidad espacial significa un gasto considerable en cuanto al pago de pasajes, renta provisional de una vivienda y el mantenimiento cotidiano del individuo y/o los familiares que le acompañan, por lo que es preciso identificar el perfil económico de mestizos e indígenas migrantes, que si bien es cierto justifican su presencia en la ciudad por la falta de dinero en la comunidad de origen, no siempre existe una correspondencia exclusiva de ese tipo. La movilidad oaxaqueña va también asociada a situaciones de trabajos temporales, como el caso de los jornaleros mixtecos, el prestigio y/o prejuicios étnico – raciales, como la situación de los zoquitecos, que suelen reconocer que “debían salir

no sólo por la falta de dinero, sino también para demostrar que ellos no eran como los yopes, que se quedaban esperando a que algo les cayera del cielo”<sup>8</sup>

Las diversas causas que generan la migración oaxaqueña, matizan de muy diferentes maneras a la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM). Hay vecindarios étnicos distribuidos en diferentes puntos y cada uno posee una lógica interna específica, marcado en gran medida por su origen étnico. Por ejemplo, las asociaciones de migrantes establecidas en Nezahualcóyotl son mayoritariamente zapotecas, en cambio, AZORECMAM es una red sostenida por la idea de ser *mestizos zoquitecos*. Así, las categorías étnicas, en alguna medida, determinan el impacto y la participación de estos grupos en los lugares de residencia.

La presencia de los oaxaqueños en el centro de México es abrumadora, según los datos del estudio realizado por el Colegio de la Frontera Norte (1995: 224) en 1990 se reconocían a 986.611 migrantes, de los cuales, 768.797 se encontraban establecidos en los principales núcleos urbanos del país. Complementando este dato con los tabulados obtenidos por el INEGI durante el año 2000, los grupos migrantes oaxaqueños se concentran en los municipios de Nezahualcóyotl con una población

**Cuadro 1. Emigrantes oaxaqueños internos absolutos (1950-1990)**

ENTIDAD DE RESIDENCIA	1950	1960	1970	1980	1990
Baja California	647	2 075	2 257	5 017	23 728
Chiapas	5 745	10 558	9 702	16 106	20 132
Distrito Federal	56 139	107 234	170 234	215 176	200 710
Guerrero	3 153	4 769	9 930	17 150	26 267
México	1 575	7 098	55 737	158 169	213 452
Morelos	2 269	3 339	6 666	9 314	13 220
Puebla	14 725	19 065	23 641	35 245	45 288
Sinaloa	250	1 434	1 687	3 475	21 678
Veracruz	32 644	58 442	67 346	100 128	133 671
Total parcial	117.147	214.174	347.2	559.78	698.146
Total en México	125.073	234.854	369.399	596.013	768.797

Fuente: Colegio de la Frontera Norte 1995: 241.

8 Notas de campo. Año 2003

residente de 44.289 y en Ecatepec de Morelos con una población residente de 34.990 habitantes, ocupando así el cuarto lugar de los grupos migrantes que se establecen en el Estado de México, después de los venidos del Distrito Federal, Puebla y Veracruz.

Este cuadro estadístico, tiene por objetivo reconocer la importancia del flujo migratorio oaxaqueño dentro de México y por otro lado, busca no omitir que cada grupo, con su pasado cultural y organizacional a cuestas, dota de especificidades a las relaciones interétnicas que tienen origen en los actuales espacios de residencia.

Debe también puntualizarse que hoy día, el caso de los oaxaqueños migrantes se torna más interesante por su traslado hacia los Estados Unidos, que está dando forma a nuevos tipos de organización, que impacta los ámbitos no sólo locales sino nacionales e internacionales.

## **Migración internacional: la constante oaxaqueña**

Referirse a la migración internacional oaxaqueña es imprescindible al ser una de las más notables en cuanto a impactos culturales y económicos. El papel desempeñado por los oaxaqueños establecidos en el norte de México y sur de los Estados Unidos colabora de forma por demás evidente en el nuevo mapa del vecino país del norte y en el crecimiento económico de México, en función de las remesas enviadas por los trabajadores.

Siguiendo los datos estadísticos proporcionados por El Colegio de la Frontera Norte (1995), podemos rescatar -por su notoriedad- lo referido al conteo llevado a cabo en el Valle de San Quintín, Baja California Sur, donde el 66% de la población asentada en esta zona proviene de la mixteca, un 9% más son triquis y un 6% son zapotecos, lo que indica que el 73% de la población del Valle de San Quintín son oaxaqueños, que por supuesto tienen como objetivo pasar la línea fronteriza y establecerse en los Estados Unidos. Según estimaciones de la COESPO – Oaxaca, entre 50 y 100 mil oaxaqueños emigran al año rumbo a los Estados Unidos y el 50% de ellos se dirige hacia el estado de California.

Así, mientras que en 1950 Oaxaca ocupaba el noveno lugar con un saldo neto absoluto negativo de -78.055, en 1990 este saldo negativo ascendió a -576.038. En esta última década pasó de ser, después de Michoacán, el segundo estado expulsor de toda la República Mexicana (Lewin 2003:189).

Aparte del impacto de estas cifras en lo que a la economía y política internacional se refiere, no puede dejarse de lado la trascendencia que el hecho cobró en los

círculos de investigación social y antropológica. En los albores de los años ochenta, la migración oaxaqueña captó la atención de investigadores extranjeros y nacionales que coincide con los desplazamientos masivos de los migrantes hacia *el otro lado*<sup>9</sup>. Muchos de los trabajos generados en este tiempo buscaron demostrar que ésta respondía a la especialización laboral de ciertas comunidades en el área agrícola y a través de estos seguimientos se reconocen comportamientos diferenciados de organización social entre las comunidades mixtecas, zapotecas y mestizas.

“Durante los años setentas y ochentas la población migrante había contribuido al desarrollo de empresas agrícolas del norte de México orientadas a la exportación, utilizando este escenario como trampolín para introducirse a los campos agrícolas de California” (Anguiano, citado por Lewin 2003: 186) En este sentido y acorde a las condiciones de desigualdad social imperantes en los Estados Unidos de Norteamérica, los migrantes oaxaqueños fueron “bien” recibidos como mano de obra barata y numerosa que les permitió contrarrestar las presiones ejercidas por los sectores obreros organizados; al no haber resistencia por parte de los oaxaqueños en cuanto a las condiciones poco favorables de orden laboral y quedando nula toda prestación social. Éstos fueron asumidos como parte importante del escenario agrícola de los Estados Unidos, aunque sumidos en la clandestinidad y colaborando en lo que Lewin (2003: 187) denomina “la injusticia histórica”, que es resultado de los desequilibrios mundiales de los mercados económicos y las demandas.

Hoy, el papel de los trabajadores oaxaqueños en los Estados Unidos ha rebasado el ámbito de las actividades agrícolas, insertándose en labores de limpieza, ensamblado electrónico, maquila textil e instalación de sistemas de aire acondicionado y el lugar de residencia se ha extendido más allá de California, creando nuevas redes y núcleos en Carolina del Norte, Michigan y Chicago, sitios en donde muchos de los zoquitecos coinciden, junto con otros grupos mestizos provenientes del occidente de México, básicamente de los Estados de Michoacán y Jalisco.<sup>10</sup>

## **Identidad y etnicidad entre migrantes oaxaqueños**

La relevancia que ha cobrado la población proveniente de Oaxaca, establecida dentro y fuera del país, resulta significativa en lo que al desarrollo urbano y económico se refiere. Sin embargo, aunque es justo reducir su trascendencia exclusivamente

---

9 *El otro lado* son los Estados Unidos y esta suele ser la expresión común de los mexicanos que buscan establecerse en dicho país. Existen otra serie de expresiones como *cruzar el charco, y pasar la línea o la border*.

10 Notas de campo. Año 2002 – 2003

a estos ámbitos, es también pertinente hablar de su papel en los reordenamientos territoriales, culturales y sociales.

Es preciso acentuar su labor en la reestructuración de la geografía social y étnica de México. Su establecimiento en los principales centros urbanos ha puesto de manifiesto la noción –negada por muchos años– de que este país es ante todo pluricultural. Ello ha implicado concepciones divergentes en torno a la idea de un Estado – Nación homogéneo, lo que obliga a mirar con detalle a todas estas comunidades, que se ubican en el medio este conflicto, es decir entre lo comunitario, lo étnico y lo nacional, promoviendo un discurso de revalorización de la cultura de origen dentro de espacios caracterizados comúnmente como urbanos y por consiguiente “mestizos”.

El ensanchamiento de la comunidad en espacios regionales, nacionales e internacionales ha permitido la etnización, es decir, cada grupo ha adquirido conciencia de sí y ha podido reivindicar su posición política y cultural a través de una organización social sólida, que iza como principal bandera a la cultura de origen.

George de Vos (1995:25) enfatiza la trascendencia de la etnicidad, en función de que:

*– ethnicity, therefore, is, in its narrowest sense, a feeling of continuity with a real or imagined past, a feeling that is maintained as an essential part of one's self-definition. Ethnicity is also intimately related to the individual need for a collective continuity as a belonging member of some group.*<sup>11</sup>

También debe puntualizarse que los momentos y los espacios en los que se ha levantado a alguna bandera étnica, corresponde a tiempos recientes, a decir verdad, están marcados en gran medida por el levantamiento del EZLN en el año de 1994. A partir de este momento los grupos originarios se han convertido en permanentes interlocutores con el Estado y esta interacción política es la que ha permitido la reactivación de la noción étnica, así como identificar su *utilidad* en las arenas políticas nacionales e internacionales. Por ejemplo, los zoquecos reconocen que es hasta hace tres años que se presentan como grupo étnico y con esta idea han buscado el apoyo del gobierno estatal para adquirir vestuario que permita un mejor lucimiento de sus

---

11 La etnicidad, por lo tanto, es, en un sentido amplio, un sentimiento de continuidad con un pasado real o imaginario; sentimiento que se mantiene como parte esencial de la definición de uno mismo.

La etnicidad también está relacionada con la necesidad individual de continuidad colectiva en tanto miembro de un determinado grupo. [Traducción del editor].

bailes regionales. El problema es que al ser un grupo oaxaqueño y no mexiquense, el financiamiento les ha sido negado, de ahí que suelen agregar que son zoquitecos – mexiquenses.

La noción de pertenencia ha adquirido diversos matices a partir de la multilocalidad. La presencia física y permanente en un territorio no es ya el requisito único para sentirse parte de algo y participar activamente en decisiones importantes alrededor de los destinos comunes. Efectivamente, los espacios físico – geográficos son discontinuos pero están simbólicamente conectados y todas las asociaciones, sean comunitarias o supracomunitarias desarrollan acciones en el campo económico, político y cultural.

Para el caso oaxaqueño podemos coincidir con la idea de que la entidad ofrece una amplia gama de manifestaciones de las identidades étnicas; “que pueden ser tanto explícitas como tácitas, manifiestas o encubiertas, positivas o negativas, abiertamente contestatarias o cuasi-clandestinas” (Bartolomé 1988: 146). Por lo observado en campo, es viable asentar que la mayoría de los grupos provenientes de este estado son contestatarios y hacen pública su pertenencia, sin negar que muchas veces esta acción responde a la multiplicidad de conflictos interétnicos de origen. Así que, los núcleos de gestación de la cultura deben de reinterpretarse a la luz de esta idea y en función de los nuevos contextos de interacción pública, es decir, espacios urbanos nacionales y transnacionales.

## **Comentarios Finales**

Los procesos migratorios han trastocado este razonamiento dicotómico entre lo moderno y lo tradicional. Los migrantes continúan perteneciendo a comunidades de origen y constantemente reafirman su adscripción comunitaria. Anteriormente, “estos espacios territoriales locales constituían los ámbitos primordiales y exclusivos desde donde se construía la identidad colectiva” (Lewin 2003: 194), pero es claro que la movilidad espacial ha ampliado los radios de acción de las comunidades tanto como ha favorecido la recreación de los imaginarios sociales que buscan por un lado justificar su ausencia y por otro, consolidar el “sueño” del retorno.

Las nociones de modernidad y globalización más que erosionar a las comunidades, han fortalecido las acciones de ésta para recrear la cultura de origen, y se han constituido en el eje / objeto de la politización, que se ve reflejada en la creación de organizaciones supracomunitarias, que son nuevos referentes de pertenencia étnica y

que permiten al individuo participar económica, social y culturalmente en el devenir de su lugar de origen y su actual espacio de residencia. De esta manera son capaces de hacerse presentes en eventos rituales tales como las mayordomías y las fiestas patronales, al igual que en la definición de estrategias para el desarrollo comunitario o en mítines de apoyo a determinado partido político de los lugares actuales de residencia; AZORECMAM en el año 2003 se ha afiliado al PRI – Estado de México, con la intención de ser tomados en cuenta también como mexiquenses y en algún momento recibir ayuda económica por este “pequeño” detalle.

El papel de las asociaciones de migrantes es por demás relevante, ya que por una parte, en ellas convergen los principios de identidad y cultura. Como lo manifiesta Lewin (2003:197) “las asociaciones constituyen una colectividad de intereses compartidos que está arraigada en el entretendido histórico y cultural de sus miembros que apelan a una cultura común y a un pasado compartido que trasciende las circunstancias laborales y las cambiantes coyunturas impuestas por los contextos migratorios”; pero en otro sentido, es innegable que se han convertido en las nuevas interlocutoras del Estado, negociando demandas y respuestas de reconocimiento y desarrollo comunitario.

Hirabayashi (1985:591) propone un modelo para la comprensión de la creación y permanencia de las asociaciones comunitarias. Releyendo su trabajo, es rescatable parte de su propuesta, que en alguna medida permite cerrar de la mejor manera este artículo, porque en ella convergen muchos de los aspectos a los que ya hemos hecho referencia:

*– Como prerequisites esenciales para la creación de una asociación se requiere que en el ámbito rural exista una tradición cooperativa y que en el ámbito urbano el Estado promueva o no dificulte el proceso de consolidación de éstas. Las variables claves para la formación de una asociación son que en el lugar de origen exista un subdesarrollo rural y/o descentralización política y que de forma paralela en los nuevos espacios urbanos se tenga una experiencia de politización; finalmente para la continuidad de una asociación, ésta debe de sostener vínculos permanentes con la comunidad de origen tanto como debe de existir una persistente orientación comunal entre los migrantes y con relación al nuevo espacio de residencia, el pueblo de origen permitirá que los procesos de desarrollo comunes sean posibles independientemente de la separación espacial.*

A través de este breve análisis es posible establecer que la migración en términos globales juega un papel determinante en las actuales redefiniciones étnicas. Es preciso rebasar la idea de dislocación social o pérdida de la cultura y tomar en cuenta que esta reactivación de la pertenencia es también una herramienta básica para ser interlocutor del Estado Mexicano, que del año 2000 hasta nuestros días enarbola la bandera del reconocimiento del país como pluricultural.

Por otra parte buscando dar respuesta a las interrogantes que dieron origen a esta reflexión, puedo señalar que la migración cobra un papel relevante en el ser y hacer de la comunidad zoquiteca, dando paso a operaciones culturales y sociales que les permiten redefinir una pertenencia de origen, que cobra matices de tipo étnico y que obligadamente me lleva a debatir, en otro momento, si las categorías étnicas siguen siendo entidades operantes para el ejercicio de la autonomía o por el contrario, sólo permiten institucionalizar la diferencia, perdiendo, en este caso, su contenido profundo para construir un verdadero proyecto nacional sostenido en la diversidad y pluralidad cultural.

## Bibliografía

Arizpe, Lourdes

1975 *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Mariás*, Colección Sep-setentas, México, 157pp.

Clifford, James

1999 *Itinerarios Transculturales*, Gedisa Editorial, España

Colegio de la Frontera Norte y Consejo Estatal de Población Oaxaca

1995 *La migración nacional e internacional de los oaxaqueños*, Consejo Estatal de Población, México.

De Vos, George A.

1995 "Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. The Role of Ethnicity in Social History" en: *Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accommodation*, Altamira Press, EUA, pp. 15 - 47

Giménez, Gilberto

1994 "Comunidades primordiales y modernización en México" en: Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.), *Modernización e identidades sociales*, IIS, UNAM, México, pp.

Hirabayashi, Lane R.

1985 "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: Mixtecos y Zapotecos" en: *América Indígena*, vol. XLV, No. 3, Julio - Septiembre, México, pp. 579-598

Kearney, Michael

1999 “Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas” en: *Fronteras fragmentadas*, Gail Mummert (editor), Colegio de Michoacan, México, pp. 559-571

Kemper, Robert V.

1970 “El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina” en: *América Indígena*, Vol. XXX, No. 3, Julio, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 609- 633.

Lewin, Pedro y Estela Guzmán

2003 “La migración indígena” en: *Los Pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Oaxaca, CONACULTA, INAH, México, pp. 183 - 199

Nolasco, Margarita

1992 “Migración indígena y etnicidad” en: Migración y etnicidad en Oaxaca, Consejo Estatal de población de Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez, Instituto Tecnológico de Oaxaca, Vanderbilt University, E.E.U.U, México, pp. 69 – 78.

Oehmichen, Bazán Cristina

2000 “Las comunidades extendidas: propuestas para una reflexión antropológica” en: *Revista Antropológicas*, no. 17, IIA-UNAM, México, pp.49-57.

2001 “Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México” en: *Papeles de población*, Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados de la Población, Año 7 No. 28 Abril – Junio, UAEM, pp 181- 197

2001 *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Ramos, Pioquinto Donato

1992 “La migración por micro – regiones en la Sierra Norte de Oaxaca” en: *Migración y etnicidad en Oaxaca*, Consejo Estatal de población de Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez, Instituto Tecnológico de Oaxaca, Vanderbilt University, E.E.U.U, México, pp. 35 – 40.

Sánchez, Gómez Martha Judith

1995 *Comunidades sin límites territoriales. Estudio sobre la reproducción de la identidad étnica de migrantes zapotecas asentados en el área metropolitana de la ciudad de México*, Tesis Doctoral, Colegio de México, México.

Stavenhagen, Rodolfo

1989 “Comunidades étnicas en estados modernos” en: *América Indígena*, año XLIX, No. 1, Enero – Marzo, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 11-33

1992 “La cuestión étnica. algunos problemas teórico – metodológicos” en: *Estudios sociológicos*, Vol. X, No. 28, Colegio de México, México, pp. 53-76

# La difícil cuestión de ser indígena en la ciudad

Nelson Antequera D.

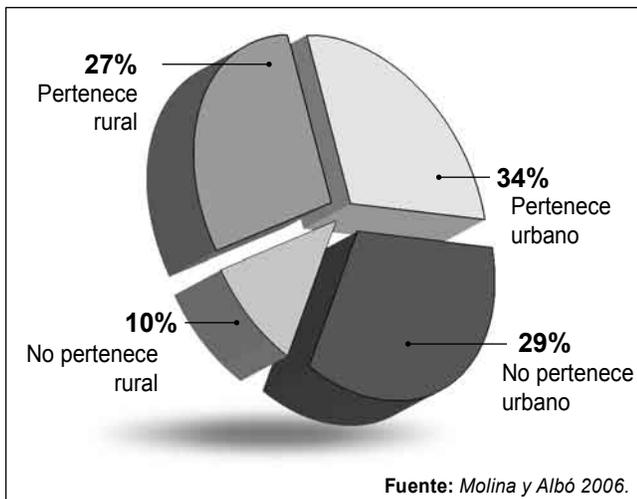
*– Salen de sus comunidades hombres y mujeres, con o sin la familia, y arriban a las ciudades en busca de un mejor futuro, con sus dioses a cuestas y la memoria de unos cuantos surcos de cultivo. Transitan las calles, de una a otra, como peregrinos de la economía informal. Viven en las urbes, entretejiendo sus redes e indianizando a las ciudades. Al mismo tiempo, las ciudades los transforman y, en su lucha por sobrevivir, desarrollan diferentes estrategias de resistencia o adaptación* (Estudio del Banco Mundial sobre indígenas en las ciudades, Uruquillas et al. 2003).

Cuestión difícil en dos sentidos, en el sentido teórico y en el existencial. En el sentido teórico porque el análisis de la variable étnica presenta algunas dificultades en el contexto urbano, pues las identidades indígenas generalmente son asociadas con la comunidad campesina. La presencia y visibilización de la población indígena en las ciudades y su creciente nivel organizativo han llevado a reconsiderar la definición de lo indígena, categoría analítica y social que se asociaba principalmente con grupos reclusos en enclaves rurales. En las ciudades las identidades étnicas sufren procesos de transformación para que sus miembros puedan adaptarse al nuevo contexto. Por eso, ser indígena en la ciudad también es una cuestión difícil también en el sentido de la experiencia que supone la adaptación al contexto urbano.

