

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

La Cuestión Indígena: ¿Hacia Territorios Como Base Cultural o Identidad sin Territorio?.

Milka Castro Lucic.

Cita:

Milka Castro Lucic. (1998). *La Cuestión Indígena: ¿Hacia Territorios Como Base Cultural o Identidad sin Territorio?. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/140>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/mFa>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La Cuestión Indígena: ¿Hacia Territorios como Base Cultural o Identidad sin Territorio?.

Milka Castro Lucic*

Introducción

Los pueblos indígenas de Latinoamérica en general, y de Chile en especial, comparten hoy espacios rurales y urbanos. Mientras el sector campesino persiste como el autor, reproductor y transformador de formas culturales propias en el ejercicio de su vida cotidiana, otro sector inmerso en las ciudades, en una diversidad de formas laborales, intelectuales y políticas, ha debido ir construyendo -a partir de partes de aquella "antigua" base cultural-, nuevas formas de unidad e identidad.

En este trabajo se efectúa una breve revisión de cómo la antropología ha abordado el tema de la tierra indígena, hasta llegar a un escenario en que ha sido la propia población indígena quien ha puesto en la discusión antropológica y de las ciencias sociales, en general, sus demandas por un derecho territorial.

Tales demandas se fundamentan en el peso que tienen las interrelaciones entre el "control territorial" de un grupo y las estructuras sociales, culturales y políticas, en la identidad de los pueblos indígenas. Presentaremos a modo de ejemplo el caso de los pueblos andinos de Chile, su base territorial y las posibilidades y dificultades para mantener el control territorial, así como de la importancia que ello tendría en la persistencia como pueblo.

Desde entornos a territorios.

La cuestión de fondo es el derecho indígena. A fin de ubicar el sentido de la demanda indígena hay que conocer su cultura; hace falta superar el estado de ignorancia sobre la naturaleza del derecho indígena, comprender una inmensa gama de procesos de transformación de las formas de vida social en el seno de una multitud de condiciones locales y regionales, el dinamismo del derecho y su necesidad de adecuarse a

la realidad. Por otro lado, se ha llegado al fin de una era, con una crisis visible del Estado y de su Derecho, que afecta principalmente el derecho individual que ha sido desplazado desde el centro del sistema, por el orden colectivo. Mares, sobre este tema señala que "el Estado moderno, al completar doscientos años, está viejo y en crisis. Creado para garantizar la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad, como solemnemente proclamaba la Constitución francesa de 1793, llega al final del siglo XX sin haber podido promover la igualdad ni la libertad ni la seguridad..." (1997:176). Es en esta agonía donde se plantean discusiones fundamentales a los pueblos indígenas, como nuevos sujetos jurídicos, con derechos de naturaleza diferente a los individuales. En esta visión crítica no ha estado ausente la antropología. Por regla general, señalan Kaplan y Manners, los antropólogos no fueron conscientes de los límites físicos y sociales de la entidad de su investigación de campo, no distinguiendo entre éstos y su "unidad de análisis", ni tampoco se preocupaban especialmente por diferenciar entre "sistema" y "medio ambiente" (1975:58). El legítimo campo de estudio de la antropología desde el siglo diecinueve ha sido la cultura en todos los tiempos y lugares, no pertenecientes a Occidente en zonas remotas y exóticas; se veía pues en el mundo primitivo un vasto laboratorio donde se podía aprender algo de la naturaleza del hombre, en un pequeño mundo aislado y más o menos autosuficiente, donde las situaciones podían ser manejadas con métodos o técnicas. Las sociedades del llamado mundo primitivo se trataban con cierta simpatía, como entidades relativamente autónomas, enfocando temas como matrimonio, familia, parentesco, técnicas de trenzar cestas, desatendiendo un análisis de los sistemas económicos y políticos de mayor tamaño e ignorando la subordinación a la que

*Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

estaban siendo sometidos los pueblos y sus culturas. Ello no era azaroso, ocurría que los problemas seleccionados para el estudio por los antropólogos y el marco analítico dentro del cual manejaban estos problemas estaban influidos por el medio político, económico e ideológico en que trabajaban (Llobera, 1975:62). En la tradición europea, un hito importante tiene lugar a raíz de las preocupaciones *nacionalistas* y *culturalistas* iniciadas por el filósofo alemán J.G. von Herder, defensor de la diversidad cultural y nacional. Esta poderosa corriente que contribuyó a alentar el estudio de los campesinos del siglo XVIII, emerge de la oposición a la creciente homogeneización cultural que acompañaba al desarrollo del capitalismo. Esta resistencia comenzaba con un esfuerzo por conservar y recuperar las culturas tradicionales cuyos mejores depositarios eran los campesinos. Esta etnografía herderiana incluyó la lengua, las danzas y canciones, las festividades civiles y religiosas, la indumentaria, hasta la organización familiar y política, las actividades económicas y toda la vida social de los campesinos. Junto a esta corriente, se agregó la escuela histórica del derecho, con la que se inicia el estudio y registro del derecho consuetudinario como respuesta a los intentos de universalizar el Código Napoleónico en sociedades fuertemente tradicionales (Palerm, 1981:149)

En ese escenario, el derecho al territorio (que perdían día a día) de los pueblos llamados primitivos no era un tema recurrente. En el caso del territorio el énfasis se ponía más bien en la concepción de *entorno*, y su influencia o no, sobre la cultura. Kroeber y Wissler, enfatizaban, por ejemplo, su interés en la caracterización de *áreas culturales*, o en la correspondencia de rasgos culturales y áreas naturales, con algún tipo de influencia determinista. Fordes alejándose de este determinismo, y relativizando el peso del *entorno*, sostuvo que la "superestructura social" estaba condicionada por el *hábitat*, pero especialmente por "complejas interacciones..., y por contactos externos que con frecuencia son en gran parte indiferentes al *entorno físico* como a la economía" (Fordes, 1934). Con la ecología cultural la mirada gira y se vuelve sobre las *interacciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas* y refuerza la relación entre ciencia social y ciencia natural. Será con el materialismo cultural de Steward -quien influyó directamente a Sidney Mintz y Eric Wolf, entre otros-, que el análisis se centrará en la identificación de las

condiciones materiales de la vida sociocultural, en términos de la articulación entre procesos de producción y hábitat (Harris, 1979). En el tema que nos interesa, del derecho, el debate giraba en otra dirección. Entre la Primera y Segunda Guerra Mundial, Malinowski y Radcliffe Brown, estuvieron preocupados por una definición de derecho que aclarara si las "sociedades primitivas" tenían derechos como las sociedades "civilizadas". El primero argumentaba que todas las sociedades, incluyendo las primitivas tenían derechos, en tanto que el segundo señalaba que aquellas sociedades que carecían de gobierno centralizado, de jefes organizados y de tribunales, no tenían derecho sino costumbres. Este debate debe ser entendido en el contexto de las necesidades prácticas de los administradores coloniales. E. Adamson Hoebel, después de la Segunda Guerra Mundial, propuso una metodología diferente para descubrir los postulados jurídicos subyacentes en las normas jurídicas de sociedades ampliamente diferenciadas. Otro importante debate tuvo lugar entre Paul Bohannan y Max Gluckman quienes se centraron en los procesos judiciales (Collier, 1995:47-51). Mientras la opción de muchos antropólogos es continuar en éstas y muchas otras, por cierto, discusiones académicas, no debe extrañar que, parafraseando a Mires, estemos presenciando, ante la consternación de muchos "etnólogos", cómo la etnicidad se arranca de sus cuadernos de apuntes, y "comienza a tomar forma política"; y en la unión que se produjo entre la ecología y la etnología, el indígena va encontrando nuevos aliados (1991:36). Los entornos, habitat, ecosistemas, son hoy definitivamente "*territorios*", espacios de sobrevivencia donde se genera la cultura de sus pueblos, son espacios de pertenencia, se pertenece a ese lugar de la misma forma que todo lo que allí existe.