La presencia de indígenas en las ciudades no es un fenómeno nuevo puesto que el proceso migratorio rural – urbano que implica el desplazamiento principalmente de indígenas tiene larga data y también porque el crecimiento de las ciudades

se ha dado y se está dando sobre las áreas rurales con población indígena. Sin embargo, desde la década de 1990 se ha incrementado y consolidado la participación de organizaciones indígenas en distintos ámbitos de las sociedades latinoamericanas. El surgimiento de estas organizaciones no se ha dado solamente en los enclaves indígenas rurales. Las ciudades han sido también un terreno fértil donde las organizaciones de migrantes indígenas surgen a fin de enfrentar en mejores condiciones los retos de la vida en las ciudades (Uruquillas et. al. 2003: 3). De esta manera, la presencia de los indígenas en las ciudades tiende a cambiar no sólo en cantidad, sino en la calidad de su participación en la sociedad urbana.

**Gráfico 1. Población boliviana de 15 años o más por pertenencia a un pueblo originario según área de residencia**

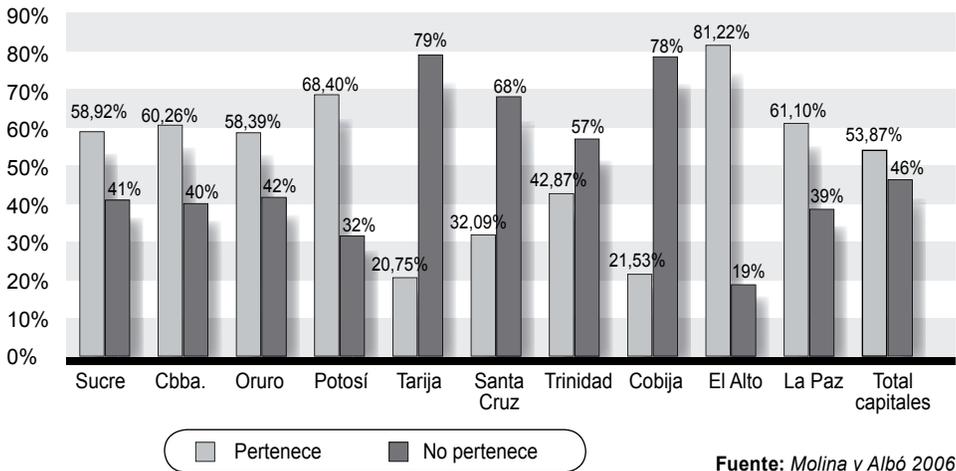


Los índices de población hablante de lengua originaria y de autoidentificación indígenas dan cuenta de que la presencia de población indígena en las ciudades es importante en términos relativos y absolutos. En el gráfico 1 vemos que el 63 por ciento de la población total se considera perteneciente a un pueblo indígena, el 34 por ciento es población urbana y sólo el 27 por ciento es población rural. Esto nos muestra que, según los datos del

Censo 2001 (Molina y Albó 2006), la mayoría de la gente que se dice pertenecer a un pueblo indígena está en las áreas urbanas.

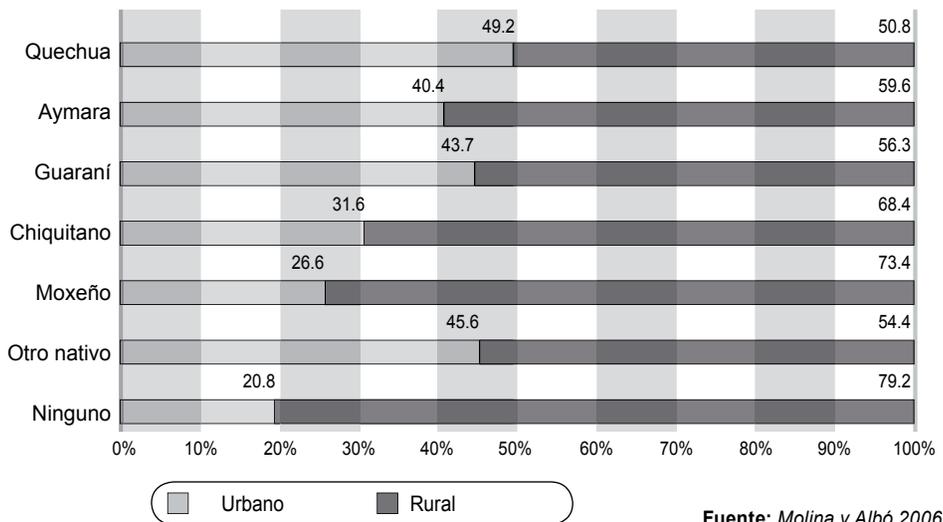
El gráfico 2 nos muestra que en siete de las diez ciudades principales de nuestro país la presencia indígena es mayoritaria, destacándose El Alto con más del ochenta por ciento. En Sucre, Oruro, Cochabamba y La Paz quienes se dicen pertenecer a un pueblo indígena son el sesenta por ciento, mientras que en Potosí la proporción es de 68 por ciento.

**Gráfico 2. Porcentaje de pertenencia a un pueblo originario en las ciudades capitales**



Fuente: Molina y Albó 2006

**Gráfico 3. Población de 15 años o más por pueblo originario de pertenencia según área de residencia**



Fuente: Molina y Albó 2006

Si analizamos los datos por pueblos indígenas, vemos en el gráfico 3 que en todos los casos la población indígena se encuentra mayoritariamente en áreas urbanas. Casi el sesenta por ciento de la población aymara se encuentra en las ciudades, y más del setenta por ciento de los moxeños están en área urbana, por citar los casos más relevantes.

Esta realidad que se trasluce de alguna manera en las estadísticas, en el imaginario colectivo es velada, incluso desde las mismas organizaciones indígenas. Cuando se habla de pueblos indígenas u originarios siempre se hace referencia a la población rural, pese a que los datos dicen lo contrario.

Además de las cifras, en nuestro análisis sobre la presencia de los indígenas en las ciudades es fundamental recuperar la diferencia étnica en su dimensión política. Lo que sucede en las ciudades es que la dimensión étnica se agrega como una variable más a la lógica existente de estratificación y diferenciación económica y social. Esta variable normalmente incide en la acentuación de las condiciones de explotación y dominación de los indígenas, pero también la dimensión étnica puede ser no sólo un medio de defensa y organización de los propios indígenas, sino un factor de cambio político en cuanto puedan ser capaces de transformar las estructuras de dominación colonial que generan su pobreza y exclusión.

En las ciudades ser indígena es ser pobre<sup>1</sup>. Los escasos estudios sobre la situación de los indígenas en las ciudades muestran que se trata de la población que, con contadas excepciones, representa el escalón más bajo de las sociedades urbanas, son los más pobres, los más excluidos de los servicios de salud, de educación, carecen de vivienda adecuada y subsisten en condiciones precarias de empleo. En definitiva, sufren y reconocen mayor discriminación y exclusión que la población no indígena<sup>2</sup>.

---

1 Un estudio del Banco Mundial realizado en 1994 muestra que la incidencia de la pobreza entre la población indígena urbana es mucho más aguda. Mientras que el 52,6% de la población urbana se encontraba en situación de pobreza, el índice de pobreza entre la población monolingüe asciende al 73,5% y entre la población bilingüe (en lengua originaria y español) al 63,7%. El mismo documento muestra que la diferencia de ingresos entre población indígena y no indígena es de más del 72%. Asimismo las diferencias en cuanto al acceso a servicios educativos y la calidad del empleo entre la población indígena y no indígena son significativas (Wood y Patrinos 1994). Este estudio tiene la limitación que toma como referente de adscripción indígena sólo la variante de lengua materna. Los datos muestran que la población que habla una lengua indígena en las ciudades está en condiciones mucho más desventajosas que la población monolingüe en castellano.

2 Los estudios del Banco Mundial sobre población indígena urbana en Perú, México y Ecuador muestran que en estos tres países este sector de la población se encuentra en condiciones económicas y sociales de desventaja respecto a la población no indígena, la cual se ve agravada por situaciones de discriminación y exclusión social y cultural (Uruquillas et. al. 2003).

En las ciudades, los derechos humanos y civiles de los indígenas son permanentemente violados por autoridades policiales o estatales, pero también por médicos, enfermeras, personal administrativo de bancos y por la mayoría de las instituciones públicas y privadas, que se niegan a atender esta población, o lo hacen brindando una atención discriminatoria y de mala calidad. Es cierto que estos derechos les son negados a la mayoría de la población independientemente de que sean indígenas o no, pero en nuestra sociedad el ser indígena se asocia además con la categoría de “campesino”, es decir, aquél que no pertenece a la ciudad, el foráneo. Su presencia es estigmatizada precisamente mediante su caracterización como “migrante”, aunque se hable de una población que tiene ya dos o tres generaciones de haberse establecido en las ciudades. La permanente condición de “migrante” de muchas maneras ha sido interiorizada, y hasta cierto punto recreado, por las generaciones de indígenas que han nacido en las ciudades. Ello coloca a los nacidos en las ciudades en una posición un tanto ambigua respecto a su pertenencia, no sólo frente a la otra población de las ciudades sino también de cara a la población de la comunidad de la que forman parte sus padres en los lugares de origen (Pérez 2002: 16-30).

En este contexto las reivindicaciones actuales de reconocimiento de la diversidad cultural y de autonomías indígenas, que emergen como una sentida demanda sobre todo de las organizaciones indígenas que luchan por el control de sus territorios, no incluyen con claridad la problemática y los derechos específicos de los indígenas urbanos ni de aquellos que transitan permanentemente a todo lo largo y ancho del país.

Para comprender la realidad de los indígenas que habitan en la ciudad, es necesario aproximarnos a los distintos itinerarios que se dan en el recorrido desde la comunidad indígena hasta la ciudad. Los itinerarios son de una gran variedad pues responden al contexto económico y social del lugar de origen y de destino, dependen de las redes sociales con las que cuentan los migrantes, de la posición que ocupa en el ciclo de vida, del estado civil, etcétera. Esto puede ayudarnos a desterrar los estereotipos ciudadanos que se tienen respecto a los indígenas y los migrantes.

## **Itinerarios migratorios**

Los itinerarios que se dan entre el campo y la ciudad, en el caso de las comunidades indígenas andinas en general, deben ser entendidos no como un traslado definitivo y un abandono de la comunidad de origen sino en el contexto de lo que

hemos denominado la “doble residencia”, que es una característica inherente a la cultura andina. De esta manera podemos decir que la migración a las ciudades debe ser entendida como un cambio de la residencia principal que implica un vínculo con la comunidad de origen. Este vínculo tiene razones tanto culturales como económicas.

Los traslados a las ciudades pueden ser esporádicos (sólo de vez en cuando y sin ninguna regularidad); cíclicos (implica recorridos y ciclos preestablecidos); definitivos (que aunque implican la residencia estable en la ciudad, no evita los contactos de los migrantes con sus lugares de origen); y de retorno (que significa que después de muchos años de residencia en la ciudad, el migrante se decide a volver a su lugar de origen para vivir allí otra vez) (Pérez 1997:7).

En este contexto, es necesario distinguir dos grupos de migrantes: aquellos que tienen su residencia principal en la comunidad campesina y aquellos que tienen su residencia principal en la ciudad. La residencia principal está determinada por el lugar de residencia de la familia, que es normalmente el lugar donde estudian los hijos y donde una parte de familia debe permanecer más tiempo.

Para quienes tienen su residencia principal en el campo, el ritmo de la vida está marcada por el ciclo agrícola –laboral - comercial y el ciclo festivo. El ciclo agrícola tiene dos momentos de trabajo fuerte, la siembra y la cosecha, entre estas dos etapas existen meses de menor intensidad en el trabajo agrícola durante los cuales la gente se desplaza a otros lugares a comerciar o trabajar.

En la época incaica y colonial, entre la cosecha y la siembra en la puna, (aproximadamente entre fines de junio y principios de septiembre) la gente se desplazaba a sus tierras en los valles a realizar también labores agrícolas (Platt 1986). Actualmente las tierras de los valles ya no están en manos de la gente de los *ayllus*. Sin embargo, entre julio y septiembre es común que los hombres hagan viajes largos hacia los valles llevando productos de la puna como sal, cueros de oveja y llama, lana y principalmente *chuño*. Hasta hace pocos años se realizaban estos viajes con grandes caravanas de llamas. Un recorrido de tres o cuatro días a pie, duraba tres semanas con llamas. En la actualidad la mayoría se traslada en camiones o colectivos. Los productos llevados a los valles se intercambian principalmente con maíz (Platt 1986:231). Mayormente la producción en la puna no alcanza para tener excedentes para la venta. Además de esta labor comercial los hombres permanecen en las ciudades durante semanas o meses trabajando como jornaleros. Los trabajos de los hombres y los jóvenes son normalmente como ayudantes en las construcciones o como cargadores en los mercados

de la ciudad. El trabajo en las ciudades permite complementar la economía familiar pues el dinero obtenido es destinado a cubrir algunas necesidades como la educación de los niños (compra de material escolar, ropa), compra de alimentos básicos como el fideo, arroz, azúcar, cebolla y tomate y otros productos como el kerosén, jabón y fósforos.

Después de las labores de cultivo, especialmente en el mes de diciembre, que es cuando hay mayor movimiento económico en las ciudades, también se desplazan las mujeres, niños y ancianos a las ciudades en gran cantidad para pedir limosna en las calles. La migración de las mujeres y los niños a las ciudades durante la época de navidad tiene el mismo objetivo; conseguir dinero en efectivo para subsistir. Durante esta época las calles de las ciudades se ven inundadas de mujeres campesinas que piden limosna o que venden dulces, ramitos de manzanilla o limones. En la ciudad, su presencia incomoda a quienes no conocen las condiciones de vida en el campo y la mendicidad es vista de manera negativa. En el otro extremo están quienes con motivo de la navidad organizan campañas para repartir alimentos a los niños y mujeres, repartir juguetes y hasta hay quienes se dedican a “bañar a los niños” como obras de caridad movidas por un sentimiento religioso o filantrópico. Como en esta época la migración es masiva, los familiares o conocidos que viven en las ciudades no se dan abasto para brindar alojamiento a quienes llegan, por lo que muchas mujeres con sus niños pasan las noches en las calles de la ciudad, en las plazas o en las puertas de las iglesias. En este caso, las “redes” no se tejen con gente que vive en la ciudad, sino que se organizan grupos de mujeres, parientes o vecinas, para realizar estos viajes. Aunque este tipo de migración tiene un fin práctico para la gente del campo, la experiencia de ambos lados de los límites categoriales genera una reafirmación de los mismos y una cadena de equivalencias que “naturalizan” las relaciones jerárquicas entre pares categoriales: mestizo/indígena, rico/pobre, limpio/sucio, culto/ignorante, trabajador/flojo, etcétera.

Esta dinámica del “doble domicilio” de la familia o de los prolongados viajes del jefe de familia a trabajar es una de las características más antiguas de los *ayllus* y tiene que ser considerada seriamente (Platt 1981). Muchos de los miembros de las comunidades optan por quedarse a vivir en las ciudades y dejar encargadas sus tierras a sus parientes. Sin embargo, no pierden ni quieren perder sus derechos y obligaciones comunitarias, entre las cuales está el cumplimiento del sistema de cargos. Este tema de la “doble residencia” también trae serios problemas en el contexto de la municipalización, puesto que el esquema de planificación municipal está concebido en base al censo de población, el cual contabiliza a las personas presentes y no a los ausentes.

De acuerdo a los censos se hacen las asignaciones presupuestarias a los municipios. Sin embargo, si el municipio proyecta un sistema de riego o de crianza de ganado, etc. debe tomar en cuenta a los ausentes, quienes reclaman los derechos no sólo sobre las tierras sino sobre los proyectos que se desarrollen a nivel local. Esto provoca que el municipio reciba una asignación determinada por el censo, pero debe atender a una población mucho mayor que fue censada en otro lugar (Antequera 2006).

Es evidente que la existencia de una diferenciación social previa a la migración condiciona un cierto rango de posibilidades para unos y otros migrantes. En esta desigualdad de condiciones y posibilidades es que, tanto para los indígenas pobres como para los que no los son, las redes familiares y comunitarias de apoyo son de suma importancia para su vida en las ciudades. Las redes que abarcan varios tipos de vínculos familiares, comunitarios y generacionales, no necesariamente comprenden personas de un mismo nivel socioeconómico, y por ello, es posible que dentro de un mismo grupo familiar, y comunitario, asentado en las urbes haya personas que ocupan diferentes nichos laborales, ocupacionales y socioeconómicos (Pérez 2002:26). Tanto en el intercambio de productos como en el trabajo asalariado entran en juego estas redes sociales (capital social), tanto para conseguir alojamiento como para conseguir trabajo. Normalmente se tienen “conocidos” en los valles quienes además de intercambiar productos les ofrecen alojamiento. Igualmente en las ciudades, cuentan con redes de familiares y “conocidos” quienes les ofrecen alojamiento y posibilidades de trabajo (Antequera 2006).

El cambio de residencia a la ciudad implica la movilización del capital social tanto para establecerse en el nuevo contexto, como para mantener los vínculos con la comunidad. Es el caso de un entrevistado de Bolívar que se iba a trabajar a Oruro, a una empresa minera donde trabaja su tío, quien le consiguió el empleo. Esta misma persona anteriormente trabajó en Santa Cruz, donde está su hermano. De esta forma, las redes familiares no sólo funcionan al interior de la comunidad, sino al exterior, en los procesos de migración temporal o definitiva (Antequera 2006). Las relaciones de ayuda entre los migrantes pueden ser simétricas y recíprocas, o asimétricas. Las primeras se fundan en relaciones familiares, de compadrazgo, de amistad, las segundas se basan en relaciones mercantiles y de explotación: “te ayudo pero saco provecho mayor al que te doy” (Pérez 1997:7), como es el caso de algunos talleres de confección de ropa, donde los propietarios explotan a sus propios parientes o paisanos.

Los procesos migratorios pueden involucrar a individuos, a familias, y a grupos de familias. Generalmente este proceso de migración se inicia por individuos

pioneros que hacen los recorridos y reconocimientos iniciales y por último las segundas y terceras generaciones. En general se trata de familias con una buena situación económica, o que por el contrario, están en la extrema pobreza, sin ninguna alternativa local y que llegan a la ciudad dispuestas a la mendicidad (Pérez 1997:7). Una de las explicaciones que ofrecen los entrevistados para la migración de las familias a las ciudades es la escasez de tierras y/o la insuficiente producción de las mismas. Sin embargo, las condiciones de vida de los migrantes en las ciudades son mucho más duras que en el campo. La explicación de la migración debe buscarse más bien en las oportunidades a futuro que ofrece la vida en las ciudades. Para las familias que tienen hijos pequeños, el factor que define el cambio de residencia es la educación. En las comunidades los niños no pueden cursar más que tres o cuatro cursos de primaria y luego se quedan sin estudiar. Cuando pueden elegir, los padres prefieren establecerse en las ciudades para que sus hijos puedan asistir a la escuela (Antequera 2006).

## **La vida en la ciudad**

Cuando los indígenas llegan a la ciudad, dependiendo de sus condiciones, pueden ubicarse en albergues temporales, rentar alojamientos cerca de La Cancha; alojarse en los mismos mercados con parientes y conocidos. Si la migración implica el cambio paulatino de la residencia principal, los migrantes alquilan habitaciones en las proximidades de las zonas comerciales donde desarrollan sus actividades laborales o en barrios periurbanos, especialmente en las zonas agrícolas de la ciudad.

Muchos indígenas en las ciudades habitan en viviendas precarias y en condiciones de hacinamiento. Una razón de ello puede ser que “se viva mal” en las ciudades mientras se ahorra dinero para mejorar la vivienda en el lugar de origen, o para emprender o mejorar el negocio familiar, que puede ser comercial, agropecuario o de cualquier otro tipo. Otra de las razones puede ser que se viva así sólo temporalmente, mientras se junta el capital para adquirir un lote y construir lo que a la larga será la vivienda definitiva. Y otra más es que se conserven ciertos sitios de vivienda, de mala calidad, porque están cerca de las zonas de empleo y/o comercio (Pérez 2002:25). Como se verá en los capítulos posteriores, la compra de un lote y la construcción inicial de la vivienda tiene lugar después de un largo proceso de contacto con la ciudad, ya sea por reiteradas estadías o por estar viviendo en condiciones de alquiler, hasta que se pueda contar con el capital suficiente para iniciar el asentamiento en un predio propio.

En cuanto a las actividades económicas que los inmigrantes desarrollan en las ciudades, existe también una diferenciación determinada por el lugar de origen, el capital social disponible en el lugar de destino, el capital económico con el que se cuenta, el capital cultural del que se dispone o al que se aspira, etcétera.

Para los jóvenes, la ciudad ofrece mayores oportunidades laborales. Los jóvenes trabajan como jornaleros y las muchachas normalmente se emplean en alguna casa para el servicio doméstico. Sin embargo, mayormente son las familias y no los jóvenes quienes se establecen en la ciudad. Los jóvenes pasan por una etapa de trabajar por tiempos largos en las ciudades, pero a la hora de establecer una familia regresan a la comunidad, reciben tierras para trabajarlas, etcétera y recién en pareja pueden tomar la decisión de establecerse en la ciudad. Incluso cuando el joven encuentra su pareja fuera de la comunidad o el *ayllu* regresa a la comunidad donde tiene tierras para trabajar, aunque sean parcelas pequeñas. El trabajo de los jóvenes en las ciudades es un complemento a la economía familiar. La juventud es la etapa en que los hombres pueden trabajar en lugares que están fuera del circuito comercial laboral tradicional, pues no tienen obligaciones familiares en la comunidad; de esta manera se van a la región del Chapare, a ciudades alejadas como Santa Cruz o incluso a Buenos Aires (Argentina) o a ciudades de Chile (Antequera 2006).

Las parejas que se establecen en la ciudad se dedican principalmente al trabajo eventual como jornaleros en una primera etapa y luego al comercio. El comercio implica también el desplazamiento del jefe o jefa de familia hacia varias ciudades o poblaciones intermedias. Por tanto, lo que determina el lugar de residencia no son tanto las condiciones laborales sino el lugar donde los hijos estudian. Es el caso de uno de los entrevistados que tiene tierras en una comunidad de Bolívar, pero vive en la ciudad de Oruro. En las ciudades trabaja como comerciante. Lleva relojes o pan a Santa Cruz, donde se aloja en la casa de un “conocido” cerca del mercado La Ramada, allí vende su mercadería en forma ambulante, así como en otros mercados. En Oruro tiene un hijo que estudia informática en una universidad privada y otro que está en el colegio (Antequera 2006).

Las mujeres que migran también trabajan y aportan ingresos sustanciales para la reproducción de su familia, pueden ser vendedoras ambulantes, tener puestos fijos en mercados o pedir limosna. Las mujeres que salieron de sus lugares de origen con una buena posición económica, pueden acceder a niveles educativos superiores y posteriormente a empleos como maestros, secretarías, recepcionistas o profesionales. Así, las mujeres, ahora importantes proveedoras de dinero, y en estrecho contacto

con otras formas de vida, ya no aceptan con facilidad ciertas costumbres como el rapto, la violación, el maltrato del esposo, el alcoholismo, y por ello crece el número de mujeres jefes de familia. Empiezan a exigir un nuevo tipo de relación con el hombre, con su familia, con la comunidad. Buscan mayor participación en la toma de decisiones de la vida cotidiana y en los asuntos de la colectividad (Pérez 1997:12).

Para los indígenas que viven de las ciudades, y en las ciudades, el contacto con otras formas de vida conlleva cambios fundamentales en su identidad, cultura y formas de producción. Dicho contacto les ha obligado a aceptar nuevas reglas de convivencia y de socialización. Al salir de sus regiones han tenido que vérselas también con otros sectores sociales. Muchos de los indígenas migrantes optan por abandonar su identidad y sus vínculos comunitarios, otros lo refuncionalizan, y otros entran en contradicción con la comunidad. Abandonar su identidad es indispensable para lograr su ascenso social (como maestros, secretarias, profesionales, técnicos, etcétera). Es una identidad que ha incorporado importantes cambios culturales, se trata de cambios que involucran no sólo al migrante individual y familiar, sino también a la colectividad que se queda en el lugar de origen. Para que la identidad pueda reproducirse, han de darse complejos procesos de confrontación, negociación y adaptación mutua. Deben perdurar: la identificación entre los que se van y los que se quedan, la auto adscripción del que se va respecto a la comunidad que se queda, y el reconocimiento colectivo de los que se quedan respecto a la pertenencia comunitaria de los que se van. Porque la comunidad de origen, de muchas maneras depende de los que se van para sobrevivir (Pérez 1997:11).

Los que salen han tenido que aprender una nueva lengua. En ese proceso, la violencia de la discriminación urbana hacia los indígenas, ha radicalizado a las madres que se niegan a que sus hijos hablen su lengua materna y sólo les enseñan español. También han tenido que desarrollar nuevas habilidades para nuevos trabajos, y en condiciones diferentes a las propias, han modificado su forma de vivienda y hábitos de convivencia familiar y social. Han modificado su consumo y formas de consumo. Y al hacer esto se ha modificado las condiciones de salud y las formas y medios de resolverlos. En resumen han variado sus necesidades y expectativas de vida, al tiempo que han organizado sus estrategias de reproducción económica y cultural (Pérez 1997:12).

La lengua es uno de los rasgos más visibles que son abandonados u ocultados entre los indígenas en las ciudades, principalmente entre los jóvenes (Pérez 2002:28). El uso de las lenguas originarias y el español también es diverso. Cada vez es menor

el número de monolingües entre los indígenas que habitan las ciudades. Hay algunos que han transmitido su lengua materna a sus hijos y nietos, y otros que les han enseñado sólo el español. Entre familiares y gente del mismo lugar se habla la lengua indígena común cuando están en su casa, así como en circunstancias “privadas” de comunicación; para vender y comprar se usa el español. Para defenderse de la discriminación se oculta el habla indígena y se pretende el monolingüismo en español (Pérez 1997:10). Pese a esta situación, como se verá en el capítulo siguiente, la presencia de las lenguas originarias es importante en la ciudad de Cochabamba.

La educación (escolarizada) de los indígenas también es diversa. Algunos han llegado a la ciudad precisamente para estudiar y realizar estudios profesionales o para que sus hijos estudien. Estando en la ciudad, los jóvenes de las familias con más recursos pueden acceder a carreras técnicas y aún a ser profesionales. La precaria situación económica provoca que los niños y jóvenes se inserten en el mercado laboral a temprana edad, debiendo abandonar los estudios. Por otra parte, la vulnerabilidad provocada por su monolingüismo o su bilingüismo precario, los hace víctimas de racismo de maestros y alumnos en las escuelas citadinas.

La salud entre los indígenas residentes de la ciudad es compleja. Para los que llegan a la ciudad se abre la posibilidad de acceder a productos de consumo alimenticio más baratos, y algunos inexistentes en su región de origen. El cambio de la dieta y las condiciones de insalubridad en las que viven, contribuyen a generar problemas de salud nuevos entre los migrantes, como son las enfermedades venéreas, y aún el Sida. Los limitados ingresos económicos para atenderse en clínicas, sanatorios y hospitales, es un problema serio al que se enfrentan los que tienen pocos ingresos. Otro problema tiene que ver con la discriminación de que son objeto los indígenas por parte de los médicos y enfermeras, que se traduce en mal trato. Entonces, los indígenas han de regresar a sus pueblos para curarse de enfermedades que tienen que ver con la cultura propia, como el susto. Los indígenas recurren a curanderos y parteras establecidas en las ciudades, que por lo general prefieren que sean de sus propias regiones (Pérez 1997:9).

Los indígenas que llegan a las ciudades no sólo transitan por ellas como sujetos ajenos y víctimas de la otredad. También pretenden conocerla, vivirla, disfrutarla y padecerla como los demás habitantes urbanos, y poco a poco, además de usarla, se apropian de ella, de espacios públicos, que a larga se vuelven suyos. En el caso de Cochabamba las inmediaciones de la Terminal de buses, la avenida Aroma y la Plaza

San Antonio se han transformado en lugares de encuentro de quienes están dispersos. Muchos jóvenes, varones y mujeres, los domingos se apropian de estos espacios urbanos, convirtiéndolos en centros de recreo, convivencia y encuentro.

El uso y la apropiación de los espacios urbanos es conflictiva, y en ocasiones traumática. Han de competir por ellos contra migrantes venidos de otros lugares, se han de aliar o confrontar con organizaciones populares de vendedores ambulantes y de colonos, y han de aprender a transar con políticos y líderes corruptos. En ocasiones se quedan con los lugares, tanto en el espacio comercial y laboral, que otros no quieren, y que desprecian (Pérez 1997:11).

## **El vínculo con la comunidad**

Los indígenas migrantes mantienen sus tierras y sus derechos comunitarios. La economía familiar de quienes están establecidos en las ciudades es complementada por el trabajo agrícola en la comunidad. Durante la época de siembra y de cosecha la familia, o parte de ella, se traslada a la comunidad para realizar las labores agrícolas. De esta manera se aseguran la provisión de alimentos durante varios meses, especialmente papa y *chuño*, en el caso de los migrantes del altiplano, que son la mayoría.

En caso de que el propietario de la tierra no pueda realizar personalmente las labores agrícolas, éstas son delegadas a los parientes que residen en la comunidad, quienes deberán entregar parte de la cosecha al propietario. Es importante que las tierras se cultiven y no se abandonen para mantener el derecho sobre las mismas. En las comunidades altiplánicas normalmente la tenencia de la tierra es colectiva, y si las tierras permanecen ociosas pueden ser reclamadas por otros miembros de la comunidad (Antequera 2006).

Otra de las condiciones para mantener el derecho sobre la tierra es asumir los cargos. Quienes tienen tierras en la comunidad tienen la obligación de pasar los cargos así vivan en las ciudades. Cuando a una persona (sería más apropiado decir a una familia, porque los cargos recaen sobre el varón y la mujer) le toca pasar el cargo, debe asumirlo y retornar a la comunidad mientras dure el cargo. En algunos casos deben retornar de ciudades lejanas como Santa Cruz o Buenos Aires a cumplir con el cargo. Esto implica cambiar temporalmente de domicilio. Sin embargo, cuando los hijos están en la escuela en la ciudad es sólo el varón que retorna a la comunidad a cumplir el cargo (Antequera 2006).

El vínculo con la comunidad, además de las razones económicas, es fundamental en la identidad de la persona. Los migrantes en las ciudades no tienen referentes sociales, no tienen vínculos sino los laborales o vecinales. Sin embargo, en la comunidad tienen una identidad, son reconocidos en su pertenencia al grupo, en su jerarquía. El hombre anónimo que carga las bolsas en la ciudad es *hilanco* en su comunidad. La señora que pide limosna en las calles es secretaria de actas o tesorera en su organización comunitaria. En la comunidad se tiene el sentido de pertenencia y de identidad. Uno de los entrevistados expresa cómo en las ciudades sufre esta crisis de identidad:

– *“en algunos casos[...] tenemos hijos pero cuando se van a la ciudad, ese hijo sin preparación mental, sin ideología, sin decir quién es él, quién soy yo, de dónde he nacido, se siente avergonzado[...] pero esa gente a veces de aquí va y trabaja de empleada, o de empleado pero no tiene su conocimiento de dónde es, y le dicen ‘indio’ y se avergüenza de su propia gente, no tiene su autoestima... otros papás dicen váyanse de aquí, váyanse donde sea, pero salen sin formación sin moral sin ética, entonces esa gente se avergüenza de nosotros, ...en las ciudades también entre primos se discriminan, no quieren saludar a su propia gente en la calle, no quieren dar la mano... pero la gente siempre retorna, no se olvida, siempre vienen, pese que hay algunos que han nacido en la ciudad, vienen para las fiestas, hablan quechua[...]”* (Entrevista a NT, diciembre, 2005) (Antequera 2006).

## **Organizaciones de migrantes indígenas o migrantes en las organizaciones urbanas**

Una forma de establecer redes sociales en las ciudades y de mantener vínculos con la comunidad son las asociaciones de residentes. Este tipo de organizaciones está conformado principalmente por los pueblerinos (o “vecinos” de los pueblos) o hijos de pueblerinos que viven en las ciudades. Muchos de ellos ejercen alguna profesión o son funcionarios públicos, aunque también hay comerciantes, transportistas, etcétera. Los “residentes” se organizan en las ciudades para recaudar fondos para hacer alguna donación de materiales a las escuelas o a alguna obra en el pueblo. La distancia que los pueblerinos marcan respecto a la gente de las comunidades, tanto en el pueblo como en las ciudades, excluye a las personas de origen campesino de participar en estas asociaciones. Sin embargo, también los migrantes de algunas comunidades conformaron asociaciones de residentes, o equipos de fútbol, fraternidades

folclóricas, etcétera. Un espacio privilegiado de encuentro entre quienes migraron a la ciudad son los campeonatos deportivos que se desarrollan en los barrios periurbanos donde residen. En algunos casos, los equipos se organizan de acuerdo al lugar de procedencia. Estos eventos son una ocasión de encuentro y de reafirmación de los vínculos de los residentes entre sí y con la comunidad.

Las actividades deportivas o culturales que congregan a los migrantes son espacios que permiten reforzar los lazos de identidad comunitaria en las ciudades. En el caso de Cochabamba, las acciones de las organizaciones de migrantes son limitadas a estos espacios y no tienen alcances en el ámbito laboral, económico o político. Por este motivo, los indígenas en las ciudades han tenido que incorporarse a ciertas organizaciones populares que no tienen el carácter indígena, para enfrentar problemas de vivienda, de producción, de comercialización y de capacitación. Asimismo, se encuentran en las ciudades muchas organizaciones de carácter étnico, como el Consejo de Ayllus de Cochabamba, o de carácter sindical campesino.

Otro tipo de instituciones que alberga a los migrantes son las iglesias evangélicas. Ante la violencia familiar, el alcoholismo, la pobreza y, en fin, ante una diversidad de razones, ciertas familias indígenas han recurrido a buscar nuevas opciones religiosas. En ocasiones, la opción de incorporarse a ámbitos religiosos nuevos o renovados, se presentan antes de los procesos migratorios, e inclusive pueden ser causantes de ellos (Pérez 2002:21). En este caso, la iglesia “se traslada” de los lugares de origen a los lugares de destino. Uno de los ejemplos notables en este sentido es el de Villa Pagador (Distrito 14), donde en sus inicios la iglesia evangélica era el principal referente de los migrantes. En todos los casos, las iglesias son espacios donde los migrantes se buscan o se encuentran al llegar a las ciudades. Los lazos de pertenencia e identidad que se forman en entorno a las iglesias ayudan a tejer nuevas, y alternativas, redes de apoyo y solidaridad entre los migrantes, que pueden servir no sólo para aliviar situaciones familiares (como la de alcoholismo o la de los jóvenes delincuentes) sino para construir opciones de vivienda y de trabajo (Pérez 2002:22).

Las fiestas religiosas mayormente de carácter católico que se celebran en los barrios y las organizaciones culturales como las fraternidades folclóricas pueden ayudar a la construcción de espacios de identificación, comunicación e intercambio simbólico. Las mismas reproducen de alguna manera la vivencia de la fiesta en las comunidades, aunque en el ámbito urbano son espacios de convivencia con personas de distintos orígenes étnicos y de distintas tradiciones culturales.

## Conclusión

La experiencia en la ciudad, ya sea como migrante estacional o definitivo, en la relación entre indígenas y no indígenas, se ponen en evidencia las desigualdades categoriales fundadas en la diferencia cultural. En las ciudades los indígenas sufren no sólo la injusticia económica sino también la injusticia cultural. La diferencia étnica se vive también como desigualdad social. Para los indígenas están reservadas las escuelas de menor calidad, viven sin servicios básicos, no tienen atención de salud, no cuentan con ningún tipo de seguridad social, etcétera. Las relaciones sociales marcadas por la diferencia étnica y la desigualdad, que actúan visiblemente en el contexto urbano son incorporadas en la experiencia personal generando así un sentido de “naturalización” de las mismas.

El resultado de esta incorporación es que se intenta superar esta diferencia categorial no mediante el cambio de relaciones entre los actores de ambos lados del límite social cultural, sino mediante la asimilación al grupo dominante. Hemos mencionado que una de las motivaciones fundamentales de la migración es la educación de los hijos. Esto implica que los hijos deben “dejar de ser indios” y “campesinos” para asimilarse al grupo “mestizo” y “profesional”. Se asocia el “cambio cultural” con el cambio de las condiciones económicas que viven. Esto explica cómo, por ejemplo en el caso de la educación, los padres de familia no aceptan la educación intercultural bilingüe, quieren que en la escuela sus hijos aprendan el español y la cultura dominante para que puedan tener acceso a los bienes económicos del sector dominante. Esta situación dramática se refleja en la entrevista que dice que “los jóvenes se avergüenzan de su propia gente, no nos quieren saludar”. El análisis de la desigualdad categorial nos muestra cómo la cultura, en este caso la diferencia cultural, forma parte de las relaciones sociales, y que el cambio cultural es percibido por los indígenas como una posibilidad de un cambio en sus relaciones sociales y en su situación económica.

Quienes residen en las ciudades tienen obligación de pasar los cargos para ser reconocidos como miembros de la comunidad y entre otras cosas mantener sus tierras. El pasar un cargo significa una alta inversión de capital económico que se convierte en capital social (ser reconocido). A la vez, este capital social se convierte en capital económico (acceso a la tierra). Cuando la inversión de capital económico en capital social es mayor al retorno posterior en capital económico (como es el caso del señor que dejó sus tierras aunque eran extensas para irse a trabajar a Oruro), se

deja de invertir en capital social (ya no se pasa los cargos, aunque la comunidad no lo reconozca como miembro y sea cuestionado su derecho a la tierra). Asimismo, cuando el capital cultural ofrece mayores posibilidades que el capital social, se deja de invertir en éste último.

Podemos ver también en la afirmación de que “hasta entre primos se discriminan” que no todas las redes sociales son necesariamente un capital social. El capital cultural, en el sentido estricto como acumulación de conocimiento e información y las reglas de su distribución, en el contexto de la desigualdad categorial, puede tener más peso que el capital social, e incluso, para quienes pretenden pasar al otro lado del límite categorial, lo que en algún momento fue un capital social (por ejemplo las relaciones de parentesco) pasa a ser un impedimento o un motivo de vergüenza. Este análisis de alguna manera permite desmitificar las relaciones de parentesco o los vínculos con la comunidad. Estos vínculos tienen valor en cuanto se constituyen en “capital”, en “recursos” que se convierten en “capital económico”, o cuando el “coste del esfuerzo que supone convertir capital económico en capital social” (Bourdieu 2003b:57-58) no es proporcional al capital económico que genera el capital social.

Este análisis nos permite también superar ciertos esencialismos culturales que pueden ser atribuidos a los grupos indígenas: que son por esencia comunitarios, que su vínculo con la tierra es parte esencial de la cultura, la valoración de la propia cultura y la lengua, etcétera y aproximarnos a una concepción más fluida de cultura, necesaria en el análisis de los procesos culturales en los espacios urbanos.

## Bibliografía

Antequera, Nelson

2006 “El sistema de organización originario y el ciclo agrícola –comercial – laboral como estrategia económica de resistencia a los fenómenos de pobreza en las comunidades indígenas del *ayllu* Kirkyawi (Bolivia)”, Estudios sobre pobreza CLACSO. CROP, Buenos Aires.

Molina, Ramiro y Xavier Albó (coordinadores)

2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*, Sistema de las Naciones Unidas en Bolivia, La Paz.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

1997 “Del comunalismo a las megaciudades. El nuevo rostro de los indígenas urbanos”, ms. La Paz.

2002 “Jóvenes indígenas y Relaciones Interétnicas en las ciudades de México”, ms., México D.F.

Platt, Tristan

1981 “El papel del *ayllu* andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí” en *América Indígena*, Vol. 41, Octubre - Diciembre, 1981, México D.F.

1986 “Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia” en J. Murra, N.Wachtel y J.Revel, *Anthropological History of Andean Polities*, Cambridge University Press, Londres.

Urquillas, Jorge, Tania Carrasco y Martha Rees (Editores)

2003 *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*, Banco Mundial, Quito. Wood, Bill y Harry Anthony Patrinos

1994 “Urban Bolivia”, en George Psacharopoulos y Harry Patrinos, *Indigenous people and Poverty in Latin América. An empirical analysis*, World Bank, Washington DC.