La importancia que reviste el territorio para la reproducción de la cultura cuenta hoy con el reconocimiento de una comunidad internacional que ha establecido que los gobiernos deben respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios⁽¹⁾. Éste es el problema ¿cuáles son los derechos de los indígenas? ¿Dónde fijar el hito histórico de la emergencia del derecho? ¿Antes o después de los repartimientos de tierra que tuvieron lugar cuando los indígenas eran "vencidos" o "pacificados"

(1) Convenio 169 de la OIT aprobado en 1989 en Ginebra.

como en el caso mapuche? Muchos antropólogos convencidos que el camino correcto es el de la ley se sumergen en oscuras historias que guardan los "documentos" que pueden aclarar esta situación, en tanto las demandas indígenas trascienden con enojo estas dudosas fuentes. Para ellos su historia no va por el camino de los papeles escritos...

¿Tierras o territorios?

Mientras pareciera no tener mayor relevancia el que diversos conceptos como entorno, hábitat, ecosistema, medioambiente, tierra y territorio, entre otros, hayan sido utilizados indistintamente como referencia espacial o soporte de las "culturas", los propios indígenas junto con denunciar las persistentes políticas de fragmentación de sus territorios, han puesto en la discusión conceptual el replanteamiento del uso de los conceptos de tierra y territorio⁽²⁾. Son cada vez más las demandas por territorios, y con ello por el control sobre todos los recursos naturales que en los territorios existan, como agua, vegetación, suelo, subsuelo y animales⁽³⁾. Para Godelier, este territorio es aquella "porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros *derechos estables de acceso, de control y de uso* que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar" (Subrayado nuestro. 1989:107). De la demanda territorial se ha transitado hacia la demanda por derecho a la libre determinación, a la autonomía. Díaz Polanco, sostiene que "históricamente las comunidades autónomas se han constituido como *entidades territoriales*"; y dado que el territorio constituye una demanda sólida entre los pueblos indios, puede esperarse que el principio territorial siga siendo indispensable en los proyectos de autonomía en el futuro. Sin embargo, este régimen de autonomía territorial se puede complementar u oponer, con el llamado *principio de personalidad*, esto es que "la autonomía debe reconocerse a los miembros de una nacionalidad con independencia del territorio. La población se separaría de acuerdo con su integración

cultural, según nacionalidades libremente escogidas... por tanto la autonomía no se constituiría como "un cuerpo territorial" sino como una "asociación de personas". (1991:164-166)⁽⁴⁾. Aún cuando las demandas por autonomía hacen temer por un paso hacia la secesión y a la fragmentación del Estado nacional, lo que se observa es que "las organizaciones indígenas generalmente insisten en que sólo piden autodeterminación interna y mayor participación en la política nacional, no como una minoría excluida..." (Stavenhagen, 1997:72).

Territorio e identidad.

En este trabajo sostenemos que el *derecho* a la territorialidad, es fundamental para la sobrevivencia de los pueblos indígenas, implica por tanto un proceso de *apropiación* de la tierra por parte de una determinada sociedad humana. Entenderemos por propiedad, siguiendo a Godelier, aquel "conjunto de reglas abstractas que determinan el acceso, el control, el uso, la transferencia y la transmisión de cualquier realidad social que pueda ser objeto de discusión". Tales *reglas de propiedad* tienen las siguientes características: a) pueden ser aplicadas a cualquier realidad tangible o intangible, como la tierra, el agua, o los conocimientos rituales, fórmulas mágicas, etc.; b) son simultáneamente prescriptivas, proscriptivas y represivas; c) se presentan bajo la forma de sistema; parafraseando a Malinowski, "son sistemas de derechos combinado", pues combina formas colectivas e individuales de apropiación; y d) una sociedad distingue con mayor o menor exactitud, la condición de quienes poseen los derechos y cuáles son, determinando así la igualdad o desigualdad de sus miembros (Godelier, 1989:100 -106).