# Del Chaco Boreal a la periferia urbana: Etnicidad Ayoréode en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra

Irene Roca Ortiz<sup>1</sup>

La imagen de los Ayoréode es conocida por los ciudadanos cruceños como un ícono de la pobreza urbana, que combina ignorancia, discriminación y prejuicios. ¿Qué saben los ciudadanos comunes de los Ayoréode, su historia, sus costumbres? Generalmente poco o nada. Sin embargo, la presencia Ayoréode en la ciudad es demasiado frecuentemente mal vista por los ciudadanos de a pie. En efecto, como lo veremos en las siguientes páginas, la historia de los Ayoréode en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, ha sido una historia de relocalizaciones sucesivas hacia las periferias y de la estigmatización como “problema social”. Fruto de relaciones de etnicidad conflictivas, los Ayoréode han sido relegados a los estratos más bajos de la sociedad urbana.

Todos los esfuerzos por impedir la presencia de los Ayoréode en la ciudad han sido vanos y han implicado duras consecuencias sociales. La inexistencia de políticas públicas para atender las necesidades específicas de los Ayoréode urbanos los condena a la ocupación ilegal de sus asentamientos, a un acceso deficiente al saneamiento básico, a la salud y a la educación, al trabajo precario y a la serie de dificultades que acarrea la pobreza sumada a la discriminación cultural.

---

1 Socióloga y etnóloga cruceña. Master en Investigación en Ciencias Sociales mención Etnología por la Universidad de Paris V – Facultad de Ciencias Sociales de la Sorbona. Paris: Francia. Irene Roca se interesa a los Ayoréode urbanos desde fines de 2005, cuando inició un trabajo etnográfico de 10 meses en una de las comunidades urbanas, para la elaboración de su tesis de Master (Roca 2007). Recientemente, a pedido de APCOB, ha concluido un informe sobre la situación de los Ayoréode urbanos (Roca 2008), fruto de la revisión de los datos anteriores y de un breve trabajo de campo en las 3 comunidades urbanas. Contacto: ireneroca@gmail.com

Sin embargo, los Ayoréode urbanos demuestran a diario la vitalidad de su cultura que se adapta y persiste, a pesar de los cambios vertiginosos que han vivido desde que salieron definitivamente de la vida de la selva<sup>2</sup>.

## Medio siglo de Ayoréode en la ciudad

Los Ayoréode<sup>3</sup> son el último pueblo indígena conocido en haber tomado contacto permanente con la sociedad nacional boliviana, en un proceso que empezó hacia 1948 y que aún continúa en Paraguay. A los no-Ayoréode, sedentarios y mestizos, suelen llamarlos peyorativamente *Cojñone*. Tradicionalmente nómadas, cazadores, recolectores y guerreros del Chaco Boreal, los Ayoréode han sido conocidos a lo largo de los siglos precedentes al contacto, principalmente a causa de eventos hostiles y asaltos mutuos.

Durante el periodo colonial, la misión San Ignacio de Zamucos (1716-1745) reagrupó a diversas parcialidades ahora identificadas como ancestros directos de los Ayoréode, fue finalmente abandonada a causa de las luchas internas entre las diversas tribus que la formaban (Arze Quiroga 1944: 20). Luego del abandono de la misión, una parte de los zamucos será establecida en las otras misiones jesuitas, siendo absorbidos por la cultura chiquitana. El resto de los antiguos habitantes de zamucos retornó a la vida nómada.

Desde el periodo jesuítico hasta la época de la Guerra del Chaco (1932-35), se conoce poco sobre los Ayoréode. Esta guerra anunció la colonización definitiva de la zona, hasta entonces considerada una de las menos conocidas de América del Sur (Métraux 1946). Estos avances sobre el extenso territorio ocupado numerosos grupos locales Ayoréode, ejercieron presiones sobre el ambiente y causaron un ciclo de guerras internas entre parcialidades Ayoréode y otros grupos indígenas. Hoy sabemos que en el periodo en el que los Ayoréode aceptaron la evangelización por parte de los misioneros evangélicos, se encontraban en conflicto dos grandes confederaciones guerreras Ayoréode: los *Dierequejnaigosode*<sup>4</sup> y los *Guidaygosode*<sup>5</sup>.

2 Cabe recalcar que el proceso de sedentarización, evangelización y salida de la vida en la selva continúa en Paraguay, con la existencia de grupos dispersos de Ayoréode Totobiegosode viviendo en situación de aislamiento voluntario.

3 Lit.: "Gente verdadera". Pl.m.: Autodenominación. S.m.: Ayorei; S.f.: Ayoré; Pl.f.: Ayorédie

4 Lit.: "La gente del otro día"

5 Lit.: "La gente de la aldea". Cuentan que los Guidaygosode, liderados por Uejai, ocupaban durante la temporada de lluvias una aldea enorme, conocida como *Garaydisijode* (campo nuevo), donde las tierras eran fértiles y los alimentos abundantes.

Hasta el establecimiento de contacto pacífico permanente con los Ayoréode, casi todos los contactos conocidos con Cojñone eran hostiles. Cabe recordar que los Ayoréode actuaban en defensa de su territorio, considerado vacío por los colonizadores y que la hostilidad era recíproca. Así, cuenta un anciano ayoré, nacido en el monte y sedentarizado en la primera misión de Tobité en 1948:

*– La gente veía a los Ayoreos y se escondía con armas, si los ayoreos veían a la gente cerca, también se escondían con flechas. Tenían miedo*

Otro anciano ayoré, que ejerciera durante años una estrecha colaboración con los misioneros, también relata:

*– Antes de eso si un Ayoreo veía a un blanco o un blanco a un ayoreo, se mataban. El principal cambio que proponían lo misioneros era que se acaben los conflictos*

Un misionero evangélico de la South American Mission, también rinde cuenta de estas hostilidades recíprocas:

*– si un blanco veía a un ayoreo, lo mataba; y si un ayoreo veía a un blanco, también lo mataba. Cuando nosotros estábamos buscando hacer contacto pacífico con los ayoreos, íbamos a todas las estancias y procurábamos decir a la gente ‘si ve a un ayoreo, no lo mate, llámenos, nosotros los vamos a amansar’. Algunos blancos iban incluso específicamente a cazar indios al monte*

La violencia recíproca entre Ayoréode y Cojñone, sumada a las guerras entre parcialidades Ayoréode, motivaron poco a poco a los Ayoréode a aceptar la evangelización y salir de la vida en el monte. De hecho, los primeros grupos ayoreos en aceptar la evangelización formaban parte de grupos vencidos en las guerras. Así, se fundaron progresivamente las misiones de Tobité (1948, NTM), Zapocó (1950, SAM), Santa Teresita (1957 católicos), Poza Verde (1962 SAM), Rincón del Tigre (1950) y Puesto Paz (1972, NTM).

## **Una nueva vida en el mundo de los Cojñone**

Para muchos Ayoréode, el principal mérito de la evangelización fue haber instaurado la paz con los Cojñone y, posteriormente, cuando los *Guidaygosode* ya fueron establecidos en Puesto Paz, entre parcialidades Ayoréode. El fin de la violencia guerrera y la salida en el monte implicaron nuevos desafíos para los Ayoréode Bolivianos: enfrentarse a una nueva vida en el mundo de los Cojñone.

Durante mucho tiempo, solamente los misioneros se preocuparon de la suerte de los Ayoréode, sin recibir ninguna ayuda de las autoridades locales, excepto algunas vacunas y medicamentos. Así lo cuenta un misionero que convivió muchos años con los Ayoréode:

*– nunca recibimos ayuda ni del gobierno norteamericano, ni del gobierno boliviano y yo como responsable de la misión era el responsable de encontrar todo el sustento para mí, para mi familia, para los ayoreos y de toda la obra que yo estaba haciendo, o sea toda la salud, todo, el chaco, todo... tenía que buscar la forma, solito, para que pudieran sobrevivir doscientas a cuatrocientas personas, y que haya comida todo el año para todo el pueblo... o sea, era como un administrador, un predicador, un dentista, médico... cambiaba la gorra cada ratito, todo el día (...) me frustraba, porque yo fui criado en la ciudad, ¿qué sabía yo de agricultura? (...) estaba haciendo cosas del cual no estaba preparado.*

Así pues, a pesar de los esfuerzos de los misioneros, el sistema de subsistencia de las estaciones misionales no daba abasto para toda su población. Fue entonces, que los Ayoréode empezaron, no ya a retornar a la selva, sino a ofrecer su mano de obra en las estancias y posteriormente en los pueblos próximos a la vía férrea entonces en construcción y que reclamaba mano de obra.

*– Hacia 1950 ya los ayoreos empezaron a buscar trabajo, a andar (...) Trabajaban muchas veces carpiendo, muchas veces rozando, muchas veces cortando el monte, cortando postes, tumbando árboles gruesos... y así colaboraban y a veces andaban lejos!. Ya, en 1959 hasta se iban a la línea férrea desde Zapocó a pie para buscar trabajo por ese lado de El Tinto, Fortín, Pailón... a pie, hasta quince días tardaban en llegar desde Zapocó. Ya no paraban en Zapocó porque llegaban allá, trabajaban, y querían trabajar más y más, y ya era difícil que se vuelvan, (...) Los ayoreos trabajaron cortando leña para el ferrocarril, haciendo potreros, carpiendo, trabajaban cortando leña por metro, en esas épocas el ferrocarril era todo a leña.*

Estos avances hacia las vías de comunicación, los llevaron progresivamente hasta la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.

En 1962, los misioneros de SAM fundan la misión de Poza Verde, situada a pocos kilómetros de Pailón, con el principal objetivo de atender a los Ayoréode que vivían en las zonas aledañas al ferrocarril.

*– Antes de que hagamos contacto con los guidaygosode del sur, fuimos a visitar a los ayoreos que estaban en la vía férrea en Pailón, Cañada Larga, Pozo del Tigre, San José de Chiquitos, entonces [el misionero] dijo “yo pienso que es necesario hacer un centro en algún lugar de esos porque el ayoreo está totalmente abandonado, nadie lo ve cuando está enfermo y es necesario hacer un centro para cuidar y para la protección de ellos. Fue cuando solicitamos Poza Verde por ahí por Pailón, nuestro objetivo era que los ayoreos que estaban en la línea férrea se vayan todos a vivir ahí, y como qué! Entonces solicitamos yo y [el misionero] en 1962 fundamos Poza Verde [Por qué se querían ir lo ayoreos?] Es que los misioneros, o sea, daban trabajo a una parte de la gente, limpiando su chaco para que haya para su consumo. Cuando estaba toda la población, no daba, no alcanzaba el trabajo que daba la misión para tanta gente. (...) Después que se fundó Poza Verde, los ayoreos se vinieron a hacer chaco, solo salían cuando había trabajo, iban unos días, una semana o un mes, trabajando y después volvían.*

Poza Verde acogió desde entonces a los Ayoreode que estén por la zona. Para un misionero que vivió en Poza Verde, el ferrocarril fue la mayor influencia para que los Ayoreode migren hacia la ciudad y adquieran malas costumbres:

*– Los primeros ayoreos que salieron al bosque salieron al Tobité y en aquel entonces estaban haciendo el ferrocarril de Puerto Suárez a Santa Cruz, los ayoreos siempre pescaban por ahí, a veces habían tirado flechas encima de las planchas del tren, entonces saliendo tenían la curiosidad como será. Y la otra cosa es que en su cultura, la mujer ayoreo podía estar con un hombre y si no le gustaba podía estar con otro hombre (...) Entonces las mujeres ayoreas subiendo al tren se encontraron con los machos bolivianos que les ofrecían una nadita de plata y ellas tenían relaciones sexuales con ellos. Como le digo, el ferrocarril era una bendición y era una maldición para los ayoreos. O sea, para ellos era tan fácil ser más nómada, ida y vuelta. Mientras el pueblo de Zapocó era tan lejos, que costó mucho tiempo en que venga la gente de la trilla a decir a los ayoreos que podían trabajar ahí (...) entonces llevaban a la gente de Zapocó hacia allá porque necesitaban más trabajadores. (...) el ferrocarril causó muchos problemas para los ayoreos. El año que viví en Poza Verde, al sur Pailón me acuerdo de casos de señoritas que estaban infectadas con sífilis, gonorrea, que venían y teníamos que curarlas... después volvía con la persona que manejaba a ellas, se iban y llegaban a la ciudad,*

*donde la policía las metía a la cárcel. (...) Era muy problemático y muy triste, entonces ahí comenzaron las migraciones a la ciudad, por el ferrocarril ahí tan cerca*

## **Estación Brasileira**

*– ...hacia la mitad de la década del 50 llega a la ciudad el primer grupo de ayoreos, en los años 1955 o 1956. Tenían la intención de ir, de seguir, de vadear este sector hasta Portachuelo, ir allá a hacer un asentamiento en el Río Yapacaní. Venían a pie de varios lugares, especialmente de Tobité. El capitán que los guió se llamaba Natuy y en el grupo había varias mujeres entre las que se encontraban Samanadaté, Toei y la madre de María Paz.*

*Santa Cruz era todavía muy pequeño. Entonces, la plaza que se llama ahora Plazuela Blacut... todo eso era monte, toda las cercanías de la plaza eran monte y allí se ubicó un asentamiento, un campamento ayoreo. Estuvieron asentados una corta temporada, un mes o un poco más, y durante ese período andaban por la zona de la Villa Primero de Mayo, la Estación Brasileira antigua, actualmente Parque Urbano, ya que les gustaba cazar y pescar. Allí cazaban tatú, peta, meleaban y recolectaban frutos. Por la tarde retornaban a su asentamiento en la ciudad. Algunas mujeres y los muchachos también iban recolectando frutas, como totaí y palmito; ellas llevaban del monte a la ciudad algunos productos para comer.*

*Luego, se volvieron nuevamente a la banda del Río Grande, hacia donde es Pailón ahora, y regresaron a sus lugares. (Citado en Sanabria y Zolezzi 2002: ms.)*

Las primeras incursiones de los Ayoréode en la ciudad de Santa Cruz empiezan entonces poco después de la instalación de las primeras estaciones misionales, durante la década 1950. Los desplazamientos se deben, por un lado, a la falta de trabajo suficiente en las comunidades fundadas con los misioneros. Por otro, se trata también de una tradición de movimiento propia a los Ayoréode, que deseaban conocer y explorar nuevos horizontes, incitados por la proximidad del ferrocarril.

*– Llegué a Santa Cruz el año 1962, paseando, conociendo, caminando... en ese tiempo Santa Cruz no era nada, era monte! Todo eso que es parque urbano, plaza Blacutt... jovencito era yo. Después fui a pasear al mercado viejo, ahora es Banco Mercantil Santa Cruz, ahí yo iba a ver como vendían las pai-*

*sanas. Llegamos a pie, con otros, paseando... porque en aquella época solo pasaban carretones. Veníamos en cualquier transporte de Pailón a Santa Cruz, en aquella época no había el puente todavía. (...) Yo era de 12 años y conocí como puedo vivir, como puedo trabajar, para tener un trabajito para el sustento diario, no? Analizando la vida de los karai en Santa Cruz, estuve y después me volví otra vez a Pailón, a Cañada Larga*

A lo largo de los años, entre las décadas 1960 – 1970, el flujo migratorio de los Ayoreode hacia la ciudad de Santa Cruz aumenta y el asentamiento ubicado en las inmediaciones de la Estación Brasileira se amplifica. Al mismo tiempo, la ciudad empieza a expandirse aceleradamente, gracias a la consolidación de la dinámica económica y a la migración interna. Durante ese periodo, emerge la imagen de los “selvícolas” que se constituyen en un “problema social” más, para las autoridades y la ciudadanía. Ya en 1967, encontramos el primer rastro en la prensa que consolida la imagen problemática de los Ayoreode:

– *“Mujeres selvícolas entrañan delicado problema Social”*

*Ayer fueron detenidas y puestas bajo el control de la DIC, ocho mujeres selvícolas, las mismas que en razón de haberse estado dedicando sistemáticamente a la prostitución clandestina, fueron remitidas hace algunos días hacia las autoridades de Chiquitos, de donde son oriundas. Estas retornaron de inmediato reiniciando sus ilícitas actividades en los alrededores de la Estación Brasileira entrañando un grave problema social y constituyéndose en un foco de enfermedades venéreas. (...) (La Crónica, 06/10/1967)*

En 1979, año en que los Ayoreode son expulsados de la zona de la Estación Brasileira, la imagen de los Ayoreode como “problema social” llega a un apogeo. Las autoridades y las opiniones reflejadas en la prensa se muestran crecientemente preocupadas por la situación de “lamentable abandono” (El Mundo 21/06/1979) y apuntan a encontrar una “solución integral al problema social de “ayoreos””, que implica necesariamente “volver a los ayoreos a sus reductos” (El Deber, 12/04/1979).

Así, a partir de febrero de 1979, se incrementa la atención portada hacia la situación de los Ayoreode por parte de las autoridades Municipales y Prefecturales, en vistas de desalojar los Ayoreode de las calles de la ciudad:

– *Junta Municipal de Almonedas autorizó ayuda a los ayoreos.../ [para] la compra de los terrenos para la ubicación definitiva de las familias aborígenes*

*ayoreas que en gran cantidad se encuentran viviendo de la caridad publica en esta ciudad” (La Crónica, 06/10/1967)*

*– La Prefectura del Departamento, la Alcaldía, el Arzobispado y la Misión evangélica “Nuevas Tribus” están coordinando un plan de reasentamiento, para que esta gente que al vivir de la mendicidad está creando un problema artificial en nuestra ciudad, puesto que hay resistencia para desempeñar labores domésticas pese a los continuos ofrecimientos... (La Crónica, 15/03/1979, “Se busca solución integral al problema social de los ayoreos”)*

*– La necesidad de mantenerlos en sus territorios entre tanto no adquieran hábitos de trabajo e higiene fue recomendada por alguno de los misioneros... (La Crónica, 11/04/1979, “Alcaldía busca implementar programa en favor de ayoreos”)*

## **Casa del Campesino y Barrio Guaracachi**

Ante la posibilidad de una relocalización forzosa, los comunarios ayoreos decidieron organizarse en vistas de solucionar sus problemas. Con la ayuda de un grupo constituido de profesionales y religiosos, que pasaron a formar la ONG APCOB, se logró financiar la construcción de la Casa del Campesino y de oficinas para el funcionamiento de la Central Indígena Del Oriente Boliviano (CIDOB):

*– El ayoreo, en los primero tiempos cuando emigró, digamos, aprendió a mendigar, no? El ayoreo estuvo mucho tiempo en las calles, debajo de unos árboles en Santa Cruz. Pero después, pasado un tiempo, los ayoreos mismos se organizaron con los guaraníes y pudimos organizar primeramente APCOB, que era donde está la CIDOB ahora, la casa del campesino. La Casa del Campesino fue creada pero solamente para estar por un tiempo, temporalmente, había que justificar porqué, entonces los ayoreos que querían quedarse más tiempo se fueron al terreno de enfrente, eso es lo que llaman Guaracachi (...) Los que estaban en Guaracachi se trasladaron a Barrio Bolívar (...) Yo no fui a vivir a Barrio Bolívar, en tiempo antiguo. (...) prácticamente la gente que quedaron era la gente que no querían volver al campo.*

La Casa del Campesino estaba concebida como un lugar de hospedaje temporal para los indígenas que necesiten estar en la ciudad por razones justificadas, por ejemplo salud o trámites, pero en ningún caso como vivienda permanente. Por eso, aquellos que querían seguir en la ciudad y no tenían ninguna justificación suficien-

te, empezaron a asentarse en el terreno frente a la Casa del Campesino, por donde entonces pasaba la vía férrea. Hacia 1984, los Ayoréode fueron expulsados de Barrio Guaracachi, por los propietarios del terreno, la Empresa Nacional de Ferrocarriles (ENFE).

En la actualidad, se encuentran instaladas en el terreno de la Casa del Campesino, todas las instituciones de representación indígena de la región: CIDOB, CPESC y CANOB. Hoy en día, se cuenta también con habitaciones previstas para acoger a las personas de paso en la ciudad, con capacidad bastante limitada.

## Degüi

La comunidad Degüi – Barrio Bolívar, situada en la zona de la villa Primero de Mayo, fue fundada hacia 1985-1986, por Timi Degüi Picaneray. En Guaracachi y la Casa del Campesino la población era cada vez más numerosa y recrudecían los problemas internos y con los vecinos, además que la situación de loteamiento hacia preveer una expulsión inminente. Entonces, Degüi tuvo la iniciativa de empezar a caminar por la zona y preguntar si había un lugar donde se podían asentar:

*– Timi empezó a vivir ahí y dijo “ hay un lote vamos a solicitar al Alcalde “. Ahí pusimos las casas y al principio era grande pero vinieron otros que lo lotearon y lo alambraron y quedo más chico el barrio, era el año 1986; después vino a aumentar otras familias” (Citado por Sanabria & Zolezzi 2002 ms.)*

*– Inicialmente se asentaron 30 personas en terreno perteneciente al señor (U) Juan Montenegro, que finalmente fue donado [a la alcaldía]. Esto fue aproximadamente en el año 1985. El terreno tenía una extensión de 147 mts. X 87 mts. Actualmente una construcción ha quitado espacio, por lo que hoy mide 87 x 35 mts. (Acta de Fundación, Comunidad Indígena Ayorea Degüi, 14/12/2004)*

En la zona que ocupa aún actualmente la comunidad Degüi – Barrio Bolívar, se asentó un grupo reducido de familias. En ese entonces, había suficiente espacio para cultivar e incluso para cazar sin alejarse mucho. Después, con la expulsión de Barrio Guaracachi y de la Casa del Campesino, todos los Ayoréode que estaban en la ciudad pasaron a vivir a Barrio Bolívar.

*– Fue el papá de (...), Timi Degüi quien pilló este lote. Antes nosotros vivíamos por allá al fondo por donde vive [A13] ahora y todo esto adelante era*

*chaco, Moisés hacia chaco, cultivaba maíz, arroz, camote, papa, cazaban tatú, urina... bonito era. Después todo el mundo se vino y no tuvimos más campo para hacer chaco.*

Hoy en día, la comunidad Degüi – Barrio Bolívar es la más importante de las tres comunidades urbanas. Con más de veinte años de antigüedad, se trata de una verdadera comunidad Ayoréode en la ciudad, pues donde antes había monte pasan avenidas asfaltadas, como lo veremos a continuación, en la descripción de la situación actual de las comunidades urbanas Ayoréodes.

### **Etnicidad e Identidad: Ayoréode y Cojñone en la ciudad hoy**

¿Cuál es la relación entre los Ayoréode y los no ayoréode, los Cojñone? ¿Cómo se mantienen las fronteras étnicas en el contexto urbano? ¿Cómo se mantiene la identidad cultural en situación de contacto? En la línea de las reflexiones de Fredrik Barth sobre el mantenimiento de las fronteras étnicas, nos proponemos abordar la etnicidad de los Ayoréode en la ciudad de Santa Cruz desde una perspectiva interaccionista, concentrada en esos procesos de atribución dicotómica (Nosotros/Ellos) y en el mantenimiento de la identidad Ayoréode en situación de contacto. Desde este punto de vista, consideramos a la etnicidad como

*– una forma de organización social, basada sobre una atribución de categorías que clasifica a las personas en función de su origen supuesto, y que se valida en el contexto de la interacción social a través de signos culturales socialmente diferenciadores (Poutignat y Streiff-Fenart 1995: 154, mi traducción)*

El proceso histórico y social por el cual los Ayoréode llegan a consolidar su presencia en la ciudad y fundar sus comunidades se ha caracterizado por los conflictos. Estas relaciones conflictivas entre una cultura dominante (Cojñone) y una cultura dominada (Ayoréode) dependen de procesos de atribución dicotómica, que mantienen al mismo tiempo las fronteras étnicas (Barth [1969]1995) e implican un proceso de estigmatización social (Goffman 1975) desigual entre ambos grupos.

Como grupo minoritario y culturalmente dominado, son los Ayoréode los que soportan una mayor estigmatización social y la atribución de fronteras étnicas que tienen contrapartes territoriales: la historia de los Ayoréode en general es la historia del avance sobre sus territorios; en la ciudad, los lugares periféricos ocupados por las comunidades ayoreas son el resultado de relaciones de etnicidad conflictivas y des-

iguales con la cultura dominante. Estas fronteras, impuestas de manera heterónoma a los Ayoréode, constituyen lo que Juteau (1999: 186) distingue como frontera étnica externa. Sin embargo, los Ayoréode no son sujetos pasivos de la dominación cultural: ellos también desarrollan diversas estrategias en vistas de conservar su unidad cultural, sus fronteras étnicas con los Cojñone, como intentaremos demostrarlo a lo largo de este capítulo.

Para esto, en primer lugar nos concentraremos en las características de las tres comunidades urbanas situadas en barrios periféricos de la ciudad de Santa Cruz. Luego, cuestionaremos el derecho a la tierra y al territorio de las comunidades urbanas y su visibilización política. Finalmente, abordaremos las relaciones de los Ayoréode con sus vecinos y con los Ayoréode de otros lados.

### **Tres comunidades Ayoréode en las periferias urbanas**

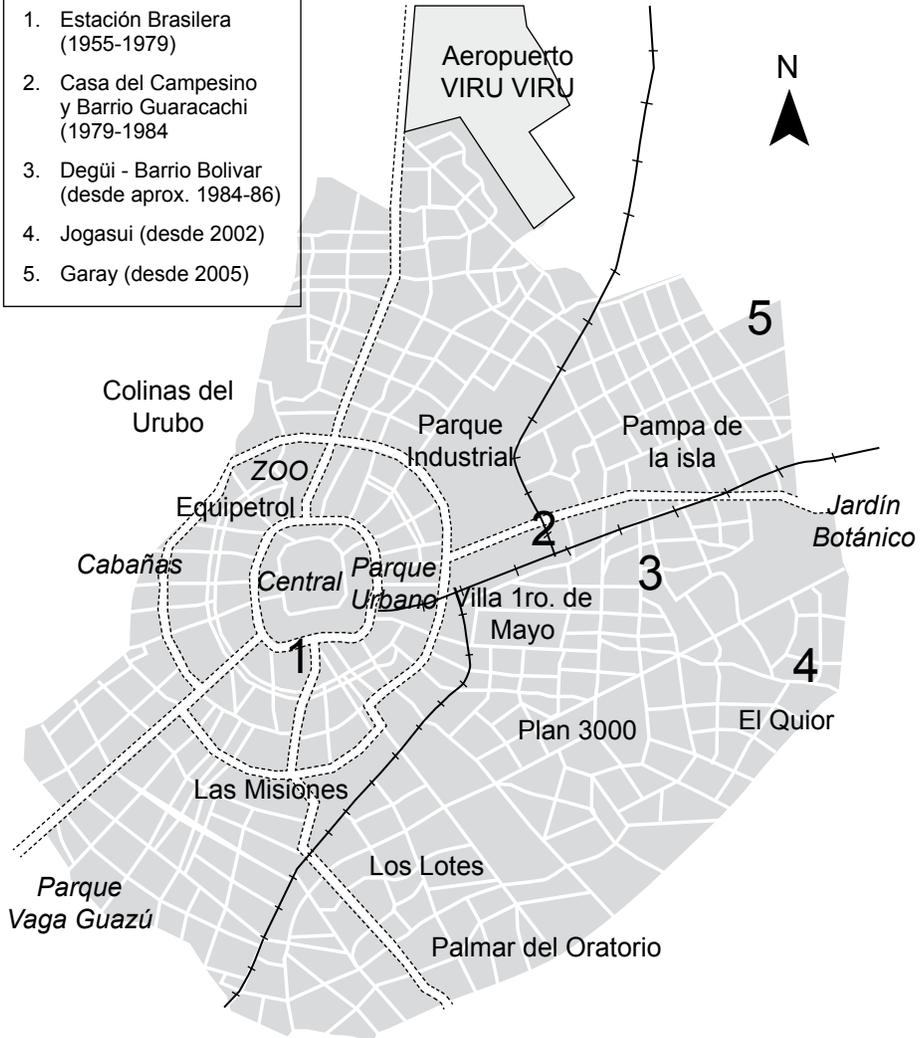
Las periferias urbanas son un fenómeno producido por la expansión de las grandes ciudades e íntimamente ligado a la migración. Es un fenómeno que se observa en todas partes del mundo, y generalmente llama la atención por las periferias pobres. En la ciudad de Santa Cruz, las periferias tienen una definición y ubicación variable en el transcurso de la historia, que no pretendemos aquí retrazar. Tomando en cuenta la historia reciente, se podría considerar que las periferias empezaban más allá del cuarto anillo de circunvalación, límite hasta el cual fue planificada la ciudad al empezar a expandirse con el proceso de desarrollo económico e inmigración acelerada que empezó en la década de 1960. Las periferias se caracterizaban entonces por ser zonas de hábitat espontáneo, generalmente pobladas por migrantes, en territorios no previstos para la habitación y con viviendas construidas en materiales precarios. Hoy en día, con la expansión de la urbanización y el pavimento, las periferias no son únicamente zonas de hábitat espontáneo y viviendas precarias, sino también zonas residenciales.

Sin embargo, exceptuando ciertas zonas de urbanizaciones nuevas, las periferias siguen concentrando los más altos índices de pobreza, hacinamiento y necesidades básicas insatisfechas. Las tres comunidades ayoreas de la ciudad de Santa Cruz están implantadas en barrios periféricos: la Villa Primero de Mayo (distrito 7), Paurito (distrito 14) y la Pampa de la Isla (distrito 6). Se trata de distritos poblados por una mayoría de inmigrantes, de baja capacidad económica, bajos niveles de escolaridad y una parte importante de personas son consideradas como pobres (PAP 2006: 96-113).

**Figura 1. Mapa de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra señalando los lugares ocupados por los Ayoróede a través del tiempo**

**Presencia Ayoróede en Santa Cruz de la Sierra**

1. Estación Brasileira (1955-1979)
2. Casa del Campesino y Barrio Guaracachi (1979-1984)
3. Degüi - Barrio Bolívar (desde aprox. 1984-86)
4. Jogasui (desde 2002)
5. Garay (desde 2005)



Elaborado por: I. Roca a partir del mapa del sitio web "Santa Cruz Destino Turístico" 2008

Como lo mencionamos en detalle en la introducción, los Ayoréode llevan más de medio siglo presentes en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. A lo largo de los años, han sido expulsados sucesivamente de los lugares donde habían instalado sus asentamientos, para finalmente quedarse –aunque sin reconocimiento legal- en la comunidad Degüi, situada en el barrio Bolívar de la Villa Primero de Mayo (distrito 7). Hasta hace algunos años, era la única comunidad ayoreo en la ciudad. En los últimos años, dos nuevas comunidades han sido creadas: una de ellas, Jogasui, está ubicada más allá de la vasta zona del Plan 3.000, en la zona antes conocida como el cantón Paurito, hoy distrito 14 de la ciudad; la otra, llamada Garay, forma parte de un complejo de unidades vecinales recientemente aprobadas para la urbanización en la zona de la Pampa de la Isla.

En la actualidad, se estima que hay cerca de 640 Ayoréode viviendo en la ciudad de Santa Cruz, lo que significa cerca de 16% de la población Ayoréode en Bolivia, calculada a 4000 personas (CANOB 2005:5).

### Cuadro 1. Características de las comunidades urbanas Ayoréode

Comunidad	Ubicación	n	%	Terreno
Degüi	Distrito 7, Villa 1ero de Mayo, Barrio Bolívar	330	51	6169.8 m <sup>2</sup>
Jogasui	Distrito 14, Paurito, Barrio Juancho	146	23	2 manzanas
Garay	Distrito 6, Pampa de la Isla Barrio, San Silvestre El Dorado	164	26	27929.58 m <sup>2</sup>
<b>Total</b>		<b>640</b>	<b>100</b>	

**Fuentes:** Para Garay, estimación en base a censo de la Junta Vecinal UV 311(2007); Jogasui en base a croquis hecho en reunión comunal (abril 2008); Barrio Bolívar, en base al Censo 2007 de APCOB.<sup>6</sup>

La comunidad Degüi absorbe a más de la mitad de la población urbana Ayoréode y sin embargo, ocupa el espacio más reducido. La otra mitad se reparte más o menos equitativamente entre Garay y Jogasui. Las tres comunidades mantienen un estrecho contacto entre ellas, gracias a visitas regulares y relaciones de parentesco. A pesar de eso, cada comunidad posee sus características y su dinámica propia, que pasaremos a describir a continuación.

<sup>6</sup> En el momento en que transmitimos este artículo a Villa Libre, sabemos que la mayor parte de la población de Jogasui ha cambiado de residencia debido a problemas internos a la comunidad, lo que ha aumentado principalmente la población de Degüi.

## Degüi – Barrio Bolívar (Villa 1ro. de Mayo)

Fundada hacia 1984 por Timi Degüi Picaneray, la comunidad Degüi es la más antigua de las comunidades ayoreas existentes en la ciudad de Santa Cruz. Desde entonces, muchas cosas han cambiado en Barrio Bolívar. Ahora, a menos de doscientos metros pasa la avenida asfaltada y el monte ha desaparecido. En lugar de 30 personas, más de 330 personas viven actualmente en la comunidad Degüi – Barrio Bolívar, de los cuales 53% son mujeres y el 47% restante varones. La base de la población está constituida por menores de 18 años, que constituyen el 43% de la población (cf. Censo 2007 APCOB). La comunidad Degüi – Barrio Bolívar, acoge actualmente a más de la mitad de los Ayoréode que viven en la ciudad y sin embargo, tiene el territorio más pequeño, sobre el cual no se tiene hasta ahora ningún reconocimiento legal.

Con el paso de los años y el crecimiento de la ciudad, la comunidad Degüi terminó siendo la menos periférica de las comunidades urbanas Ayoréode y la mejor comunicada por los transportes y por los servicios de proximidad. De manera que en la actualidad, respecto a las otras dos comunidades urbanas, la comunidad Degüi cumple un cierto rol de centro cultural. Al tratarse de la comunidad que concentra mayor población, mejor equipada a nivel de infraestructura y mejor comunicada a nivel de transporte, suele ser el centro de reunión de los Ayoréode urbanos. Especialmente los domingos, gracias a la disposición de la cancha de fútbol contigua a la comunidad, los jóvenes de Garay y Jogasui suelen ir a Barrio Bolívar para jugar fútbol y volley ball, los dos deportes preferidos de los Ayoréode.

Quizás por el mismo hecho de ser la comunidad más consolidada y más importante, es donde se observa de manera más tangible e incluso exagerada los problemas que afectan a los Ayoréode en la ciudad, particularmente a los jóvenes y adolescentes. Así pues, sólo en la comunidad Degüi la prostitución de las *cuajojodie* y el consumo de drogas inhalantes son visibles fácil y comúnmente. Las quejas de los vecinos por los escándalos y agresiones no son raras, y tampoco perdonan a los mismos comunarios Ayoréode, que duermen a veces en temor de ser atacados por alguien bajo el efecto de las drogas. El nivel de permisividad en el Barrio Bolívar es tal, que los comunarios Ayoréode de las otras comunidades se jactan de que sus “jóvenes viciosos” se van a hacer sus cosas a Barrio Bolívar y no en las otras comunidades urbanas.

Sin embargo, como ocurre frecuentemente también en otros contextos, los hechos problemáticos que construyen la mala reputación de los comunarios de Barrio

Bolívar son responsabilidad de una pequeña minoría activa de jóvenes en la comunidad, que son a la vez víctimas y verdugos del abuso de drogas, de la socialización en los barrios marginales y de la brecha generacional con sus progenitores.

En materia de trabajo, la situación de los habitantes de la comunidad Degüi – Barrio Bolívar es similar a la de las dos otras comunidades. La mayoría de los jóvenes y adultos varones son jornaleros, carpidores y rozadores; aunque también hay un grupo de 18 personas que está trabajando desde hace un año como ayudantes de albañil en una construcción grande. Algunos varones, sobretodo los ancianos, elaboran también artesanías tradicionales en madera, especialmente arcos y flechas. También hay dirigentes, técnicos de ONGs, Pastores evangélicos y guardias de seguridad, que son generalmente asalariados. La mayor parte de las mujeres adultas se dedica a la artesanía, que es generalmente vendida en la calle por ancianas y niños, combinada con la práctica de la mendicidad.

Desde el año 2004, APCOB está desarrollando un proyecto integral con la comunidad Degüi – Barrio Bolívar, que ha mejorado visiblemente el acceso a la salud, a la educación y el relacionamiento con diversas instituciones. El mayor logro del proyecto es, sin duda alguna, la concepción, construcción y desarrollo de la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe “Juana Degüi”, que cuenta con reconocimiento del Ministerio de Educación y del SEDUCA (ver página siguiente). Además, en materia de infraestructura, se construyó dos baterías de baños, duchas y lavanderías, además de mejorar las conexiones de agua. En materia de acceso a la salud, a la protección social y derecho a la identidad, APCOB ha incitado a la afiliación a los seguros de salud disponibles (SUMI, Seguro de Vejez), además de haber realizado campañas para la obtención del Certificado de Nacimiento y el acceso a la ciudadanía. Sin embargo, el mayor logro del proyecto integral que APCOB ejecuta en la comunidad Degüi, es la primera escuela intercultural bilingüe (castellano – zamuco) de la ciudad de Santa Cruz.

### **Escuela Intercultural Bilingüe “Juana Degüi”**

Fundada en 2006 con el apoyo de APCOB, el financiamiento de CORDAID y la aprobación del SEDUCA, la comunidad Degüi Barrio Bolívar cuenta con la primera escuela intercultural bilingüe castellano – zamuco de la ciudad.

Concebida bajo un modelo de escuela comunal, la aprobación de la escuela fue el resultado de un proceso de construcción mutuo de contenidos curriculares

específicos y estrategias pedagógicas flexibles y adaptadas al contexto de la comunidad Degüi, que empezó en 2004. Inicialmente concebido para un grupo reducido de alumnos, el éxito del modelo de la escuela comunal, intercultural y bilingüe, ha incitado a recibir más alumnos e incluso, recientemente, a abrir una sección de Educación Para Adultos (EPA) dependiente del Centro Integrado San Francisco Javier (CISFJ). Esta iniciativa, empezada en marzo 2008, surgió del mismo interés de los comunarios adolescentes y adultos, deseosos de tomar parte activa de la revolución de la educación intercultural bilingüe empezada por sus niños y niñas.

Actualmente, la Unidad Educativa “Juana Degüi” cuenta con un plantel docente de siete profesores, de los cuales 3 ítems son asignados por el Ministerio de Educación, 2 ítems dependen del CISFJ para la Educación Para Adultos y APCOB financia otros 2 profesoras, entre ellas, la profesora Ayoré. La Escuela cuenta con dos salas que funcionan mañana, tarde y noche. 92 niños y niñas asisten durante el día, al ciclo inicial y a los primeros cursos de primaria (de 1ero. a 4to.). En las noches, 39 adolescentes y adultos asisten a la Educación Para Adultos.

En la actualidad, APCOB sigue realizando acciones de compensación para estimular la integración a la educación formal, financiando no solamente profesores complementarios y la investigación para la creación de material didáctico en lengua nativa, sino también los materiales escolares y las actividades extra-escolares.

Aunque se trata de un proceso en curso e inscrito en la larga duración, el modelo de escuela comunitaria intercultural bilingüe ha mostrado un gran potencial, produciendo rápidamente un cambio de actitud de los comunarios hacia la figura de la Escuela y de la educación formal, hasta entonces sinónimo del mundo Cojñone.

La UE Juana Degüi es sin duda el mayor logro del proyecto integral que viene ejecutando APCOB con los comunarios de Barrio Bolívar, y un ejemplo admirado por las otras comunidades Ayoréode. Los resultados y la demanda que han superado las expectativas en poco tiempo, incitan a recomendar enfáticamente la reproducción de esta experiencia en otras comunidades urbanas y rurales.

## **Jogasui – Pueblo Nuevo (Plan 3.000, zona Paurito)**

La comunidad Jogasui (*familia* en lengua ayoré), fue fundada en Junio de 2002. El propietario de la Urbanización “Pueblo Nuevo” había propuesto donar dos manzanas de terreno, a cambio de que los Ayoréode protejan su urbanización de la ocupación ilegal (lotamiento). La comunidad Jogasui está ubicada en el Barrio Juancho,

zona de la urbanización « Pueblo Nuevo », pasando la zona Plan 3.000 llegando a Paurito, en el Distrito 14 de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. La comunidad tiene una extensión de dos manzanas y el derecho de utilización para cultivo de los terrenos baldíos aledaños. Aparentemente se trata de la única comunidad ayorea urbana que cuenta con una situación legal respecto a los terrenos que ocupan, pues fueron donados por el propietario. Sin embargo, el derecho propietario no es comunal, sino atribuido a personas particulares, líderes de la comunidad.