El *derecho territorial*, señala Mauss, es el derecho más desarrollado incluso entre los nómadas, que son propietarios también de sus territorios de trashumancia, es un derecho intransferible, por estar ligado a la familia, al clan o a la tribu mucho más que al individuo. Un estudio de este derecho debe poner especial cuidado en la *naturaleza del lazo* que une al propietario con el objeto poseído, su propiedad está ligada al mito de la Tierra Madre, la tierra donde residen los antepasados, que son

⁽²⁾En términos generales *territorio* se define como una extensión de tierra perteneciente a una *nación*, entendida ésta como una sociedad natural de hombres a los que la unidad de origen, historia, de lengua y de cultura, inclinan a la comunidad de vida y crea la conciencia de un destino común (Larousse, 1988). Tierra, en estricto sentido es "la parte sólida de nuestro planeta", o el "terreno dedicado al cultivo".

⁽³⁾El convenio 169, señala "la utilización del término "tierras" en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera" (Art.13)

⁽⁴⁾Díaz Polanco, op.cit., agrega que quienes abogaban por la posición "culturalista, eran los socialistas austríacos Otto Bauer, Karl Renner y Rudolf Springer, de la corriente conocida como austromarxismo, posición que era rechazada por Lenin, quien sostenía la tesis de la autonomía regional, territorial.

dueños de conceder la abundancia o imponer el hambre. (1967:291). *Tierra* en sí, es para los indígenas un concepto totalizador, en tanto aglutina en torno a él todos los otros, con los que se encuentra estrechamente ligado: cultura y etnicidad. Sin embargo, donde históricamente se presenta mayor evidencia de despojo es en la tierra; pero, insistimos, la tierra no es sólo un recurso productivo, un objeto de trabajo, es fuente de la vida, base de la organización cultural, social y política y cuna de tradiciones y costumbres. La relación con la tierra es una relación total: de fusión entre el indio y la tierra, la tierra y la cultura son indisociables: es la condición de la cohesión del grupo, por sobre las diferencias (Barré, 1982:62-64).

Después de quinientos años de todo tipo de imposiciones culturales o económicas, el indígena se encuentra en el más amplio rango de diferenciación social, económica, cultural, política y religiosa que se puede gestar en una sociedad: desde un pastor aymara que reside en el altiplano inmerso en una cultura que cambia muy lentamente, y que para él parece no haber sufrido grandes transformaciones, hasta un profesional en las esferas del gobierno, o en cargos de representación internacional. Aún cuando la migración campo ciudad les ha hecho abandonar sus comunidades de origen, es en ellas donde se pueden nutrir aquellos que sobreponiéndose a los costos de ser discriminados buscan fortalecer su identidad en la ciudad, hasta donde han trasplantado ritos y creencias que tuvieron su origen en otro contexto, en las diferentes fases de los ciclos productivos agrícolas o pastoriles.

En el discurso político del indígena se apela a la esencia de lo indígena. El contacto interétnico, la tensión creciente entre indígenas y no-indígenas, el racismo que sufren los indígenas, la emergencia de un sujeto indígena a nivel de toda América Latina, el reconocer sociedades pluriétnicas y multiculturales, ha puesto el tema de la identidad en el centro de la discusión antropológica. Por un lado refiere a una "identidad esencializada", ésta se construye sobre la existencia de una cultura coherente en un territorio, compartida, con historia y ancestro comunes, más allá de las divisiones y desviaciones de la historia actual. Pero, por otro lado, la identidad también se concibe como los múltiples puntos de similitud y de diferencias, de construcción a través de la ambivalencia, de la división entre lo que uno es y lo que es el otro.

Aunque se hace referencia al pasado se relaciona con la discontinuidad y la diferencia, y con una experiencia común. (Hall, en Chaves, 1998; Sotomayor, 1998). El indígena del campo emerge como el custodio de la cultura, que continúa construyendo y reelaborando, mientras que el indígena de la ciudad se va apropiando de esta elaboración. No se trata hoy de plantear una opción por el destino del indígena en la ciudad, o en el campo. Ambos son parte de una realidad, del mismo desarrollo de la sociedad indígena, constituyen una unidad en que dialécticamente potencian la identidad del ser indígena.