En Jogasui viven aproximadamente 146 personas, repartidas en 26 casas. La comunidad cuenta con agua gracias a una bomba donada por la Fundación Hombres Nuevos, que también construyó una batería de 6 baños, 12 duchas, 8 grifos. Cuentan también con acceso a la luz eléctrica (CRE) y la eliminación de basura es por quema y entierro.

Casi todas las familias tienen su parcela cultivada, aprovechando los lotes baldíos, las cuales son cuidadas por los hombres adultos. La mayoría de los jóvenes y algunos hombres adultos, 18 en total, trabajan para la alcaldía como jardineros. Las mujeres se dedican principalmente a realizar sus artesanías e ir a venderlas en el centro de la ciudad. Un hombre adulto trabaja en una construcción importante con otros Ayoreode de Barrio Bolívar. Algunos de los comunarios crían pollos para vender. Entre las especies cultivadas en los terrenos aledaños tenemos: maíz, frejol, camote, zapallo, joco, garabatá, yuca, guineo y papaya.

A simple vista, Jogasui parece la comunidad más organizada y con mejor calidad de vida. En pocos años, han sabido conseguir dotación de infraestructura y establecer relaciones con instituciones de apoyo, como la Fundación Hombres Nuevos, que además de haber construido una infraestructura sanitaria comunal, colabora con el pago de las mensualidades de los niños y niñas escolarizados en la UE San Juan del Este y proporciona atención de salud a bajo costo en el Hospital Virgen Milagrosa. Por otro lado, su ubicación en un lugar alejado y con amplios terrenos disponibles, permite el aprovechamiento de los terrenos para cultivo y es un factor importante de seguridad alimentaria.

Sin embargo, el equilibrio organizativo aparente de la comunidad es muy frágil, por lo que no sería raro que conflictos internos provoquen la deserción masiva de habitantes de la comunidad. De hecho, en el momento que sometemos este artículo a consideración de *Villa Libre*, la mayoría de la población de Jogasui se ha ido, huyendo de conflictos internos en la comunidad. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de

un movimiento inverso para re-poblar la comunidad, una vez calmados los ánimos. El riesgo mayor, tratándose de la única comunidad ayorea en la ciudad que dispone de derecho de uso de suelo, sería la venta del terreno por sus propietarios individuales.

## **Garay – Las Gramas (Pampa de la Isla)**

Fundada en Enero 2004, la comunidad Garay está asentada en la zona del Barrio San Silvestre – El Dorado, en la Unidad Vecinal 311, recientemente creada en 2006. La comunidad fue fundada luego de un episodio de expulsión violenta de un barrio vecino, llamado “3 de Enero”, donde un grupo de ayoreos se asentó en su búsqueda de un terreno para una nueva comunidad. Luego de ese episodio, que implicó un herido de bala por parte de los Ayoréode, se asentaron en la zona que ocupan actualmente con la autorización de la Junta Vecinal.

En efecto, el caso de esos territorios es especial, pues se trata de un caso de movilización de la acción colectiva, constituida en Junta Vecinal, a fin de obtener el acceso al terreno y, por ende, a la vivienda. Los miembros fundadores y más activos de esta Junta Vecinal, son personas que han sufrido por la dificultad del acceso a la vivienda y los conflictos por ocupación ilegal de terreno. Esas experiencias motivaron la iniciativa que dio lugar a la creación del barrio. Los dirigentes de la Junta Vecinal del Barrio San Silvestre – El Dorado, han logrado negociar con el propietario de las tierras y gestionado la aprobación de la Unidad Vecinal y sus urbanizaciones, a cambio de acceder a la propiedad del terreno a crédito.

Los Ayoréode, confiados en la promesa del sacerdote de financiar un proyecto, se asentaron en la zona. En cierto momento, entre los meses de diciembre 2005 y mayo de 2006, más de once familias se mudaron de Barrio Bolívar hacia Garay, esperando encontrar un espacio más grande para instalarse. Poco a poco, muchos abandonaron Garay y regresaron a Barrio Bolívar, aduciendo que el terreno es inundable y el acceso de transporte es difícil.

La comunidad de Garay ocupa los manzanos 16 y 18 de la UV 311, en una superficie total de 27929.58 m<sup>2</sup>. En la actualidad, la comunidad cuenta con alrededor de 25 casas construidas y una población constituida por 42 familias y 164 personas, según el Censo de los representantes vecinales de la UV 31 del 19/03/2007. La comunidad cuenta con cuatro puntos de agua (SAGUAPAC) y acceso a la energía eléctrica (CRE). La eliminación de excretas se realiza en letrinas y al aire libre. La eliminación de basura es por quema y entierro. Existe también una pequeña tienda de abarrotes

en el interior de la comunidad, propiedad de la misma señora que tiene la venta en Degüi – Barrio Bolívar, pero atendida esta vez por la familia de una comunaria Ayoreode. La mayoría de los comunarios trabaja como jornaleros para rozar lotes, otros trabajan en SAGUAPAC como obreros y repartidores de facturas. Las mujeres se dedican a la artesanía.

Una de las principales preocupaciones de los comunarios de Garay es la legalización de su situación con el terreno ocupado por la comunidad. Si no consiguen un proyecto que financie la compra del terreno, temen ser expulsados en algún momento. Entre las necesidades más inmediatas para el mejoramiento de la comunidad, sería necesario enmallar los límites del terreno para evitar el paso de animales y extraños, además mejorar la superficie del terreno para evitar las inundaciones y adaptarlo a la práctica de la agricultura.

Garay es la comunidad ayorea más reciente y la menos dotada en infraestructura y acceso a servicios. Aunque disponen temporalmente de un amplio terreno, bajo la promesa de encontrar financiamiento, éste es fácilmente inundable e intransitable en época de lluvias.

Aunque el Barrio San Silvestre – El Dorado represente una esperanza de vivienda digna para los comunarios de Garay, como para sus vecinos de la Junta Vecinal, la espera para el mejoramiento de las vías de acceso y la dotación de equipamiento público puede ser larga. En esa zona recientemente poblada, ya han aparecido conflictos organizativos entre vecinos, que encuentran su fuente en oposiciones partidarias políticas cada vez más afrontadas en el contexto nacional y que lastimosamente también parecen encontrar eco entre los mismos habitantes de la comunidad Ayoreode Garay.

## **Derechos sobre la tierra y territorio Ayoreode**

En el monte, en el campo y en la ciudad, el derecho de los Ayoreode sobre el territorio siempre ha sido conflictivo para los Cojñone. Como lo hemos mencionado anteriormente, la presencia Ayoreode en la ciudad fue rápidamente percibida como un “problema social”, cuya causa subyacente es la presencia inadecuada de “selvícolas” en el medio urbano. Por ende, la solución siempre se plantea como “reubicación”, “traslado”, o retorno a “sus territorios”.

Sin embargo, se constata que a pesar de la voluntad de autoridades y misioneros, los Ayoreode no abandonaron la ciudad, sino lo contrario. A pesar de no contar

con suficientes datos de población que puedan mostrar la evolución de la población, todo indica que la población urbana ha ido aumentando a lo largo del tiempo, sobre todo con la fundación de nuevas comunidades en los últimos años. En efecto, solo disponemos de datos aislados sobre la comunidad Degüi – Barrio Bolívar, que muestran una leve disminución de la población en los últimos años, que coinciden con la aparición de nuevas comunidades (ver Cuadro 2).

**Cuadro 2. Evolución de la población de la comunidad Degui según diversas fuentes**

Fecha y Fuente	Población
Barba (1996: 9)	23 familias
Ortiz (2003:114)	75 familias, 400 personas, 50 viviendas
APCOB 2004	349 personas y 51 viviendas
APCOB 2006	252 personas, 40 viviendas
APCOB 2007	330 personas

Como ya lo hemos señalado, las tres comunidades están asentadas en las zonas periféricas de la ciudad, fruto de un proceso de relocalización y expulsión hacia los márgenes de una ciudad. El resultado de estas relaciones de etnicidad conflictivas con los Cojñone, es la socialización de los Ayoréode en los estratos más bajos de la sociedad cruceña. En efecto, las zonas ocupadas por los Ayoréode corresponden a las zonas más pobres de la ciudad, en los distritos 6 (Pampa de la Isla - Garay), distrito 7 (Villa Primero de Mayo – Degüi) y distrito 14 (Paurito – Jogasui). Según el estudio realizado por la Fundación PAP (2006: 96-113), se trata de distritos caracterizados por su gran mayoría de migrantes (más del 70%), un porcentaje importante de población considerada como pobre (entre el 29% y el 43%) y por ende con un alto índice de necesidades básicas insatisfechas.

En efecto, los Ayoréode siguen viviendo y viniendo a la ciudad de Santa Cruz, aunque apenas se empieza a pensar en el reconocimiento de su derecho a vivir en la ciudad, con acceso a la protección social y con respeto a su identidad cultural. La negación de este derecho a lo largo de medio siglo, ha condenado a los Ayoréode a vivir en terrenos en ocupación ilegal que, por ende, no pueden reclamar la misma atención que las zonas urbanizadas reconocidas. Además, ésto ha influido en la ubicación periférica y marginal de las comunidades, con las consecuencias sociales que ésto implica.

A pesar todo ésto, la ciudad ya está inscrita en la tradición de desplazamientos de los Ayoréode y ellos reivindican esta afiliación, aunque todavía no ha emergido de manera visible un discurso político en vista de reivindicar los derechos y necesidades de las comunidades urbanas. Así lo ilustran estos extractos de entrevista:

*– Hay mucha gente que critica a los ayoreos (...) por ejemplo el otro día, cuando fuimos a un cabildo, había una gente, una señora que decía, le dijo a mi señora: “ustedes no son de aquí”, pregunto de donde somos, “del campo”, le dijo mi señora. ¿Por qué no va allá a vivir al campo?, le dijo; “¿usted está mezclando Santa Cruz?”, le dijo mi señora, “los abuelos de nuestros padres vivieron aquí, y ellos se murieron y los enterramos aquí en Santa Cruz. Somos Ayoreos, indígenas y cruceñistas, y cuando nosotros nos muramos, nos vamos a enterrar aquí, no nos van a llevar a otro lado, a enterrar en otro lado, no. Si muero yo, mis hijos, aquí nos van a enterrar. “Esta tierra es ajeno”, dijo, pero no, esta tierra es de todos, además somos ayoreos y indígenas y tenemos derechos A23*

*– Somos de aquí los Ayoreos, nació aquí los Ayoreos, en la época del monte, antes cuando aquí no había ni Cojñone todavía, los Ayoreos ya estaban por aquí, tenían a sus hijos por aquí (...) Los Ayoreos somos de aquí, bolivianos (...) los ayoreos han trabajado en la construcción del puente de Pailón, algunos también en el ferrocarril (...) Por eso cualquiera que dije que los Ayoreos son extranjeros, no sabe de que nosotros los Ayoreos vivimos aquí en Santa Cruz, somos bolivianos de aquí, no extranjeros, como piensa algunos. A24*

*– En el futuro, imagino que siempre habrán comunidades ayoreas en la ciudad. Si hay apoyo, nuestras casas serian en material y tendríamos una tienda de artesanías y local de eventos para mostrar nuestra cultura a los visitantes (Taller Mayo 2008)*

Por el momento, las instituciones de representación de los Ayoréode como la CANOB, no han emprendido ninguna acción o pronunciamiento específico para abordar la problemática de las comunidades urbanas. Sin embargo, ha habido recientemente acercamientos con dirigentes ayoreos y autoridades municipales y prefecturales, en vistas de otorgar un territorio para los indígenas urbanos, dentro del cual los Ayoréode, Chiquitano y Guaraní tendrían su propio espacio. A pesar de que la idea todavía está lejos de verse consolidada, su simple mención marca un cambio radical

en la actitud de las autoridades locales respecto a la presencia indígena en la ciudad, particularmente respecto a los Ayoréode.<sup>7</sup>

El riesgo eventual de esta iniciativa, es la posible voluntad de traslado de las comunidades existentes, acción que chocaría con la resistencia de los comunarios, especialmente en comunidades consolidadas por la tradición como la comunidad Degüi – Barrio Bolívar.

## Los Ayoréode y sus vecinos

– *“Tenerlos en la ciudad es un perjuicio, ¿qué imagen nos dan? Es fomentar la ociosidad, los vicios, la prostitución (...) No los discriminamos pero que formen parte de la sociedad colectiva, pedimos el derecho de pasar por ahí y llegar tranquilos a nuestras casas” (Dirigentes vecinales próximos a una comunidad ayorea” JV5)*

– *“Entendemos que no son todos los ayoreos los que emigran a la ciudad, pero se debería tomar cartas en el asunto, de ser posible trasladarlos a lugares donde se les pueda proporcionar terrenos de cultivo, enseñarles a cultivar, hacer que esa gente no sea una carga para la sociedad, no sea una mala imagen para el turista que nos visita, trasladarlos a otros lugares y darles lo que se les quiere dar a otros que vienen, como los sudafricanos (...) hay que hacer algo para solucionar el problema del ayoreo, si se tiene en cuenta que hasta el momento nadie dijo esta boca es mía, incluso se asesinó a uno y nadie dijo nada” (La Crónica, 11/04/79 “¿Y quién ayuda a los nuestros?”)*

– *“A veces ellos, porque les da la gana bloquean la calle o se suben en bollo al micro y no quieren pagar, entonces los transportistas con justa razón se molestan (...) Incluso la policía les tiene miedo, no les puede hacer nada... una vez, vino la policía y ellos volcaron la peta de los policías”. (JV 4)*

La historia de los Ayoréode en la ciudad de Santa Cruz es la historia de una mutua incompreensión, que persiste aún en nuestros días. Marcada por las relocalizaciones progresivas hacia la periferia de la ciudad, la presencia Ayoréode fue rápidamente estigmatizada, es decir, etiquetada como un “problema social” más. Este proceso de relegación hacia las periferias y la socialización con los estratos margi-

<sup>7</sup> Sin embargo, no podemos dejar de mencionar la influencia del contexto político crecientemente etnicizado. En este contexto, la creciente atención que se brinda a los pueblos indígenas de las tierras bajas de Santa Cruz parece erigir un discurso sobre “lo originario” en ruptura con los migrantes andinos del departamento.

nales de la sociedad urbana cruceña, han provocado una serie de comportamientos, principalmente entre los jóvenes, donde la violencia y la auto-destrucción ocupan un lugar importante. Así pues, la etnicidad conflictiva en la ciudad ha aumentado progresivamente la desconfianza mutua entre Ayoréode y Cojñone, siendo los Ayoréode las principales víctimas de esta situación.

A pesar de una situación netamente desventajosa, los Ayoréode no son sujetos pasivos de su destino. Ya en 1979 empezaron a organizarse para la creación de la Casa del Campesino, CANOB y CIDOB; recientemente, la fundación de dos nuevas comunidades urbanas, muestran la vitalidad de sus formas de organización. Sin embargo, estas formas de organización todavía no logran consolidar una visibilidad política positiva para los Ayoréode urbanos.

En la actualidad, la desconfianza que los Ayoréode manifiestan a los Cojñone es recíproca, creando un juego de espejos en que la desconfianza y el temor mutuo se manifiestan a través de relaciones codificadas y limitadas, que varían según el objeto de la interacción. Así pues, en situación de contacto estrecho con los Cojñone, el mantenimiento de las fronteras étnicas y la identidad cultural Ayoréode para por un inter-relacionamiento limitado a intereses precisos.

Una de las características de toda interacción entre Ayoréode y Cojñone, salvo rarísimas excepciones, es la utilización del castellano como idioma de comunicación. A excepción de los ancianos y de aquellos que vienen temporalmente a la ciudad, todos los Ayoréode urbanos tienen buenas nociones de español. Sin embargo, absolutamente todos los Ayoréode urbanos se expresan siempre prioritariamente en su idioma. Entre los Cojñone, los únicos que han llegado a tener un buen nivel de lengua zamuco han sido generalmente los misioneros y un par de antropólogos, que han convivido largos años con los Ayoréode en las comunidades rurales. Además, a diferencia de otras lenguas autóctonas de los indígenas de tierras bajas, como el Guaraní o el Chiquitano, no existe ninguna estructura de educación formal destinada a la enseñanza del zamuco. Así, la única vía de aprendizaje del idioma de los Ayoréode es la inmersión prolongada en las comunidades rurales, donde se tenga pocas ocasiones de hablar en castellano.

La vitalidad de la lengua zamuca y el difícil acceso de los Cojñone al aprendizaje de la misma, contribuye al mantenimiento de la frontera étnica Ayoréode. En efecto, consideramos que el idioma distintivo juega un rol importante, no solamente en la escala interna al grupo, sino también en la identificación, como signo distintivo para los Cojñone. Otro elemento que estructura las relaciones de los Ayoréode con

los Cojñone es utilitario y concierne lo esencial de las interacciones. Que se trate de vender, comprar, trasportarse o trabajar, los Ayoréode suelen relacionarse con los Cojñone a fines precisos.

Por otro lado, en lo que concierne el matrimonio y alianza entre Ayoréode y Cojñone, se trata de casos aislados, aunque en se encuentren cerca de 6 parejas de ese tipo viviendo actualmente en las comunidades urbanas. En general, la aceptación de estas alianzas es conflictiva para ambas familias en un primer tiempo, como ilustra el caso de esta mujer Ayoréode:

*– Caso de A6. Casada con un Cojñone desde hace ya 11 años, su marido es actualmente apreciado por el entorno familiar de A6. Sin embargo, la primera vez que la pareja fue presentada en Puesto Paz, se amenazo al marido de A6 de quemarlo con brasas. Ella defendió a su marido y logra que poco a poco lo acepten. En cambio, en la familia de su marido, el rechazo fue aún mayor: “no me querían porque soy ayorea, ellos me han despreciado aunque ahora ya no lo hacen, durante cinco años me han despreciado. Ahora ya me respetan porque como dirigente los avalé para que unos de sus familiares puedan sacar documentos, entonces ahora ya quieren estar de a buenas, pero yo no los puedo perdonar. Mucho sufrí con su desprecio y por eso aunque ahora ya quieren invitarme a comer yo no voy. A mi me duele lo que me hicieron, si yo los ayudé a los ellos fue por mi marido, no fue por ellos”.*

Así pues, más allá de las relaciones e interacciones que mantienen los Ayoréode con los no Ayoréode, todavía persiste una fuerte estigmatización hacia ellos, de la cual no son ingenuos. Su presencia en la ciudad es todavía percibida como un problema y se les acusa frecuentemente, con razón y sin razón, todo disturbio que suceda en las zonas aledañas a las comunidades, sin siquiera preocuparse en investigar las circunstancias del hecho.

*– La gente envidiosa achaca de todo a los ayoreos, pero ladrones hay ayoreo y hay cojñon, a mi me robaron mi carretilla y unas calaminas” A25*

*– Los Cojñone, como los ayoreos, hay de todo. Hay ayoreos de buena fe, como hay ayoreos de mala fe. Así son también los Cojñone, hay gente buen y hay gente mala, no? Como todo en el mundo (...) pero para nosotros ayoreos, por unos cuantos pagan todos A32*

*– Hay momentos en que estoy arrepentida de haber dejado que se instale aquí una comunidad ayorea, ahora me echan la culpa a mi y a los ayoreos de*

*cualquier cosa que pasa. Cada vez que achacan a un ayoreo yo les digo que lo agarren y que me demuestren que de verdad es ayoreo. (...) De verdad le digo que a veces me arrepiento, porque siempre dicen “los ayoreos de doña XX”. JV 2*

Estructurada por relaciones mutuamente conflictivas, la etnicidad vivida por los Ayoréode en la ciudad de Santa Cruz parece perpetuar la estigmatización del grupo como fuente de problemas. Incluso en nuestros días, algunos vecinos y autoridades locales consideran la relocalización como una solución al “problema” que implican los Ayoréode, invocando las mejores intenciones para ellos. El único avance al respecto, es que hoy si se reconoce la necesidad de atribuir un territorio dentro del área urbana, lo que posiblemente lleve finalmente a la consolidación de los derechos territoriales. Paradójicamente, desde la emergencia de la problemática de los Ayoréode en la ciudad, todas las pretendidas soluciones han apuntado hacia la relocalización, obteniendo como único resultado el desplazamiento de las comunidades hacia las zonas más periféricas de la ciudad y perpetuando la discriminación y marginalización que pretendían combatir. Sin embargo, la identidad de los Ayoréode acuñada en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, no se reduce simplemente a una “cultura de la pobreza” adolecida de problemas sociales: los Ayoréode de la ciudad continúan a mantener su unidad cultural y los lazos con las otras comunidades, como lo veremos a continuación.