Las comunidades

andinas en Chile y su territorio.

La comunidad andina, desde sus raíces ha tenido muchas transformaciones⁽⁵⁾; la organización que conocemos en Chile, correspondería a formas "residuales" pues habrían perdido sus referencias funcionales a niveles superiores del antiguo *ayllu* (Carter y Albó, 1988). Veamos, en el espacio que hoy controlan prevalecen tres sectores en cualquiera de sus formas: aldeas de agricultores, o caseríos de pastores. Esos sectores son: uno *particular*, donde se encuentra la vivienda familiar, los corrales y huertos; otro de tierras *semicomunales*, regadas con aguas que están bajo el control de la comunidad; y un sector de tierras plenamente *comunales*. Tal como ocurre en Bolivia, éstas corresponden a áreas de pastoreo en praderas naturales, donde todos los miembros de la comunidad tienen derecho de apacentar su ganado, así como de extraer el combustible que necesitan para su consumo doméstico. Pueden también convertir en tierras de cultivo ciertas porciones de estas tierras, previa autorización de la comunidad (Urquidí, 1970:154). Con diferentes matices, aún podemos encontrar el llamado "efecto de comunidad" que se sustenta en la gestión colectiva de: recursos, fuerza de trabajo, medios de trabajo y conocimientos, y que permitiría obtener una mejor producción y mayor bienestar (González de Olarte, 1984:218).

En un perfil altitudinal el norte de Chile presenta tres pisos ecológicos, productivos, claramente diferenciados: valles costeros, precordillera (alrededor de 3.000 m.), y altiplano (4000-4500 m.). La comunidad andina tal como ha sido descrita en el párrafo precedente corresponde

⁽⁵⁾Mamani, 1988, clasifica la tierra productiva en cuatro sectores: sayana (propiedad solar) y las liwa qallpa (pequeñas parcelas distribuidas en distintos sitios). Además, en el conjunto de la comunidad suele diferenciarse la aynuqa (destinada a monocultivos) y el ahijadero (campos de pastoreo).

básicamente, a las comunidades que practican la agricultura. Los territorios de la costa fueron tempranamente expropiados de su base económica por efecto de las nuevas políticas de explotación colonial, permaneciendo un área sobre los 3.000 aproximadamente como una verdadera zona de refugio. Hasta mediados del presente siglo, las comunidades se encontraban prácticamente aisladas por la ausencia de redes viales. A partir de la década de los años sesenta, con nuevos proyectos político-administrativos y planes de "integración" de la población indígena, este cerco se rompe y generando un inesperado proceso de migración hacia la ciudad bastante significativo, aunque sin abandonar las tierras productivas ni su explotación, manteniendo así la reproducción de esta cultura que no se explica si no es en cada uno de los mismos procesos productivos agrícolas y pastoriles. Una interesante aproximación al tema, aunque bastante diferente a la situación chilena, es señalada por Carter y Albó, para el caso de la comunidad andina, en el caso boliviano: "es como un 'mini-estado'. Tiene su territorio, sus ciudadanos, sus propias normas legales, su estratificación interna, su sistema de autoridades, su organización interna de recursos materiales y humanos, su relación corporativa con otras comunidades y con el mundo exterior", todo ello a pesar de que las presiones para que desaparezca son obviamente muy fuertes (op.cit:490).

Una importante particularidad del ayllu-comunidad, radicaba en que las formas de apropiación del territorio eran muy diferentes a las impuestas por el dominio europeo. Los derechos de una comunidad sobre recursos productivos estaban dispersos de mar a cordillera, con extensos y desérticos espacios no productivos intermedios, pero sembrados de significados mágico-religioso, en múltiples elementos del paisaje natural y de factura humana. Estas comunidades revestían el carácter de mini-territorios que podían tener o no discontinuidad, pero dentro de un amplio territorio cultural compartido por los diversos grupos étnicos que habitaban los Andes, que sí era compacto si se atiende a la multiplicidad de formas de apropiación existentes, materiales y mágico religiosas, tangibles o intangibles.

La vida de los pueblos que practican la agricultura es más comprensible para el derecho occidental allí donde hay claras muestras de las formas de apropiación por el trabajo comunitario invertido en viviendas, caminos, canales, predios, muros entre otros. El problema para los pueblos indígenas son los terrenos de pastoreo trashumante; entenderemos por "pastoreo" la apropiación de praderas naturales que realiza el hombre siguiendo los hábitos alimenticios de los animales. Para estos efectos, se observa que cada comunidad posee un asentamiento principal, otro temporal de menores proporciones, viviendas aisladas (de una o dos piezas) utilizadas en lugares de pastoreo que son de breve estadía, por último, se pueden encontrar construcciones rudimentarias, de piedras, con techo de paja, y semi círculos sin techo, donde se protege el pastor durante el día. A excepción de esta última que se puede encontrar próxima a praderas de secano, las demás construcciones se encuentran generalmente próximas a los humedales (bofedales o vegas), o a fuentes de agua. Este territorio de pastores se encuentra, en cierto modo, protegido por la legislación indígena vigente a través de ciertas disposiciones especiales para aymaras y atacameños sobre las llamadas "tierras patrimoniales"; éstas corresponden estrictamente a praderas naturales de pastoreo que sean compartidas por varias comunidades⁽⁶⁾. Estas praderas a que alude la ley, incluirían tanto a los humedales que se encuentran dispersos a lo largo del territorio aymara y atacameño, sobre la cota de los 3.000 metros, aproximadamente⁽⁷⁾, como a los pastos anuales que crecen en planicies y laderas de cerros.

El desafío es mostrar evidencias de una forma distinta de derecho, esto es un territorio discontinuo, atendiendo sólo a la presencia de aislados recursos productivos utilizables. Pero la movilidad pastoril trashumántica ha generado una red de *senderos* troperos que unen praderas y asentamientos en distancias que pueden alcanzar 100 kilómetros -mientras más árido es el territorio más largas son las distancias. En este patrón de apropiación del "espacio", distinguimos a) los *asentamientos* dispersos en un territorio suficiente para

⁽⁶⁾La ley indígena 19.253, en el artículo 63, señala que se "deberá salvaguardar los siguientes tipos de dominio: a) Tierras de propiedad de indígenas individualmente considerados, que por lo general comprenden la casa habitación y terrenos de cultivo y forrajes; b) Tierras de propiedad de la Comunidad Indígena constituida en conformidad con esta ley y correspondientes, por lo general, a pampas y laderas de cultivo rotativas; y c) Tierras patrimoniales de propiedad de varias Comunidades Indígenas, tales como pastizales, bofedales, cerros, vegas y otras de uso del ganado auquénido".

⁽⁷⁾Sólo en la región altiplánica al interior de la ciudad de Arica, 27 comunidades o poblados, utilizan 430 humedales de diferentes tamaños (Castro, M. et al, 1999), dispersos en 756.528 hectáreas (C.D.I., 1974).