## **Lengua, lazos, movilidad: la persistencia Ayoréode**

A pesar de todos aquellos que habían condenado a los Ayoréode a fundirse en el “*proletariado criollo*” (Métraux [1946] 1992: 81) y de quienes los acusan de haber “perdido su cultura”, los Ayoréode persisten en mantener su unidad cultural frente a los Cojñone<sup>8</sup>, su frontera étnica en los términos de Barth. De hecho, los Ayoréode son el pueblo indígena al cual se le reconoce unánimemente su carácter “auténtico” e “indígena”, como lo ilustran estudios realizados sobre el acceso a los derechos territoriales indígenas (Herrera, Cárdenas y Terceros 2002; Terceros 2005).

Uno de los elementos más distintivos del “nosotros étnico” Ayoréode es su idioma, el zamuco, hablado por la totalidad de sus miembros, a diferencia de otros grupos indígenas que viven en la ciudad de Santa Cruz. Por ejemplo, entre los Gua-

8 Específico que se trata justamente de una unidad cultural en una situación de interacción. Los Ayoréode, entre ellos, también distinguen una diversidad de grupos y categorías, que se distinguen sobretudo en el acento y particularidades lingüísticas.

raní-chirigüanos que viven diseminados en los barrios pobres de la ciudad, 40,5% de los encuestados declara solo hablar español (Combés, Ros & *alii.*: 65). Esto es muy diferente en la capitania de Zona Cruz, cercana a la comunidad ayorea Jogasui, donde la mayoría es bilingüe, pero en ventaja del guaraní. Así pues, las comunidades urbanas colaboran al mantenimiento del idioma y de las costumbres.

Por otro lado, los Ayoréode continúan siendo una población nómada, aunque adaptada a un nuevo contexto ecológico y económico. Dividirlos radicalmente entre rurales y urbanos (como entre bolivianos y paraguayos) sería un error conceptual, a pesar de las diferencias que se puedan constatar. Como lo veremos en el capítulo siguiente, si bien existe un núcleo importante de familias Ayoréode decididamente instaladas desde hace más de dos generaciones en la ciudad, la población fluctúa constantemente. Así como los Ayoréode hospedan frecuentemente a su parentela durante sus estadias temporales en la ciudad, también aquellos que están instalados en la ciudad suelen ir a trabajar a las zonas rurales. Incluso con los Ayoréode que viven en Paraguay, de cuando en cuando se reciben noticias vía cassette o por radio transmisión.

Además de mantener lazos de solidaridad y comunicación con las comunidades fuera de la ciudad de Santa Cruz, los Ayoréode aprovechan de festividades populares para reunirse entre ellos. Así pues, pareciera que en ausencia de la Fiesta de Asojñá o de las expediciones anuales a las Salinas, que eran grandes momentos de encuentro entre diferentes grupos Ayoréode, hoy se aprovecha de pretextos populares para este fin. Sin embargo, estos eventos son mucho más reducidos y conciernen solo una minoría de las comunidades, comparados a las antiguas expediciones anuales que reunían a todos los grupos Ayoréode en las salinas.

Tuve dos oportunidades, en 2005 y 2006 respectivamente, de asistir a ese tipo de eventos. En el primer caso se trata de la fiesta del pueblo de Concepción. Allí, llegan Ayoréode de Zapocó y de la ciudad, muchos originarios de Zapocó y otros invitados para aprovechar la festividad. La segunda ocasión, fue para el aniversario de la fundación de Puesto Paz. Ahí, la afluencia de hombres y mujeres Ayoréode de todos lados era más importante: 3 buses partieron de la ciudad de Santa Cruz con destino a Puesto Pas, también llegaron de Poza Verde y de las dos otras comunidades próximas, Porvenir y Nueva Esperanza. Para muchos, era la primera vez que iban a Puesto Paz; otros ya han adquirido la costumbre, a pesar de no tener familia allí, de ir con los otros Ayoréode a la fiesta de la comunidad. En esos eventos de confraterni-

zación participan Ayoréode de diversas comunidades y también los trabajadores de las estancias vecinas. Bailando música popular y jugando campeonatos de volley y football, se reinventa el lazo entre los Ayoréode.

Así pues, la persistencia de las fronteras étnicas entre Ayoréode y Cojñone no es únicamente sufrida por los Ayoréode. Siguiendo a D. Juteau (1999), consideramos que:

*– Las fronteras étnicas comportan así dos caras que se establecen de manera simultánea: la primera, externa, que se construye en la relación desigual constitutiva del « nosotros » y del « ellos ». La emergencia de los « Indios » representa un ejemplo. La segunda, interna, reenvía a la relación que el grupo así reconfigurado establece con su especificidad historia y cultural (Juteau 1999: 186, mi traducción)*

En este sentido, la frontera étnica externa ha sido históricamente impuesta por los Cojñone hacia los Ayoréode, no solamente en la ciudad. En el caso de la presencia urbana, esta frontera se traduce incluso en la ocupación del territorio por parte de los Ayoréode en la ciudad: fruto de relocalizaciones sucesivas, se encuentran instalados en lugares periféricos que reflejan la estigmatización por parte de la sociedad cruceña. Sin embargo, los Ayoréode también se esfuerzan en mantener su frontera étnica interna, manteniendo su idioma, sus lazos con las comunidades rurales y eventos que los reagrupan.

Vale la pena precisar que la etnicidad Ayoréode es mucho más compleja que los elementos aquí mencionados, sobretodo en el aspecto intra-grupal o fronteras étnicas internas. Aquí, a causa de nuestras limitaciones lingüísticas y teóricas, sólo hemos podido abordar los aspectos más visibles.

## Bibliografía

Arze Quiroga, Eduardo

1944 “La misión de San Ignacio de Zamucos” en *Revista Kollasuyu* 52 : 3-20 La Paz.

Barth, Fredrik

[1969] 1995 *Les groupes ethniques et leurs frontières. Introduction*. Traduction française dans POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART (1995 : 203 – 270) *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France.

CANOB (Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano)

2005 Ayoréode: cucha porade iode udojo iji dajudie je aja pipesudode iji poridie. Lo que hacemos con nuestras manos en garabatá y madera. Santa Cruz: CANOB/GTB.

Combès, Isabelle ; ROS, José I. et alii

2003 *Los indígenas olvidados. Los guaraní chirigüanos urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra*, La Paz: PIEB, 166pp.

Fischermann, Bernd

1988/2005 *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*, Tesis Doctoral : Universidad de Bonn (Alemania). Traducción al español no publicada (2005): *La Comovisión de la Los Ayoréode del Chaco Boreal* (manuscrito, serie de documentos Word)

Herrera, Enrique (coord.); Cleverth Cardenas y Elva Terceros

2002 *Tacanas y Ayoreos frente a la ley INRA. Etnicidad y Derechos territoriales Indígenas (1999-2001)*, Cuadernos de Resumen “indígena – Campesino – Migrante”, PIEB: La Paz

Juteau, Danielle

1999 *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal

Lavaud, Jean-Pierre

1985 « Instabilité politique et pouvoir régional en Bolivie : L'émergence de Santa Cruz (1952-1982) » in *Problèmes d'Amérique Latine* 76(2) : 97 - 76

Metraux, Alfred

[1946] 1982 *Les indiens de l'Amérique du Sud*, Métailié, Paris.

PAP – Fundación Participación Ciudadana y Alivio a la Pobreza

2006 Pobreza urbana: niveles de incidencia en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Santa Cruz: PAP.

Perasso, José A.

1987 *Crónicas de Cacerías Humanas : la tragedia Ayoreo*, El Lector, Asunción

Riester, Jürgen y Jutta Weber

1998 *Nómadas de las llanuras, Nómadas del Asfalto. Autobiografía del pueblo Ayoreo*, APCOB, Santa Cruz.

Roca Ortiz, Irene

2008 *Los Ayoreode en la Ciudad. Ayoreode iji Idaitdatei Santa Cruz. Aproximación antropológica del proceso migratorio de los Ayoreode a La ciudad de Santa Cruz de La Sierra.* Trabajo de investigación realizado para APCOB. 90 pp., Santa Cruz.

2007 *Santacruzgosode: Ethnicité, mobilité et stratégies adaptatives chez les Ayoreode urbains de la communauté Degüi – Barrio Bolívar (Santa Cruz, Bolivie)*, Tesis de Master en Investigación mención Etnología: Universidad de Paris 5 – René Descartes. Facultad de Ciencias Sociales de la Sorbona, 104pp., Paris.

Sanabria, Carmen Elena; ZOLEZZI, Gabriela

2002 « *Yo siempre soy una ayorea* » *Mujeres ayoreas, género y relaciones neo-coloniales* - Manuscrito no publicado corregido en mayo 2002

Terceros, Elva

2005 “El significado de la identidad en la consolidación del espacio territorial ayorei” en *Actas del Coloquio “Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania”*, 5-7 octubre 2005, Museo de Historia, IFEA, PIEB (en prensa), Santa Cruz:

## Prensa

### **La Crónica (Santa Cruz de la Sierra)**

06/10/1967 ..... “Mujeres selvícolas entrañan un delicado problema social”

10/02/1979 ..... “Junta Municipal de Almonedas autoriza ayuda a los ayoreos”

23/02/1979 ..... “Selvícolas: parte de la nacionalidad”

11/03/1979 ..... “¿Y quién ayuda a los nuestros?”

15/03/1979 ..... “Se busca solución integral al problema social de “ayoreos””

### **El Mundo (Santa Cruz de la Sierra)**

21/06/1979 ..... “¿Civilizarlos o no civilizarlos? Esa es la cuestión”

## Glosario

**Asojnëá** ..... Pájaro cuyabo. Uno de los principales personajes de la mitología y cosmovisión ancestrales Ayoredie.

**Ayoreode** ..... (pl.). Ayoreédie (f.pl.), Ayoré (f.s.), Ayoré (m.s.) Etnónimo que es traducido como « La gente verdadera ». En el castellano local, suele utilizarse la versión hispanizada *ayoreos*, *ayoreas*.

**Cojnëone** ..... (pl.). Término de origen peyorativo para designar a los no Ayoreode, en particular a los mestizos sedentarios *campas*. El término ha tenido diversas

traducciones al castellano, entre ellas “borrachos, cobardes, insensatos”. Su uso general es para designar a los no Ayoróede.

**Cuajojó** ..... (sing.), *Cuajojódie* (pl.). Trabajadora sexual.

**Garay** ..... Suele traducirse como “pampa” o “campo”

**Guiday** o **Idai** ..... (general). Comunidad, pueblo. En la época de la vida en el monte, designa a los pueblos temporales que se formaban durante la estación de lluvias.

**Guidaytadatei** .... o **Idaidatei**. Ciudad, literalmente “pueblo grande”.

**Jogasui** ..... (sing.), *Jogasuode* (pl.) Familia extensa

### Lista de Acrónimos y abreviaturas utilizadas

APCOB.....	Apoyo para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano
CANOB.....	Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano
CIDOB.....	Confederación Indígena Del Oriente Boliviano
COOPAGUAS.....	Cooperativa de agua y saneamiento de la Villa 1ero de Mayo
CISFJ.....	Centro Integrado San Francisco Javier
CPESC.....	Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
CRE.....	Cooperativa Rural de Electrificación (Santa Cruz)
EPA.....	Educación Para Adultos
Ibid.....	Del latín <i>ibidem</i> , “del mismo lado”
INE.....	Instituto Nacional de Estadística de Bolivia
ms.....	manuscrito
NTM.....	New Tribes Mission
Op. Cit.....	Del latín, <i>opus citatum</i> , “obra citada”. Sinónimo de <i>Ibid.</i>
ONG.....	Organización No Gubernamental
PAP Fundación ....	Participación ciudadana y Alivio a la Pobreza
PASOC.....	Pastoral Social Caritas
SAM.....	South American Mission
SAGUAPAC.....	Cooperativa de agua y saneamiento de Santa Cruz
SEDUCA.....	Servicio Departamental de Educación
Sq.....	Del latín, <i>sequiturque</i> , “y siguiente”. En plural se abrevia <i>sqq.</i>
TCO.....	Tierra Comunitaria de Origen

## EXPERIENCIAS

# El Movimiento Sin Techo de Brasil

Guillermo Boulhos

*El artículo recoge una exposición realizada en el 'Encuentro de Movimientos Sociales Urbanos en Bolivia y América Latina', organizado por CEDIB, el 7 y 8 de Diciembre de 2007, en La Paz, Bolivia.*

Bien, primeramente quiero agradecer la presente invitación para que nuestro movimiento esté presente aquí también.

Nuestra organización tiene muchas similitudes con otras de Bolivia y de Argentina y de otros lugares de América Latina. Porque nuestra organización actúa en el marco territorial. El espacio de acción delimitado del movimiento de los sin techo es el territorio.

El liberalismo ha producido la migración de la clase trabajadora, de los explotados durante todo el siglo XX. Hoy no es capaz de atender a los desafíos de organización del pueblo, del



Foto: [www.mtsi.info](http://www.mtsi.info)

pueblo pobre en las periferias urbanas. Porque en las últimas décadas especialmente hubo un proceso de desocupación, de desenfreno estructural muy fuerte en América Latina y en Brasil también. Por ese proceso mucha gente huye definitivamente, excluida de las zonas rurales. Es expulsada en las ciudades de las relaciones de trabajo regulares, de las relaciones de trabajo formales. El tiempo que estas personas pasaban en el trabajo, en su espacio de trabajo, hoy lo pasan en su comunidad, en su vivienda o en su barrio. El barrio por eso adquiere el papel de generar identidades colectivas. Estas identidades que se formaban antes en el espacio del trabajo, ahora se generan en el barrio.

Entonces se organizan en el barrio para movilizarse por sus derechos. Surgen a partir del territorio, del barrio. En las periferias urbanas en Brasil este proceso fue muy fuerte, porque hubo en la década del 1970 y 1980 un proceso de urbanización muy tenso y caótico. Hoy el 85 por ciento de la población brasilera viven en las ciudades. Entonces hay millones de personas en las ciudades sin trabajo, sin condiciones mínimas de dignidad para vivir. Sao Paulo, para que tengan una idea, es la mayor ciudad de Brasil. La región metropolitana de Sao Paulo tiene 8 millones de habitantes. Hay más de 3 millones de personas, enteramente desocupadas, además de aquellos que tienen trabajo informal precario o temporal. Por eso los movimientos que actúan en el territorio fueron adquiriendo una fuerza muy grande. Es el caso del movimiento de los trabajadores sin techo.

En diferentes lugares estos movimientos fueron apareciendo como una alternativa de migración, una alternativa de lucha y una alternativa de vida, para personas que no tienen ninguna alternativa dentro del sistema. El sistema ya las descartó a buena parte de estas personas. Entonces nuestro movimiento se pone en este marco de los movimientos territoriales, que hacen su trabajo, su organización en el territorio, por medio del territorio, con una perspectiva de apropiación colectiva del territorio, del espacio urbano. Eso quiere decir que nuestra lucha por la vivienda, que es la lucha principal del movimiento sin techo, no se agota ahí. El movimiento tiene una perspectiva muy más allá de la conquista de la vivienda, la conquista de los derechos sociales.

Hoy el movimiento de los sin techo creció mucho. Cumple diez años. Surgió de la organización de los trabajadores sin tierra, por una comprensión incluso de los compañeros de los sin tierra, de que la lucha en el campo estaba extendiendo sus límites. Porque era preciso enfrentar el capital concentrado en las ciudades y se buscaba establecer un trabajo junto a la mayoría del pueblo pobre que vive en las ciuda-



Foto: www.mst.info

*En diferentes lugares estos movimientos fueron apareciendo como una alternativa de migración, una alternativa de lucha y una alternativa de vida, para personas que no tienen ninguna alternativa dentro del sistema.*

Las tomas de tierras movilizan a cuatro mil, cinco mil y hasta siete mil familias.

Pero esta lucha es una lucha también, en su última instancia, por un cambio profundo en las relaciones sociales, en la forma como nuestra sociedad se organiza.

Hay una dinámica de trabajo de una agrupación colectiva, de vida comunitaria, de solidaridad. Además de eso son momentos de mucha lucha, de lucha intensa que hacemos a partir de la toma de tierra, por la vivienda, los servicios básicos.

Hay varias formas de lucha de las que el movimiento se vale. Por ejemplo, la marcha, que es una forma ya muy consagrada de la lucha popular en América Latina. Pero también otras formas como el encadenamiento. Los compañeros se encadenan uno al otro, varios compañeros y se quedan así encadenados en cierto punto central, en una plaza, frente al palacio de gobierno. También está la huelga de hambre. Nosotros hicimos hace un año y pico una huelga de hambre, cinco compañeros del movimiento hicieron esta huelga de hambre frente a la casa del presidente Lula.

Hay otro trabajo que es la organización de comunidades que ya están establecidas hace tiempo, hace diez o veinte años, donde el problema de la vivienda no es el principal. Pero estamos haciendo el apoyo a la organización en muchos lugares. Sólo

des en Brasil. Entonces de ahí el pueblo lanza las propuestas que los trabajadores sin techo habían hecho, que surgieron en 1998.

Nuestro movimiento surgió con esta perspectiva de lucha por la vivienda, no por casualidad, sino porque el problema de la vivienda en Brasil es el principal problema de los grandes centros urbanos. Buena parte de las familias no tiene su vivienda o tienen una vivienda muy precaria. Están bajo la dictadura del alquiler y no tienen cómo vivir dignamente con eso. Entonces la lucha por la vivienda es una lucha que moviliza a mucha gente.

en la región de Sao Paulo son cerca de 120 barrios que están participando en el movimiento de los trabajadores sin techo. Hay una asociación que es la periferia activa, un brazo del movimiento sin techo que se ocupa de organizar las comunidades ya establecidas para luchar por sus derechos. Nosotros vamos a hacer desde 8 de diciembre (de 2007) una jornada nacional de lucha en Brasil por la disminución en el precio de la energía eléctrica porque es un problema muy serio. Después de las privatizaciones que hicieron, hoy la energía eléctrica para los pobres de Brasil se tornó tres veces más cara y mucha gente no puede pagar. Por eso nosotros vamos a hacer la toma de las oficinas de la empresa de energía eléctrica, Electro Paulo. Vamos a hacer la toma de cerca de 50 oficinas en el día 18 de diciembre en siete ciudades del país.

Además de eso, estamos ahora organizando un proceso en esta perspectiva de establecer una comunidad y una continuidad de lucha, un proceso de construcción de lucha nacional de movimientos populares urbanos en Brasil. Hicimos un encuentro como este, un encuentro de los movimientos populares urbanos de Brasil, en octubre último en Brasilia. Estuvieron presentes catorce movimientos. Pretendemos organizar, articular las luchas. Pensarnos algo a largo plazo en construir grandes espacios de articulación y de unidad en los movimientos populares en nivel de Latino América, para nosotros esta perspectiva es fundamental.

El movimiento de los trabajadores sin techo, en definitiva, ejerce dos formas principales de lucha, las tomas de tierra y de las luchas comunitarias en la perspectiva de poner una dimensión más amplia a las conquistas inmediatas. En la perspectiva de un trabajo colectivo, de una vivencia comunitaria y de una ruptura con el sistema capitalista. Esta es la perspectiva de nuestro movimiento. Tenemos la certidumbre de que no estamos solos, sino que estamos con otros movimientos a nivel nacional y a nivel de Latino América. Por eso un espacio como este para nosotros es un espacio muy importante para profundizar discusiones, intercambiar experiencias y pensar articulaciones de continuidad de un trabajo y de intercambio entre las luchas, los movimientos y las organizaciones.