la producción pastoril de llamas y alpacas, y el ganado ovino; b) un amplio territorio bajo el control de un linaje⁽⁸⁾, donde se dispone de praderas de secano, en cualquier cerro y/o planicie que ofrezcan especies palatables, preferentemente usadas por los llamos; y de humedales que se encuentran en las mismas fuentes de agua superficial y/o subterránea, a los que se le incorpora trabajo humano para lograr la producción y reproducción de sus pastos. La formas y normas de apropiación de los humedales, es similar a las empleadas en las áreas de cultivo bajo riego, en los poblados agrícolas: son particulares o semi-comunales (compartidas por dos o más familias usuarios de una misma fuente de agua); en tanto que los pastos de secano, donde no hay trabajo humano incorporado en su mantención, son definitivamente comunales. Los pastos de los humedales son de usufructo familiar, y los pastos de secano, usufructo comunitario. En ello se incorpora otra variable, el tipo de ganado y sus hábitos alimenticios: las alpacas prefieren los blandos pastos del bofedal, y los llamos los pastos de cerros que consiguen recorriendo prácticamente solos extensas áreas, pues los pastores de los respectivos rebaños acuden periódicamente a juntarlos y controlar el número de su ganado, por lo que es casi imposible establecer límites infranqueables por cada familia, lo que sí existe es una delimitación por comunidad. Una fuente importante entonces del derecho a los humedales, es el trabajo invertido para mantener las redes de canales que aseguren una completa irrigación con la finalidad de aumentar el potencial forrajero. De la misma forma que en los terrenos de cultivos, cada familia usuaria tiene la obligación de reparar (limpiar) los canales principales que nacen de las vertientes y llegan al humedal. La necesidad de complementar los pastos se ha hecho visible, cuando por imposición de la inscripción privada de la tierras, cada familia ha procurado tener un terreno que contenga parte con humedales y parte con pastos de secano, sólo así pueden aspirar a tener una masa ganadera de llamas y alpacas. El caso de la población atacameña, asentada hacia el sur de la región aymara, en las cuencas del río Loa y del Salar de Atacama, es algo diferente: los humedales están conformados mayoritariamente por el

tipo vegas salinas que son utilizadas muy esporádica y estacionalmente, de acuerdo a patrones propios de cada poblado. Acá el ganado principal es el llamo, y las vegas constituyen un complemento o una reserva, cuando escasean los "pastos de lluvias", sobre los que existe claramente un derecho de uso comunitario (Castro Lucic, 1999, MS).

En este territorio ancestral, discontinuo atendiendo al potencial productivo, pero compacto si se incorporan todos las formas de vestigio cultural, es un hábitat sacralizado a partir de la tierra misma, la Madre Tierra o *Pachamama*, y del *agua* que la hace fértil. En su interior o en su superficie residen aquellas fuerzas sobrenaturales que conceden o niegan los medios que el hombre necesita para sobrevivir. Cerros y volcanes antropomorfizados, guardianes de la reproducción biológica y cultural constituyen hitos certeros en la delimitación territorial; con su imponente geografía tienen una doble función, a) reglamentar sobre los límites de cada comunidad, en función de la disponibilidad de recursos productivos, y b) unir culturalmente lejanas comunidades, mediante la apropiación de las fórmulas mágicas que han establecido los hombres para acceder a sus favores a cambio de simbólicas ofrendas a distancia. La territorialidad religiosa que se plasma, no en construcciones fastuosas o catedrales, sino en múltiples accidentes del paisaje, constituye un tema tal vez incipiente en este país, pero que puede arrojar valiosísimos antecedentes a la cuestión del derecho indígena. Específicamente de la importancia del territorio y la cultura que en él se originó, y se ha recreado con todas las modificaciones inherente a su desarrollo histórico, continúa siendo una base sólida en la fundamentación del derecho indígena. Sin embargo, se podrá fundamentar que la mayor población indígena está dispersa en las ciudades o concentradas en barrios generalmente caracterizados como pobres, por lo que deberá atenderse a esta situación prioritariamente, así como al tema de una digna inserción ciudadana, adhiriendo de algún modo a la vieja postura *culturalista*, de indígenas sin territorios. Como anticipamos más arriba, la propuesta no es plantear una opción por el destino del indígena en la ciudad, o en el campo, pues

⁽⁸⁾La actual estructura de las unidades de producción es heterogénea, es evidente que los asentamientos de pastores pertenecen a un tronco común, pero la composición de cada familia al interior de ellos y el grado de cohesión interna como comunidad, es muy variable. Se agrega a ello que en algunos lugares estos asentamientos se han mantenido con una organización basada en la cohesión familiar o del linaje en torno a una autoridad reconocida, y otras han dado origen a poblados, los que más bien se utilizan para actividades religioso-católicas; para recibir servicios como: educación, y salud; y para el funcionamiento de organizaciones impuestas: juntas de vecinos, comunidades indígenas (de acuerdo a la actual Ley Indígena).

ambos son parte de una sola realidad, de un mismo proceso de desarrollo de la sociedad indígena.