Para concluir voy a pasar a la manera como nosotros estamos mirando la coyuntura de Brasil. En cuanto a la cuestión del gobierno de Lula, muchos compañeros de este evento me preguntaron si el gobierno de Lula es de izquierda, si es un gobierno popular. Eso está lejos de la realidad. El partido de Lula antes de ser gobierno ya había traicionado al sector popular hace tiempo. El partido de los trabajadores surgió a fines de la década de 1970, a raíz de grandes huelgas que ocurrieron en la región de Sao

Paulo. De estas huelgas surgió el Partido, la Central Única de los Trabajadores surgió con una perspectiva de lucha, con una perspectiva socialista de cambio que se mantuvo hasta 1989 cuando Lula disputó la primera elección para Presidente. Fue derrotado por Color de Melo. En ese entonces el programa de Lula aún era de izquierda. Planteaba no pagar la deuda externa, una reforma agraria radical, una reforma urbana. Pero fue derrotado Lula y el partido de los trabajadores lo que han hecho fue recular.

Y fueron cada vez juntándose con más sectores de la burguesía, con sectores del capital. Las propuestas del Partido se fueron alejando cada vez más de las propuestas populares. De manera que el P.T. y la C.U.T. pasaron por una burocratización muy grande durante toda la década de 1990.

Cuando Lula es elegido Presidente en el 2002 ya estaba muy lejos de lo que era en el pasado. Fue elegido con la imagen de un obrero, de alguien que ha venido de la clase pobre. Pero para que se tenga una idea, el vicepresidente de Lula es uno de los mayores empresarios de Brasil. Uno de los mayores financiadores de la campaña de Lula el 2002, fue el City Bank, uno de los mayores bancos del mundo. De ese modo, Lula ha mantenido la política neoliberal de sus antecesores con pocos cambios; con algunas políticas sociales, con una que otra inversión en sectores de educación y salud. Pero en general, la política es la misma. Incluso esto generó en el primer momento una confusión en la izquierda y los momentos populares que tenían una expectativa muy grande en el gobierno de Lula.

El proceso de Lula fue un proceso de cúpula, de élite. La elección de Lula, y la acción del movimiento de los trabajadores sin techo en esta situación, es una acción de enfrentamiento, de combate y de lucha por nuestros derechos. Y por eso acaba siendo una lucha contra el gobierno en la medida en que el gobierno no garantiza los derechos de la mayoría. Entonces recientemente hicimos una lucha más política contra el gobierno que fueron los cortes de ruta. Nosotros cortamos tres rutas que llegan a Sao Paulo como una forma de presionar al gobierno, de generar una mudanza política, un cambio en el gobierno y promover la consecución de viviendas, y una plataforma de organización para millones de familias que viven en una situación muy precaria en el movimiento. Terminó haciendo, junto con los compañeros, un grande saludo a todos los que están llevando a cabo este proceso de Bolivia, este proceso popular de Bolivia, un saludo a todos y sigan adelante.

***PREGUNTA:** ¿Podría profundizar más respecto al gobierno de Lula?, ¿Cree usted que es un agente del imperialismo?*

**RESPUESTA.** Yo no creo que sea un agente como aquellos de la CIA en América Latina, yo no creo que lo sea, pero hace la política del imperialismo, la política neoliberal. Defiende los intereses de las transnacionales. Lula, Lula busca hacer un juego duplo. Por una lado, se sienta con Evo, se sienta con Chávez, intenta mediar los conflictos en América Latina. Pero por otro lado, firma los acuerdos con Bush y con la unión Europea. Entonces en esto hay una falsa imagen de un líder obrero, un líder de los países pobres, es un absurdo.

**PREGUNTA:** Durante estos años de vida de los trabajadores del movimiento sin techo, ¿Ha habido gente desaparecida, torturada?

**RESPUESTA.** La represión sobre el movimiento. El problema de la represión en Brasil es un problema muy serio, pero es más serio en el campo que en la ciudad porque el movimiento de los trabajadores sin tierra sufre más con la represión policial estatal que los movimientos urbanos. Un ejemplo de estos dos ejemplos, son dos masacres que ocurrieron en la época de los años noventa. La masacre del “Dorado dos Carajás”, donde murieron casi treinta personas asesinados por la policía y la “Masacre de Corumbiara”, en la Amazonia Brasileña donde murieron casi veinte personas. En el caso de los movimientos urbanos la represión es menor, pero también a nosotros tuvimos otra historia, cuatro compañeros asesinados. Sin embargo la represión se expresa con acciones judiciales contra el movimiento, contra dirigentes del movimiento. Son varias, son muchas acciones para criminalizar el movimiento y acciones violentas de la policía, en los desalojos y los conflictos de calle, detenciones y muchas acciones violentas. Tuvimos un caso en este año que la policía entró y hubo una toma del movimiento. La policía agredió a todos, créanme, niños, mujeres a todos. Esto acontece, esto ocurre con alguna frecuencia allá.



Foto: www.mist.info

*El proceso de Lula fue un proceso de cúpula, de élite. El proceso de Lula fue un proceso de cúpula, de élite. La elección de Lula, y la acción del movimiento de los trabajadores sin techo en esta situación, es una acción de enfrentamiento, de combate y de lucha por nuestros derechos.*

**PREGUNTA:** *En principio felicitarle al compañero Guillermo, los compañeros del movimiento sin techo allá en Brasil, ¿cómo se financian?*

**RESPUESTA.** Nosotros tenemos una precariedad de infraestructura fuertísima como consecuencia de la opción política del movimiento. Hoy hay muchos movimientos que están en los ministerios del gobierno allá de Lula, que están con el gobierno y que reciben mucha plata. Son movimientos que están muy ricos pero el precio de esta plata es la pérdida de la autonomía política. Nosotros no, no, no entramos en eso. Pero el precio de nuestra decisión política es una precariedad de infraestructura muy grande, que el movimiento vive y pasa.

La segunda dimensión me parece ser esta cuestión de los propios sin techo, del pueblo que va a las tomas porque la mayoría está desempleada. Nosotros hemos hecho intentos de desarrollar iniciativas de cooperativismo. Tenemos algunas cooperativas. Pero no hay crédito para financiar estas cooperativas pero es una alternativa que estamos desarrollando allá para tener una respuesta a la falta de financiamiento, de la falta de estructura.

**PREGUNTA:** *Ante todo reciba el saludo de todos los movimientos sociales que están moviéndose en nuestro territorio, admiramos como ustedes con otras características empiezan a reforzar estos movimientos sobre todo referido a una gran necesidad que es la vivienda ¿Cuáles han sido las motivaciones y las características para estos movimientos en la región de ustedes?*

**RESPUESTA.** Me gustaría recordar dos cuestiones. Primero una motivación más vinculada a la lucha por la vivienda. La lucha por la vivienda es muy fuerte allá en Brasil. Los grandes centros urbanos de Brasil se formaron de una manera muy típica y común. Durante la década de los 30, 40 el pueblo aun vivía en las Villas Obreras, cerca de las industrias. Cuando las ciudades fueron creciendo este pueblo fue desalojado para las periferias. Se hizo como una limpieza social. Los pueblo fueron para la periferia. Pero el Estado nunca ha tenido una política habitacional para aquellos que más necesitan. Hubo en Brasil varias políticas habitacionales. El Banco Habitacional de la Nación durante la dictadura en Brasil construyó millones de casas. Pero atendía a las familias con ingresos menores a tres salarios mínimos y el problema de la morosidad de estos créditos de vivienda es muy serio y sin respuesta del Estado. Por cuenta eso, surgió un movimiento con la característica de los sin techo allá.

La otra perspectiva que es más estratégica se refiere a la opción por construir un movimiento territorial. Hacer un cinturón alrededor de las grandes ciudades bra-

sileñas. Es la periferia donde está la gran mayoría de las familias pobres y la lucha por la vivienda o donde realizamos las tomas, por ejemplo, donde vamos a hacer el trabajo, está determinada por esta perspectiva estratégica que también esta relacionada con la perspectiva de poder de hacer cortes de rutas, cortes de las auto entradas. Porque el movimiento obrero tenía como forma de lucha la huelga, porque la huelga para, interrumpe la producción de las mercancías. El movimiento territorial no puede impedir la producción de la mercadería pero sí impedir la circulación. Si se cortan las rutas el valor de la mercancía se realiza porque no llega al mercado y con eso se requiere un papel y una referencia estratégica en el sistema. Es la capacidad de poner como un riesgo al sistema. Entonces la otra perspectiva también va por ahí de, en primer lugar, una de las condiciones objetivas de las necesidades de vivienda y también como un proyecto estratégico, un proyecto político del cambio social.

**PREGUNTA.** *La gente que está en las orillas, se ha venido del área rural. ¿Será que hay gente que quiere volver a la tierra? ¿Será que tienen ese espíritu de volver a la tierra? Las personas que están haciendo estas tomas de tierras, ¿son realmente son tierras productivas o solamente son para vivienda?*

**RESPUESTA.** Las personas fueron víctimas porque no tuvieron opción de las personas que ir para las ciudades. Tuvieron que salir del campo porque no había más condiciones de vida en el campo. Mucha gente que vive hoy en las ciudades, por las condiciones precarias de vida, sin ninguna dignidad, desea volver al campo. Pero tampoco tiene condiciones de establecerse y vivir en el campo. Una de las principales industrias de Brasil es la agroindustria, el trabajo en el campo tiene un tecnología actualizada y está controlada por monopolios. Un pequeño productor tiene muchas dificultades por la competencia en el mercado. El punto es que cuando el MST, el Movimiento de los Sin Tierra del Brasil pensó en la necesidad de crear movimientos urbanos ésta era la cuestión. Porque no hay reforma agraria sin reforma urbana. La reforma agraria y reforma urbana están muy relacionadas. No, no se puede resolver el tema de la vivienda en la ciudad sin reforma agraria. Porque se resuelve el problema de mil y luego van tres mil del campo. Si uno no hace reforma agraria los problemas de la ciudad no se van a resolver nunca. Entonces esta es una bandera, una consigna de nuestro movimiento junto con el Movimiento de los Sin Tierra. Esto ya pasa por la relación de los movimientos urbanos con los movimientos rurales. Nosotros trabajamos en una gran alianza. Por un objetivo común. Incluso justo ahora en esta semana que pasó nosotros hicimos una acción junto con el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra porque ponemos en entendimiento que nuestras banderas, nuestras propuestas están muy relacionadas y dependen una de la otra.

En relación a la cuestión del uso de la tierra, el uso de la tierra de la ciudad es sólo para la vivienda porque no se tiene tierra suficiente para explotaciones en tierra porque la urbanización fue un proceso muy desordenado y muy intenso en Brasil. Entonces solamente en ciudades menores se puede hacer una combinación de tierra para vivienda y agricultura.

Hay proyectos que nuestro movimiento está encabezando, movimientos de agricultura urbana, pero en ciudades más del interior, más chicas.

**PREGUNTA.** *Quería saber un poco la experiencia que han tenido en la relación con otros movimientos urbanos, ¿cuál es la relación entre el MTS y las otras organizaciones sociales? ¿existe una alianza entre los movimientos rurales y urbanos?*

**RESPUESTA.** Algunos movimientos de lucha por la vivienda fueron junto con el proyecto del PT y hoy están en el movimiento de Lula. Lula creó un ministerio nuevo para poner las personas nuevas, para que se callen. La verdad es esa. Poner las personas del movimiento en el ministerio es sólo para que ganen plata. Que frenen el movimiento real esa es otra cosa. Lula creó el Ministerio de las Ciudades donde están varios dirigentes, antiguos dirigentes de los movimientos populares urbanos y que hoy son burócratas del gobierno y que no tienen más nada que ver con los movimientos.

Pero hay otros movimientos más de lucha, más contestatarios y nosotros buscamos establecer relaciones más cercanas con ellos. Por eso estamos con la propuesta de crear un frente nacional de movimientos. Esta jornada que va ocurrir el 18 de diciembre (de 2007) va ser un paso importante porque va reunir muchos movimientos de varias partes del país. Para organizar algo a nivel nacional en Brasil es muy difícil, es un desafío muy grande.

Vamos a hacer una otra jornada en marzo del próximo año, que va a ser una jornada de tomas de tierra. Lo vamos a hacer en un único día. Nuestra propuesta es hacer en el país más de 100 tomas de tierra a principios del 2008 reuniendo varios movimientos porque creemos que la unidad y la alianza de los movimientos se establece en la práctica no sólo en el discurso.

**PREGUNTA.** *¿Qué medidas toman en el ámbito de la educación y en el ámbito de la salud?*

**RESPUESTA.** El movimiento trabaja con estas cuestiones. Se organiza por el trabajo colectivo esa es la propuesta del MTST. Otro tipo de colectivos que tenemos

son los colectivos sectoriales que son sector de educación, salud, sector de cultura, sector de disciplina, de seguridad. Son varios sectores que hacen el trabajo y en el caso de educación nosotros hacemos un trabajo que es la hacienda para niños. Es un espacio dentro de las tomas donde se hacen actividades para los niños cuando sus padres van a trabajar. Son actividades con carácter pedagógico, constructivo, para trabajar nuevos valores con los niños. En la cultura realizamos filmes que son hechos por personas del movimiento que hicieron cursos de video. Aprendieron a manejar el material y empezaron a hacer el documental. En la salud nuestro trabajo es limitado por falta de estructura. Es un trabajo más de prevención de enfermedades.

**PREGUNTA:** *Yo quisiera preguntar si en Brasil existe también como unos cuantos propietarios de áreas periurbanas. Por ejemplo en Oruro hay sólo unos tres dueños casi de la ciudad. De generación en generación viven de eso nomás. Ellos inventan que hay gente pobre que no tiene, sin casas, sin techo, y unos que tienen casas aprovechan esos movimientos, están metidos utilizando a esa gente pobre.*

**RESPUESTA.** Sobre la concentración de las tierras, como el compañero dio el ejemplo acá, de que algunas pocas familias detentan cantidad muy grande de tierra, en Brasil se pasa lo mismo. Creo que peor. Brasil es el campeón de concentración de tierras. La mayor concentración de tierra del mundo es en el Brasil. Hay unos cuantos, tres o cuatro por ciudad. Hay especuladores que están vinculados a empresas. Para que se tenga una idea, una de las tomas que hicimos, que tuvieron una represión muy violenta y tuvo un desalojo también violento, es un área de una empresa allá en Sao Paulo. Otra fue de un industrial norteamericano que fue de uno de los principales financiadores de la campaña de Bush. Entonces no es cosa pequeña, son grandes especuladores que tienen la tierra, y la usan para enriquecerse más. Entonces la lucha para tomar esta tierra no es con el señor José de allá sino con una persona que tienen mucha plata, que está vinculada al poder económico, que en la mayoría de los casos está relacionado con el gobierno. Varias veces tomamos tierra de parlamentarios, de senadores, de gente que apoyaba a los gobiernos, al poder político. Entonces por esta razón la propia toma de tierra se torna una lucha política, no es solamente una lucha por la conquista allá de la vivienda, no, ya adquiere un significado de una lucha política.

Una segunda cuestión, el problema de los oportunistas. Lo podemos tratar como la compañera lo planteó, son compañeros que tienen vivienda pero que van a buscar como una micro especulación, por así decir, van a querer una nueva vivienda para alquilarla, para hacer algo. Y el oportunismo más político de utilizar las tomas

de tierra, las ocupaciones para fines electorales, económicos cosas así. Los dos casos ocurren mucho en Brasil. Son muy comunes.

En el caso del oportunismo de las personas que tienen casa, nosotros tenemos una táctica para enfrentar eso. En las ocupaciones aparece todo tipo de gente, y aparece gente que tiene campo es cierto. Pero el movimiento actúa con la táctica que llamamos de la “selección natural”. Exigimos que la persona permanezca en el movimiento y exigimos que viva en el campamento, en la toma. Y ustedes vieron la tomas son barracas de plástico. Tienen que pasar por todas las luchas, marchar, y luego marchar kilómetros y kilómetros de bajo del sol, no es fácil. Entonces la persona que tiene casa no resiste, se va. Esto ocurre más del 90 por ciento de los casos.

En el caso del oportunismo político, hay un caso muy característico, muy conocido allá en Brasil. Es del ex prefecto de Brasilia, de la capital, del distrito federal que lo instrumentalizó, se sirvió del pueblo haciendo tomas de tierra, y con eso se eligió prefecto. Recibió millones de votos. Recientemente fue cazado. Era senador y fue cazado en este año por corrupción. No hay una cartilla, no hay un manual que diga la lucha cotidiana. Un político que incluso fue candidato a la presidencia de Brasil, que fue a la toma, hizo una captación de algunos coordinadores y se juntó al narcotráfico. Lo sacaron de la toma.

**PREGUNTA:** *Felicidades compañero, yo quiero preguntarle sobre la seguridad en la soberanía alimentaria.*

**RESPUESTA.** Sobre la cuestión de la soberanía alimentaria. Esto es un problema muy serio. El movimiento recibe donaciones y con estas donaciones establece las cocinas comunitarias. Esta experiencia de este acampamiento fue muy interesante porque con cuatro mil familias las personas no pasaron hambre, porque muchos no tenían nada, ni una moneda en el bolsillo. Pero no pasaron hambre. Hubo una red de donaciones de otras organizaciones de la iglesia, de estudiantes. Los propios vecinos llevaban los alimentos a la cocina comunitaria. Otros tuvieron más de treinta cocinas comunitarias en estos campamentos. Nosotros no descartamos incluso el saqueo cuando la situación llega a un límite. Cuando se tiene mucha hambre, nosotros vamos a respetar la legalidad, pero nosotros valorizamos más lo que es la legitimidad. Nosotros ya hicimos un saqueo, en Río de Janeiro del hipermercado de “Carrefour” y otros más.

**PREGUNTA.** *El hecho de que tomen básicamente como un movimiento sin Techo, propiedad ajena obviamente eso está contra las leyes contra es estado de derecho, contra la*

*democracia representativa y la gran pregunta es: ¿Cómo pueden avanzar en la evolución de la conciencia de la gente para que pueda aceptar que la única forma de avanzar en la reivindicación es actuando sobre la propiedad?*

**RESPUESTA.** En Brasil la Constitución garantiza que la propiedad privada tiene que tener una función social. Si la propiedad privada no tienen función social es ilegal y si es ilegal podemos tomarla. No somos nosotros los que estamos en la ilegalidad. Si el propietario especula con su tierra y no garantiza una función social, ellos están en la ilegalidad. Nuestra acción es una respuesta a su ilegalidad. Entonces este es un discurso con lo que legitimamos nuestra acción de toma de tierra. Incluso la conciencia de la necesidad de desobediencia civil por creces, hace esa distinción entre legalidad y legitimidad. Pero el factor que lleva a hacer estas tomas tan grandes, factor que nos va a permitir a hacer más de cien tomas este mes es el factor de la necesidad. Las personas no tienen recursos, el gobierno no les soluciona nada, excluyen a la mayoría. La necesidad lleva a hacer la toma de tierra y es un acto de desobediencia civil. Es con eso que trabaja el movimiento. Bien, muchas gracias a todos.



**VillaLibre** Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos pretende ser un aporte a la reflexión sobre la problemática urbana en nuestro país, dada la importancia creciente de las áreas urbanas en el mismo. VillaLibre es un espacio para el intercambio de estudios y reflexiones sobre el tema urbano desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales así como para el intercambio de experiencias de y con las organizaciones urbano populares, tanto de nuestro medio como de otros países.

## ARTÍCULOS

### **Repensando el tropo del clientelismo político**

*Javier Auyero*

### **Identidad étnica y migración.**

#### **El caso de los zoquitecos migrantes establecidos en Ecatepec, Estado de México.**

*Mtra. Karla Vivar Quiroz*

### **La difícil cuestión de ser indígena en la ciudad**

*Nelson Antequera D.*

### **Del Chaco Boreal a la periferia urbana:**

#### **Etnicidad Ayoreode en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra**

*Irene Roca Ortiz*

## EXPERIENCIAS

### **El Movimiento Sin Techo de Brasil**

*Guillermo Boulhos*

Proyecto "Impulso a procesos de cambio social en Bolivia:  
Fortalecimiento del protagonismo social y político de organizaciones de inmigrantes  
indígenas del área suburbana de Cochabamba"



Centro de Documentación e Información • Bolivia

Esta publicación es posible gracias al apoyo de:



**ACSUR**  
LAS SEGOVIAS



Junta de Comunidades de  
**Castilla - La Mancha**

ISSN 1996-6601

# VillaLibre

Cuadernos de estudios sociales urbanos

N° 3 • AÑO 2008



Ser indígena  
en la ciudad

**CEDIB**   
Centro de Documentación e Información • Bolivia