Bibliografía

Barré, M.CH., 1982, "Políticas Indigenistas y Reivindicaciones Indias en América Latina 1940-1980", en *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, G.Bonfil et al., Ed.Flacso, San José de Costa Rica, 29-38 pp.
Carter, W. Y X. Albó, 1988, "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto", en *Raíces de América. El mundo aymara*. Comp. X. Albó, Ed. Alianza, Madrid. 450-493 pp.
Castro Lucic, M. 1999, "Derecho Indígena y Derecho positivo: el agua en las comunidades aymara y atacameña del norte de Chile". MS.
Collier, J., 1995, "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica" en *Pueblos indígenas ante el Derecho*, V. Chenaut y M.T.Sierra, Coords. Ciesas, México.
Chaves, M. 1998, "Identidad y representación entre indígenas y colonos", en *Modernidad, identidad y desarrollo*, L.Sotomayor, Ed., Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, Colombia. 273-286 pp
Díaz Polanco, H., 1991, *Autonomía regional. La*

autodeterminación de los pueblos indios, Ed. Siglo XXI, México.
Godelier, M. 1990, *Lo material y lo ideal*, Ed. Taurus, Madrid.
González de Olarte, 1984, *La economía de la comunidad andina*. Ed. IEP, Lima.
Harris, M., 1996, *El desarrollo de la teoría antropológica*. Ed. Siglo XXI, México.
Mamani, M., 1988, "Agricultura a los 4.000 metros" en *Raíces de América. El mundo aymara*. Comp. X. Albó, Ed. Alianza, Madrid, 75-131 pp.
Mares, F., 1997, "Los indios y sus derechos invisibles" en *Derecho Indígena*, Coord. M. Gómez, INI/AMNU, México. 142-180 pp.
Mauss, M., 1967, *Introducción a la Etnografía*, Ed. Istmo, Madrid.
Sotomayor, L. 1998, "Porque somos indígenas, pero ¿porqué somos indígenas?", en *Modernidad, identidad y desarrollo*, L.Sotomayor, Ed., Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, Colombia, 399- 423 pp.
Stavenhagen, R. 1997, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en *Revista de la Cepal*, N°62, Agosto, 61-73 pp.
Urquidí, A., 1970, *Las comunidades indígenas en Bolivia*, Ed. Amigos del Libro, La Paz, Bolivia.

La Dimensión Simbólica de las Luchas Étnicas y el Discurso Indígena en Torno al Territorio

Gerardo Zúñiga*

Introducción

La hipótesis general de la cual parte el estudio del que resulta esta exposición sostiene que los "territorios indígenas" son la expresión espacial de dinámicas y procesos de reconstitución de las "fronteras étnicas", las que, según Barth (1976 [1969]), son de naturaleza social; y que en virtud de dichas dinámicas los grupos indígenas se adaptan a las condiciones en que actualmente se llevan a cabo las situaciones de relación y de intercambio político con los Estados y la sociedades nacionales, intervienen activamente en la producción del sistema de

regulación con arreglo al cual dichas interacciones tienen lugar, y se producen y reproducen como entidades sociales recreando sus propios límites sociales. En segundo lugar, sostenemos que los procesos de constitución de estos "territorios indígenas" y de consecuente redefinición de las "fronteras étnicas" tiene como principal mecanismo de realización la articulación de las entidades sociales que han sido objetivadas bajo la denominación de "comunidades", articulación que implica su inclusión en fronteras más amplias que sobrepasan los límites sociales y territoriales de las "comunidades locales". Mientras que los límites

* Antropólogo y planificador social chileno, candidato a doctor en sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París-Francia.